

**V I S N Y K**  
**OF THE LVIV**  
**UNIVERSITY**

**Philosophical  
Political studies**

**Issue 23**

Scientific journal

*Published since 2011*

Ivan Franko  
National University of Lviv

**В І С Н И К**  
**ЛЬВІВСЬКОГО**  
**УНІВЕРСИТЕТУ**

**Філософсько-політологічні  
студії**

**Випуск 23**

Збірник наукових праць

*Видається з 2011 року*

Львівський національний  
університет імені Івана Франка

2019

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

Наказ МОН України № 153 від 14.02.2014 р.

Друкується за ухвалою Вченої Ради

Львівського національного університету імені Івана Франка

№ 59/2 від 27.02.2019 р.

Журнал включено до міжнародної наукометричної бази

Index Copernicus International (Республіка Польща).

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

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

Редакційна колегія:

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

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

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

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

---

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

Формат 70x100/16  
Ум. друк. арк. 1302.  
Тираж 100 прим. Зам. 0619/129

© Львівський національний  
університет імені Івана Франка, 2019

## ЗМІСТ

### ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

<i>Сергій Алушкін</i> ЄДНІСТЬ СУБ'ЄКТА ЦІЛЕПОКЛАДАННЯ ТА БАЖАННЯ В КЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ.....	9
<i>Ілля Беспалов</i> ФІЛОСОФІЯ І КОМУНІКАЦІЯ СТАРОДАВНЬОЇ ГРЕЦІЇ.....	15
<i>Річард Горбань</i> РЕЛІГІЯ МИЛОСЕРДЯ І РЕЛІГІЯ КУПІВЛІ-ПРОДАЖУ – ХРИСТИЯНСТВО В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ЛЕСІ УКРАЇНКИ.....	19
<i>Ганна Горохолинська</i> ІНТЕРІОРИЗАЦІЯ (КУЛЬТУРНО-МЕНТАЛЬНИЙ АСПЕКТ) СЕМАНТИКИ ЗОБРАЖЕНЬ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО КОНЯ НА ПРИКЛАДІ ІКОНОГРАФІЇ ПРОРОКА ІЛЛІ ТА АРХАНГЕЛА МИХАЇЛА .....	30
<i>Петро Дениско</i> ФІЛОСОФСЬКА РЕІНТЕРПРЕТАЦІЯ ГІПОТЕЗИ СЕПІРА-ВОРФА.....	38
<i>Альона Кондратьєва</i> ПРОЦЕС РОЗВИТКУ ОСВІТНЬОГО МЕНЕДЖМЕНТУ.....	48
<i>Олександра Легеза</i> КОНЦЕПЦІЯ МІФУ У ТВОРЧОСТІ РОЛАНА БАРТА.....	54
<i>Олена Моргул</i> ПЕРСПЕКТИВНІ НАПРЯМИ РОЗВИТКУ ІННОВАЦІЙНОЇ НАУКОВОЇ ТЕОРІЇ В МЕТАФІЗИЧНОМУ АСПЕКТІ ЕПІСТЕМОЛОГІЧНОЇ ЄДНОСТІ ЗНАННЯ І БУТТЯ.....	60
<i>Олександр Найдьонов</i> ЕКРАННА КУЛЬТУРА МЕРЕЖЕВОГО СУСПІЛЬСТВА: ВИНИКНЕННЯ, ЗМІСТ, ЦІННОСТІ, СМИСЛИ .....	66
<i>Алла Нерубасська</i> СИСТЕМНЕ МОДЕЛЮВАННЯ БУТТЯ ОСОБИСТОСТІ НА ПРИКЛАДІ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ.....	74
<i>Ірина Озьмінська</i> МОВА ЯК ДЗЕРКАЛО СУСПІЛЬНИХ ЗМІН У СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ ПРОСТОРІ.....	81
<i>Михайло Сивак</i> КОНЦЕПЦІЯ ОСОБИСТОСТІ У ВЧЕННІ МИТРОПОЛИТА АНТОНІЯ СУРОЗЬКОГО.....	87
<i>Андрій Синах</i> СХІД ТА ЗАХІД: ДВА ШЛЯХИ СВІТОСПРИЙНЯТТЯ НА МАРГІНЕСІ ТИСЯЧОЛІТЬ.....	94

<i>Федір Стрижачук</i> ДОКТРИНА ПРО ТРІЙЦЮ У ФРІДРІХА ШЛАЄРМАХЕРА.....	100
<i>Світлана Шевчук</i> ВІРА І ЗНАННЯ: ДО ПИТАННЯ РЕЛІГІЙНОСТІ ВЧЕНИХ.....	107
<i>Наталія Шолуха</i> ЕСТЕТИКА ТІЛЕСНОСТІ В ОБ'ЄКТНО-ОРІЄНТОВАНІЙ ОНТОЛОГІЇ (НА ПРИКЛАДІ СЕРІАЛУ «СВІТ ДИКОГО ЗАХОДУ»).....	113
<i>Наталія Яровицька, Лариса Касинюк</i> ФЕНОМЕН «НАДЛЮДИНИ» ЯК ПРОТЕНЦІЯ БУТТЯ.....	118

## ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

<i>Ağalar Abbasbeyli</i> TURKISH STATES IN THE LIGHT OF INTERNATIONAL DATA.....	124
<i>Вікторія Бунь</i> ЕВОЛЮЦІЯ ПОГЛЯДІВ НА ДЕРЖАВУ ТА ПОЛІТИКУ У ДЖЕРЕЛАХ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ СТАРОДАВНЬОГО ЄГИПТУ.....	130
<i>Ігор Вдовичин</i> МІГРАЦІЯ ЯК ВИКЛИК ПРАВАМ І СВОБОДІ ЛЮДИНИ.....	137
<i>Марія Дрожак</i> ДИСКУРС ПОЛІТИЧНОГО КОНСЮМЕРИЗМУ У ВІРТУАЛЬНОМУ СЕРЕДОВИЩІ.....	143
<i>Михайло Зан</i> ОСОБЛИВОСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ ПРЕДСТАВНИЦЬКОЇ ДЕМОКРАТІЇ ЕТНІЧНИХ МЕНШИН В УГОРЩИНІ.....	150
<i>Костянтин Захаренко</i> КАТЕГОРІЯ ІНФОРМАЦІЙНОЇ БЕЗПЕКИ У ВІТЧИЗНЯНОМУ ПОЛІТОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ.....	158
<i>Олексій Карп'як</i> МЕХАНІЗМИ ЦІННІСНОЇ ОРІЄНТАЦІЇ В СИСТЕМІ ПОЛІТИКО-АДАПТИВНИХ ВІДНОСИН.....	166
<i>Віталій Крикун</i> МІЖНАРОДНІ ВІДНОСИНИ УКРАЇНИ ТА ПОЛЬЩІ ВІД ХХ СТОЛІТТЯ І ДО СЬОГОДЕННЯ.....	173
<i>Євген Лукашенко</i> ІСТИННИЙ ІНДИВІДУАЛІЗМ ФРІДРІХА ФОН ГАСКА.....	177
<i>Лідія Марфобудінова</i> ПАРАДИГМАЛЬНІ ЗАСАДИ ГЕНДЕРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ ТА СУЧАСНА ПОЛІТИЧНА ТЕОРІЯ.....	184
<i>Віктор Мельник</i> ТРИ ЕТАПИ СТАНОВЛЕННЯ ПОЛІТИЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ.....	190

<i>Ольга Резнікова</i> КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПІДХОДИ ДО РОЗРОБКИ СИСТЕМИ РАНЬОГО ПОПЕРЕДЖЕННЯ ЯК МЕХАНІЗМУ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ СТІЙКОСТІ .....	196
<i>Олександр Сич</i> ПРАВІ ПАРТІЇ КРАЇН СКАНДИНАВІЇ В КОНТЕКСТІ РЕНЕСАНСУ НАЦІОНАЛІЗМУ.....	203
<i>Юлія Твердохліб</i> ДЕРЖАВНА ПОЛІТИКА УКРАЇНИ ЩОДО ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ІНФОРМАЦІЙНО-ПСИХОЛОГІЧНОЇ БЕЗПЕКИ.....	214

# CONTENTS

## PHILOSOPHY SCIENCE

<i>Serhii Alushkin</i> THE UNITY OF AIM-SETTING AND DESIRE SUBJECT IN CLASSICAL PHILOSOPHY.....	9
<i>Illia Bepalov</i> PHILOSOPHY AND COMMUNICATION OF AGE GREECE.....	15
<i>Richard Horban</i> RELIGION OF MERCY AND RELIGION OF NUNDINATION – CHRISTIANITY AS INTERPRETED BY LESIA UKRAINKA RICHARD HORBAN.....	19
<i>Hanna Horokholynska</i> THE INTERIORIZATION (CULTURAL AND MENTAL ASPECT) OF THE SEMANTICS OF THE TRANSCENDENTAL IMAGE OF THE HORSE BY EXAMPLE THE ICONOGRAPHY OF THE PROPHET ELIJAH AND THE ARCHANGEL MICHAEL.....	30
<i>Petro Denysko</i> PHILOSOPHICAL REINTERPRETATION OF SAPIR-WHORF HYPOTHESIS.....	38
<i>Alona Kondratieva</i> PROCESS OF DEVELOPMENT OF EDUCATIONAL MANAGEMENT.....	48
<i>Oleksandra Leheza</i> ROLAN BARTHES' CONCEPT OF MYTH.....	54
<i>Olena Morhun</i> PROMISING DIRECTIONS FOR THE DEVELOPMENT OF INNOVATION SCIENTIFIC THEORY IN THE METAPHYSICAL ASPECTS OF EPISTEMOLOGICAL UNITY OF KNOWLEDGE AND BEING.....	60
<i>Oleksandr Naidonov</i> SCREEN CULTURE OF NETWORK SOCIETY: GENESIS, CONTENTS, VALUES, PURPORT.....	66
<i>Alla Nerubasska</i> SYSTEM MODELING OF EXISTENCE THROUGH THE EXAMPLE OF UKRAINIAN PHILOSOPHY.....	74
<i>Iryna Ozminska</i> LANGUAGE AS A REFLECTION OF SOCIAL CHANGES IN THE MODERN UKRAINIAN REALITY.....	81
<i>Mykhailo Syvak</i> THE CONCEPT OF PERSONALITY IN THEOLOGY BY METROPOLITAN ANTHONY OF SOUROZH.....	87
<i>Andrii Synakh</i> EAST AND WEST: TWO WAYS OF WORLD-VIEW ON THE MARGINS OF MILLENNIUMS.....	94

<i>Fedir Stryzhachuk</i> DOCTRINE OF THE TRINITY IN FRIEDRICH SCHLEIERMACHER.....	100
<i>Svitlana Shevchuk</i> BELIEF AND KNOWLEDGE: TO THE QUESTION OF RELIGIOUSNESS OF SCIENTISTS.....	107
<i>Nataliia Sholukho</i> CORPOREITY ESTHETICS IN OBJECT-ORIENTED ONTOLOGY (AS EXEMPLIFIED BY THE TELEVISION SERIES “WESTWORLD”).....	113
<i>Natalia Yarovytska, Larysa Kasyniuk</i> PHENOMENON OF THE “OVERMAN” AS A PROTENTION OF BEING .....	118

### **POLITICAL SCIENCE**

<i>Агалар Аббасбеілі</i> ТЮРКСЬКІ ДЕРЖАВИ У СВІТЛІ МІЖНАРОДНИХ ДАНИХ.....	124
<i>Viktoriiia Bun</i> EVOLUTION OF VIEWS ON THE STATE AND POLITICS IN THE SOURCES OF THE POLITICAL THOUGHT OF ANCIENT EGYPT.....	130
<i>Ihor Vdovychyn</i> MIGRATION AS THE CHALLENGE FOR RIGHTS AND FREEDOM OF A HUMAN.....	137
<i>Mariia Drozhak</i> POLITICAL CONSUMERISM DISCOURSE IN THE VIRTUAL ENVIRONMENT.....	143
<i>Mykhaylo Zan</i> FEATURES OF FUNCTIONING OF THE ETHNIC MINORITIES REPRESENTATIVE DEMOCRACY IN THE HUNGARY.....	150
<i>Kostiantyn Zakharenko</i> CATEGORY OF INFORMATION SECURITY IN NATIONAL POLITICAL DISCOURSE.....	158
<i>Oleksii Karpyak</i> MECHANISMS OF VALUE ORIENTATION IN THE SYSTEM OF POLITICAL-ADAPTIVE RELATIONS.....	166
<i>Vitalii Krykun</i> INTERNATIONAL RELATIONS OF UKRAINE AND POLAND FROM THE XX CENTURY AND TO THE PRESENT.....	173
<i>Yevhen Lukashenko</i> TRUST INDIVIDUALISM FREDRICH FON GAYEK.....	177
<i>Lidiia Marfobudinova</i> PARADIGMAL PRINCIPLES OF GENDER RESEARCH AND CONTEMPORARY POLITICAL THEORY.....	184

<i>Viktor Melnyk</i>	
THREE STAGES OF POLITICAL ANTHROPOLOGY.....	190
<i>Olha Reznikova</i>	
CONCEPTUAL APPROACHES TO DEVELOP AN EARLY WARNING SIGNAL SYSTEM AS A MECHANISM FOR BUILDING NATIONAL RESILIENCE.....	196
<i>Oleksandr Sych</i>	
RIGHT-WING PARTIES OF THE SCANDINAVIAN COUNTRIES IN THE CONTEXT OF THE NATIONALISM RENAISSANCE .....	203
<i>Yuliia Tverdokhlib</i>	
UKRAINIAN STATE POLICY ON COUNTERACTING EXTERNAL INFORMATION INFLUENCES AND PSYCHOLOGICAL OPERATIONS.....	214



## ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

УДК 1(091)116.6

### ЄДНІСТЬ СУБ'ЄКТА ЦІЛЕПОКЛАДАННЯ ТА БАЖАННЯ В КЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

**Сергій Алушкін**

*Національний технічний університет України  
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»,  
факультет соціології і права, кафедра філософії  
пр. Перемоги, 37, 03056, м. Київ, Україна*

У статті досліджено підходи до визначення суб'єкта цілепокладання та суб'єкта бажання у філософії Аристотеля, Спінози, Канта, Фіхте та Гегеля. Проаналізовано підходи до обґрунтування взаємозв'язку бажання та діяльності цілепокладання в ідеалістичній та матеріалістичній філософії. Автор визначає методологічну слабкість теоретичного обґрунтування підходів, що базуються на ідеалістичному ототожненні суб'єкта з індивідом та обмеженому розумінні діяльності як суто теоретичної діяльності, а також обґрунтовує перспективи підходу, заснованого на діалектико-матеріалістичному переосмисленні філософії Спінози та Гегеля.

*Ключові слова:* бажання, цілепокладання, діалектика, матеріалізм, ідеалізм, суб'єктивність, іронія історії.

Питання про сенс життя, яке вважається мало не головним філософським питанням, можна переформулювати так: яку мету треба переслідувати людині, щоби не ставити під сумнів осмисленість свого існування? Так само нерідко можна почути питання про цілі мистецтва, науки, релігії, моралі або філософії. Деякі філософи намагаються відповідати на ці питання або вносячи в життя якісь цілі та методи їхнього досягнення, або примирюючи людей з безглуздістю та безцільністю існування. Однак цінність філософії перш за все полягає в її здатності дати відповідь на питання про те, що таке мета взагалі. Питання про цілі нерозривно пов'язане з бажанням як сутнісним елементом людського буття, адже будь-яке бажання передбачає здійснення як досягнення певної цілі, а ціль формує в людей бажання як засіб для свого здійснення. Саме тому важливими є дослідження різних підходів до осмислення суб'єкта цілепокладання та суб'єкта бажання в їхній діалектичній єдності, що сформувались у класичній філософії, та визначення їхнього методологічного потенціалу для подальшого дослідження й формування сучасної філософської концепції бажання.

Щодо здорового глузду процес визначення мети або цілепокладання виглядає так: розумна людина спочатку ставить мету, думає про способи її досягнення, а потім втілює в життя, а людина практична, розглядаючи будь-яку річ, завжди може знайти ту мету, якій вона служить. Однак питання про природу мети взагалі було вперше поставлено в античній філософії Аристотелем в контексті його суперечки з Платоном щодо зв'язку ідей з матерією, тобто основного питання філософії. Платон розумів ідею як таку, що володіє самостійним та об'єктивним буттям, не залежачи від волі та свідомості людини. Матерія ж ним розглядалась як підпорядкована царству ідей відношенням зовнішньої доцільності, тобто всяка матеріальна річ повинна прагнути відповідати своїй ідеї. Існування вічних та незмінних ідей є причиною розвитку світу й людини, яка у своєму пізнанні переконується в необхідності досягнення ідей блага.

Аристотель розвиває систему Платона протилежним поглядом на мету як на іманентну властивість самої матерії. На думку Аристотеля, всередині природних речей закладено їхню мету й результат, оскільки сутність речі не існує окремо від її здійсненності, ентелехії. Сутність будь-якого предмета полягає не у його визначенні незалежно від руху й розвитку, а в тому, що робить предмет самим собою та чимось іншим водночас. «З'ясувати ж, чому річ є те, що вона є, значить нічого не з'ясувати» [1, с. 235]. Сутністю дерева буде не визначення окремих моментів його розвитку, а здійснення його розвитку від насіння до повноцінного дерева, що приносить свої плоди. Таким чином, ціле виявляється тотальністю всіх своїх моментів, не існуючи як окремий предмет: «цілим називається те, у чого не відсутня жодна з тих частин, складаючись з яких, воно іменується цілим від природи, а також те, що так обіймає речі, що останні утворюють щось одне; а це буває двояко: або так, що кожна з цих речей є одне, або так, що з усіх них утворюється одне» [1, с. 167].

Проте як же бути з людською діяльністю, де метою є щось зовнішнє, що вноситься в самі предмети? «Зовнішня ціль протягом усього процесу виступає як керівний початок, що визначає причини відносно всіх проміжних ланок. Зовнішня ціль – це початок і завершення руху <...> Зовнішня ціль, за Аристотелем, знаходиться в понятті, формі. Для її виявлення та досягнення в дійсності потрібна свідомо діяльність людини через мистецтво (науку)» [2, с. 254]. Тут слід додати, що людська діяльність лише тоді доцільна, коли вона відтворює логіку цілого, що здійснюється на кожному етапі руху, долаючи розрив між зовнішньою та внутрішньою доцільністю. Це добре видно на прикладі здійснення бажань або задоволення потреб, коли людині нерідко доводиться здійснювати дії, які начебто ніяк не пов'язані зі здійсненням мети або зовсім протилежні їй. Так, мисливець може довгий час сидіти нерухомо в засідці, чекаючи, що його напарник зажене здобич у потрібне місце. Без ідеальної наявності цілого, що існує через взаємопов'язані етапи, та цілі, що полягає в процесі поїдання їжі, така діяльність позбавлена будь-якого сенсу або ж приречена на провал.

Матеріалістичне розуміння цілей у Аристотеля лише отримувало свої обриси в суперечці з ідеалізмом Платона та уявленнями натурфілософів, тому нерідко вимушене було переходити на точку зору своїх супротивників. Якщо Аристотель ще вагався у своєму розумінні цілого, припускаючи матерію, форму чи бога як ціле, то для Б. Спінози таким цілим була єдина й неподільна субстанція, яку він називав Богом. У такій субстанції протяжність та мислення є її атрибутами, а їхні форми й стани – модусами. Моністична позиція дала йому змогу стверджувати відповідність порядку речей порядку ідей про речі, тобто єдність розвитку речі та уявлення про неї, що знімає необхідність існування кінцевих або цільових причин, оскільки тоді б ідея речі передувала її реальному існуванню. «Причина, звана кінцевою, є не чим іншим, як людським потягом, оскільки він розглядається як принцип або першопричина будь-якої речі <...> Бо, як я вже багато разів говорив, свої дії і потяги люди усвідомлюють, а причин, якими вони визначаються до них, не знають» [3, с. 229]. Спіноза зробив переверот у розумінні причинності, йдучи від логіки зовнішньої доцільності до пізнання діючих причин. Цікаво відзначити, що сутність людини він визначає через бажання, тобто те, що надає людині активність, а потяг розуміє як мету активності: «під метою, заради якої ми що-небудь робимо, я маю на увазі потяг» [3, с. 243]. Таким чином, саме людська активність є основним інструментом визначення мети, а всі цілі беруться не з майбутнього, яке невідомо навіть богу-субстанції, бо воно ще не створене, а з минулого, тобто з логіки руху тіла суб'єкта.

Без розуміння того, хто є суб'єктом цілепокладання, існує ризик абсолютизувати творчу діяльність людини та перейти на позицію суб'єктивного ідеалізму. Для І. Канта, наприклад, суб'єктом пізнання є індивід, який сам визначає цілі діяльності, узгоджуючи їх

з об'єктивними вимогами практичного розуму. Кант продовжує дослідження внутрішньої доцільності в природі, про яку говорив Аристотель, і долає наївну телеологію зовнішньої доцільності в душі Вольфа: кішки потрібні, щоб їсти мишей, а миші потрібні, щоб їли кішки. Однак джерелом будь-якої доцільності, на думку І. Канта, є рефлектуюча здатність судження (хоча він робить застереження, що це не наше судження, маючи на увазі, ймовірно, Бога), тому виступає лише евристичним доповненням до наукового пізнання. Таким чином, єдність зовнішньої та внутрішньої доцільності можлива лише в здатності судження. Хоча І. Кант правильно відзначив значення творчої діяльності свідомості, яка завжди змушена погоджуватися з об'єктивним законом, позиція суб'єктивного ідеалізму вносить нездоланий розрив суб'єкта й об'єкта діяльності, представляючи об'єкт пасивним та позбавленим власної логіки розвитку. Недолік цієї позиції виявляється в розумінні І. Кантом ідеалу-мети людства, що є принципово недосяжною та такою, що постійно віддаляється, адже втілення ідеалу в чомусь матеріальному претендувало би на зображення образу ідеалу, тобто речі в собі. Сам шлях втілення ідеалу говорить про необхідність зняття всіх протиріч, зокрема між індивідами, які можуть мати абсолютно протилежні інтереси. Відома етична максима І. Канта «роби так, щоб ти завжди ставився до людини як до мети і ніколи не ставився б до неї *тільки* (курсив мій – С. А.) як до засобу» [4], вже вказує на те, що до людини необхідно ставитися як до засобу, і без цього «тільки» втрачається весь сенс кантівської діалектики цілі й засобу. Отже, формальна вимога рівності всіх індивідів перед законом здійснюється тільки зі збереженням реальної станової нерівності в суспільстві. Інакше кажучи, займатись моральним самовдосконаленням, досягати ідеалу може лише індивід, що існує в аморальному становому суспільстві, яке виявляється як перепоною, так і необхідною умовою подібної діяльності. Також цікаво відзначити зауваження І. Канта щодо здатності до передбачення: «у цій здатності ми зацікавлені більше, ніж в якій би то не було іншій, бо воно (передбачення – С. А.) є умовою будь-якої можливої діяльності та цілі, здійсненню якої людина віддає свої сили. Будь-яке бажання містить (сумнівне чи достовірне) передбачення того, чого можна досягти своїми силами» [5]. Далі І. Кант говорить про здатність бажання: «бажання може бути спрямоване на предмети, для здійснення яких суб'єкт відчуває себе безсилим; і тоді це пусте (марне) бажання» [5]. Таким чином, або кожна людина виявляється нездатною бажати здійснення ідеалу людства, отже, цей ідеал виявляється лише порожньою фантазією, або людина може вважати, що своїми силами здатна досягти недосяжного ідеалу, або бажання досягати ідеалу не має на меті ніякої діяльності щодо досягнення ідеалу.

Об'єктивний ідеалізм Г.В.Ф. Гегеля оголошує протиріччя принципом розвитку історії, в якій відбувається здійснення ідеалу, а також визначає суб'єктом пізнання та історичної діяльності (що фактично є одним і тим же) не індивіда, а світовий дух, який приймає в ході свого розвитку різні форми та діє через індивідів. На думку відомого інтерпретатора гегелівської філософії Олександра Кожева [6], у «Феноменології духу», яка виступає введенням до «Енциклопедії філософських наук», метою самопізнання світового духу є бажання визнання, що з'явилося з роздвоєння самосвідомості, виконанню якого присвячена вся людська історія. Така інтерпретація хоча дещо спрощує задум самого Г.В.Ф. Гегеля, проте влучно підкреслює мотив боротьби протилежностей та роль людської праці, рухомої бажанням, у творенні історії. Так, наприклад, О. Кожев показує, як одне й те ж бажання по-різному формує найближчі цілі та завдання раба на різних історичних етапах: від оволодіння власним тілом та знаряддями праці в обробці природного матеріалу до теоретичної підготовки та здійснення революції, покликаної покінчити з рабством та пануванням.

У першому томі «Енциклопедії філософських наук» [7], а саме «Науці логіки», Г.В.Ф. Гегель розглядає саморух логічних категорій від чистого буття до абсолютної ідеї,

де ціль є етапом становлення поняття. Саму ціль Г.В.Ф. Гегель розкладає на такі три стадії: суб'єктивна ціль в собі, ціль в реалізації та реалізована ціль. Ціль, представлена як суб'єктивна ціль, є лише абстрактним запереченням об'єктивності, лише по видимості існуючи окремо від неї. Проте суб'єктивна ціль вказує на її нерозривний зв'язок з об'єктом, нехай чисто в негативному відношенні. Г.В.Ф. Гегель пише, що потреба, потяг є найближчими прикладами цілі. Вони є сутністю протиріччя, яке відчувається, має всередині самого живого суб'єкта та переходить в діяльність заперечення цього заперечення, яким ще є гола суб'єктивність [7, с. 393]. Будь-яка потреба, потяг чи бажання виражають єдність та боротьбу суб'єкта й об'єкта, тобто те, чого так і не побачив І. Кант, хоча й присвятив чималу частину «Антропології з прагматичної точки зору» дослідженню здатності бажання. Суб'єктивна ціль, вступаючи в боротьбу з об'єктивністю, з матеріалом для втілення, прагне його підпорядкувати собі, перетворити на засіб. Таким чином, дійсністю цілі виявляється її реалізація в об'єктивному матеріалі, який має свою внутрішню доцільність, з якою змушена рахуватися будь-яка суб'єктивна ціль. Як зазначає Г.В.Ф. Гегель, «кінцевість цілі полягає в тому, що під час її реалізації матеріал, спожитий як засіб, лише зовнішнім чином підводиться під ціль та робиться відповідним їй. Але насправді об'єкт в собі є поняття, і коли останній як ціль реалізується, то ця реалізація є лише проявом його власної внутрішньої сутності» [7, с. 399].

У вивченні будь-якого предмета людина стикається з усвідомленням самої себе, адже кожен предмет є продуктом людської суб'єктивності, певним чином вписуючись в органічне та неорганічне тіло самої людини. Простіше кажучи, людина може усвідомити лише ті сторони досліджуваного предмета, які сама породила та перетворила на засоби досягнення своїх цілей. Подібну точку зору висловлював Й. Фіхте, вважаючи, що існують дві форми «Я»: несвідома, яка творить світ силою волі, та свідома, яка робить зміст світу своєю частиною за допомогою розуму. Однак для Й. Фіхте, як і для інших суб'єктивних ідеалістів, залишається нерозв'язним питання про зміст волі, адже в їхньому уявленні людина наділена свободою волі та здатна до самовизначення, тому в системі Й. Фіхте галузь людської діяльності, пов'язана з творчою активністю та узгоджена з об'єктивними законами, залишається за межами свідомості, що змушує знову шукати «третю силу», здатну примирити дві частини «Я». Такою «силою» виступає дещо видозмінений моральний імператив І. Канта, про який вже було сказано раніше.

Евальд Ільєнков пропонує відмовитися від уявлення суб'єкта як індивіда та вбачає появу конкретного змісту волі як результат суспільного виробництва: «чуттєво-практична зміна природи людиною відповідно до людської цілі ставиться в залежність від суспільної природи цілі. Адже остання завжди не покладається індивідом і не предметом самим по собі, узятим в його метафізичній відірваності від людини, а є вираженням потреби суспільного розвитку. Для індивідуальної волі ціль, яка з'явилася незалежно від свідомості та волі індивіда, виявляється чимось початковим, покладеним розвитком всезагальної волі» [8]. Для індивідуальної свідомості світ постає вже готовим, в ньому наявні потреби, цілі та бажання. В привласненні змісту світу, в ідентифікації себе із суспільними потребами для індивіда стає можливою й доцільною діяльність, в якій він перестає виступати як індивід, а стає проявом загальної волі.

На думку Г.В.Ф. Гегеля, якщо змістом та метою індивідуальної свідомості не стає поняття предмета діяльності, то свідомість замикається на своїх суб'єктивних цілях та визначається лише ними, не стаючи свідомістю як такою. Такою, наприклад, є поведінка тварин, які живуть лише своїми потребами та інстинктами, що починають заважати виживанню в разі появи нових, суперечливих властивостей. Людське ж мислення почина-

ється з вирішення суперечностей, які заважають використовувати предмет для задоволення потреб. Досліджуючи світ природи та свій власний світ, людина конструює найрізноманітніші його образи, які стають суб'єктивними цілями та нерідко виявляються результатом випадкового ставлення одиничної свідомості до світу. Однак сам факт таких відносин зі світом є об'єктивно необхідним з огляду на природу самого мислення, оскільки в ньому реалізуються об'єктивні цілі, що виражають відношення загального у свідомості до загального в світі. Ця суперечливість цілепокладання робить її як джерелом, так і рушійною силою пізнання та перетворення світу, формуючи суб'єктивність як таку. З кожним новим витком реалізації цілей, в деякому сенсі однакових для будь-якого покоління людей, відбуваються очищення предмета діяльності від випадкових сторін та виділення найбільш істотних характеристик, тобто наближення людини до поняття предмета. Ступінь освоєння та розуміння предмета перетворює людські цілі й потреби, тому про розвиненість тієї чи іншої цивілізації можна судити за тими цілями, які вона перед собою ставить, а за розвиненістю розуміння того чи іншого предмета можна припускати цілі, які ставили перед собою люди у взаємодії з предметом. Кожна ціль, кожне бажання та кожна потреба висловлюють потреби суспільства на певному етапі його розвитку. Сформувані бажання та поставити за мету політ на Місяць античне суспільство не могло не тому, що там не було фантазерів чи винахідників, а тому, що не було реальної суспільної потреби та відповідного їй рівня розвитку продуктивних сил.

Щоби пристосувати предмет під свої цілі, слідуючи логіці руху самого предмета, суб'єктивність змушена вдаватися до хитрощів розуму, тобто відсторонитися від предмета таким чином, щоби той сам виявив свої властивості, виконуючи наперед задані цілі. Однак тут виникає парадоксальна ситуація, коли розум, який вважає себе відстороненим від предмета, виявляється лише засобом в русі внутрішньої доцільності самого предмета, а свій зміст черпає не з формального самовизначення цілей та бажань, а із самого предмета своєї діяльності. Звідси випливає можлива «іронія історії», тобто ситуація, коли люди, що здійснюють свої бажання та цілі, в результаті домагаються абсолютно протилежного результату.

Яким би чином не реалізовувалася ціль (збігаючись або не співпадаючи з первинним задумом) в ній виникає нова суперечність. Ціль, спочатку лише ідеальна, отримує своє буття в предметі, продукті реалізації цілі та знімає видимість відмінності між суб'єктивністю та об'єктивністю, зближуючись сама із собою в русі ідеї. Водночас продукт виявляється чимось нікчемним, а ціль як ідеальне суперечить вже своєму матеріальному втіленню, тобто поняттю як єдності буття та сутності, об'єктивного та суб'єктивного, що знову підпорядковується іншій цілі та перетворюється на засіб. Отже, виникає нескінченний рух: ціль в самостійному русі постійно перетворює саму себе на засіб. Розв'язання цієї суперечності Г.В.Ф. Гегелем настільки ж є витонченим, наскільки розкриває слабкість його ідеалістичної системи: «здійснення нескінченної цілі полягає лише в знятті ілюзії, ніби вона ще не здійснена <...> У цій ілюзії ми живемо, і водночас тільки вона є спонуканням до діяльності, вона одна змушує нас цікавитися світом» [7, с. 399].

Г.В.Ф. Гегель правильно помічає значення помилок та ілюзій в процесі пізнання істини, але оскільки суб'єктом пізнання та визначення мети для нього є не жива людина, а абсолютний дух, ідея з її іманентними цілями, що існує як усвідомлене в собі поняття, то людині, зрештою, відведено місце прийняття світу таким, яким він є тут і зараз. Відповідно, бажання визнання позбавляється того революційного пафосу й втрачає значення, про яке він пише у «Феноменології духу», виявляючись на ділі визнанням та виправданням наявних порядків, яким би не були вони далекими від розумності. Проте відомий вислів «Все

розумне дійсне, все дійсне розумне» можна трактувати не тільки в консервативному сенсі, якщо припустити суб'єктом історії не надсвітловий дух з його суперечностями в мисленні, а людину як сукупність всіх суспільних відносин, організованих навколо певного способу виробництва. Отже, коли дійсність під напругою суперечностей перестає бути розумною, то в суспільстві виділяються протиборчі тенденції: ті, що намагаються підтримувати ілюзію розумності цієї дійсності, й ті, що оголошують цю дійсність недійсною, ставлячи собі за мету зміну способу виробництва та суспільних відносин. Тоді зняття ілюзій виявляється не довільною зміною ставлення до світу, а предметно-практичним актом, наслідком якого буде зміна в людському мисленні.

Чим більше людина сама себе виділяє з природного світу, тим менше природа здається всемогутньою силою в образі невблаганної долі або гри випадковостей. Чим зрозумілішими стають закони природи, тим меншу роль відіграє випадковість в реалізації планів людини, а діяльність людини стає більш свідомою та відповідальною в освоєнні природного світу, який в наш час виходить за межі однієї планети. Але чому у сфері суспільних перетворень людство не пододало «іронію історії», кожного разу з подивом припускаючись одних і тих самих помилок? На наш погляд, проблема лежить в характері суспільного виробництва, заснованого на стихії, а саме стихії ринку та політичного життя. Допоки ця стихія не підкориться, як свого часу підкорювалися природні стихії, людство буде змушене мовчазно миритися з нездійсненністю своїх бажань та відмовлятися від переслідування власних цілей.

#### Список використаної літератури

1. Аристотель *Метафизика*. Москва : Э, 2016. 448 с.
2. Джохадзе Д. *Диалектика Аристотеля*. Москва : Наука, 1971. 264 с.
3. Спиноза Б. *Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей*. Москва : Академический Проект, 2008. 431 с.
4. Кант И. *Сочинения* : в 6 т. Т. 4. Ч. 1. Москва : Мысль, 1965. 544 с.
5. Кант И. *Сочинения* : в 6 т. Т. 6. Москва : Мысль, 1966. 743 с.
6. Кожев А. *Введение в чтение Гегеля*. Санкт-Петербург : Наука, 2003. 792 с.
7. Гегель Г.В.Ф. *Энциклопедия философских наук*. Т. 1. Москва : Мысль, 1974. 452 с.
8. Ильенков Э. *Проблема предметности сознания*. 1997. URL: <http://caute.tk/ilyenkov/texts/objconsci.html>.

#### THE UNITY OF AIM-SETTING AND DESIRE SUBJECT IN CLASSICAL PHILOSOPHY

**Serhii Alushkin**

*National Technical University of Ukraine  
"Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute",  
Faculty of Sociology and Law, Philosophy Department  
Peremohy av., 37, 03056, Kyiv, Ukraine*

Approaches to define the subject of aim-setting and desire in philosophy of Aristotle, Spinoza, Kant, Fichte and Hegel are investigated in this article. The interrelation of desire and aim-setting activity in idealistic and materialistic philosophy is shown. The author defines drawbacks of idealistic philosophy considered with the identification of subject as an individual and the reduction of activity to theoretical activities and shows perspectives of Ewald Ilyenkov's approach based on dialectical-materialistic understanding of Spinoza's and Hegel's philosophy.

*Key words:* desire, aim-setting, dialectics, materialism, idealism, subjectivity, irony of history.

УДК 14

## ФІЛОСОФІЯ І КОМУНІКАЦІЯ СТАРОДАВНЬОЇ ГРЕЦІЇ

Ілля Беспалов

*Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна  
філософський факультет,  
кафедра теорії культури та філософії науки  
майдан Свободи 4, 61022, м. Харків, Україна*

Давньогрецька філософія була першою спробою раціонального збагнення навколишнього світу. Філософія відображала суспільну систему, в якій вона з'явилась. Той розумовий рух, що виник в результаті появи філософії, можна охарактеризувати як шлях від міфології та релігії до науки. Філософія в Греції з'явилась як нерозривна частина зачатків наукових знань, а саме математики та природничих наук.

*Ключові слова:* міфологія, релігія, наука, математика, природничі науки.

Перш за все варто зауважити, що грецька філософія виникла в 7–6 ст. до н. е., в цей же період почав формуватися рабовласницький лад. Тоді же з'явилась іонічна натурфілософія, яка, повністю відповідаючи потребам рабовласницької держави, добре прижилася в той час. Нова ідеологія була спрямована проти гомерівської ідеології, яка виникла під час патріархально родового ладу, якою, власне, були закладені передумови рабовласницького ладу, адже розвиток патріархальної сім'ї гомерівського суспільства й рабська праця, зрештою, привели до майнової нерівності [8, с. 4].

Так можемо говорити науковою мовою, ґрунтуючись на історичних фактах. Якщо ж розглянути цей процес більш докладно, то можна зробити висновок, що філософія в Греції виникла тоді, коли з'явилися люди, які почали ставити питання, які до них ніхто не ставив (Які головні основи космосу? З чого походить природа? Які головні причини виникнення світу?). Відповідаючи на ці питання, вони ґрунтувались не на міфології, а на фактах. Наприклад, Анаксимандр задавався питанням про те, чому земля знаходиться в центрі космосу. Він відповідав, що причиною цього є те, що Земля рівно віддалена від усіх периферій кола. Він розглядав космос як коло, а Землю – в центрі цього кола, віддаленій від точок кола. Отже, їй нікуди рухатися. Виникнення таких незвичайних питань на тлі звичайних життєвих питань на кшталт таких, як за кого видати заміж свою дитину і як виграти війну, власне, приводить до виникнення науки. Платон писав, що філософія завжди починається з подиву, тобто перші філософи відчували якийсь подив, який породив незвичайні питання. Отже, створення стародавньої філософії проходить такий шлях: філософ дивується, потім задається питанням, власне, виникають перші філософські проекти.

Щодо комунікації, то тут було такі два напрями, як логічний та літературний. Першим напрямом було напрям, який йшов від Аристотеля. Цей напрям вважав хорошою промовою переконливу й ефективну, але ефективна мова теж, зрештою, зводиться до переконливості здатності за допомогою ораторської майстерності завоювати довіру та симпатію слухачів.

Другий напрям був заснований Ісократом та деякими іншими риториками. Для представників цього напрямку хорошою промовою вважалася пишна, добре прикрашена й побудована за канонами естетики. Логічний напрям існував до еллінізму, в якому літературний напрям витіснив логічний.

Цінними працями з красномовства були праці Платона. Особливо діалог «Федр», в якому він виклав свою теорію красномовства. Сутністю цієї теорії є те, що якщо ти хочеш поговорити про щось, то спочатку потрібно виділити предмет розмови, чітко його визначивши. Потім потрібно дізнатися істину (точніше, сутність предмета): «перш за все треба пізнати істину стосовно будь-якої речі, про яку говориш або пишеш; зуміти визначити все відповідно до цієї істини; справжнього мистецтва мови не можна досягти без повного пізнання істини. Хто не знає істини, а ганяється за думками, у того мистецтво мови буде, мабуть, смішним і неіскусним».

У цьому діалозі можна виділити певну структуру, яка повинна бути в промові:

- 1) вступ;
- 2) виклад;
- 3) докази;
- 4) висновки;
- 5) підтвердження;
- 6) додаткове підтвердження;
- 7) спростування;
- 8) додаткове спростування;
- 9) побічне пояснення;
- 10) непряма хвала.

В теорії красномовства Платона можна виділити ідею яка полягає в тому, що промова впливає на душу. Він вважав, що оратор повинен знати те, «скільки видів має душа». Так само він повинен вміти співвідносити види й стани душі, знати, яку душу і якими словами можна переконати, а яку не можна й чому вона піддається або не піддається переконанню. Справжнім красномовством для Платона було красномовство, засноване на істині. Коли людина пізнає сутність речей, вона доходить правильної думки про них, а коли вона пізнає природу душ людей, то вона зможе вселяти свою думку іншим [17, с. 278].

У 5–4 ст. до н. е., був створений діалог як форма філософського викладу. Цей діалог складався з улюбленого для грецьких філософів спору, де один викладає свої думки противнику або учню. Попередниками діалогу були «бенкети», в яких був як сам спір, так й оповідне обрамлення. Платон досліджував містичні «прозріння», коли він говорив про загробне життя душі та про справжній світ вічних та незмінних ідей. Ідея блага – це вища ідея, яку він вважав божеством, а шлях людини уподібнений божеству через філософське споглядання. Практично всі твори Платона мають форму діалогу. У його діалогах персонажами є молоді люди з оточення Сократа, філософи й поети. Причому Платон не приховував їх справжніх імен. Оскільки Платон ненавидів софістів, він писав про них в сатиричній формі. Античне зібрання творів Платона було розбите на 9 збірок по 4 діалогу в кожному. До числа найбільш відомих діалогів належать «Протагор» про можливість навчати чесно, «Горгій» про риторику і моральність, «Бенкет» про любов, «Федр» переважно також про любов, «Федон» про душу, «Держава» про досконалий поліс, «Феетет» про пізнання, «Парменід» про ідеї, «Софіст» про буття й небуття, «Філеб» про насолоду, «Тімей» про світобудову, «Закони» про другі за досконалістю поліси.

У діалозі «Бенкет» Платона персонажі говорять про прекрасне. Сократ з його друзями домовилися, що кожен з них виголосить промову про красу й прекрасне. Платон використовує Сократа як маску, щоб донести щось важливе про філософію. Філософія за Платоном – це шлях від звичайної людини до чогось більшого. Сократ говорив, що філософ йде від невігластва до богів, але філософ ніколи не стане богом, оскільки їм рухає любов, яку ніколи йому не вгамувати. Отже, філософ знаходиться десь посередині між невігласами та богами.



Оскільки невігласи не знають про своє невігластво, то вони спокійні та впевнені в тому, що вони щось знають. Отже, невігластво – це самозаспокоєність, самовдоволення та рішучість судити про що завгодно швидко й просто. Філософ все це усвідомлює та йде, почавши свій шлях, але ніколи не приходить кінець шляху, яким є божественність. Боги ніколи не прагнуть до знань, оскільки вони вже все знають. Філософ – це той, хто весь час прагне до знання, і це прагнення є його вічним шляхом. Якщо це все підсумувати, то можна зробити висновок, що у богів спокій – це знання, а у невігласів – самозаспокоєнне невігластво. Філософи – це люди, які одержимі еросом, рухомі постійним внутрішнім неспокоєм. Вони завжди в дорозі, і шлях їх ніколи не закінчується. Їх рухає до знання непереборна сила.

Сократ є першим, хто застосував слово «ерос» до філософії, і він весь час його використовував. Ерос – це еротична одержимість філософів, якими рухає любов до знання.

Сократ не був догматиком, він виступав проти затвердження будь-яких істин. Він був прихильником діалогічного методу в бесіді, тобто спільно з кимось шукати істину. Після засудження Сократа, який вчив людей істині, Платон задумався, чому ж все так сталося. Чи справді Сократ, який був праведником і дуже обдарованою людиною, помилявся, або ж є щось інше? Що, якщо світ, який нас оточує, не має нічого спільного зі справжньою реальністю? Тобто він задумався про те, чи дійсно те, що ми бачимо, істинно, або все це є ілюзією, а ідеї Сократа нібито відкривають незримі істину та є відтворенням справжнього світу, тобто світу, який включає істину, добро, красу, загалом світ, де всі щасливі. В результаті цього роздвоєння світу Платон дійшов висновку, що все не так, як здається з першого погляду. Ось тоді Платон почав вчити, що є два різних світи: світ речей і світ ідей. Світом ідей є справжня реальність, світ речей – це тіні ідей, які утворюються на якійсь безформній матерії, якої, можливо, навіть не існує. Щодо цього Платон у своїй роботі «Держава» розповів міф про печеру. Сидить собі в'язень, скутий ланцюгами і прикутий до сидіння, й може дивитися тільки на стінку в печері перед його обличчям. За спиною в'язня проходять інші люди, пробігають тварини, проїжджають вози, а ще далі за спиною в'язня постійно горить ясне вогнище. Однак все, що може бачити в'язень, – це тіні, а оскільки він все життя був прикутий до цього крісла, то він не знає, що існує ще щось, крім тіней. На думку Платона, ми всі точно такі ж в'язні, які можуть бачити тільки тіні.

#### Список використаної літератури

1. Андреев Ю.В. Поэзия мифа и проза истории. Ленинград : Лениздат, 1990. 219 с.
2. Аристотель. Сочинения : в 4 т. Т. 4. Большая этика. Москва : Мысль, 1983. 828 с.
3. Бондарь Л.Д. Лирическая хорегия в Афинах в V–IV вв. до н. э. *Вестник Санкт-Петербургского университета*. 1996. Сер. 2. Вып. 4. 201 с.
4. История зарубежного искусства. Москва : Изобразительное искусство, 1984. 254 с.
5. Кинжалов Р.В. Шесть дней древнего мира. Этнографические очерки. Ленинград : Лениздат, 1989. 100 с.
6. Куле К. СМИ в Древней Греции. Москва : Новое литературное обозрение, 2004. 244 с.
7. Антология мировой философии. Москва, 2012. 976 с.
8. История философии / под ред. Г.Ф. Александрова, Б.Э. Быховского, М.Б. Митина, П.Ф. Юдина. Москва : Инфра-М, 2009. 673 с.
9. Кондратов В.А. Этика. Эстетика. Ростов-на-Дону, 2008. 358 с.
10. Соколов В.В. История древней и средневековой зарубежной философии. Москва : Историк, 2011. 477 с.
11. Философский энциклопедический словарь. Москва, 2012. 1478 с.
12. Чаньшев А.Н. Курс лекций по древней философии. Москва : Высшая школа ; Развитие, 2011. 479 с.

13. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1. 320 с.
14. Адо П. Что такое античная философия? / пер. с фр. В.П. Гайдамака Москва : Издательство гуманитарной литературы, 1999. 320 с.
15. Античные риторика : собрание текстов, статьи, комментарии / под общ. ред. А.А. Тахо-Годи. Москва : изд-во МГУ, 1978. 352 с.
16. Творения Платона. Федр (о значении философии) / пер. с введ. и прим. Н.В. Мурашова. Москва, 1904 67 с.
17. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. Москва : Наука, 1969. 278 с.
18. Розин В.М. «Пир» Платона. Новая реконструкция и некоторые реминисценции в философии и культуре. Санкт-Петербург : Ленанд, 2015. 200 с.
19. Асмус В.Ф. Государство / Платон. Соч. Т. 3. Ч. 1. Москва, 1971. 594 с.

### **PHILOSOPHY AND COMMUNICATION OF AGE GREECE**

**Ilia Bepalov**

*V.N. Karazin Kharkiv National University  
Philosophy Faculty, Department of  
Theory of Culture and Philosophy of Science  
Svobody Sq., 4, 61022, Kharkiv, Ukraine*

Ancient Greek philosophy was the first attempt of rational comprehension of the surrounding world. Philosophy reflected the social system in which it appeared. That mental movement that arose as a result of the emergence of philosophy can be characterized as a path from mythology and religion to science. Philosophy in Greece has emerged as an inseparable part of the rudiments of scientific knowledge, namely mathematics and natural sciences.

*Key words:* mythology, religion, science, mathematics, natural sciences.

УДК 2-46:27-3]:821.161.2'04(092)

## РЕЛІГІЯ МИЛОСЕРДЯ І РЕЛІГІЯ КУПВЛІ-ПРОДАЖУ – ХРИСТІЯНСТВО В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ЛЕСІ УКРАЇНКИ

**Річард Горбань**

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

Запропоновано аналіз драматичної поеми «Одержима», в якій Леся Українка започатковує своє концептуальне бачення християнства, яке обумовлене специфікою української релігійності з її прагненням осягнути Божественне серцем, а не розумом, перевагою почуття й панівною роллю любові-милосердя.

*Ключові слова:* любов, милосердя, особа, християнство, конформізм, самотність.

Драматична поема «Одержима» (1901 р.) є першою з дев'яти драм, написаних Лесею Українкою на християнську тематику, і саме з неї розпочинається Лесине сходження на Олімп літературної класики. Найавторитетніші вітчизняні критики початку ХХ століття Іван Франко і Микола Зеров визнають за автором не тільки ліричний, а й драматичний хист і називають цей твір першим Лесиним шедевром. Євген Маланюк називає «Одержиму» переломом у творчості поетки, який збігся з переломом століть і з якого з'явилася Леся Українка-драматург – класик української літератури [12, с. 203]. На думку Маланюка, «класичність» з-поміж багатьох інших властивостей, зокрема таких як темперамент чи жар серця митця, полягає у вмінні перебувати в позиції, з якої речі й істот видно всебічно, так би мовити, у трьох вимірах [12, с. 204]. Тому шедевр, створений класиком, завжди є сучасним – як у момент своєї появи, так і в наступні часи, він незмінно отримує відгуки, відповідні до культурно-історичних обставин епохи, відтак звернення до його інтерпретацій повсякчас є актуальним.

За більш ніж столітню рецепцію «Одержима» породила чималу кількість інтерпретацій, адже йдеться про розуміння національним класиком християнства як світоглядного підґрунтя європейської й української культури; і сьогодні цей драматичний текст викликає чималий резонанс, аж до зіткнення вкрай полярних поглядів, приміром, двох відомих літературознавців – О. Забужко і М. Жарких, які слід брати до уваги, хоч і не завжди з ними погоджуватися. Перша стверджує: «На прикладі «Одержимої» ми вже бачили, що концепція любові в Лесі Українки в ортодоксальну християнську догматику не вкладається і що за аналогами треба шукати радше серед гностичних та маніхейських джерел, згідно з якими цілий наш матеріальний всесвіт не є боготворений, а навпаки, перебуває в полоні царства темряви» [9, с. 156]. Другий з цього приводу іронічно зауважує: «Коли хто читав «Одержиму», той знає, що в ній про створення світу не говориться», – та додає: «Леся Українка була атеїсткою, то чого б її поняття мали відповідати християнським догмам? Атеїзм <...> якраз і полягає в запереченні тих догм, які суперечать науці та здоровому глузду» [8].

Інший відомий літературознавець, Т. Гундорова, говорить про «персоналістсько-екзистенційну етику любові» в контексті «еретичного дискурсу антихристиянства» в драматичній поемі «Одержима» [5, с. 397, 410]. Підкреслюючи численні, на її погляд, перегуки

з антихристиянською концепцією Ф. Ніцше, дослідниця стверджує, що антихристиянська критика Лесі Українки обіймає ідеї, близькі до екзистенціалізму та фемінізму; її концепція близька до ранньохристиянських ідей і є типовою ознакою модернізму, зверненого до гностицизму, месіанізму, містицизму, а не до пізнього раціоналізованого варіанта [5, с. 403]. Натомість професор М. Моклиця, вступаючи з Т. Гундоровою у певну полеміку щодо деяких аспектів антихристиянства в «Одержимій», близького до ідей Ніцше, загалом її версію не відкидає, однак більше схиляється до впливів Е. Ренана: сліди неприйняття ним ортодоксального християнства дослідниця спостерігає в усіх творах Лесі Українки на християнську тематику [13, с. 38].

Серед останніх інтерпретацій, які відбивають загальні тенденції сучасних наукових опрацювань першого драматичного шедевра Лесі Українки, показовою є стаття М. Заборної з певною релігієзнавчою конотацією, в якій зазначається, що з еволюцією релігійної свідомості простежується зміна модерної критики християнства постмодерною, відповідно можна говорити про нове прочитання «Одержимої». Таке прочитання представлено авторкою в тріаді «людина тілесна (юрбар) – людина душевна (Міріамр) – людина духовна (Месія)», що, на її переконання, актуалізує ідею шаблів духовного зростання як один із принципів сучасної доби [10, с. 64]. Інша версія сучасного прочитання «Одержимої» подається літературознавцем Х. Семерин у ракурсі психоаналізу. У світлі гендерного аналізу архетипів Аніми, Анімуса, Мудрого Старця, Хтонічної Матері й Тіні дослідниця спостерігає, за її визначенням, нетрадиційний любовний трикутник та виявляє у драмі конфлікт фемінності з маскуліним світом [15, с. 128, 129].

Якщо брати до уваги ті новочасні версії щодо драматургії Лесі Українки з християнської тематики, які є добре відомими в колі шанувальників її творчості (В. Агеєва, Л. Демська-Будзуляк, Д. Дроздовський, О. Забужко, Н. Зборовська, Л. Масенко, Т. Мейзерська, С. Павличко, Л. Скупейко, Л. Турган, І. Юджін-Ріпун, Г. Яструбецька та інші.) і мають вплив на формування сьогоденних обрисів лесезнавства, то загалом можна стверджувати, що починаючи з 1990-х рр. склалася практика наукового опрацювання першого Лесиного шедевра у світлі постмодерних кодів, методик і підходів, на жаль, не завжди продуктивних, адже зосередження на різного роду постмодерних інтерпретаціях, передусім гендерних, не завжди дає продуктивні результати, а в поєднанні з явно перебільшеною увагою до обставин написання цього твору й зовсім хибних. Щоб там не було, але правдивої та зрозумілої картини щодо концептуального бачення християнства Лесею Українкою в драматичній поемі «Одержима» це не створює.

На наш погляд, одна з ключових похибок дослідників цієї драми полягає у помилковому потрактуванні образу Месії, тому нами запропоновано його аналіз у ракурсі, який ще не розроблявся лесезнавцями і який спирається на етнорелігійні засади. Оскільки класичні твори, до яких належить драматична поема Лесі Українки «Одержима», є не тільки визначним надбанням національної культури, а й спричиненим нею наслідком, то цю драму доцільно розглядати з позиції етнології релігії, яка бере до уваги її обумовленість національною ментальністю як характеристикою специфіки сприйняття та тлумачення світу в системі духовного буття українського народу, його релігійності та філософського світогляду.

Починаючи від перших розвідок «Одержимої» дослідники плутають Лесиного Месію з ортодоксальною євангельською версією особи Ісуса Христа, аж до того, що між ними ставиться знак «дорівнює», як це робить, скажімо, такий авторитетний літературознавець як Б. Якубський. У статті «Поема надмірного індивідуалізму» (1928 р.) він так і пише: «Христа-Месії» [24, с. 112]. Таке змішування є неправильним, оскільки цілком

ігнорується той факт, що ні в авторських ремарках, ні в діалогах персонажів Лесиноного твору жодного разу Месія не названий ні Ісусом, ні Христом.

Драматична поема «Одержима» починається зі сцени в пустелі реплікою Міріам, власне зі слів: «Він там, він все сидить, так нерухомо, / як те каміння, що навколо нього ... Який він самотній, Боже правий! / Невже йому не можна допомогти? / Невже він завжди буде самотній? ... Всім дати щастя і нещасним бути, / нещасним, так, бо вічно самотнім. / Хто міг би врятувати його самого / від самотини, від страшної слави?» [19, с. 126]. Як бачимо, автор робить акцент на двох ознаках в образі Месії, що прямо стосуються Ісуса Христа: по-перше, його подібності до каменя, по-друге, його самотності.

Почнемо із самотності. Як пояснює богослов'я, самотність Христа є спокутною, оскільки Бог послав Свого Сина, щоб через нього люди могли знову спілкуватися з Богом. Щоб позбавити людство гріха, Ісус узяв людську самотність на себе, усамітнився в пустелі, де переміг ворога, який спокушав його. Ісус був самотнім і в Гетсиманському саду, поки спали його учні. Утім, насправді Ісус не самотній – завжди поруч Отець (Ів. 8:16, 29; 16:32) [16, с. 691–692].

Міріам тричі наголошує на самотності Месії: вперше – у пустелі (I дія), вдруге – у Гетсиманії (II дія), втретє – вже після його страсти (IV дія).

Сцена в Гетсиманському саду починається зі слів Месії: «Спите? Не спіть! Моя душа сумна до смерті...», на які відгукується Міріам: «Боже! Знов він самотній, / ще гірше, ніж у пустині!» [19, с. 137]. Слова Месії є контамінованою конструкцією, до якої входять майже прямі цитати з Євангелія, адже і його запитання, й імператив, і ламентация є словами Ісуса «Ви ще далі спите й спочиваєте?» (Мт. 26:45; Мр. 14:41), «Уставайте, ходім!» (Мт. 26:46; Мр. 14:42), «Обгорнена сумом смертельним душа моя!» (Мт. 26:38; Мр. 14:34).

Лише на перший погляд Леся Українка не відхиляється від тексту Євангелія, насправді завдяки інверсії (це унаочнює нумерація рядків процитованих нами глав Євангелія) вона переставляє послідовність подій, що радикально змінює зміст самотності Месії, яка не збігається зі спокутною самотністю Ісуса Христа. У Гетсиманії душевна скорбота Ісуса звернена до учнів – «І, взявши з Собою Петра, і Якова та Івана, Він зачав сумувати й тужити<...> І сказав Він до них: «Обгорнена сумом смертельним душа моя!» (Мр. 14:33–34). У Євангелії від Матвія майже те саме, але із незначним уточненням щодо Якова та Івана: «І, взявши Петра і двох синів Зеведеєвих, зачав сумувати» (Мт. 26:37). Як відомо, Іван, син Зеведеїв, був улюбленим учнем Христа і наймолодшим з його апостолів. Натомість бідкання Месії звернене до учнів, що вже давно сплять, – за визначенням Міріам, «сонного кодла», яке вона порівнює з камінням: «Сії люди / твердіші від каміння... Он отам / лежить той ученик, що – люди кажуть / учителю з усіх їх найдорожчий, / а спить він, як і всі, – твердіше, може, / бо наймолодший...» [19, с. 137, 138].

Зазначена контамінована конструкція повторюється двічі на тлі скам'янілої непробудності учнів Месії. Цей художній засіб гіперболізує самотність Лесиноного героя і створює ще більшу дистанцію між його самотністю і самотністю Ісуса, бо насправді самотність Месії є гріхом – він втратив зв'язок із Богом. За це переживає Міріам, вона прагне, щоб зв'язок між Месією і Богом був, і чекає підтвердження того, що зв'язок цей є, що він не розірваний. Це стає очевидним, якщо порівняти слова Міріам «Над ним – мені здається, я те бачу, – / нависли думи хмарою важкою, / от-от з них стрілить ясна блискавиця / і цілий світ осяє. Ох, коли ж, / коли вона розіб'є темну хмару? / Хоч би мене убила блискавиця, / я прагну, прагну, щоб вона злетіла, / щоб хоч на мить чоло те просіяло» [19, с. 126] із фрагментом тексту Євангелія про «Ісусову смерть», в якому Отець проявляє зв'язок із Сином у теофанії «І сонце затьмилось, в храмі завіса роздерлась надвое» – «від верху аж

додолу» (Мт. 27:51; Мр. 15:38; Лк. 23:45). Так і не дочекавшись від Бога засвідчення його зв'язку з Месією, Міріам дорікає: «Умер він, зраджений землею й небом» [19, с. 139]. Самотність Месії в оточенні «сонного кода» без зв'язку з Богом стає тотальною та набуває характеру самозамкнутості психологічного пекла – це за своєю суттю самотність гріховна.

Згідно з персоналістсько-екзистенційною есхатологією Миколи Бердяєва, яка співзвучна персоналістсько-екзистенційному світогляду Лесі Українки, пекло є станом свідомості та душі людини, викликаним втратою цілісності, крайнім егоцентризмом, злостю і темною самотністю, безсиллям любити й досягнути надсвідомої цілісності. Пекло є нестерпним, тому що в ньому втрачено усякий зв'язок із Богом, адже зло є руйнацією цілісності особи, гріх зміщує її центр, робить егоцентричною. Зло – втрата цілісності, відрив від духовного центру. Добро – внутрішня цілісність, єдність, підкорення душевного й тілесного життя духовному началу. Пекло виявляється втратою синтезуючої сили свідомості, її роздробленістю, непросвітленим несвідомим. Отже, ідея пекла у Бердяєва є ідеєю психологічною, як ідея онтологічна пекло виявляється запереченням Царства Божого [4, с. 202].

Самотність же Ісуса є самотністю Боголюдини, в ній ніколи (ні в пустелі, ні в Гетсиманії, ні на Голгофір.) не втрачається зв'язок Сина з Отцем у Святому Дусі, оскільки втрата реляції означала б руйнацію триєдиної особової сутності тринітарного Бога. Повторимо вже сказане: самотність Ісуса є спокутною, саме через неї має відновитися зіпсований гріхом зв'язок-відношення (*relatio*) особи Божої та особи людської. Натомість людська самотність, згідно з тлумаченням богослов'я, – це зло, яке походить від гріха, але може стати джерелом спілкування і плідності любові при єднанні їх зі спокутною самотністю Ісуса [16, с. 691–692]. Саме цього прагне у своїй самотності Міріам, саме цього їй треба від Месії, тому її самотність аж ніяк не гріховна, на відміну від самотності Месії. Самотність Міріам не є людиноненависництвом, релігійним фанатизмом, відлюдництвом, шляхом до загибелі, зневірою у власних силах або чимось подібним, як її визначають у деяких дослідженнях [1, с. 174; 22, с. 14]. Міріам прагне відновити втрачений особовий зв'язок із Богом через єднання зі спокутною самотністю Месії, оскільки вірить у те, що він – Син Божий, і, не зважаючи ні на що, цієї віри не втрачає. Це прагнення героїні є інтенцією, її внутрішнім, неусвідомленим особовим імперативом, тим, що виокремлює її зі знеособленої юрби, – власне, і робить особою: «Яка була юрба / за ним, як він ходив по Галілеї. / І кожний встиг торкнути хоч одягу, / хоч край плаща Месії, тільки я / торкнути не посміла, бо нічого / просить не мала в нього: ні здоров'я, / ні страви на безхліб'ї. Я не знаю, / чого я йшла з юрбою...» [19, с. 127]. Таке жадання перетворює Лесину героїню на «одержиму», адже через нього реалізується її особовий шлях до Бога – шлях любові як милосердя. Наголосимо на слові «милосердя», оскільки саме як милосердя розуміє Міріам євангельське вчення любові та правди (яке проповідує світу Месія), коли замислюється над питанням «І правда, й милосердя – все для світу, а для Месії що?» [19, с. 126].

Прагнення Міріам єднатися зі спокутною самотністю Месії йде від серця в біблійному розумінні цього феномену, оскільки воно охоплює всю істоту Лесиної героїні, підбурене євангельською проповіддю милосердя і правди, концентрує в собі всі її життєві сили та робить її непримиренною до будь-яких форм зла, передусім «скам'янілостей людської психології» [20, с. 198]. Милосердя у поєднанні з правдою як протиставленням злу стає активним і дієвим. Так, активно дієвим називає любов Міріам лесезнавець А. Бичко [3, с. 48]. Розглядаючи значення серця в духовному житті людини в контексті християнського вчення, філософ-персоналіст П. Юркевич стверджує: «Хто читає з належною увагою слово Боже, той легко може помітити, що в усіх священних книгах і в усіх богона-

тхненних авторів серце людське розглядається як осереддя всього тілесного й духовного життя людини, як найістотніший орган і щонайближче містище всіх сил, функцій, рухів, бажань, почувань і думок людини з усіма їхніми напрямками й відтінками» [23, с. 73].

Одержимість любов'ю в образі Міріам дослідники визначали як любов-пристрасть, ерос бажання, еротично-демонічне прокляття, архетип Диявола-спокусника [1, с. 173; 10, с. 63; 11], хіба що не називали пацієнткою Гастана де Клерамбо. Однак джерелом любові Міріам є серце саме як духовний феномен, тому її любов, породжену серцем, маємо розглядати як милосердя. Міріам категорично не приймає «Царства Божого на землі», в якому Месія має «всім дати щастя і нещасним бути» [19, с. 127, 132]. Зіткнення в її свідомості суперечливих знань: з одного боку, євангельського вчення правди та любові, а з другого – нещасного, бо вічно самотнього Месії, породжує когнітивний дисонанс: «Війна і згада, смерть, недуги зникнуть, / мир буде на землі та щастя в людях<...>» / А для Месії? – знову «слава в вишніх»? / І тільки слава? О, яка ж то кара / Месією, що світ рятує, бути! Всім дати щастя і нещасним бути, / нещасним, так, бо вічно самотнім» [19, с. 126–127].

Така концепція милосердя Міріам у Лесі Українки є співзвучною персоналістичній есхатології Бердяєва. У праці «Істина й одкровення», яка фактично підсумовує есхатологічні погляди філософа, стверджується щодо історичного християнства: «У вченні про пекло є переживання маніхейських елементів, і навіть з погіршенням у порівнянні з маніхейством. Добрий Бог не перемагає остаточно злого бога. Немає комюнаторної, соборної долі людства, у неї вноситься вічний розкол. Або я потраплю до пекла, а мої добрі друзі будуть у раю, або вони потраплять до пекла, а я буду в раю. Але і перше, і друге однаково неприйнятне для совісті. Рятуватися треба разом. Велику честь робить таким грецьким вчителям Церкви, як Ориген і святий Григорій, те, що вони заперечували вічне пекло і визнавали навіть рятунок диявола» [2, с. 135]. З огляду на це маємо зауважити, що в чорновому варіанті драми в діалозі Міріам зі старим галілеянином про проліту за всіх кров Месії у відповідь на слова Старого «За тебе теж пролита кров, та даремно, / бо ти не прийняла святого дару» [19, с. 145] героїня мала б сказати фразу «Хіба й тоді й за сатану пролита кров, бо він навряд, щоб більше ненавидів» і вже потім – «І не прийму!» [17, с. XVIII]. Якби цей вираз з'явився у тексті, то зруйнував би Лесину концепцію милосердя як одержимості з її оригенівським максималізмом.

Милосердя як одержимість – провідна інтенція у житті й творчості Лесі Українки, секрет її геніальності та надлюдської працездатності, те, що М. Драй-Хмара назвав динамізмом, волюнтаризмом і героїзмом; виявити їх у творчості могла тільки особа, «в якій жила сильна *вольова стихія*» (курсив – М.Д.) [6, с. 95]. Йдеться про волю, що діє не від розуму, а від серця та визначає психічне життя людини й обумовлює її долю як особи. Одержимість милосердям формувала Лесю Українку як людину, жінку і митця, інтегруючи в ціле її буття особою. Активно діюче милосердя – це Лесине кредо як символ віри, її «релігія» і її розуміння християнства. У листі до Агатангела Кримського (15 грудня 1903 р.) вона звертається із проханням написати рецензію на апокриф «Що дасть нам силу?» (1903 р.) та викладає свої міркування з приводу цього тексту: «<...> він Вам не дуже сподобається, бо се ж ідеалізація такої великої «неволі» людської, як співчуття, і добровільної покути за «безвинну провину»<...> Та се належить до моєї «релігії» – і коли я не вмію викладати свого кредо в стислій, консеквентній і догматичній формі, то хочеться мені часами хоч у «притчах» вимовити свою «віру», а надто хочеться, щоб мої товариші її знали, бо інакше вони не знатимуть мене» [21, с. 94]. Авторка відповідає на поставлене в назві питання – старому, доведеному до смертельного безсилля злиднями, тяжкою виснажливою працею та втраченою мистецького хисту Теслі життєву силу повертає милосердя (велика «неволя» людська)

в його євангельському розумінні. Богослов'я стверджує: 1) мірою людського милосердя є не велич почуття, а його конкретні докази; 2) милосердя істотно належить до любові, яку проголосив, зробив можливою та якої вимагав Ісус; 3) брак милосердя належить до гріхів [14, с. 269–270]. В образі Теслі втілене активне дієве милосердя як відповідальність людини, що дає їй сили виправити зло, заподіяне собі та іншим, та проявляє її особовий центр «Я», виокремлюючи зі знеособленої аморфної юрби: «Ти хто? Чого тобі?»< ...> «**Я** тесля. **Я** зробив цей хрест важким, / то й мушу **я** нести його. Давайте. / За сюю працю не візьму **я** плати.» / І взяв хреста» (виділення – Р. Г.) [18, с. 108]. Натомість в образі Міріам втілене активне дієве милосердя як відповідальність особи за зло, заподіяне не нею. В екзистенційній ситуації Міріам, як і Тесля, проявляє особовий центр: «Ти хто така? ... **Я**? «Одержима духом!» (виділення – Р. Г.р.) [19, с. 144].

В образі Теслі Леся Українка доводить, що одержимість милосердям не є самознищенням. Як і будь-яка одержимість, вона вимагає від людини самозабуття, непримиримості, упертості, крайнього максималізму – усього того, що, за словами М. Драй-Хмари, вражає нас в особі Лесі Українки та її героїв [6, с. 96]. Акумуляція цих якостей в одній особі не допускає будь-яких компромісів зі своїм «Я», тому Міріам гине, але її смерть не є «самозрежисованою» [9, с. 108], як стверджує О. Забужко, оскільки одержимість милосердям, на відміну від інших форм одержимості, не є демонічною силою самознищення.

Повертаючись до питання самотності Месії як гріха, маємо зазначити, що це підтверджує і третє наголошування Міріам на самотності учителя, вже після його спокутного розп'яття: «Умер він, зраджений землею й небом, / як завжди, самотній. А тепер / я тут сиджу, як завжди, самотня, / даремні сльози ллюю / проклинаю / все те, що він любив, і з кожним словом / все більш надію трачу на рятунок. / І вічно, вічно буду самотня / на сьому і на тому світі. Так, / ніколи не скінчиться темна туга / і вічно буде жаль палити серце» [19, с. 139–140]. Прагнення Міріам єднатися зі спокутною самотністю Месії йде від серця і, не реалізоване, повертається у нього ж, обернувшись пеклом – «вічно буде жаль палити серце». Очевидно, що гріховна самотність Месії зумовлює пекло Міріам, хоч саме він мав би рятувати її від того пекла як свого адепта, адже в євангельській проповіді сказано: «Я, Світло, на світ прийшов, щоб кожен, хто вірує в Мене, у темряві не зостався <...> І відаю Я, що Його ота заповідь – то вічне життя» (Ів. 12:46, 50), а Міріам зізнається, що бачить світло учителя, і говорить йому: «Я вірю, що ти світло» [19, с. 133]. Як бачимо, Месія втратив реляцію з Богом, і це унеможливило зв'язок Міріам з Богом.

В образі Месії автором створено своєрідну межову ситуацію: з одного боку, подібно до літератури романтизму, Месія – це не Ісус, а його двійник, з другого – подібно до літератури постмодернізму, Месія – це не Ісус, а його симулякр.

Месія, як двійник Ісуса, наділений трансформаційною демонічною силою. У його образі демонізм двійництва виявляє тісний взаємозв'язок із демонізмом самотництва як самозамкнутості та самодостатності. У мізансцені в пустелі й особливо в мізансцені в Гетсиманії, де, згідно із вченням євангелістів, найсильніше проявляється людська сутність Христа, самодостатність Месії переходить у самозамкненість. Однак Месія не може бути самозамкненим – це суперечить його сутності, його місії в цьому світі. Месія як посланець Божий, який з'явився, щоб рятувати людство від зла, має бути багатовимірною особою, відкритою й терпимою до будь-якої людини, від святого до останнього грішника, від духовної амеби до найвитонченішої духовної організації, яку і являє собою незрозуміла для Месії через його одномірність, одержима Міріам. Очевидно, що для героя, який виконує месіанську функцію, на вербальному рівні зосереджену в його імені, самозамкненість – це великий гріх.



Самодостатність Месії – теж великий гріх: хоча він і боголюдина, але його земний шлях людини ще не пройдений до кінця, тому його самодостатність – ще не реалізована потенція. Месія – боголюдина, і в цьому його сутність і місія: бути медіатором між Богом і людьми. Самодостатністю герой зраджує свою божественну сутність, своє покликання, своє призначення рятівника людства.

Самозамкненість і самодостатність можна розглядати як бінарну опозицію, внутрішній конфлікт особи. Напруження суверенностей у межах бінеру породжує щось третє, що має їх примирити, закладаючи ґрунт для вирішення конфлікту, однак в образі Месії самозамкненість і самодостатність перетворюються на тавтологію, породжуючи гординю у квадраті. Гординю цю Месія не бачить у собі настільки, що закидає свій гріх Міріам: «Таке смирення гірше від гордині» [19, с. 131]. При цьому свою самозамкненість і самодостатність Месія вважає смиренням, тому так зверхньо звучать його слова: «жертви я не хочу, любові тільки» [19, с. 135]. Проте любові без жертви не буває, любов без жертви – то і є гординя.

Богослов'я розрізняє в понятті «гордість» два аспекти – гординю і гідність. Гордість-гординя панує, зокрема, у серцях фарисеїв, які покладаються на свою уявну праведність і зневажають інших; там, де володарюють такі горді, слабкі є рабами. Натомість гордість-гідність опирається на усвідомлення себе створінням і сином Бога, якщо людина сама не віддає себе у рабство гріха; така гордість обумовлена внутрішньою свободою особи, вона виявляється у свободі слова та поведінки й адекватній самооцінці особи, яка ґрунтується на довірі та вірі в Бога. Гордість християнина прослідковується на землі у тій сміливості, з якою він свідчить про воскреслого Христа [16, с. 199–202, 243]. Зауважимо в дужках, що композиція драми має такий вигляд: перша дія складається з монологу Міріам і діалогу Месії та Міріам, друга – містить два монологи, у такий спосіб розкриваються різні за змістом самотності Месії та Міріам, третя – монолог Міріам, що підкреслює самотність героїні, четверта – діалог Міріам з тими, кого вона має любити, але ненавидить, – хто уособлює «сонне кодрло» і владу. Якщо прискіпливо прочитати текст єдиного діалогу головних героїв драми, то неважко помітити, що він будується на беззаперечній довірі Міріам до Месії та гордовитій зверхності Месії до Міріам і є незакінченим, оскільки обривається з ініціативи вчителя, який зупиняє звернення своєї учениці жорстоким словом-запереченням «Ні, для тебе я не Месія. Ти мене не знаєш» [19, с. 137] і лишає її саму в пустелі. Якщо Міріам – заблудла вівця, то хіба не її треба рятувати? Слово Месії настільки нищівне, що в Гетсиманії Міріам вже не наважується підійти до вчителя. Отже, гординя, в якій Месія звинувачує Міріам, насправді є людською гідністю, обумовленою внутрішньою свободою її особи й довірою до нього як до Сина Божого і як до Світла. Адже світло властиве Богові за його природою, як стверджує М. Еліаде, це його якість, що відкривається тим, хто має чисте серце [7, с. 345–346]. Однак Месія не чує Міріам і не бачить джерела її гордості-гідності, а спроможність цієї жінки відкрито висловлювати свою думку, свободу її слова і поведінки сприймає за рабський непослух. Він залякує свою ученицю й принижує її людську гідність образливим словом «рабиня»: «Уперта річ твоя, ти мов рабиня, / що знає волю пана і не слухає. / Таких рабів сувора кара жде» [19, с. 130]. Звинувачення Месії в гордині Міріам спростовує у четвертій дії, коли одна-єдина (одинок), розкриваючи головний аспект своєї самотності, виявляє християнську гордість у свідченні про воскреслого Христа: «А той, що ви недавно розп'яли, / ви знаєте, він цар був іудейський. / Тепер він знов по всій країні піде, / бо він воскрес, воскрес у новій славі. / Нехай там стережуться цар, і цезар, / і весь синедрион, пекельна рада!» [19, с. 146].

Натомість самодостатність у поєднанні із самозамкненістю породжують надлюдську гординю Месії, гординю ніцшеанської надлюдини, від якої помирають боги. У Лесі

Українки Месія стоїть на шляху знищення в собі як Бога (через самозамкнену самодостатність), так і людини (через самодостатню самозамкненість). Йому ніхто не потрібен: ні люди, ні Бог; він зосереджується на своїй місії, перетворивши її на голу функцію, яка, втрачаючи будь-який сенс, стає самоціллю, відтак симулякром. Месія теж стає симулякром – скам'янілою копією Ісуса. Від такого спустошення Міріам намагається його порятувати своєю жертвовною любов'ю-милосердям.

У профанному світі, як показує Леся Українка, сакральна жертва переходить у площину купівлі-продажу, таким чином, релігія любові, якою було християнство, зводиться до ринкових відносин. Цей принцип обміну товаром приймає, втомлений, виснажений своєю самодостатністю і самозамкненістю, Месія. Він утратив головне – те, що становить суть його призначення в цьому світі, – любов-милосердя, яка має бути виключно активно-дієвою, тобто проявлятися в конкретних діях, спрямованих на конкретного іншого. Месія не здатний до любові: любити всіх означає любити нікого, тобто нікого не любити, адже сенс його епіфанії в реальному світі полягає в еманції любові не як голої абстракції, а як пролиття вітальної енергії на кожную живу істоту, конкретну, окремо взяту, а не абстрактне «всіх». У конкретному реальному світі та проявлення любові має бути реально конкретним – це добре розуміє Міріам. Боже творіння можна любити лише шляхом виявлення любові до конкретних його речей, тому любов і є великим всеосяжним поняттям, яке складається не з пустоти абстракцій, а з окремих частин континууму космосу, одухотворених любов'ю. Тому Міріам не розуміє, як можна любити всіх і нікого конкретно, бо в її багатовимірному уявленні речей одне має включати інше: «Мушу всіх любити? ... Всіх, окрім тебе, – се можливо. Але тебе і всіх – се понад силу» [19, с. 135]. Міріам – людина і прагне людського розуміння і виявлення любові, блудливі ж слова Месії «А та любов, що я від тебе хочу, повинна бути як сонце – всім світити» [19, с. 135] заводять у лабіринт пустих абстракцій.

Брати-близнюки самодостатність і самозамкненість, помножені один на одного, генерують в образі Месії не божественну проекцію Ісуса, а подвоєний демонізм. Ці внутрішні демони пожирають його із середини, породжуючи порожнечу, яка заповнюється жахом, що від нього кам'яніє душа героя, тому слова смертельного смутку «Моя душа смутна до смерті!» звучать рефреном другої дії. Тут сповна розкривається заявлена в першій дії драми семантика другої головної ознаки в образі Месії, що прямо стосується Ісуса – його порівняння з каменем. Метафору Христа – наріжного каменя богослов'я – тлумачить як непорушний камінь, на який можна спертися з вірою, і віряни, як живе каміння, включаються в будову духовного дому. З іншого боку, Христос, як камінь спотикання і камінь нищівний, символізує торжество Його царства над темрявою, над сильними світу цього [16, с. 368]. Використовуючи семантику символу каменя як твердого, довговічного і важкого знака сили, Леся Українка моделює протилежну ситуацію: перемогу царства «камінного господаря» – «камінного, консервативного принципу» та «скам'янілостей людської психології, що звуться «мораллю», а не торжество її «живих індивідуальних форм» царства милосердя [20, с. 198; 21, с. 396]. Оточений камінням і скам'янілий у колі «сонного кодла» учнів, втративши зв'язок із Богом, Лесин Месія перебуває в полоні «камінного царства».

Міріам не має сил порятувати ні душу, ні тіло Месії, її голос – це голос волаючого в пустелі, її слова, як і слова Лесиної Кассандри, розтрощуються об кам'яну стіну, на яку перетворилася змертвіла душа Месії. Окрім любові, Міріам не має іншого зв'язку з Месією, але цей зв'язок однобічний. Яким би потужним не був струмінь, він б'є в одному напрямку без зворотної реакції, тому Месія залишається для Міріам закритим, тому її любов є блудницею і гине як блудниця – під градом каміння. Усе, що може Міріам, – загнинути задля істинної релігії милосердя і правди, і вона гине.

У процесі розв'язання конфлікту драми формально перемагає «камінне царство», на це вказує спосіб, у який гине героїня. Здається, що трагічне як грань освоєння світу постає в усій повноті: гине Месія і тілом, і душею, гине Міріам, жертва Месії втрачає сенс, оскільки в його вченні перемагає догма (мертва, скам'яніла буква закону), релігія правди та милосердя перетворюється на релігію купівлі-продажу, тріумфують фарисеї-єхидни, перемагає «камінний, консервативний принцип», через який розмінними монетами стають віра і любов. Однак тотальному насуванню взаємин купівлі-продажу, що породжують порожнечу душі й що їх культивує «камінне царство», автор протиставляє позицію Міріам: «за тебе віддаю <...> життя <...> і кров <...> і душу <...> все даремне!<...> Не *за* щастя <...> не *за* небесне царство <...> ні <...> з любові!» (виділення – Р.Г.) [19, с. 147].

Скам'янілість у міфопоетиці літературного твору означає споглядання горгонічної істини – хибної істини «страшної слави», якої так боїться Міріам. Зв'язок між славою та особою Христа богослов'ям тлумачиться як Одкровення Нового Завіту [16, с. 202]. Отже, «страшна слава» – це спотворене християнське вчення, і хоча Міріам гине, вона не втрачає своєї віри ні в Месію, ні в його вчення, кидаючи гордий виклик камінному царству: «він воскрес, воскрес у новій славі». Вона має право гордитися пасхальною таємницею слави, оскільки, як засвідчує богослов'я, «очима віри дивиться в обличчя смерті й відкриває у ній життя» [16, с. 735]. У ці слова Міріам автор закладає сподівання на відродження християнського вчення як релігії активно дієвого милосердя, але не на абстрактному «камінному» небі, а серед живих людей, таких, як Міріам. Релігія любові, як показує Леся Українка, зведена до ринкових відносин, і цю даність Месія приймає через свою внутрішню спустошеність, не в силі щось змінити ні у взаєминах з учнями, ні у стосунках з юрбою. Але все змінює своєю жертвою «з любові!» Міріам – тринадцятий і єдиний апостол. Людина від народження отримує безцінний дар Життя і Свободи. Бог дає їх з любові, а не *за* любов, на яку міг би сподіватись, якби був людиною, як Лесин Месія, а не Богом, і яку пропонує Йому «камінне», «сонне кодро» в обмін на «здоров'я», на «страви на безхліб'ї», на «щастя», на «небесне царство». І саме в цьому «з», а не «за» людина має наслідувати Отця, що так і не спромігся зрозуміти Месія, закидаючи Міріам надлюдську гординю.

Отже, аналіз двох головних ознак в образі Месії, звірений із богословською інтерпретацією цих прикмет в особі Ісуса Христа, дозволив виявити у внутрішньому динамічному сюжеті твору конфлікт різних світоглядних і моральних систем, що визначають духовність особового буття – протиставлення двох типів християнства: релігії любові як сповідання милосердя в міжособових стосунках і релігії конформізму як переведення особових зв'язків-відношень між людиною і Богом у площину купівлі-продажу. Така інтерпретація християнства Лесею Українкою є близькою за змістом до концепції Бердяєва, який виокремлює два типи християнства: 1) історичне, старе, що виходить з екзотеричного сприйняття та оцінювання релігійних феноменів; 2) есхатологічне, нове – езотеричне. Два погляди на християнство – екзотеричний і езотеричний – визначають його сутність відповідно як релігії страху, залякування і примусу чи як релігії любові та свободи. Формально це одне релігійне вчення, але за змістом це два різні духовні феномени, два різні світогляди, два різні способи самовизначення особи у світі. Як і Бердяєв, Леся Українка ставить питання про оновлення християнства, його осучаснення на засадах довіри до активно-творчого потенціалу людської особи.

І у Лесі Українки, і у Бердяєва таке бачення стану християнства на межі XIX–XX ст. сформувався як реакція на тогочасне зашкарубле офіційне російське православ'я, засноване на ґрунті національного раціоналістично-прагматичного світогляду та зрощене із самодержавством у потворну гібридну форму політичної релігії. Важливим чинником

у формуванні концепції християнства обох мислителів стала українська ментальність, обумовлена специфічним інтровертним, екзистенційно-софійно-кордоцентричним сприйняттям і тлумаченням світу в системі духовного буття українського народу.

Як бачимо, у драматичній поемі «Одержима» Леся Українка започатковує своє концептуальне бачення християнства, обумовлене специфікою української релігійної свідомості, спрямованої на осягнення Бога серцем, а не розумом, на пошанування життя, на перевагу почуття й панівну роль любові. Письменниця протиставляє у драмі дві концепції християнського вчення: 1) кордоцентричну концепцію активно дієвого милосердя, яку сповідує Міріам; одержимість милосердям вимагає від особи відповідальності й у поєднанні з євангельською правдою потребує безкомпромісного протистояння будь-яким формам зла, натомість створює ґрунт для гордості-гідності, що спирається на усвідомлення себе сином Божим та проявляється у свободі слова і поведінки особи, мірою ж цієї свободи виступає віра; 2) концепцію спокою, яку пропонує Месія, адже «Спокою прагне всякий» [19, с. 128]; спокій веде до конформізму, знеособлює людей, перетворюючи на юрбу, та породжує камінне «сонне кодро», а реляцію між Богом і людською особою спотворює до рівня рабських відносин купівлі-продажу.

#### Список використаної літератури

1. Баранова І.О. Драматична поема «Одержима»: новий етап становлення діалогу у творчості Лесі Українки. *Літературознавчі обрії. Праці молодих учених*. Вип. 17. Київ: Інститут літератури ім. Т.Г. Шевченка, 2010. С. 170–175.
2. Бердяев Н.А. Истина и откровение. *Прологомены к критике Откровения*. Санкт-Петербург: Изд-во Русского Христианского гуманитарного ин-та, 1996. С. 5–155.
3. Бичко А.К. Леся Українка. *Світоглядно-філософський погляд*. Київ: Український Центр духовної культури, 2000. 185 с.
4. Горбань Р.А. Есхатологічна перспектива історії в інтерпретації Миколи Бердяєва: монографія. Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2014. 280 с.
5. Гундорова Т. Проявлення слова. *Дискусія раннього українського модернізму*. Київ: Критика, 2009. 448 с.
6. Драй-Хмара М. О. Леся Українка: Життя і творчість. Харків: Державне вид-во України, 1926. 156 с.
7. Еліаде М. Мефістофель і андроген / пер. з нім., фр., англ. Г. Кьорян, В. Сахно. Київ: Основи, 2001. С. 303–467.
8. Жарких М. Помилкові погляди Оксани Забужко на Лесю Українку. *Публічна бібліотека Лесі Українки*. URL: <http://lesya.weblib.kiev.ua/crit/oz.html> (дата звернення 19.04.2019).
9. Забужко О.С. Notre Dame d'Ukraine. Українка в конфлікті міфологій. Київ: Факт, 2007. 638 с.
10. Заборна М. С. Смысловітний потенціал драматичної поеми Лесі Українки «Одержима» в екстраполяції на постмодерну релігійну свідомість. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія «Літературознавство»*. 2016. № 44. С. 59–65.
11. Зборовська Н.В. Код української літератури. Проект психоісторії новітньої української літератури. Київ: Академвидав, 2006. 502 с. URL: <https://www.rulit.me/books/kod-ukrainskoi-literaturi-proekt-psihoistorii-novitnoi-ukrainskoi-literaturi-read-288218-121.html> (дата звернення 21.04.2019).
12. Маланюк Є.Ф. До роковин Лесі Українки (13.ІІ.1871). *Книга спостережень: Статті про літературу*. Київ: Дніпро, 1997. С. 199–210.
13. Моклиця М. Естетика Лесі Українки (контекст європейського модернізму). Луцьк: Волинський національний ун-т ім. Лесі Українки, 2011. 241 с.

14. Рагнер К., Форгрімлер Г. Короткий теологічний словник / пер. з нім. О. Авраменка. Львів : [б. в.], 1996. 664 с.
15. Семерин Х.Д. Фемінні біблійно-єврейські архетипи в модерній драмі (на матеріалі драматичних поем Лесі Українки «Одержима» і «Йоганна, жінка Хусова»). *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія «Філологія». Соціальні комунікації*. 2018. Т. 29(68). № 1. С. 125–130.
16. Словник біблійного богослов'я / за ред. Ксав'є Леон-Дюфура; пер. з фр. Львів : Місіонер, 1996. 936 с.
17. Українка Леся. Твори. Т. 5: Драми. Нью Йорк: видавнича спілка Тищенко&Білоус, 1954. 177 с. XLVI.
18. Українка Леся. Твори : у 12 т. Т. 2: Поєми. *Поетичні переклади*. Київ : Наукова думка, 1975. 368 с.
19. Українка Леся. Твори: у 12 т. Т. 3: *Драматичні твори (1909-1911)*. Київ : Наукова думка, 1976. 336 с.
20. Українка Леся. Твори: у 12 т. Т. 8: *Літературно-критичні та публіцистичні статті*. Київ : Наукова думка, 1977. 320 с.
21. Українка Леся. Твори : у 12 т. Т. 12: *Листи (1903-1913)*. Київ : Наукова думка, 1979. 696 с.
22. Юдкін-Ріпун І.М. Підтексти драм Лесі Українки. *Студії мистецтвознавчі*. 2011. № 4. С. 7–19.
23. Юркевич П.Д. Серце та його значення в духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого. *Вибране* / пер. з рос. В.П. Недашківського. Київ : Абрис, 1993. С. 73–114.
24. Якубський Б.В. Поєма надмірного індивідуалізму (Драматична поєма «Одержима»). *Українка Леся. Твори. Т. 5: Драми*. Нью Йорк : видавнича спілка Тищенко&Білоус, 1954. С. 107–118.

## RELIGION OF MERCY AND RELIGION OF NUNDINATION – CHRISTIANITY AS INTERPRETED BY LESIA UKRAINKA

**Richard Horban**

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

The article presents the analysis of the dramatic poem *The Obsessed*, in which Lesia Ukrainka creates her conceptual vision of Christianity, due to the specifics of Ukrainian religiosity with its desire to comprehend the Divine with the heart, not with the mind, the advantage of feeling and the dominant role of love-mercy.

*Key words:* love, mercy, person, Christianity, conformism, solitude.

УДК 130.2

## ІНТЕРІОРИЗАЦІЯ (КУЛЬТУРНО-МЕНТАЛЬНИЙ АСПЕКТ) СЕМАНТИКИ ЗОБРАЖЕНЬ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО КОНЯ НА ПРИКЛАДІ ІКОНОГРАФІЇ ПРОРОКА ІЛЛІ ТА АРХАНГЕЛА МИХАЇЛА

Ганна Горохолинська

*Одеський національний політехнічний університет,  
кафедра теоретичних основ і загальної електротехніки, гуманітарний факультет,  
кафедра культурології, мистецтвознавства та філософії культури  
пр. Шевченко, 1, 65000, м. Одеса, Україна*

Іконографія східноєвропейської християнської церкви пройшла шлях становлення, розвитку та трансформацій. Статтю присвячено проблемі інтеріоризації варіативності конвергенції культурно-ментального аспекту у виявленні та розкритті культурно-ментальних конотаційних процесів у становленні семантичної знаковості образу коня в іконографії пророка Іллі та архангела Михаїла.

*Ключові слова:* ікона, кінь, семантика, пророк Ілля, архангел Михаїл, конотаційні процеси.

Іконографія східноєвропейської християнської церкви є фундаментальним атрибутом сакрального релігійного мистецтва<sup>1</sup> та виступає джерелом для дослідження культурно-ментальних конотацій у ретроспективі свого становлення. Виконуючи ряд матеріально виражених функцій<sup>2</sup>, вона надає стратегічно важливий матеріал для досліджень семантичних конотаційних (експліцитного та імпліцитного характеру) переплетінь між об'єктами/предметами іконопису. Культурно-ментальний розбір семантичних одиниць релігійного мистецтва, в тому числі іконографія з зображенням трансцендентальних коней, прямо відповідає на поставлене видатним французьким дослідником Ж. Ле Гоффом питання про дослідження іконографії [1], як джерела культурно-ментальних розвідок. Образ трансцендентального коня є одним з ключових об'єктів у дослідженні семантики іконописних зображень. Він є прообразом/ідеальним втіленням «коня в собі». Чому саме так, а не навпаки? Чому трансцендентальний початок виділено, як першоджерело для подальшого розвитку семантики цієї тварини? Ідея об'єкта передує «самому об'єкту»<sup>3</sup>. Вона формує уяву про нього та направляє на подальший розвиток у вирій культурно-ментальних конотацій в течію несвідомої ідентифікації, як сталої інформації про його сутність. Інтеріоризація структур менталітету людини імпліцитно проходить процес конвергенції трансформації конотацій семантики зображення об'єктів на іконі, зокрема коня. Трансцендентальність коня/ідеалізований образ/відсутність недоліків/відношення до групи «чарівних помічників»<sup>4</sup> (навіть стосовно іконографічної реальності про, що мова піде далі) в цьому випадку дозволяє назвати його першоджерелом «ідеї коня» для іконографії інших груп класифікації релігійних зображень з цією твариною [2].

<sup>1</sup> Довгий проміжок часу вона виконувала інформаційну функцію для більшості населення, як «Біблія для неписьмених».

<sup>2</sup> Декоративну, ілюстративну та інформаційну.

<sup>3</sup> Проблема ідеї про предмет та фізичного вираження предмету (не говорячи про його сутність/ідеалізовану сутність) є одним з ключових культурно-філософських питань.

<sup>4</sup> Термін «чарівні помічники» використовується з наголосом на перше слово. Оскільки проблема співставлення «чарівності» та трансцендентальності є цікавою темою для окремого дослідження. Прикладом подібної розвідки є робота Ж. Ле Гоффа «Середньовічний світ уявного».

Семантика написання предметів/об'єктів іконографії, особливості вираження сюжетних ліній, імпліцитні зв'язки життя рядових людей/еліти<sup>5</sup> минулого з сакральними мотивами/сюжетами/подіями релігійного живопису постають нескінченними питаннями перед сучасними дослідниками. Іконографію, як окрему науку, виділяв, ще Ж.Ле Гофф, а іконологію – як окремий напрямок іконографії, що за допомогою методики структурного аналізу та семіотичних методів, доводить зв'язок образу іконографічного зображення з його інтелектуальним та культурним середовищем[1]. Основні напрямки попередніх досліджень можна розділити на п'ять груп, відповідно до специфіки предмету розвідок: 1. група, що дає оцінку символічної бази ікони як окремої системи та джерела. Вона допомагає у розкритті важливого питання семантичного наповнення не тільки ікони як «символу в собі», але й поняття внутрішнього наповнення семантики зображеного на ній. До цієї групи відносять Л. Успенський (видатний дослідник семантики іконопису), В. Овсійчук (видатний український мистецтвознавець), Д. Кривавич (український мистецтвознавець та скульптор), Н. Кондаков (історик мистецтва, дослідник, що стояв у джерел культурно-ментальних досліджень іконології.), Д. Степовик (український мистецтвознавець), О. Попова (мистецтвознавець, спеціаліст з візантійського та давньоруського мистецтва), В. Лепяхін (дослідник іконографії, культурно-етнологічної та мистецтвознавчої сторони питання), С. Алексеев (дослідник іконопису), О. Мень (фахівець з християнської релігії) та інші. Саме ці дослідники займалися та розкривали питання пов'язані з символікою іконографії в цілому та матеріальними сторонами цього питання<sup>6</sup>; 2. група авторів, які допомагають розкрити та проаналізувати особливості зображення об'єктів на іконі, семантику їхнього розташування, направлення руху, кольору. До них відноситься П. Флоренський (релігійний філософ), Б. Успенський (історик культури та семіотик), І. Язикова (мистецтвознавець), М. Алпатов (дослідник іконопису та мистецтвознавець); 3. група, що містить розкриття проблеми зображення та розшифровки семантики тварин на православних іконах. До дослідників даної групи відносяться Є. Трубецький (дореволюційний дослідник семантики іконографії та культури), П. Жолтовський (український мистецтвознавець), В. Кутковий (дослідник іконографії). Представники четвертої групи не робили направлених на семантику тварин на іконах окремо, вони розглядали її відповідно до особливостей обраного ними сюжету. Проблема подібних досліджень полягає у фрагментарності; 4. група, яка присвячена дослідженню символіки коня у народній уяві. До цього блоку відносяться Л. Артюх (фольклорист та культуролог), В. Пропп (видатний радянський фольклорист, попередник структуралістів), М. Толстой (видатний фольклорист та лінгвіст), О. Потєбня (філософ, літературознавець, до праці якого звертається кожен дослідник, що прямо чи опосередковано пов'язаний з тематикою народної символіки), М. Костомаров (історик та етнограф), Л. Дунаєвська (видатний український фольклорист, спеціаліст з тематики українських казок); 5. остання група дослідників, складається з праць А. Гуревича (історик середньовіччя, культуролог. Людина, що підняла на новий світовий рівень культурологію/культурну антропологію на пострадянському просторі), Ж. Ле Гоффа (французький історик-меді-

<sup>5</sup> Проблема культурно-ментальної історії пересічної людини минулого є однією з важливих проблем сучасного культурно-філософського дослідження. Мотиви та способи вираження своїх ідей, особливості світосприйняття всесвіту та локально/глобальні процеси створення вірувань є ключовими моментами в дослідженні імпліцитних процесів життя рядових людей. В той час, коли у більшості джерел відображається життя та культурно-ментальні особливості еліти тогочасного суспільства (на їх стороні був такий визначний фактор як освіта – можливість залишити після себе писемні джерела). Іконопис в свою чергу довгий час асоціювався, як Біблія для неписемних, і був орієнтований на них (не означає, що в такому випадку буде відсутня складно семантика іконографії, вона просто долучається до потреб своїх спостерігачів; хоча і крізь призму творців).

<sup>6</sup> Встановлення хронологічних та стилістичних особливостей написання ікон. В деяких випадках етно-культурних феноменів світу іконографії (наприклад, Дмитро Степовик).

євіст, культуролог. Дехто вважає його безпосереднім послідовником М. Блока та Л. Февра), Е. Панофський (німецький мистецтвознавець), К. Юнга (засновник аналітичної психології) та інші. Паралельні праці та роботи яких сформулювали *взагалі* визначення питання про можливість семантичного аналізу іконографічних зображень з конем та класифікації подібних ікон в залежності від їх варіативності. Навіть в наш час приходиться зіштовхуватися з нерозумінням та відкиданням семантичного змісту іконографії (розгляд її виключно в контексті «ілюстрування Святого Письма»), відкиданням важливості трансформаційних/конотаційних процесів в іконографії (поява або зміна елементів іконографічного сюжету приписується вибірковості майстра або взагалі не вважається знаковою), ігноруванням важливості оперуванням робіт дослідників XIX – поч. XX ст., як не правдивих та «казкових». Культурна антропологія, філософія антропології, філософія культури наділяє дослідників інструментами та методами, що дозволяють дати відповіді на закономірні питання семантичної варіативності, зокрема в іконографії, символу, що пройшов складний шлях трансформації у культурно-ментальному сприйнятті від дикої тварини до фантастичної тварини.

Інтеріоризації семантичного змісту об'єкту іконопису (в контексті культурно-ментального аспекту семантики трансцендентального коня) спонукає до *антиінферналізації* культурно-ментальних механізмів в історичній ретроспективі. В той час, коли інші види джерел стають безсильними перед «мовчазною культурною» минулого – іконографія постає «своєрідним вікном» для «підглядання» за складними конотаційними процесами експліцитно та імпліцитного характеру культурно-ментальних «зсувів»<sup>7</sup> пересічної людини минулого.

Іконографія східноєвропейської церкви в контексті дослідження семантики трансцендентального коня має певні сюжетні особливості. Тварини (саме коні<sup>8</sup>) які експліцитно належать до трансцендентального світу, відповідно до логіки іконописного світу (світу, що зображено на іконі) є об'єктом даної розвідки. До цієї групи відносяться коні, що є особливими за своєю природною сутністю, оскільки вони є особливими за своїм зображенням – мають крила (або літають, що не є характерним для подібних зображень іншого типу, наприклад вершників, які мандрують [2]), і відносяться до розряду коней небесних (оскільки не належать до природи земної, навіть іконічного плану). По суті це найбільш міфологізованими іконографічними зображеннями у семантичному сенсі, оскільки події, що вони ілюструють знаходяться на одній з найдовших хронологічних відстанях<sup>9</sup>.

Група трансцендентальних коней розділена на дві підгрупи: 1. коні належать мандруючим святам (тварини виступають трансцендентальними істотами, що відносять головного героя іконографічного сюжету до іншого світу (з землі на небо)); 2. коні належать войовничим вершникам (трансцендентальний вершник має їхати на тварині з *горнього світу*. Тотожність за походженням першорядних та другорядних образів на іконі).

Існує вагома різниця між конями цих підгруп. Кінь першої структурної одиниці є тваринами перевізниками з одного світу до іншого (помічниками вихідців з *дольного світу*), а друга підгрупа відноситься до себе коней войовничих вершників в чистому вигляді, ідеалізованих трансцендентальним світом богатирських коней<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Культурно-ментальний «зсув» в контексті семантичного змісту об'єкта іконопису.

<sup>8</sup> Важливо відмітити, що мова йде про коней а не пегасів. Хоча часто вони мають крила, але семантично у культурно-ментальному сприйнятті залишаються конями.

<sup>9</sup> Події на великій хронологічній відстані, але вважаються реальними. Міфологізація простору в даному випадку є симптоматичною рисою культурно-ментальних конотаційних процесів християнства та проторелігійних уявлень. Подібні процеси мають мати матеріальний прояв своєї трансформації, наприклад, ікони або сакральну релігійну літературу. В яких процес буде змодельований в конкретну сталу форму.

<sup>10</sup> Богатирський кінь трансцендентальної реальності належить вершнику з горнього світу.



Одним з яскравих прикладів першої підгрупи є іконописні зображення сюжеттики Вознесіння пророка Іллі. До семантичного аналізу були залучені такі ікони: «Вогняне Сходження Іллі Пророка з діяннями» (XVII ст., північні письмена), «Вогняне Сходження Іллі Пророка з діяннями» (середина XIX ст., Державний Руський музей), «Вогняне сходження пророка Іллі» (к. XV ст., Новгород), «Вогненне сходження пророка Іллі» (1а пол. XVII ст., Музей волинської ікони), «Вогняне сходження пророка Іллі» (XVI ст., новгородська ікона, приватна колекція при фонді святого та апостола Андрія Первозваного), «Вогненне сходження пророка Іллі» (п. XVI ст., Державний історичний музей), «Вогненне сходження пророка Іллі» (бл. 1570 р., Сольвичегодський історико-архітектурний музей), «Вогненне сходження пророка Іллі» (XVI ст., Державний історичний музей), «Вогненне сходження пророка Іллі» (XVII ст., Сольвичегодський історико-архітектурний музей), «Вогненне сходження пророка Іллі» (XIX ст., приватна колекція).

Ілюстрована подія відноситься до IX ст. до. н.е. Ім'я Ілля це похідна форма від Сліяху (означає «мій Бог»). Вже саме ім'я святого є симптоматичним для подальших подій. В народній традиції пророк вважається повелителем грому та небесного вогню; постає покровителем врожаю та плодючості [6, с. 405]. Культурно-ментальне сприйняття святого у народних віруваннях зображує його подорожуючим по небу у вогняній/кам'яній колісниці. Де сонце – це колесо від колісниці Іллі; чумацький шлях – дорога по якій їде пророк. Від його коней (їхнього цокоту/гарцювання) походить грім [6, с.406]. Цікаво, що від удару копит коня святого можуть з'являтися джерела з водою, що в народі вважаються святими. Цікаво це тим, що семантика коня за етимологічними характеристиками знов і знов повертається до тотожної взаємодії з водою. Кінь або його копита напряму пов'язані з символікою води у народному культурно-ментальному сприйнятті. При чому подібні тенденції простежуються і в наш час: наприклад, реклама фарби Amber (де кінь зображений як істота водної стихії). На думку припадають хтонічні коні Посейдона<sup>11</sup>.

Пророк Ілля вважається аналогом слов'янського язичницького бога-громовика Перуна [6, с. 406], вступаючи в певні протиріччя, оскільки риси Перуна на думку деяких дослідників ввібрав на себе святий Георгій [7, с. 608] (що також є не остаточно вирішеним питанням).

Всі зображення цього блоку мають коней експліцитно відмінних за сутністю від інших іконографічних сюжетів, де трапляється кінь. Символіка крил у християнстві за Діонісієм Ареопагітом трактується як швидкий підйом угору, повне відділення від усього земного та прямування угору до небес [5]. Крила коня відділяють від *дольного світу* тварину, демонструючи належність до трансцендентального світу (зайвий раз ілюструючи входження пророка Іллі до небес). Цікаво, що крила як рудименти птахів наводить В. Пропп у своїх роботах про чарівні казки. Семантика коня трансформуючись під впливом культурно- побутових змін зберігає елементи міфологічного простору. Іконописний сюжет містить крилатих коней хоча у Четвертій книзі Царств 2:11 написано лише про «огняних коней», не акцентуючи увагу на наявність в них крил. Крила не є *постійним* елементом ілюстрування події сходження на небеса пророка. Вони стають *додатковим* елементом, що відбиває культурно-ментальні особливості сприйняття цього сюжету іконописцем та неофітом.

<sup>11</sup> Коли після програзу у спорі з Афіною за володіння Аттикою Посейдон ударив своїм тризубцем з'явився кінь або за іншою версією солоне джерело, що також симптоматично. Простежується спадкоємність у ототожненні існування міфологізованих коней та водяних джерел. Посейдон Гіппій (конний) взагалі покровитель коней, якому поклонялися в образі цієї тварини. Мірча Еліаде говорить про важливу роль коней та Посейдона у індоєвропейців, і звідси виводить радикальні зміни у північному міфологічно-релігійному спадку з часів розселення в Південній Греції[3]. Виходить, що коні поступово у загальноісторичному культурно-ментальному контексті безпосередньо пов'язані з водяною стихією. Лосев О.Ф. висуває думку про те, що Посейдон раніше сам виступав в образі коня (через шлюб Посейдона з Деметрою, яка представлена в образі кобилою)[4].

Семантичний аналіз трансцендентального коня у східноєвропейській іконографії буде проводитися за такими параметрами: колір, направлення напрямку руху, поворот голови (профіль/фас)<sup>12</sup>.

Маючи крила, коні пророка Іллі ніколи не зображуються чорними або темно-коричневими. Частіше за все – червоні, інколи білі. Цікаво, що фон та колір коней пророка Іллі має певні варіативності у написанні. На російських іконах: колір коней може повністю збігатися з кольором сонця. На українських іконах тварини чіткіше вирізняються на фоні сонця, як наприклад, на іконі «Ілля на колісниці» XVII ст., що знаходиться у Бродах, Львівська обл., або темному фоні, як на іконі «Пророки Ілля та Єлисей» середини XIX ст., що знаходиться на Черкащині. Семантика червоного кольору є однією з основних семантичних ознак будь-якого предмету релігійного мистецтва. Символічний зміст червоного кольору має ряд варіацій як в народному, так і ортодоксальному контексті. В першому випадку червоний має такі варіації тлумачення:

1. колір вогню, родючості, здоров'я, також пов'язаний з хтонічними та демонологічними істотами [11];
2. символ життя, сонця та колір потойбічного світу (хтонічний та демонологічний аспект). Наділяючи його захисними рисами та використовуючи, як оберіг [6, с. 647];
3. за В. Тернером символізує крім іншого силу [13, с. 44].

Виділяючи основний контекст семантики кольору у народному сприйнятті, можна зупинитися на: тотожному силі, захисту від негативного впливу (хтонічного походження в контексті іконографії архангела Михаїла про це мова буде далі) та сенсильність сприйняття інформації та світу.

Серед семантичного навантаження червоного кольору, якими оперує ортодоксальна релігія, виділяються такі визначення:

1. з ним пов'язували уявлення про перемогу, боротьбу та страждання [15, с. 50];
2. поєднує у собі дуалізм: Божественної енергії (перемоги/життя) та жертвовність за віру (смерть, як ступінь жертвовності) [12, с. 25];
3. у Діонісія Ареопагіта (Псевдо-Діонісія) червоний означає полум'яність та швидкість, чуттєвість та постійне трансцендентальне оновлення [14];
4. червоний колір може транслювати Божественну любов [16].

Семантика червоного кольору стає засобом транслювання любові, страждання/перемоги<sup>13</sup> (небесної/трансцендентально-сенсильної) та жертвовності/перемоги (мученицька смерть), як засобу цієї трансляції.

Коні пророка завжди намальовані у профіль – ілюструючи їхню підпорядкованість святому та допоміжні функції цих тварин. Коні пророка симптоматично ілюструють проторелігійні культурно-ментальні особливості народу, оскільки у них залишилися рудименти трансцендентальної семантики міфічних істот (крила або можливість літати). Такі елементи є характерними для казок [9], де кінь часто виступає чарівним/природним<sup>14</sup> помічником головного героя [8].

<sup>12</sup> Докладніше з семантичним аналізом (основаю та особливостями методології) іконографічних зображень можна ознайомитися в статті автора «Семантика зображення животних на іконах как источник исследования культурно-ментальных коннотаций»// Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія 2017. – № 1 (25) та тезах науково-практичної конференції «Нові завдання суспільних наук у XXI столітті» «Нариси до іконографії, як замкненої семантичної системи» – К.: 2018. — С. 49-53.

<sup>13</sup> Аналогія страждання та перемоги, мучеництва та перемоги приходять з ідеї перемоги вічного життя над суєтністю матеріального світу.

<sup>14</sup> Природний помічник – істота, що допомагає головному герою казки/оповіді/розповіді без надприродних властивостей.

Відносно кількості коней: на українських іконах пророка їх частіше зображено два. На іконах інших народів, зокрема, російських, кількість їхня варіюється від двох до чотирьох, причому найменша кількість характерних для більш XV ст., а з часом їхня кількість збільшується до чотирьох в XIX ст. Можна говорити про вплив грецької міфології або тенденцію до збільшення для градації в числовому символізмі.

Напрямок руху коней пророка Іллі залежить від місцеперебування вівтаря у храмі. Є приклади коли тварини направлені й в ліво, і в право.

Коні пророка Іллі є експліцитним прикладом рудиментарних елементів перенесених з проторелігійних вірувань, поєднуючи у собі функції трансцендентального перевізника та помічника *горнього* світу.

Другою підгрупою трансцендентальних коней на іконах є такі, де головний сюжет розкриває тему войовничого вершника. Останній походить з *горнього* світу. До них відносяться іконописні зображення Архангела Михайла, де він скидає диявола у безодню. До семантичного аналізу були залучені такі іконографічні одиниці: «Архангел Михайло» (XVII ст.), «Архангел Михайло» (XIX ст., Єкатеринбурзький музей образотворчих мистецтв), «Архангел Михайло-воєвода з вибраними святими» (XIX ст., Державний науково-дослідний інститут реставрації), «Архангел Михайло» (1а пол. XVII ст., Поволжя), «Архангел Михайло» (XIX ст., приватна колекція), «Архангел Михайло» (XIX ст., приватна колекція), «Архангел Михайло» (XIX ст., приватна колекція), «Архангел Михайло» (1719 р., Іркутський обласний художній музей імені В.П. Сукачова), «Архангел Михайло» (1763 р., приватна колекція), «Архангел Михайло» (бл. 1800 р., зібрання Є.А. Терлецького), «Архангел Михайло» (п. XVIII ст., Карелія). Іконографія архангела Михайла в обраному сюжеті ілюструє момент сповіщення про кінець часів. Часто Архистратиг тримає в руці Євангеліє, хрест та спис (є варіації з шаблею/мечом). Колір коня архангела майже завжди червоний, хоча існують зображення з білим кольором (ікона «Архангел Михайло воєвода» п. XVIII ст., Карелія). Цікаво, що в варіативному зображенні чітко проступають і інші особливості. Наприклад, хвіст тварини зав'язано на вузол. О. Советова вважає «зав'язування вузла» на прикладі наскельного живопису східною рисою [10]. Чи можна вважати білий колір у цьому контексті кольором жертвовної тварини (особливої за своїм призначенням та походженням для більшості народів світу, зокрема східних)? Чи на цьому зображенні звернено увагу на текст Апокаліпсиса, де архангел має виїжджати на білому коні проти вражого війська? Вогняна природа коня, його трансцендентальність підкреслюється червоними крилами, а білий колір може бути пов'язаний з роллю головного архангела в останній битві світу. Але це не заперечує культурно-ментального впливу ойкумени появи даного зображення. Червоний колір коня Архангела Михайла ілюструє основи його природи, появу у *горньому* світі з джерела *Вищої Сили*. Він виступає єдиним цілим з вершником.

Напрямок руху коня архангела Михайла залежить від місцеперебування вівтаря у храмі. Існують приклади зображення, коли тварини направлені й в ліво, і в право.

Частіше за все коня зображено у профіль<sup>15</sup>, що також експліцитно підкреслює його допоміжні властивості. Кінь не виділяється в окремий об'єкт на семантичному полі, він підкреслює властивості свого вершника.

Враховуючи трансцендентальну природу коня Архистратига не дивно, що тварина не торкається ні диявола, ні пекельної безодні. Іконографія Михайла ілюструє останню битву проти нечистої сили, де немає місця спокусі (зі сторони диявола) або зволікання.

<sup>15</sup> Симптоматично можна провести паралель з іконографічними зображеннями коней інших сюжетів, зокрема Юрія/Георгія Змієборця/Переможця, святих Флора та Лавра та інших.

Остання підгрупа коней включає до себе іконографічні зображення архангела Михаїла. Вони ілюструють події майбутньої фінальної битви, де кінь виконує допоміжну функцію за народною/проторелігійною символікою та транслює благословення Вищої Сили на боротьбу крізь призму християнської семантики. Природа коня є тотожною природі вершника, у відмінності градації коней пророка Іллі, де він фізично дистанціюється від трансцендентальних коней знаходячись у колісниці.

Інтеріоризація семантики зображень трансцендентального коня на прикладі іконографії пророка Іллі та архангела Михаїла зумовлена «засвоєнням»/«прийняттям»/«визнанням» змін у соціокультурному житті людей та переходу конотаційних процесів трансформації семантичного змісту об'єктів у конвергентну фазу. Знаходячись на одній з найвищих ступенів міфологізованого простору група коней трансцендентального походження ілюструє культурно-ментальні конотаційні процеси в кінцевій фазі своєї трансформації. Коні богатирського типу в чистому вигляді, мандрівники між світами, помічники у фінальній боротьбі – все це приклади семантичних нашарувань на образ коня відповідно до особливостей сюжету ікони. Симптоматичним є використання ідеалізованого образу (кінь з крилами, тварина, що може літати) саме для останньої фази моделювання символу. Оскільки чим далі хронологічно знаходиться предмет/об'єкт трансляції тим дивовижними властивостями його наділяють. Виходячи з вище сказаного та того, що відомо про семантику коня у християнстві на народному/проторелігійному культурно-ментальному сприйнятті (див. попередній розділ): коні несуть у собі відзнаки Божої віри/сили<sup>16</sup> (з християнської точки зору зо кольором та крилами), та трансцендентальних/хтонічних істот (з народного сприйняття, при чому червоний колір, грає роль індикатора природи коня, а крила вказують на його міфологізоване походження).

#### Список використаної літератури

1. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. URL: [yanko.lib.ru/books/cultur/goff-sred\\_mir\\_voob-l.pdf](http://yanko.lib.ru/books/cultur/goff-sred_mir_voob-l.pdf)
2. Горохолинская А. Наброски к классификации изображения коней в восточно-европейской традиции иконописания. *STUDIA WARMIŃSKIE* 54. 2017. URL: <https://www.cceol.com/search/journal-detail?id=1304>
3. Элиаде М. История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий. Том 1. URL: [http://www.koob.ru/mircea\\_eliade/istoriya\\_veri\\_1](http://www.koob.ru/mircea_eliade/istoriya_veri_1)
4. Лосев О.Ф. Антична міфологія в її історичному розвитку. URL: <http://www.koob.pro/losev/antichnaya-mifologiya>
5. Діонісій А. О небесной иерархии. URL: <http://www.hesychasm.ru/library/dar/shierarchy.htm>
6. Славянские древности / под. ред. Толстого Н.И. Т.2. Москва, 1999. с. 697.
7. Войтович В. Украинская мифология. Киев, 2002. 662 с.
8. Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. URL: <http://lib.ru/CULTURE/PROPP/skazki.txt>
9. Горохолинська Г.М. Казки, як площина полілатентних зв'язків культурно-ментальних конотацій, на прикладі коня. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2018. Вип. 22. С. 35–39
10. Советова О.С. О своеобразных изображениях коней со скал Оглахты (бассейн Среднего Енисея). URL: [http://kronk.spb.ru/library/sovetova-os-1987.htm#\\_10](http://kronk.spb.ru/library/sovetova-os-1987.htm#_10)
11. Белова О. В. Цвет. URL: <http://pagan.ru/slowar/cvet/>

<sup>16</sup> Сила в контексті віри. Чим більша віра тим дужча сила.

12. Степовик Д. Історія української ікони Х–XX ст. Київ, 2004. С. 440
13. Тернер В. Символ та ритуал. Москва, 1983. с. 280.
14. Діонісій А.О небесной иерархии. URL: <http://www.hesychasm.ru/library/dar/shierarchy.htm>
15. Жолтовский П.М. Украинский живопис XVII–XVIII ст. Київ, 1978. 323 с.
16. Исаева М.В. Цветовая символизация священных объектов в иконописи. URL: <http://anthropology.ru/ru/texts/gathered/mysl8/index.htm>

**THE INTERIORIZATION (CULTURAL AND MENTAL ASPECT)  
OF THE SEMANTICS OF THE TRANSCENDENTAL IMAGE OF THE HORSE  
BY EXAMPLE THE ICONOGRAPHY  
OF THE PROPHET ELIJAH AND THE ARCHANGEL MICHAEL**

**Hanna Horokholynska**

*Odessa National Polytechnic University,  
Department of Theoretical Foundations and General Electrical Engineering,  
Faculty of Humanities,  
Department of Cultural Studies, Art History and Philosophy of Culture,  
Shevchenko av., 1, 65000, Odessa, Ukraine*

The subject of this article is interiorization (in the cultural-mental retrospective) of the semantics of the transcendental image of the horse in the iconography. The aim of it is to examine the symbolism semantics of the portrayal of a horse in the icons of the prophet Elijah and the archangel Michael. At first, the icons carried the complex symbolism contents. An icon is a link, which ties the earthen with the spiritual. The interiorization of the iconographic image is a symbolism if we consider it as an individual system with some contamination (cultural and mental) processes.

*Key words:* icon, horse, semantics, Prophet Elijah, Archangel Michael, contamination processes.

УДК 165+81

## ФІЛОСОФСЬКА РЕІНТЕРПРЕТАЦІЯ ГІПОТЕЗИ СЕПІРА-ВОРФА

**Петро Дениско**

*Полтавський національний технічний університет імені Юрія Кондратюка,  
гуманітарний факультет, кафедра філософії і соціально-політичних дисциплін  
Першотравневий пр., 24, м. Полтава, Україна, 36011*

Продемонстровано, що ідеї Сепіра та Ворфа не є втіленням лінгвістичного детермінізму й спрощеної тези про жорстку відповідність між мовою і мисленням. Те, як Сепір і Ворф пояснюють звичну для певної людської спільноти сегментацію реальності, свідчить, що їхня епістемологічна позиція – це антиреалізм. Для Ворфа реальність сама по собі не структурована, а тому ми впорядковуємо її у своєму мисленні та сприйнятті, несвідомо послуговуючись імпліцитними мовними класифікаціями й патернами. Якщо гіпотеза Сепіра-Ворфа має сенс, то лише як визнання часткового й м'якого впливу мови на мислення та сприйняття.

*Ключові слова:* гіпотеза Сепіра-Ворфа, лінгвістичний детермінізм, епістемологічний антиреалізм, мова і мислення, мова і сприйняття, сегментація реальності.

Гіпотеза Сепіра-Ворфа, або гіпотеза лінгвістичної відносності, – це серйозний виклик для філософів, психологів, лінгвістів, антропологів, оскільки вона порушує надскладні питання про зв'язок між мовою, мисленням, сприйняттям і культурою. Упродовж понад 70-ти років із часу смерті Едварда Сепіра (1884-1939 рр.) та Бенджаміна Лі Ворфа (1897-1941 рр.) було опубліковано чимало теоретичних доказів гіпотези, проте й чимало теоретичних спростувань. Ідеї Ворфа, твердить Регна Дарнелл [4, р. 84], часто відкидали тому, що він був аматором, а не професійним ученим, публікувався переважно в ненаукових журналах, був членом теософічного товариства, хоча все це не має жодного стосунку до його наукової творчості. В останні 20 років значної популярності серед учених набули спроби емпіричного тестування гіпотези Сепіра-Ворфа, одна частина яких позитивно підкріплює гіпотезу, а інша – заперечує. Цікаво, що Сепір і Ворф не практикували нічого схожого на емпіричне тестування теорії в тому вигляді, як таке тестування розуміють сучасні дослідники, і лише гіпотетично припускали, що відмінності між різними мовами породжують відмінності в мисленні та сприйнятті носіїв цих мов. Можливо, гіпотеза Сепіра-Ворфа за своєю суттю є філософською теорією: вона побудована таким чином, що не піддається фальсифікації. Через це валідність будь-якого емпіричного тестування цієї гіпотези (незалежно від його результатів) можна поставити під сумнів, особливо якщо врахувати, що наша поведінка, пізнання та сприйняття майже завжди опосередковуються природною мовою, що мовне й немовне зазвичай діють разом. Як чітко й недвозначно відокремити просте поєднання мовного й немовного в нашій поведінці та сприйнятті від такого їхнього поєднання, де мовне зумовлює немовне? Як взагалі можна дослідити людську поведінку, мислення і сприйняття без мовних опосередкувань, які є частиною поведінки, мислення і сприйняття? Усе це свідчить про те, що розв'язання гіпотези Сепіра-Ворфа далеке від остаточного завершення, а сама гіпотеза потребує більших, різносторонніх і детальніших досліджень, ніж раніше.

З неозорого краю публікацій, присвячених гіпотезі Сепіра-Ворфа, я спираюся передусім на недавні дослідження тих учених, котрі аргументовано доводили, що теорія,

відома як «гіпотеза Сепіра-Ворфа», має обмаль спільного з оригінальними ідеями Сепіра та Ворфа. До таких учених належать насамперед Лора Агерн, Пенні Лі, Джон Лусі, Анета Павленко. Я підтримую інтерпретацію цих учених і намагаюся зробити в неї свій скромний внесок. Також важливо, що досі недостатньо з'ясовано є епістемологічна основа ключових ідей Сепіра та Ворфа, за винятком того, що вони релятивісти. Епістемологічну позицію Сепіра і Ворфа також характеризували то як емпіризм [6, р. 5], то як неопозитивізм [19, р. 32–33], а це помітні спрощення, що не передають складності епістемології цих учених, яку я планую окреслити, оминувши увагою очевидний релятивізм. Отже, мета цієї статті полягає в тому, щоби проаналізувати епістемологічну позицію Сепіра та Ворфа, а також продемонструвати складність, поміркованість і суперечливість ідей Сепіра та Ворфа, які істотно відрізняються від спрощеної розтиражованої гіпотези Сепіра-Ворфа.

Згідно з найпоширенішою інтерпретацією, гіпотеза Сепіра-Ворфа проповідує жорстку відповідність між мовою і мисленням (чи навіть їх єдність), оскільки мова цілком формує мислення, внаслідок чого носії різних мов мають геть різні концепти, по-різному мислять і по-різному сприймають світ. Якщо поверхово і спрощено читати тексти Сепіра та Ворфа, то таке тлумачення справді може мати сенс. Для цього потрібно лишень вирвати певну фразу з контексту й перетворити її на гасло всієї теорії. Так, Бенджамін Лі Ворф у статті «Наука і лінгвістика» (1940 р.) стверджує, що система кожної мови – «це не просто репродуктивний інструмент для вираження ідей у словах, а радше формувальник ідей (*the shaper of ideas*), програма й путівник для розумової активності індивіда, для його аналізу вражень, для його синтезу власного розумового запасу» [22, р. 212]. А оскільки світ постає перед нами як «калейдоскопічний потік вражень» (*kaleidoscopic flux of impressions*), то, вважає Ворф [22, р. 213], цей потік мусить бути організований системою мови в нашому розумові, і така організація полягає передусім у тому, що ми членуємо світ на категорії та типи згідно з граматику нашої рідної мови. Майже ніхто не звертає увагу на те, що ключове слово в цих Ворфових думках – це *largely* (значною мірою): «<...> largely by the linguistic systems in our minds» [22, р. 213]. Вживає він це слово й в інших статтях, роз'яснюючи свої головні теоретичні тези. Приміром, коли в статті 1939-го р. [23, р. 147] говорить про те, як європейське звичне мислення (SAE) аналізує реальність за допомогою біномної формули (контейнер і його вміст), що має лінгвістичне походження. Чи коли в статті 1941-го р. [21, р. 240] пише про все ту ж сегментацію природи та потоку досвіду, що її ми здійснюємо за допомогою лексем (або термінів) рідної мови. Тобто по суті американський учений не проголошує, що система мови цілком і в усіх аспектах визначає наше сприйняття і мислення, проте його знавіснілі критики (особливо когнітивісти) саме так – поверхово й примітивно – згодом витлумачили те, що він прагнув сказати.

Наприклад, когнітивіст Стівен Пінкер у книзі «Мовний інстинкт» (1994 р.) різко відкидає гіпотезу Сепіра-Ворфа, вважаючи її цілком хибною. Його роз'яснення неприховано в'їдливі та глузливі. Він вірить [12, р. 58], що немає наукових доказів цієї гіпотези, а вся історія спроб довести її є комічною. Сенс же гіпотези Сепіра-Ворфа Пінкер [12, р. 57–58] убачає в тому, що мислення і мова – це одне й те саме, що мова детермінує чи формує мислення. «Лінгвістичний детермінізм» – таким є тавро, яке Пінкер накладає на гіпотезу. Це яскравий приклад максимальної примітивізації ідей Сепіра та Ворфа. Цікаво, що така примітивізація, як свідчать сучасні дослідники гіпотези Сепіра-Ворфа [7, р. 18], почалася ще в 1950-х рр., коли поширилася масова тенденція тлумачити Ворфові тексти вельми поверхово, а також покладатися на чужі інтерпретації Ворфових ідей, не вчитуючись детально в його праці. Власне в ці ж 1950-ті, твердить Павленко [11, р. 584–586], відбувається трансформація ідей Сепіра та Ворфа в їхню вбогу й штучну версію, яка стає відомою як

«гіпотеза Сепіра-Ворфа», і можна навіть ідентифікувати вчених, фактично відповідальних за винахід цієї гіпотези: це психологи Роджер Браун і Ерік Леннеберг. Іронізуючи з цього приводу, Павленко [11, р. 587] зауважує, що це радше гіпотеза Брауна–Леннеберга. Вона явно відхиляється від початкових аргументів Сепіра та Ворфа, проте до останнього часу це майже нікого не цікавило: ця спрощена версія цілковито домінувала в наукових статтях, книгах, підручниках, лекціях університетських викладачів. Пінкер та інші критики лише ретранслювали цю версію. Однак прискіпливе вивчення першоджерел свідчить про те, що Едвард Сепір і його учень Бенджамін Лі Ворф висловлювали свої ідеї набагато тонше та складніше, ніж вирішили критики, які зумисне викривили й перетлумачили сенс міркувань Сепіра та Ворфа, щоб їх було зручно спростовувати.

У статті «Мова» (1933 р.) Сепір [16, р. 11] говорить про те, що мова цілком проникає в безпосередній досвід (*completely interpenetrates with it*), що будь-який наш досвід (реальний чи потенційний) просякнутий вербалізмом (*saturated with verbalism*), що між мовою і досвідом відбувається постійна взаємодія (*constant interplay*). Все це, погодьтеся, аж ніяк не втілення роздутої тези про те, що мова цілком визначає наше сприйняття. Адже взаємопроникнення (*interpenetration*), на якому акцентує американський учений, означає не тільки проникнення мови в безпосередній досвід, а й навпаки – проникнення безпосереднього досвіду в мову, вплив досвіду на мову! Сепір, як і належить вдумливому дослідникові, вдається до обережних і поміркованих виразів, намагаючись зрозуміти стосунок між мовою і сприйняттям як складний і багатоаспектний. Справді, в нього спливає одного разу дієслово «формує» (*mold*), проте не саме по собі, а в шерезі різних дієслів, кожне з яких окреслює інший аспект зв'язку між мовою і досвідом: мова, на думку Сепіра [16, р. 11], не лише вказує (*refer to*) на досвід, а й формує (*mold*), інтерпретує (*interpret*), відкриває (*discover*) і заміщує (*substitutes for it*) його. Тобто формування – це не єдиний і не винятковий тип зв'язку між мовою і досвідом. Мова здатна також просто інтерпретувати досвід чи відкривати його, що зовсім не передбачає прямолінійного й тотального формування, а якраз свідчить про те, що безпосередній досвід може виникати й існувати окремо від мови. Думку про обопільний вплив між мовою і досвідом можна віднайти й в інших статтях Сепіра, а це свідчить про те, що для нього вплив мови на наш сенсорний досвід вибірко-вий. Саме це, мабуть, він [14, р. 498] має на увазі, коли стверджує, що мова – це водночас і систематичний реєстр різних одиниць досвіду, і самодостатня, творча символічна організація, яка визначає наш досвід, а не тільки реєструє.

А ще раніше, у своїй класичній праці «Мова» (1921 р.), Сепір писав про «комплексний процес взаємодії між мовою і мисленням» [15, р. 16], адже не лише мислення залежить від мови, а й мова теж залежить від мислення: «концепт, одного разу визначений, необхідним чином впливає на життя свого мовного символу, спонукаючи до подальшого мовного розвитку. <...> Інструмент уможливорює виріб, а виріб удосконалює інструмент» [15, р. 16]. Звісно, у Сепіра перевага на боці мови, яка є для нього не одягом (*garment*) для мислення, а радше вже готовою дорогою (*prepared road*) чи борозною (*groove*), якою рухається мислення [15, р. 14]. Тому він і не вірить, що новий концепт у мисленні може існувати до свого окремого втілення в мові, бо новий концепт постає лише після обмеженого чи широкого вживання певного мовного матеріалу, а відтак коли в нас є слово для концепту, переконаний Сепір [15, р. 16–17], ми відчуваємо, що володіємо ключем до безпосереднього розуміння концепту. Очевидно, що про тотожність мислення і мови тут не йдеться.

Висловлювання Ворфа теж не такі однозначні й спрощені, як зазвичай вважали критики. Сучасні дослідники [5, р. 3–4] розрізняють у Ворфа сильну гіпотезу про зв'язок між мовою і мисленням (мовою і сприйняттям) та слабку. Цебто в одних випадках Ворф більш



радикально висловлює свої ідеї, а в інших – більш помірковано. Та річ не лише в цьому, бо в американського вченого взагалі немає такої думки, що мова й мислення тотожні, що людське мислення має цілком мовний характер і не існує поза мовою. Навпаки, його окремі фрази дають підставу стверджувати, що він чітко розрізняє мову й мислення, які, на його думку, перетинаються тільки частково. Наприклад, добре це помітно тоді, коли Ворф [21, р. 239] характеризує мову як лишень поверхневу вишивку (*superficial embroidery*), чи візерунок, на глибших процесах свідомості, які впливають на комунікацію без допомоги мови та символізму. Тобто мова формує не все наше мислення загалом, а тільки його поверхневі процеси. Натомість глибші процеси мислення є не просто позамовними, вони ще й не потребують жодного мовного опосередкування для своєї дії. В іншому місці Ворф [20, р. 256] уподібнюється своєму вчителю Сепіру, коли твердить, що мислення рухається мережею стежин (*follows a network of tracks*), прокладених у певній мові. Але «рухається» аж ніяк не свідчить про тотожність мислення і мови.

Ще один яскравий приклад із Ворфових текстів – це його вживання виразу «мислення в мові» (*thinking in a language*), коли він [20, р. 252] пише про те, що мислення людини – в мові: в англійській, санскриті, китайській. Якщо вдумливо не вчитуватися в безпосередній контекст цієї фрази, то можна було би подумати, що тут ідеться про словесну природу мислення. Однак у примітці, ніби завбачливо передбачаючи таку наївну інтерпретацію, Ворф розтлумачує сенс фрази інакшим чином, бо «мислення в мові» зовсім не обов'язково передбачає використання слів: «Більша частина мислення взагалі ніколи не втілюється у словах і маніпулює цілими парадигмами, класами слів, і такі граматичні порядки перебувають “поза” чи “над” фокусом особистої свідомості» [20, р. 252]. Іншими словами, вплив мови на мислення, згідно з Ворфом, криється передусім у тому, що мислення послуговується запозиченими з мови *класифікаціями* та *патернами*, в тому числі комбінаторними схемами, які стосуються не слів, а самої структури речення. Ми не усвідомлюємо цих патернів, які контролюють наш особистий розум, вірить американський учений [20, р. 257], порівнюючи патерн із вищим, набагато інтелектуальнішим розумом, що практикує систематизацію і математизацію. Патерн перетворює особисту свідомість на просту маріонетку (*a mere puppet*), пише Ворф [20, р. 257], що споріднює папуаського мисливця за головами та Айнштайна, оскільки вони обоє не розуміють патерна, що накладається на їхню свідомість (мислення) із зовні. Це свідчить про те, що американський учений позбавляє людське мислення суто автономного, замкненого характеру, типового для традиції філософського раціоналізму та формальної логіки. Разом із тим, це аж ніяк не означає, що мислення не має своїх власних, іманентних патернів, і те, що Ворф про них не говорить, не варто вважати доказом його заперечення існування таких патернів. Просто він зацікавлений лише в дослідженні тих патернів, які наше мислення приховано інкорпорує з мови й видає за свої власні. Джон Лусі [8, р. 46] характеризує цей процес як «когнітивну апропріацію». Мова тут відіграє роль *інструмента* в пізнанні реальності, оскільки мислення несвідомо запозичує з мови класифікації та патерни й несвідомо послуговується ними. Знайти докази когнітивної апропріації лінгвістичних аналогій (тобто мовних класифікацій), вважає Лусі [8, р. 46], – таким було головне завдання Ворфа.

Як неодноразово повторює Ворф у різних статтях [20, р. 262; 21, р. 241; 22, р. 215], індоєвропейські мови мають біполярну структуру речення. Ці два протилежних полюси ми називаємо по-різному: суб'єкт і предикат, об'єкт і його атрибут, іменник і дієслово, діяч і дія, речі та зв'язок між ними. Згодом, уже в сучасній лінгвістиці, цю бінарну структуру речення було переосмислено як протиставлення даного і нового (*given/new*), відомого і невідомого (*known/unknown*), теми та коментаря (*topic/comment*), теми та реми (*theme/*

*rheme*). Проблема в тому, що чимало полісинтетичних мов американських індіанців не відають протиставлення вказаних двох полюсів у структурі речення, яке в них фактично однополюсне, бо може складатися з дієслова і, приміром, п'яти суфіксів. Згідно з Ворфом, це і є приклад патерну, що контролює мислення і сприйняття, проте люди цих загальних патернів не усвідомлюють. Філософський підтекст цього питання криється в тому, що для американського дослідника зовнішня реальність не є ні однополюсною, ні двополюсною: «Наша мова в такий спосіб дає нам біполярний поділ природи. Проте сама природа не поляризована в такий спосіб» [22, р. 215]. Ми постійно членуємо реальність на підставі двополюсної схеми тому, що несвідомо проектуємо цю схему на реальність, а отже, на думку Ворфа, реальність не нав'язує нам її сприйняття, і щоб визначити подію, об'єкт чи зв'язок, твердить учений [22, р. 215], потрібно скористатися граматичними категоріями своєї мови, а зробити це, спираючись на саму реальність, взагалі неможливо. Все це вказує на те, що Ворфова епістемологічна позиція є антиреалізм.

Згідно з філософським реалізмом [3, р. 2], у певній царині існують визначені факти чи сутності, а існування та природа цих фактів чи сутностей є об'єктивними та незалежними від нашого розуму та психіки. Натомість із точки зору антиреалізму [3, р. 3], факти чи сутності в певній царині існують не об'єктивно, а суб'єктивно, бо вони залежать від нашого розуму та психіки. Відповідно головні питання в протистоянні реалізму та антиреалізму є такими: ми *відкриваємо* факти в певній царині чи ми їх насправді *конструюємо*? Ми *розпізнаємо* сутності в певній царині чи ми їх радше *конституємо* у своїй психіці? В епістемології та філософії сприйняття конфлікт реалізму та антиреалізму має свою специфіку. З позиції епістемологічного реалізму ми сприймаємо зовнішню реальність такою, якою вона є об'єктивно, «там, поза нами», і це зумовлено тим, пояснює Роберт Ауді [2, р. 38–39], що між об'єктом сприйняття і людиною, яка його сприймає, встановлюється каузальний зв'язок. Таким чином реалізм тлумачить сприйняття як різновид каузального зв'язку, оскільки об'єкти каузально породжують наш сенсорний досвід. Відмінність між двома ключовими типами реалізму в епістемології (прямим реалізмом і непрямим, або наївним реалізмом і репрезентативним) полягає в тому, чи цей каузальний зв'язок вважається прямим чи непрямим, через те й саме сприйняття змінює свій характер: якщо в першому випадку це пряме сприйняття зовнішніх об'єктів, то в другому випадку сприйняття зовнішніх об'єктів опосередковане внутрішніми об'єктами – сенсорними даними, чи психічними образами, які породжені реальністю каузально й утворюють так звану «вуаль сприйняття» (*veil of perception*).

На противагу епістемологічному реалізму антиреалізм заперечує каузальний зв'язок у сприйнятті, тому з його перспективи зовнішні об'єкти не можуть визначати те, як ми їх сприймаємо, як вони постають у нашому сенсорному досвіді. Інакше кажучи, реалізм в епістемології вважає, що наше сприйняття зовнішніх об'єктів має *пасивний* характер, а антиреалізм – що воно має *активний* характер. Саме тому Ворф виглядає епістемологічним антиреалістом. Для нього сама по собі реальність не сегментована в такий спосіб, як ми її конвенційно членуємо згідно з лексичними одиницями своєї мови. Учений таким чином розтлумачує це питання: «За допомогою цих більш чи менш чітких термінів ми приписуємо напівфіктивну ізоляцію частинам досвіду. Такі англійські терміни, як “sky, hill, swamp”, змушують нас розглядати певний невловимий аспект нескінченного різноманіття природи як окрему РІЧ, майже таку, як стіл або стілець. Отже, англійська та інші схожі мови схиляють нас думати, що світ – це колекція окремих об'єктів і подій, які співвідносяться зі словами» [21, р. 240]. Іншими словами, реальність як така є невизначеною і нерозчленованою, а, отже, й не структурованою, через те ми бачимо дискретні речі та події тільки тому, що пев-

ним чином упорядковуємо «сиру» зовнішню реальність у своєму мисленні та сприйнятті: членуємо її на окремі сегменти згідно з прихованими мовними класифікаціями. Єдине, що визнає Ворф, пом'якшуючи цим свій антиреалізм, то це те, що людські артефакти й сільськогосподарські продукти «мають унікальний ступінь ізоляції» [21, р. 240], тому в нас є окремі терміни для них. Але це лише виняток із загального правила, оскільки загалом ідеї американського дослідника про сегментацію природи та накладення лінгвістичних патернів на реальність мають антиреалістичну основу, тому він вважає природу мінливою, невловимою, вказуючи на «плинну зовнішність природи» (*the flowing face of nature*) [21, р. 241]. До речі, тут криється цікавий парадокс епістемологічного антиреалізму різного штибу (суб'єктивного ідеалізму, феноменалізму, конструктивізму), адже зазвичай такий антиреалізм приховано пов'язаний зі скептицизмом, а тому панічно страшисться будь-яких онтологічних припущень і всіляко намагається їх уникнути, проте все одно якимось обхідним шляхом неодмінно доходить до таких припущень і, врешті, імпліцитно чи експліцитно постулює їх. Ворфові міркування теж відтворюють цей парадокс, бо він, хоча й пише про те, як ми членуємо реальність у своєму сприйнятті та мисленні, але при цьому завуальовано формулює онтологічні твердження про природу самої реальності.

Цілком в антиреалістичному стилі Сепір [18, р. 162] бере термін «реальний світ» у лапки, адже не вірить в існування визначеної об'єктивної реальності, яка однакова для всіх, і вважає, що різні людські спільноти та суспільства живуть у різних світах, а не в одному й тому ж світі. Це, на думку Сепіра, зумовлено тим, що реальність «значною мірою несвідомо побудована на мовних звичках групи людей» [18, р. 162]. Ще до Ворфа Сепір почав обговорювати питання сегментації реальності та відмінності в сегментації, як вона здійснюється в різних мовах. Щоправда, Сепір послуговувався не термінами «сегментація» або «членування», а термінами «аналіз ситуації», «аналіз досвіду» [17, р. 158–159]. Цей аналіз наших сенсорних вражень, тобто виокремлення в досвіді окремих елементів, у Сепіра не є суто формальним, бо ґрунтується на вбудованих у мову класифікаціях концептів. А оскільки ці класифікації в різних мовах відрізняються, то, переконаний Сепір [17, р. 159], аналіз досвіду в носіїв різних мов буде несумірним, а концепти – відносними. Отже, міркування Сепіра про аналіз досвіду та його заперечення єдиної об'єктивної реальності теж чітко вкладаються в межі епістемологічного антиреалізму.

Загалом сучасні дослідники, що підтримують претензії гіпотези Сепіра-Ворфа, визнають лише частковий і м'який вплив мови на мислення і сприйняття, а позицію лінгвістичного детермінізму та примітивне ототожнення мови з мисленням вони розглядають як такі, що не мають стосунку до гіпотези Сепіра-Ворфа і є цілком необґрунтованими. Так, лінгвістичні антропологи [1, р. 65–66, 69–70] твердять, що мова не детермінує мислення і сприйняття, а радше схиляє (*predispose*)<sup>1</sup> нас певним чином думати та сприймати світ. Різниця принципова, адже якщо між мовою і мисленням, мовою і сприйняттям панує односпрямований каузальний зв'язок, тоді мова жорстко структурує мислення і сприйняття, й ми не можемо уникнути цього структурування. Проте якщо мова тільки схиляє, тоді ми маємо змогу уникати такого впливу. Також ця позиція [1, р. 70] передбачає, що мова, мислення і культура гнучко впливають одне на одного, що зв'язки тут багатоспрямовані, а силу впливу між ними складно точно виміряти.

Відповідність між мовою і мисленням сучасні послідовники гіпотези Сепіра-Ворфа [25, р. 11] нині вважають частковою й пояснюють її так, що мова зумовлює побудову тільки

<sup>1</sup> Характерно, що терміном *predispose* раніше послуговувався Сепір: «Ми бачимо, чуємо й у інших аспектах відчуваємо значною мірою так, як є, бо мовні звички нашої спільноти схиляють (*predispose*) до певного вибору інтерпретації» [18, р. 162].

певних видів концептів (категорій), проте аж ніяк не всіх видів концептів у мисленні. Те ж саме стосується впливу мови на сприйняття й поведінку, бо в одних випадках м'який вплив мови можна констатувати, а в інших – ні. Справді, нерідко ми спостерігаємо розбіжність між тим, як люди говорять словами про певний сегмент реальності, і тим, як вони його сприймають, фокусуючи свою увагу на певних аспектах, прикладом чого в дослідників [10, р. 36] був експеримент із демонстрацією 60-ти побутових контейнерів англійським американцям, іспаномовним аргентинцям та китайцям, які були носіями пекінського діалекту. Усі три групи індивідів по-різному іменували об'єкти й по-різному групували їх<sup>2</sup>, але перцептивну схожість між об'єктами встановлювали переважно однаковим чином. Це свідчить про те, що тут специфічний патерн іменування не формує сприйняття перцептивної схожості між об'єктами окремої сфери, а, отже, мова не завжди визначає наше сприйняття і мислення. Проте в інших випадках мова явно впливає на те, як ми членуємо наш досвід на категорії та на яких аспектах досвіду ми концентруємо увагу. «Мова як прожектор» (*language as spotlight*) – так Волф і Гоумз [24, р. 259–260] характеризують цей тип мовного впливу, констатуючи здатність мови керувати нашою увагою.

Розгляньмо стисло проблему впливу мовної лексики на членування кольорового спектра. Добре відомо, що мови відрізняються кількістю базових термінів для кольорів. Наприклад, у мові племені берінмо, що мешкає в Папуа-Новій Гвінеї, а також у народу хімба (північна Намібія) є лише п'ять базових термінів для кольорів на відміну від англійської, яка має одинадцять таких термінів [13, р. 185]. Так само мови несхожі й у розрізненні окремих кольорів: приміром, корейська має базові терміни для жовто-зеленого (연두, *yeondu*) та зеленого (초록, *chorok*), а чимало мов у світі такого розрізнення не відають [13, р. 188]. Цікаво, що хоча в Сепіра та Ворфа не було доказів лінгвістичної відносності, які би стосувалися кольорів, проте перші емпіричні тестування гіпотези Сепіра-Ворфа в 1950-х та 1960-х роках [5, р. 4–5] здійснивалися саме на прикладі людського сприйняття кольорів і завершилися позитивним підкріпленням гіпотези. Щоправда, як твердять спеціалісти з лінгвістичної відносності [9, р. 45], ці дослідження помітно відрізнялися від того, що практикував Ворф, адже стосувалися тільки інтерсуб'єктивної згоди щодо термінів (лексичних одиниць) для кольорів. Продовжуючи цю традицію, сучасні вчені Робертсон і Генлі [13, р. 187–188] переконують нас у тому, що членування кольорового спектра в різних мовах і культурах здійснюється по-різному, а мовні категорії впливають на сприйняття кольорів і пам'ять щодо кольорів. Цей висновок нині приймають навіть ті вчені [13, р. 189], які раніше дотримувалися позиції універсалізму в дискусіях про категоризацію кольору й вірили, що існує однаковий для всіх людей невеликий набір когнітивних категорій кольору, вроджених і цілком незалежних від мовних категорій кольору. Щоправда, притаманний певній мові словник кольорів не вповні визначає сприйняття кольорів носіями цієї мови, тому навіть прибічники позиції релятивізму [13, р. 188–189, 194] тепер гадають, що в нас є дві окремі системи сприйняття кольорів: одна мовна, а інша – немовна. Мовна пов'язана з категоріями кольорів і категоризацією кольору, а немовна – з вельми тонким розрізненням між відтінками кольорів та прийняттям рішення, чи кольори однакові, чи різні. Отже, останні дискусії щодо сегментації кольорового спектра свідчать про те,

<sup>2</sup> Піддослідні групували візуальні об'єкти на основі категорій своєї мови, що доводить валідність гіпотези Сепіра-Ворфа. Проте експериментатори вперто ігнорують цей момент, адже вони когнітивісти, зациклені лише на тому, щоб довести незбіг нашого досвіду та його мовної номінації. Це зразковий приклад теоретичної навантаженості експерименту, бо творці проводили його з визначеними наперед інтенціями й теоретичними засновками, а у своєму тлумаченні результатів експерименту були явно сліпими стосовно певних аспектів.

що керована мовною лексикою сегментація реальності в кожному окремому випадку не може вважатися доказом цілісного впливу мови на сприйняття. І хоча мовна лексика впливає на те, як ми членуємо кольоровий спектр, проте вона не визначає всі інші різноманітні аспекти нашого бачення кольорів та їхніх відтінків.

Для сучасних послідовників поміркованої гіпотези Сепіра-Ворфа характерне намагання диференціювати вплив мови на мислення і сприйняття. Наприклад, Гентнер і Голдін-Медоу [5, р. 9–11] розрізняють три головні типи такого впливу, що частково перетинаються один з одним: мова як лінза (*language as lens*), мова як набір інструментів (*language as tool kit*) і мова як творець категорій (*language as category maker*). А Волфф і Гоумз [24] пропонують детальнішу диференціацію: мислення для говоріння (*thinking for speaking*), мова як настира (*language as meddler*), мова як підсилювач (*language as augmenter*), мова як прожектор (*language as spotlight*), мова як ініціатор (*language as inducer*). Це слушний підхід до справи, оскільки ні мова, ні мислення, ні сприйняття не є цілісними та єдиними, бо утворюють радше вельми складні комплекси різних аспектів, процесів, компонентів. Тому, гадаю, питання про співвідношення мови та мислення, мови та сприйняття слід визнати занадто абстрактними й неправильно сформульованими: на них принципово неможливо отримати валідну відповідь, і тому їх потрібно вилучити з наукових дискусій і підручників. Вихід лише в тому, щоб подрібнювати ці штучні питання на значно конкретніші проблеми, придатні як для обговорення в специфічних термінах вузьких дисциплін, так і для емпіричного тестування.

Отже, ретельне вивчення текстів Сепіра та Ворфа демонструє, що їхні оригінальні ідеї не є реалізацією лінгвістичного детермінізму чи спрощеної тези про тотожність мови і мислення. Критики гіпотези лінгвістичної відносності, передусім когнітивісти, зазвичай перекручують і викривлюють сенс ідей Сепіра та Ворфа для того, щоб їх можна було легко спростувати й відкинути. З багатьох деталей випливає, що епістемологічною позицією Сепіра та Ворфа є антиреалізм. Сучасним дослідникам, котрі підтримують помірковану гіпотезу Сепіра-Ворфа, конче потрібно звертати увагу на епістемологічну основу гіпотези. Оскільки в текстах Сепіра та Ворфа ця основа або невизначена, або нечітко окреслена, або непослідовна, то сучасним ученим обов'язково слід вирішувати, якою буде епістемологічна основа в їхній версії гіпотези лінгвістичної відносності, адже без такої основи гіпотеза матиме наївний і спрощений характер, а її емпіричне тестування породжуватиме суперечливі й неоднозначні результати.

#### Список використаної літератури

1. Ahearn L.M. *Living Language. An Introduction to Linguistic Anthropology*. Chichester, West Sussex : Wiley-Blackwell, 2012. 348 p.
2. Audi R. *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. 3rd ed. New York : Routledge, 2011. 404 p.
3. Brock S., Mares E. *Realism and Anti-Realism*. Durham : Acumen, 2007. 250 p.
4. Darnell R. Benjamin Lee Whorf and the Boasian foundations of contemporary ethnolinguistics. *Language, Culture, and Society. Key Topics in Linguistic Anthropology* ; edited by C. Jourdan and K. Tuite. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. P. 82–95.
5. Gentner D., Goldin-Meadow S. Whither Whorf. *Language in Mind. Advances in the Study of Language and Thought* ; edited by D. Gentner and S. Goldin-Meadow. Cambridge, Massachusetts : MIT Press, 2003. P. 3–14.
6. Gumperz J.J., Levinson S.C. Introduction : linguistic relativity re-examined. *Rethinking of Linguistic Relativity* ; edited by J.J. Gumperz and S.C. Levinson. Cambridge : Cambridge University Press, 1996. P. 1–18.

7. Lee P. The Whorf Theory Complex. *A Critical Reconstruction*. Amsterdam : John Benjamins Publishing Company, 1996. 324 p.
8. Lucy J.A. Language Diversity and Thought. *A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*. Cambridge : Cambridge University Press, 1992. 328 p.
9. Lucy J.A. The scope of linguistic relativity : an analysis and review of empirical research. *Rethinking of Linguistic Relativity*; edited by J.J. Gumperz and S.C. Levinson. Cambridge : Cambridge University Press, 1996. P. 37–69.
10. Malt B.C., Gennari S., Imai M. Lexicalization patterns and the world-to-words mapping. *Words and the Mind. How Words Capture Human Experience* ; edited by B.C. Malt and P. Wolff. New York : Oxford University Press, 2010. P. 29–57.
11. Pavlenko A. Whorf's lost argument : multilingual awareness. *Language Learning*. 2016. Vol. 66, Issue 3. P. 581–607.
12. Pinker S. The Language Instinct. New York : William Morrow and Company, 1994. 494 p.
13. Roberson D., Hanley J.R. Relatively speaking : an account of the relationship between language and thought in the color domain. *Words and the Mind. How Words Capture Human Experience* ; edited by B. C. Malt and P. Wolff. New York : Oxford University Press, 2010. P. 183–198.
14. Sapir E. Conceptual categories in primitive languages. *The Collected Works of Edward Sapir*. Vol. 1. General Linguistics ; edited by P. Swiggers. Berlin : Mouton de Gruyter, 2008. P. 498.
15. Sapir E. Language. *An Introduction to the Study of Speech*. New York : Harcourt, Brace and Company, 1921. 258 p.
16. Sapir E. Language. *Selected Writings in Language, Culture and Personality* ; edited by D. G. Mandelbaum. Berkeley and Los Angeles, California : University of California Press, 1949. P. 7–32.
17. Sapir E. The grammarian and his language. *Selected Writings in Language, Culture and Personality* ; edited by D. G. Mandelbaum. Berkeley and Los Angeles, California : University of California Press, 1949. P. 150–159.
18. Sapir E. The status of linguistics as a science. *Selected Writings in Language, Culture and Personality* ; edited by D. G. Mandelbaum. Berkeley and Los Angeles, California : University of California Press, 1949. P. 160–166.
19. Seuren P.A.M. From Whorf to Montague. *Explorations in the Theory of Language*. Oxford : Oxford University Press, 2013. 366 p.
20. Whorf B.L. Language, mind, and reality. *Language, Thought, and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf* ; edited by J.B. Carroll. Cambridge, Massachusetts : MIT Press, 1956. P. 246–270.
21. Whorf B.L. Languages and logic. *Language, Thought, and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf* ; edited by J.B. Carroll. Cambridge, Massachusetts : MIT Press, 1956. P. 233–245.
22. Whorf B.L. Science and linguistics. *Language, Thought, and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf* ; edited by J. B. Carroll. Cambridge, Massachusetts : MIT Press, 1956. P. 207–219.
23. Whorf B.L. The relation of habitual thought and behavior to language. *Language, Thought, and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf* ; edited by J.B. Carroll. Cambridge, Massachusetts : MIT Press, 1956. P. 134–159.
24. Wolff P., Holmes K.J. Linguistic relativity. *Wiley Interdisciplinary Reviews : Cognitive Science*. 2011. Volume 2, Issue 3. P. 253–265.
25. Wolff P., Malt B.C. The language–thought interface: an introduction. *Words and the Mind. How Words Capture Human Experience* ; edited by B C. Malt and P. Wolff. New York : Oxford University Press, 2010. P. 3–15.

## PHILOSOPHICAL REINTERPRETATION OF SAPIR-WHORF HYPOTHESIS

**Petro Denysko**

*Poltava National Technical Yurii Kondratiuk University,  
Faculty of Humanities, Department of Philosophy, Social and Political Studies,  
Pershotravnevyi Av., 24, Poltava, Ukraine, 36011*

The paper argues that texts by Sapir and Whorf are inconsistent with linguistic determinism and primitive statement about the strict correspondence between language and thought. That is why I support those scholars (Laura Ahearn, John Lucy, Aneta Pavlenko among others) who criticized the straightforward identification of Sapir's and Whorf's ideas with artificially created Sapir-Whorf hypothesis. Basing on Sapir's and Whorf's explanation of how segmentation of reality and experience works, I suppose that their epistemological position is that of anti-realism. Thus for Whorf external reality is unstructured and we arrange it in our thinking and perception, unconsciously employing implicit language classifications and patterns. Sapir-Whorf hypothesis is a reasonable theory if it recognizes that language exerts only partial and moderate influence over thought and perception.

*Key words:* Sapir-Whorf hypothesis, linguistic determinism, epistemological anti-realism, language and thought, language and perception, segmentation of reality.

УДК 130.122:37.013

## ПРОЦЕС РОЗВИТКУ ОСВІТНЬОГО МЕНЕДЖМЕНТУ

**Альона Кондратьєва**

*КЗВО «Дніпровська академія неперервної освіти»*

*Дніпропетровської обласної ради*

*вул. Володимира Антоновича, 70, 49000, м. Дніпро, Україна*

У статті на основі аналізу теоретичних джерел прослідковано процес розвитку освітнього менеджменту. Розглянуто філософські засади менеджменту в освіті в контексті глобалізаційних змін. Схарактеризовано різні аспекти дослідження процесу розвитку менеджменту освіти на протязі історичного розвитку суспільства починаючи з античних часів. Відокремлено основні компоненти менеджменту освіти в умовах сучасності.

*Ключові слова:* освітній менеджмент, управління освітою.

В умовах сьогодення актуальними залишаються проблеми управління системою освіти. Потрібно вказати, що розвиток теорії управління освітою викликав безліч нетрадиційних трактувань цього явища, а внаслідок цього й у практичній діяльності з керування освітнім процесом виникли такі поняття, як педагогічний менеджмент, дидактичний менеджмент, менеджери освіти, навчально-пізнавального, навчально-виховного процесів. На нашу думку, найповнішим і вичерпним є визначення Л.М. Кравченко: поняттям «менеджмент освіти» – це теорія і технологія ефективної управлінської діяльності в освіті з урахуванням специфіки організаційного, психолого-педагогічного, правового, економічного впливу на зміст і діяльність індивідів і колективів з метою забезпечення функціонування освітніх систем і організацій в умовах ринку освітніх послуг [6].

В останні роки значно зріс інтерес до менеджменту освіти. Питання менеджменту освіти знайшли широке відбиття на національних науково-практичних конференціях, які щорічно проводяться консорціумом з удосконалення менеджменту освіти. Вітчизняні та закордонні науковці активно розробляють окремі проблеми освітнього менеджменту. Необхідно відзначити, що теорія управління освітою за кордоном (освітній менеджмент) – це практично орієнтована галузь наукового знання, що інтенсивно розвивається. Вона активно асимілює загальноуправлінські підходи й розробляє на їх основі спеціальні моделі та методи для підвищення ефективності управлінської діяльності у сфері освіти.

Попри значну кількість публікацій стосовно окремих питань менеджменту освіти та низку масштабних узагальнюючих робіт у цій галузі, потрібно наголосити, що проблема генези освітнього менеджменту недостатньо розроблена. Це зумовлює постановку мети даної статті.

Проблеми розвитку менеджменту освіти досліджували В. Бурєга, В. Гамаюнов, В. Симонов, Т. Шамова, А. Шегда, В. Бондарь, В. Луговий, Н. Коломенський, А. Фурман, А. Ярошенко й інші. Проблеми управління освітою, зокрема на регіональному рівні, набули висвітлення в працях М. Артюхова, Л. Даниленко, М. Набоки, Г. Оглобіної, С. Репіна, Б. Черник та інших. Аналіз системи управління різними типами сучасних навчальних закладів України продемонстровано у дослідженнях В. Бондаря, Л. Кашук, Н. Коломийського, Н. Комаренко, В. Крижка, О. Мармизи, В. Маслова, Є. Павлютенкова, Н. Шапошнікової, В. Шаркунової та інших.



Аналіз наукових досліджень, присвячених розвитку теорії управління та менеджменту, дозволяє виділити три історичні періоди:

1) стародавній (починаючи з 9-7 ст. до н.е. й орієнтовно до початку XVIII ст.). Цей період вважається найбільш тривалим і характеризується накопиченням досвіду управління, яке ще не було виділено в самостійну галузь знань;

2) індустріальний (1776-1910 рр.), який характеризується пошуками принципів ефективного управління виробництвом, появою перших теорій наукового управління;

3) системний (1911 р. – до теперішнього часу). Управління визнається як самостійна наука. Цей період можна схарактеризувати як період систематизації й інформатизації.

Найважливішою основою формування соціокультурних передумов сучасного менеджменту було формування й ідейне оформлення взаємовідносин у класі підприємців, управлінців і найманих працівників, які по-різному склалися в різних країнах і в контекстах різних культур залежно від їх конкретних традицій. Сьогодні відомі такі соціокультурні типи менеджменту як: західноєвропейський, північноамериканський (американський), японський (азійський), радянський (український) [5].

Організована освіта як підсистема суспільства склалася історично. Щодо передумов її виникнення існують різні думки. Одні вчені визначальними вважають соціально-економічні чинники, матеріальне виробництво, інші систему освіти виводять з практики священнослужіння, державного управління. Враховуючи різні погляди, можна вважати, що система освіти сформувалася внаслідок зміни організації всієї суспільної життєдіяльності [7].

Педагогічна галузь людських знань чи є не найстародавнішою і по суті невіддільна від розвитку суспільства. Виховання як засіб підготовки молодих поколінь виник з появою людського суспільства. Довгий час діти засвоювали досвід в процесі спільної трудової діяльності та повсякденного спілкування зі старшими. Так було в дородовому суспільстві й при родовому ладі. Досвід у той час був ще порівняно простим і виховання не було специфічною областю професійної діяльності людей. Таке положення зберігалось і в рабовласницьку епоху. Відомо, наприклад, що перша згадка про школу зустрічається в староегипетських джерелах за 2,5 тис. років до н.е. У пізній період рабовласницького ладу, коли виробництво і наука досягли значного розвитку, виховання виділяється в особливу суспільну функцію, виникають виховні установи, з'являються особи, професією яких стає навчання і виховання дітей. Це відбувалося в багатьох стародавніх країнах, але більш менш правдиві відомості про школи дійшли до нас з Єгипту, країн Близького Сходу та античної Греції [8].

Перші наукові педагогічні узагальнення входили до складу філософії, бо в філософії на той час акумулювалися всі знання про природу, людину, суспільство. Колискою європейських систем виховання стала давньогрецька філософія. Теоретиками педагогіки були видатні грецькі мислителі: Демокріт (460-370 рр. до н.е.), Сократ (469-399 рр. до н. е.), Платон (427-347 рр. до н. е.), Арістотель (384-322 рр. до н. е.), в працях яких існувало немало глибоких думок з питань виховання людини, формування її особистості. На основі своєї атомістичної теорії Демокріт висунув матеріалістичну концепцію розвитку особистості.

Сократ започаткував філософську основу гуманістичної педагогіки. Він вважав, що основою особистості є суб'єктне. Людина повинна здобувати освіту не шляхом навчання, тобто передачі істини, а шляхом самостійного пошуку її смислу. Найціннішим у людині є уміння бачити істину (моральність) і належним чином себе поводити.

З точки зору Платона, людина – це прояв усього зовнішнього, яке є незмінним і тому – об'єктивним. У зв'язку з цим основою особистості є не суб'єктне, а об'єктне. Істина – це ідеал виховання: поєднання благородства, багатства, фізичних і духовних здібнос-

тей. Але осягання істини не може дати постійного знання, бо пізнання людини обмежене чуттєвим сприйманням. Звідси, освіта повинна утворювати правильні поняття та відсікати те, що заважає втілювати ідею моральності [9].

У системі наукового пізнання та освіти Арістотеля ідея трактується не як самостійна категорія, а як внутрішня сутність речей. Тому якість знань повністю залежить від того, наскільки вдається зробити зрозумілим, строгим і чітким їх зміст, тобто основні поняття всіх дисциплін. Досягти цього можна лише опираючись на закони, які узагальнюють розпорядження відносно того, як щось повинно бути або відбуватись.

Отже, в античні часи у надрах філософії зародилися перші педагогічні теорії, що знайшли практичне втілення у педагогічній діяльності та наукових ідеях Сократа, Платона, Арістотеля, Цицерона, Квінтіліана. Необхідно вказати, що ці педагогічні ідеї набули широкої популярності у XVI–XVII ст., знайшли свій подальший розвиток у творах грецьких і римських вчених, вітчизняних просвітителів, стали основою подальшого розвитку науки та освіти.

Важлива віха у розвитку освіти – виникнення у XII–XIII ст. університетів, що стали центрами інтелектуального життя Європи. Вони, а також прагматично спрямовані міські гілдьдійські й цехові школи забезпечили умови для реформи схоластичної системи освіти. Остаточні якісні зміни в ній відбулися у XVI–XVIII ст., які зумовлені великими географічними відкриттями, досягненням природознавства, які радикально змінили бачення світу, спричинили усвідомлення необхідності оновлення цілей і методів освіти. У цей період було засновано багато спеціальних навчальних закладів – технічних училищ, промислових, комерційних, військових, навігаційних шкіл. Зневажливе ставлення до природничих наук, характерне для аристократії та духовництва, змінила орієнтація на засвоєння у системі освіти необхідних для життєвого успіху знань.

Услід за Коменським в історію західноєвропейської педагогіки увійшло ім'я англійського філософа й педагога Джона Локка (1632-1704 рр.), який сконцентрував свої зусилля на теорії виховання джентльмена – людини впевненої в собі, що поєднує широку освіченість з діловими якостями, вишуканість манер з міцністю моральних переконань, французького матеріаліста і просвітника Жана-Жака Руссо (1712-1778 рр.), автора ідеї природної досконалості дітей, теорії «вільного виховання», за якою виховання повинно проводитися лише за інтересами й бажаннями дітей, що сприятиме їхньому розвитку, швейцарського педагога Йоганна Генріха Песталоцці (1746-1827 рр.), який запропонував учителям прогресивну теорію морального виховання учнів, розвинув ідеї гуманного виховання, доброзичливого ставлення до дітей, прищеплення їм співчуття і жалібності як основи морального розвитку, намагався поєднати навчання і виховання дітей з організацією їхньої посильної праці, німецького педагога Йоганна Фрідріха Гербарта (1776-1841 рр.), автора теоретичних узагальнень у галузі психології навчання і дидактики (чотири етапна модель уроку, поняття виховального навчання, система розвиваючих вправ), німецького педагога Фрідріха Адольфа Дістервега (1790-1866 рр.), відомого ідеями про активізацію навчальної діяльності учнів, посилення їх самостійної роботи, а також думками про підготовку народних учителів, яка повинна базуватися на отриманні наукових знань і прищепленні високих моральних якостей [7].

У кінці XIX – на початку XX ст. дослідження педагогічних проблем розпочинаються в США, куди поступово переміщується центр педагогічної думки. Найвидатніші представники американської педагогіки – Джон Дьюї (1859-1952 рр.) і Едвард Торндайк (1874-1949 рр.) [9].

У 80-ті роки XX ст. відбувається зміщення акцентів у державній політиці розвитку західної освіти: на зміну кількісному розширенню освітніх систем у 60-70-х роках при-

йшла орієнтація на підвищення якості освіти відповідно до вимог індустріального суспільства. Це призвело до інтенсифікації наукових досліджень про управління освітою як теоретичного, так і прикладного характеру. З'явився цілий ряд публікацій, наприклад, Т. Буша «Теорії менеджменту в освіті» (Англія, 1986 р.), П. Сілвер «Управління освітою: теоретичні аспекти практики та досліджень» (США, 1983 р.), У. Фостера «Парадигми та перспективи, нові підходи до управління освітою» (США, 1986 р.), У. Сквайра «Управління освітою в Об'єднаному королівстві: недосконалий метод і засоби його поліпшення» (Англія, 1987 р.), К. Еверсаї, Г. Лакомського «Пізнаючи управління освітою. Сучасні методологічні суперечності в дослідженнях з управління освітою» (Австралія, 1991 р.).

Відбувається зсув акцентів у державній політиці розвитку освіти: на зміну кількісному розширенню освітніх систем в 60-70-х роках прийшла орієнтація на підвищення якості освіти відповідно до вимог індустріального суспільства. Це знайшло відбиття в шкільному законодавстві (наприклад, у законах про освіту в Англії (1986, 1988 р.), у Шотландії (1988, 1989 р.), у законі про основні напрямки розвитку освіти у Франції (1989 р.), у законі про старшу середню школу в Данії (1989 р.), де є спеціальний розділ «Менеджмент середніх старших шкіл», у стратегії розвитку освіти в США «Америка-2000» й інше) Однак проведені в ряді країн в 70-80-і роки освітні реформи не дали очікуваних результатів по підвищенню ефективності і якості освіти. На думку вчених і громадськості одна з головних причин невдач полягала в недостатній компетентності педагогічних кадрів і відсутності ефективної системи їхньої оцінки. У зв'язку із цим вживалися заходи для розробки концепцій, моделей, методологій і стандартів оцінки кадрів. До середини 80-х років дослідження в області управління освітою стосувалися, головним чином, управління функціонуванням освітніх організацій. В 90-і роки стали звертатися до методів стратегічного планування й управління розвитком [5].

На кожному етапі розвитку суспільства до підготовки компетентних управлінців висувалися специфічні вимоги відповідно до часу та економічної ситуації, які були поштовхом для організації навчання і накопичення управлінського досвіду. Історико-педагогічний аналіз проблеми фахової підготовки магістрів з менеджменту освіти дає змогу виділити основні етапи формування управлінської діяльності:

- I етап (до 90-их рр. XIX ст.) характеризується відсутністю наукових поглядів на систему управління;
- II етап (90-ті рр. XIX ст. – 30-ті рр. XX ст.) – новими підходами до управлінської діяльності;
- III етап (30-ті рр. – 1941 р.) – посиленням контролюючої функції управління;
- IV етап (1941-1945 рр.) – роботою у воєнних умовах;
- V етап (1945 р. – 60-ті рр. XX ст.) характеризується виникненням і поширенням ідей психологічної підготовки менеджерів до професійно-управлінської діяльності;
- VI етап (60-ті рр. XX ст. – 1991 р.) – появою нових підходів до управлінської діяльності;
- VII етап (1991 р. – до наших днів) – формуванням фахової підготовки менеджерів освіти в умовах незалежності України.

Зазначена періодизація пов'язана з виникненням і розвитком самої науки управління, на яку впродовж XX ст. суттєво вплинули управлінські школи (школа наукового управління, класична школа) та управлінські підходи (кількісний, процесуальний, системний, ситуаційний) [2].

Вихідними положеннями традиційної вітчизняної концепції управління освітою сьогодні є застарілі означення управління як особливого виду діяльності керівного й адмі-

ністративного характеру, що здійснюється в рамках постійної цілеспрямованої системи колективної праці. Ця концепція стримує розвиток відповідних інноваційних процесів як у сфері загальноосвітньої та професійної підготовки нового покоління, так і в системі управління ними на засадах педагогічного менеджменту. Найбільш важливі положення нової парадигми управління українською перехідною економікою, зокрема національною системою освіти, зводяться до такого: відмова від управлінського раціоналізму класичних шкіл менеджменту; використання в практиці управління досягнень теорії систем, що полегшує завдання розгляду організації в єдності її складових, нерозривно пов'язаних із зовнішнім світом; застосування в процесі управління засобів ситуаційного підходу; орієнтація на нові умови та фактори розвитку суспільства; втілення нових принципів управління; гнучке поєднання методів ринкового регулювання з державним регулюванням соціально-економічних процесів; формування та функціонування ринкових суб'єктів господарювання як відкритих і соціально орієнтованих систем; самоврядування на всіх рівнях і перехід до поліцентричної системи господарювання; поєднання ринкових й адміністративних методів управління підприємствами, організаціями й закладами державного сектора економіки; визнання соціальної відповідальності менеджменту як перед суспільством у цілому, так і перед колом людей, які працюють у системі освіти [10].

В умовах сьогодення актуальними залишаються проблеми управління системою освіти. Потрібно вказати, що розвиток теорії управління освітою викликав безліч нетрадиційних трактувань цього явища, а внаслідок цього й у практичній діяльності з керування освітнім процесом виникли такі поняття, як педагогічний менеджмент, дидактичний менеджмент, менеджери освіти, навчально-пізнавального, навчально-виховного процесів. На нашу думку, найповнішим і вичерпним є визначення Л.М. Кравченко: поняттям «менеджмент освіти» – це теорія і технологія ефективної управлінської діяльності в освіті з урахуванням специфіки організаційного, психолого-педагогічного, правового, економічного впливу на зміст і діяльність індивідів і колективів з метою забезпечення функціонування освітніх систем і організацій в умовах ринку освітніх послуг[6].

В останні роки значно зріс інтерес до менеджменту освіти. Питання менеджменту освіти знайшли широке відбиття на національних науково-практичних конференціях, які щорічно проводяться консорціумом з удосконалення менеджменту освіти. Вітчизняні та закордонні науковці активно розробляють окремі проблеми освітнього менеджменту.

Управління освітою належить до соціального управління, що регулює економічну, соціально-політичну та духовну сфери життя суспільства. Специфічність процесу соціалізації людей у системі освіти полягає в тому, що він відбувається цілеспрямовано, систематично, планомірно, за допомогою певного кола осіб (педагогів), у спеціальних закладах. Цей соціальний інститут поширює панівну в суспільстві ідеологію, відбиває у своїй структурі й функціонуванні суспільні відносини й є одним з важливих засобів забезпечення спадкоємності поколінь, соціальної безперервності. Крім того, освіта здійснює багато інших соціально-важливих функцій.

Найважливішою основою формування соціокультурних передумов сучасного менеджменту було формування й ідейне оформлення взаємовідносин у класі підприємців, управлінців і найманих працівників, які по-різному склалися в різних країнах і в контекстах різних культур залежно від їх конкретних традицій.

#### Список використаної літератури

1. Бебик В.М. Менеджмент освіти глобального суспільства. *Глобалізація і Болонський процес : проблеми і технології* : кол. моногр. Київ : МАУП, 2005.

2. Берега В.Є. Теоретико-методичні основи фахової підготовки магістрів з менеджменту освіти : автореф. на здобуття наук. ступеня канд. пед. наук : 13.00.04 – «Теорія і методика професійної освіти». Київ : Інститут педагогічної освіти і освіти дорослих АПН України, 2008. 40 с.
3. Білобровко Т.І. Кредитно-модульний курс з освітнього менеджменту : навч. посібник. Переяслав-Хмельницький, 2008. 76 с.
4. Бурега В.В. Соціально-адекватний менеджмент. Київ : Издательский центр «Академия», 2001.
5. Зелінська Г.О. Еволюція теорій освітнього менеджменту та їх розвиток в умовах українського середовища. URL: <http://www.exlit.ru/>
6. Кравченко Л.М. Менеджер освіти. URL: [http://ipwi.com.ua/Menedzher\\_osviti/](http://ipwi.com.ua/Menedzher_osviti/)
7. Освіта як соціальний інститут. Функції освіти в суспільстві. URL: <http://textbooks.net.ua/content/view/5341/46/>
8. Основи психології і педагогіки : консп. лекц. / Н.Г. Лебедева, О.Т. Джурелюк, Д.О. Самойленко. Алчевськ : ДонДТУ, 2009. 174 с.
9. Педагогіка. URL: <http://www.slv.com.ua/booksz/172.html>
10. Слєпкань З.І. Наукові засади педагогічного процесу у вищій школі : навч. посіб. Київ : Вища шк., 2005. С. 194

## PROCESS OF DEVELOPMENT OF EDUCATIONAL MANAGEMENT

**Alona Kondratieva**

*Dnipro Academy of Continuing Education  
of Dnipropetrovsk Regional Council  
Volodymyr Antonovich Str., 70, 49000, Dnipro, Ukraine*

In the article, based on the analysis of theoretical sources, the process of development of educational management has been observed. The philosophical principles of management in education in the context of globalization changes are considered. Different aspects of the study of the development process of education management during the historical development of society from the ancient times have been characterized. The main components of management education in modern conditions are separated.

*Key words:* educational management, education management.

УДК 1(091)

## КОНЦЕПЦІЯ МІФУ У ТВОРЧОСТІ РОЛАНА БАРТА

Олександра Легеза

*Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара,  
факультет суспільних наук і міжнародних відносин, кафедра філософії  
пр. Гагаріна, 72, 49000, м. Дніпро, Україна*

У статті досліджуються погляди французького семіотика Ролана Барта стосовно сутності міфу. Розглянуті основні відмінності даної концепції від поглядів мислителів першої половини ХХ ст., зокрема, порівнюються ідеї Ролана Барта і Карла Густава Юнга. Було визначено, що для Ролана Барта міф втрачає своє архаїчне значення та розглядається як атрибут сучасного суспільства. Також французький мислитель визначає міф як повідомлення і як вторинну семіологічну систему. Зазначено, що основні риси міфу для Ролана Барта – адресність, нестабільність, і деформація смислів.

*Ключові слова:* Ролан Барт, міф, міфологічний дискурс, філософія, історія філософії.

**Постановка проблеми.** Ролан Барт – один із визначних мислителів другої половини ХХ ст. На відміну від своїх попередників, Р. Барт надає поняттю «міф» нового смислу. Він уже не звертається до міфу, як до архаїки та релігійного феномену, а вбачає у ньому невіддільний атрибут сучасного суспільства, що являє собою певний тип повідомлення. Оскільки Ролан Барт надає поняттю «міф» абсолютно нового значення, розглядаючи його, як знакову систему, яка створюється сучасним суспільством і водночас підпорядковує сучасне суспільство собі його ідеї потребують детального розгляду.

**Огляд літератури.** Насамперед, є ціла низка дослідників, які розглядають виключно міфологічну концепцію Ролана Барта, і аналізують специфіку його поглядів на сутність міфу. До них належать О.І. Чубукова [1], Т.В. Самойлова [2], Дж. Сміт [3] та Р. Боер [4].

Крім того, є дослідники, яких цікавлять ідеї Р. Барта загалом, але вони також звертають увагу на міфологічний аспект творчості французького семіотика. Серед таких дослідників можна відзначити С.В. Куцупал [5], О.А. Кокареву [6] та К. Хостейн [7].

Нарешті є дослідники, які розглядають теорію Ролана Барта як частину цілісного міфологічного дискурсу та у зв'язку із теоріями його сучасників. До даної категорії дослідників належать І. Фрис [8], І. Костюк [9] та О.І. Кириленко [10].

Разом з тим варто зазначити, що історико-філософська специфіка концепції міфу Р. Барта та її принципова відмінність від концепції К.Г. Юнга, поки що не отримали достатньої уваги в працях вищезазначених дослідників. Саме це й обумовлює актуальність нашого власного дослідження.

**Мета статті** – дослідити міфологічну концепцію Р. Барта, визначаючи її специфіку та відмінність від ідей попередніх дослідників, для наочності порівнявши її з міфологічною концепцією К.Г. Юнга.

**Виклад основного матеріалу.** Р. Барт повністю відкинув традицію розгляду міфу в якості архаїчного, натомість, використовуючи цей термін для позначення знакових систем, які де-факто керують людьми у сучасному суспільстві, переозначаючи продукти культури як «природні» явища. Ця концепція різко контрастує із попередніми, оскільки традиційно міф – це надбання архаїчних культур, яке має певний вплив і на свідомість сучасної людини. Отже, аби зрозуміти, чому саме концепція Ролана Барта є самобутньою

у порівнянні з іншими ідеями, що становили основу міфологічного дискурсу ХХ ст., коротко окреслимо специфіку концепцій які визначали сутність міфу у першій половині ХХ ст.

Попередники Р. Барта, розглядаючи міф, здебільшого визначали його, спираючись на його значущість для архаїчних культур, а також розглядали його як феномен, фундаментальний сам по собі. І хоча багато з них не обмежувались тлумаченням ролі міфу в первісному суспільстві, а обґрунтовували його значущість для сучасної людини у тому числі, говорячи про міф вони, здебільшого, орієнтувались саме на давні сказання про богів та героїв. Серед таких дослідників, що зробили вагомий внесок у розгляд проблеми міфу, можна виділити Дж. Фрезера, К. Леві-Строса, Е. Кассирера, Б. Малиновського, З. Фрейда, К.Г. Юнга та інших [9]. У якості відправної точки для своїх досліджень вони брали саме свідомість (або несвідоме) первісної людини, і неодмінно звертались до найперших міфологічних систем, що були такою людиною винайдені. Тобто для них міф, хоча у деяких випадках і розглядався як такий, що має безпосередній вплив на життя сучасної людини, все ж таки залишався надбанням архаїчного суспільства у першу чергу, та характеризувався своєю фундаментальністю. Навіть коли дослідники обговорювали роль міфу у сучасному суспільстві, вони все одно транслювали ті патерни, які були характерні для архаїчної людини, і які, на їх думку, наділені певною сталістю.

Цим обумовлюється колосальна різниця між поглядами дослідників міфу першої половини ХХ ст. і Роланом Бартом, який став розглядати сам термін інакше. Аби побачити цей контраст, розглянемо концепт міфу, представлений Карлом Густавом Юнгом (який є представником класичного міфорозуміння), а потім порівняємо його із концепцією Ролана Барта.

Одразу слід сказати, що і підхід К.Г. Юнга був певною мірою новаторським, оскільки він відмовився від функціоналістського тлумачення, вважаючи, що вона нівелює цінність міфу. Але, як і решта дослідників, він в першу чергу зважає на прояви міфу у первісному суспільстві, підкреслюючи, що уже за стародавніх часів Несвідоме виявляло себе у створенні різноманітних міфологій, які, хоча і були продуктами різних культур, відтворювали однакові (або схожі один на одного) патерни. Для К.Г. Юнга міф – це фактичний прояв Несвідомого, досліджуючи який, ми можемо впевнитись в існуванні архетипів, що є первинними образами та відбивають приховані у Несвідомому ідеї та патерни поведінки [11]. Такі умовиводи К.Г. Юнг робить, спираючись на свій аналіз архаїчних міфологічних систем, а одним із його головних аргументів є те, що міфології усіх народів схожі одна на одну, і там постійно відтворюються майже ідентичні за змістом сюжети. До таких тем належать концепції про смерть і відродження, міф про Золотий Вік, тощо. Хоча потім мислитель також ілюструє відтворення тих самих міфологічних сюжетів уже у сучасному суспільстві (наприклад, так він розглядає міф про комуністичну спільноту як відтворення міфу про Золотий Вік [12]), однак відправною точкою, або близькою до неї, дослідник вважає часи, коли люди вперше почали розповідати міфи один одному.

Таким чином, для К.Г. Юнга, міф – це прояв вічних патернів, які уже від початку закладені у людському Несвідомому, і ретранслюються назовні саме у подібні міфологічних сюжетів. У свою чергу, міфи архаїчних суспільств дозволяють йому провести критичний аналіз даного феномену. Також вони й служать для психоаналітика відправною точкою у дослідженні. Тобто, іншими словами, К.Г. Юнг стверджує, що міф з'явився ще за прадавніх часів, і з того часу змінюється лише його форма, в той час як змістовне наповнення лишається тим самим, що і підтверджує міф про комуністичну спільноту як прообраз ідеальної держави. Таким чином, на думку Карла Густава Юнга, міфи є чимось фундаментальним і, по суті, незмінними та постійно відтворюваними патернами. Тобто сучасне суспільство ретранслює ті самі архаїчні міфи, які, однак, були перетворені й тепер

відбивають актуальну реальність. Люди не можуть створити щось нове, і, насправді, і не є самі творцями міфу. Міф за К.Г. Юнгом творить сам себе, використовуючи людину радше як інструмент, і не розглядаючи її як свого творця.

Ролан Барт, у свою чергу, демонструє кардинально інший підхід до визначення міфу як такого. Найперше, що слід зазначити, він зовсім не звертається до архаїчної міфології та свідомості первісної людини, аби пояснити сутність феномену. Для Р. Барта міф перетворюється на ідеологію, і він, хоча і використовує даний термін, надає йому зовсім іншого значення. Ролан Барт розглядає «міф» не як сказання про трансцендентне, богів та героїв, а як ілюзію, у яку глибоко занурене сучасне суспільство. Французький семіотик аналізує «повсякденні» міфи, які створює французька культура [7]. Як зазначає одна із дослідниць творчості Р. Барта, С.В. Куцепал, для мислителя «міф – маркер якісної характеристики сучасного буржуазного суспільства, а міфологізація – атрибутивна ознака будь-якого соціуму» [5, с. 110]. Для Р. Барта міф втрачає свій первинний сенс, свою фундаментальність, свою «вічність», а також релігійне обґрунтування, оскільки відтепер міф – це ілюзія, яка може бути утворена ким завгодно і як завгодно. А найголовніше те, що міф стає звичним атрибутом сучасного суспільства, на чому досить чітко наголошує сам автор концепції.

Отже, на відміну від К.Г. Юнга та інших дослідників міфу, французький мислитель перекреслює міф, як щось вічне та несвідомо відтворюване, що проходить довгий шлях від архаїки до сьогодення. Ролан Барт трактує міф виключно з точки зору семіології та комунікативних структур, відзначаючи його нерозривний зв'язок із тими процесами, що відбуваються у суспільстві. Французький філософ вбачає у міфі саме атрибут сучасного йому західного суспільства, який створюється та виражається з повною свідомістю, і за мету має деформацію навколишнього світу.

Своє відношення до проблематики міфу у сучасному суспільстві Ролан Барт розкриває у своєму нарисі «Міф сьогодні», де він дає теоретичну базу власної концепції. Отже, що для Р. Барта міф? На це питання філософ дає досить точну відповідь: «міф – це система зв'язку, це повідомлення» (переклад мій – *О.Л.*) [13, с. 181]. Також він зазначає, насамперед, «міф – це слово» (переклад мій – *О.Л.*) [13, с. 181]. Причому головне у міфі – саме форма, у якій він представлений [4]. Міф у Ролана Барта – це невіддільний атрибут сучасного західного суспільства та його можна зустріти будь-де, а міфотворцем може стати будь-хто. Так, філософ зазначає, попри те, що він називає міф саме повідомленням і словом, міф – це не обов'язково письмовий дискурс, але також «фотографія, кіно, репортаж, спорт, спектакль, реклама» (переклад мій – *О.Л.*) [13, с. 182]. Тобто будь-яка закодована система повідомлень може за певних обставин стати міфом. Надалі й сам Р. Барт це підтверджує ще раз, розглядаючи міф, як семіологічну систему. Можна сказати, що термін «слово», а відтак – і визначення міфу, як слова, наділяється специфічним змістом, і розуміється як певна знакова система. Саме тому Р. Барт відзначає можливість міфотворчості у будь-якій сфері людської культури, яку можна звести до сукупності знаків, писемних чи не писемних.

Говорячи про семіологічну систему, Ролан Барт бере за основу мовну теорію, сформувану Ф. де Соссюром, яка, як видно з його теоретичних робіт, мала великий вплив на становлення його концепції міфу. Так само, як і Ф. де Соссюр, Р. Барт стверджує, що у міфі також присутня структура з означаючого, означуваного і знаку, але «міф – це особлива система, яка побудована на основі вже наявного семіологічного ланцюга: це вторинна семіологічна система» (переклад мій – *О.Л.*) [13, с. 187]. Оскільки система вторинна, то у міфі те, що у первинній системі подається, як знак, є лише означаючим. Тобто те, що для мови було смыслом, для міфу є лише формою, а означуване для обох систем являє собою поняття. Натомість, кінцевий елемент, який у мовній системі представляється як знак, у міфі



Р. Бартом трактується уже як значення. Таким чином, за словами самого дослідника, «міф дійсно має подвійну функцію: він і позначає і повідомляє, і дає зрозуміти та нав'язує» (переклад мій – *О.Л.*) [13, с. 190]. Тобто міф стає надбудовою над словом, що виражається у набутті міфом нових значень і смислів. Резюмуючи, зазначимо, що Р. Барт активно користується надбаннями Ф. де Соссюра, дослідник створюючи власну схему, за якою функціонує міф. Але у схемі Р. Барта міф уже являє собою метамову, що є надбудовою до вже наявної системи.

Також слід зазначити основні риси, якими Р. Барт наділяє міф. По-перше, французький семиотик наголошує на тому, що у міфі немає ніякої фундаментальності та стабільності. За словами філософа, «міфічні поняття не можуть бути зафіксовані: вони можуть утворюватись, змінюватись, розпадатись або повністю зникати» (переклад мій – *О.Л.*) [13, с. 193]. Таким чином, у порівнянні з уже згаданим К.Г. Юнгом та його сучасниками, для яких міф був чимось сталим і незмінним за своєю сутністю, у Р. Барта міф стає ілюзією, що набуває пластичності та динаміки. Крім того, міф має величезне число означаючих, у яких він являє себе міфологу. Наступна риса міфу, яка є визначальною для його змісту, це його здатність деформувати смисли. Так, Ролан Барт пише, «його [міфу] функція – спотворювати, а не приховувати» (переклад мій – *О.Л.*) [13, с. 194]. Це означає, що будь-що, що стає міфом, втрачає своє первинне значення, а відтак, набуває нових смислів і тлумачень. Також важливою характеристикою міфу є те, що він завжди комусь адресований. Ролан Барт сам зазначає, що міф «розгорнутий до мене, я відчуваю його інтенціональну силу» (переклад мій – *О.Л.*) [13, с. 197]. Водночас міф, взятий у його оригінальному значенні, включаючи юнгівський міф, має вплив на все людство. Міф у Р. Барта завжди направлений на певну групу людей, а оскільки самих міфів та міфологій існує величезна кількість, усе суспільство вкотре решт схиляється під їхньою владою.

Ще один аспект міфу у Р. Барта, який потребує детального розгляду, це принцип, за яким міф працює. Згідно з уявленнями мислителя, деформація смислів, яку спричиняє міф, полягає у тому, що він заміняє істинний смисл речей природнім. Так, Р. Барт пише що у міфі речі «втрачають свою історичність», і далі, «речі втрачають пам'ять про те, як вони були зроблені» (переклад мій – *О.Л.*) [13, с. 216]. Тобто те, що перетворюється на міф, втрачає свою значущість як культурно-історична цінність, натомість, перетворюючись у щось натуралістичне. Щодо цього, Р. Барт пише, що міф не заперечує речей, а «очищає їх, і обґрунтовує їх, як природно вічні» (переклад мій – *О.Л.*) [13, с. 217]. Як слушно зазначає О.І. Чубукова, за своєю природою семиологічна система (а відтак – і міф) є системою значущості, але через свою здатність до деформування смислів, міф сприймається як система фактів [1]. З цього випливає, що міф старанно приховує власну ідеологічність [2]. Тобто для Р. Барта міф – це те, що дозволяє людям, які сприймають міф, відсторонитись від його соціокультурної значущості, і сприйняти як природний стан речей, як те, що має бути насправді, і як певну ідею, яку вони самі мають втілити.

Розглядаючи специфіку поняття міфу, що було запропоноване Роланом Бартом, слід звернутись до його збірника статей «Міфології». Навіть у назві дослідник чітко зобразив картину наявної реальності – усе сучасне суспільство ніби занурене у міфологічний субстрат. У своїх роботах Р. Барт розглядає міфи, які продукуються у різноманітних галузях: кіно, спорт, культура, література, тощо. Розглянемо докладніше цей момент на прикладі іграшок та їхньої міфології. На думку Р. Барта, іграшки завжди означають те, що є соціалізованим, і складається із міфів дорослого життя. У якості таких міфів він називає армію, радіо, пошту, медицину, школу, перукарські навички, авіацію, транспорт та науку [13]. Таким чином, іграшки – це каталог міфів і сюжетів дорослого життя, які абсолютно

підпорядковують дитину своїй власній міфології, заохочуючи її повністю відтворювати потрібний патерн поведінки. Так, мислитель пише, що «французька іграшка, як правило, це іграшка-імітація, вона робить дітей користувачами, а не творцями» (переклад мій – О.Л.) [13, с. 56]. Р. Барт показує, що граючись іграшкою, дитина сприймає ті правила, які ця іграшка їй нав'язує, як щось природне, а відтак – потрапляє повністю у владу міфології, створеної сучасним суспільством. Так, «міф віднімає у людини свободу» [10, с. 67]. Цей приклад, наведений Роланом Бартом, як і багато інших, демонструє одну важливу річ – сучасне суспільство і його міфології знаходяться у постійній кореляції одне з одним, і саме різноманітні культурні феномени формують все більшу і більшу кількість міфів, які радо засвоюються членами суспільства.

Отже, концепція Р. Барта демонструє, як кардинально змінюється сутність поняття «міф». Попередні дослідники міфу здебільшого вбачали у ньому класичні сказання про богів та героїв, фундаментальну категорію. Вони розглядали його крізь призму архаїчності та релігійної свідомості первісної (і, подекуди, сучасної) людини. Натомість, Ролан Барт запропонував концепцію, яка спирається на лінгвістику і процеси, що відбуваються у постмодерному суспільстві. Він використовує міф позначаючи те, що не є дійсним, хоча прагне таким здаватись. Насправді, Ролан Барт просто використовує відомий термін, що має певні конотації (як-то позначення чогось, що насправді не є реальним), і використовує його для позначення процесів, які відбуваються у сучасному суспільстві. Загалом, на Р. Барта справили значний вплив дослідники, що вивчали особливості функціонування мови, зокрема Ф. де Соссюр. Адже на основі його семіологічної концепції, французький семіотик створив власний патерн, за яким функціонує його міф. До того ж, треба взяти до уваги лінгвістичний поворот, який відбувся завдяки, зокрема Л. Вітгенштайну, у першій половині ХХ ст. і загальну увагу постмодерної філософії до сучасного західного суспільства. Тут слід вказати, що французьке суспільство, частиною якого був Р. Барт, переживало суттєві післявоєнні зміни, що характеризувались масовим консюмеризмом і збільшенням ролі реклами у суспільстві [3]. Тому не дивно, що об'єктом інтересу для Р. Барта стають приховані знакові системи, які не усвідомлюються сучасним йому суспільством [6]. Р. Барт, як і багато його попередників (зокрема і К.Г. Юнг), вважає, що суспільство повністю просякнуте міфологією. Однак це міфологія нового роду, повністю відірвана від класичного міфопорозуміння, і розквітає на теренах сучасного суспільства, яке продукує нові міфи, що невпинно поглинають людську свідомість.

*Висновки.* Підбиваючи підсумки, вкажемо, що міфологічна концепція Ролана Барта відрізняється від ідей його попередників. Останні розглядали міф у його класичному значенні, визначаючи у якості відправної точки його архаїчність і фундаментальність. Порівнюючи теорії Ролана Барта та Карла Густава Юнга ми, насправді, порівнюємо два різних «міфи». К.Г. Юнг спирається на загальноприйняте визначення міфу, як давніх сказань про богів та героїв, зазначаючи, що структури, які працювали у свідомості первісної людини не втрачають свого значення і для людини сучасної. Р. Барт, натомість, відмежовується від цієї всеосяжної концепції, і представляє міф атрибутом сучасного суспільства. Так, він визначає міф як слово, повідомлення, систему знаків, і зводить його до вторинної семіологічної системи, яка надбудовується над мовою і деформує смисли. Також міф характеризується нестабільністю, адресністю, великою кількістю означаючих, і тим, що перетворює культурно-історичний зміст у природній, представляючи значення, як факти. У Ролана Барта міф репрезентує ідеї, які здаються реальними, але насправді вони є ілюзорними. На прикладі з іграшками Р. Барт показує як міфи керують свідомістю людей, підпорядковуючи їх собі. При цьому міфотворцем може бути будь-хто. Визначаючи причини, які надихнули

Ролана Барта на те, щоб представити міф у якості ідеологічного інструменту, відзначимо творчість Ф. де Сосюра, вплив лінгвістичного повороту у філософії та післявоєнні зміни у французькому суспільстві.

#### Список використаної літератури

1. Чубукова Е.И. Мифологическая концепция коммуникации Р. Барта. *Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Серия «Мыслители»*. 2001. № 8. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/chubukova-ei/mifologicheskaya-koncepciya-kommunikacii-r-barta> (дата звернення: 29.03.2019).
2. Самойлова Т.В. Мифологический дискурс в структурном анализе Р. Барта. *Научный альманах*. 2015. № 12–3(14). С. 411–413.
3. Smith G. Barthes on Jamie : myth and the TV revolutionary. *Journal of Media Practice*. 2012. Vol. 13, No. 1. P. 3–17.
4. Boer R. The robbery of language? On Roland Barthes and myth. *Culture, Theory and Critique*. 2011. Vol. 52, No. 2–3. P. 213–231.
5. Куцепал С.В. Політичний міф : версія Ролана Барта. *Гілея*. 2016. № 12. С. 109–111.
6. Кокарева Е.А. Семиология Р. Барта : письмо, идеология, мифология. *Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология*. 2014. № 2(18). С. 94–99.
7. Haustein K. Mythologies at 50 : Barthes and popular culture. *French Studies*. 2010. Vol. 64, No. 3. P. 369–370.
8. Фрис І. Міфологічні концепції ХХ ст. : огляд проблеми. *Київські полоністичні студії*. 2012. № 19. С. 377–382.
9. Костюк І. Міф як соціокультурний феномен: функціональне навантаження. *Вісник Львівської національної академії мистецтв*. 2010. № 21. С. 367–378.
10. Кириленко Е.И. Р. Барт и М. Элиаде : два опыта истолкования мифа. *Вестник Томского государственного университета*. 2007. № 297. С. 66–70.
11. Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Минск : Харвест, 2004. 400 с.
12. Jung C. G. Man and his symbols. New York : Doubleday, 1964. 320 p.
13. Barthes R. Mythologies. Paris : Éditions du Seuil, 1970. 247 p.

#### ROLAN BARTHES' CONCEPT OF MYTH

**Oleksandra Leheza**

*Oles Honchar Dnipro National University,  
Faculty of Social Sciences and International Relations,  
Department of Philosophy  
Haharina ave., 72, Dnipro, 49000, Ukraine*

The article discusses Roland Barthes' concept of myth. The study aims to analyze the specifics of myth in Barthes' works and to compare it to the previous concepts of myth. In particular, the paper contrasts Jung and Barthes' ideas about the essence of myth and its significance for mankind. The author of the article argues that for Barthes, myth is a message (verbal or non-verbal), a word, and a secondary semiological system. In addition, according to Barthes, such features as a specific meaning for a certain group of people, an ability to deform meanings of cultural phenomena, and instability are essential of every myth. Thus, while the previous thinkers explained myth, referring to its fundamentality and significance in archaic cultures, Barthes presents myth as an illusion, and as an attribute of the contemporary European society. The author of the paper comes to the conclusion that Barthes changes the entire concept of myth, responding to the emerging concerns about the changes in a modern society.

*Key words:* Roland Barthes, myth, mythological discourse, philosophy, history of philosophy.

УДК 101(075.8)

## ПЕРСПЕКТИВНІ НАПРЯМИ РОЗВИТКУ ІННОВАЦІЙНОЇ НАУКОВОЇ ТЕОРІЇ В МЕТАФІЗИЧНОМУ АСПЕКТІ ЕПІСТЕМОЛОГІЧНОЇ ЄДНОСТІ ЗНАННЯ І БУТТЯ

**Олена Моргун**

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

У статті представлено концепцію розвитку перспективних напрямів розвитку наукової теорії, а також динаміку понятійного зросту науки в епістемологічній матриці зросту наукових понять. Висвітлено питання необхідності розробки інноваційної наукової теорії як загальнофілософського, так і епістемологічно-наукового характеру, що радикально змінюють людське і наукове світорозуміння. В даному контексті визначена необхідність їх представлення на підґрунті внутрішньої структури науки як наступного теоретичного компонента та розвитку наукових теорій.

*Ключові слова:* ноо-знання, ноо-наука, ноосфера знання, ноосферне світорозуміння, ноо-реалогнозис, ноосферне пізнання.

В сучасній науці інноваційне розуміння приймають теоретичні основоположення про реальність. У зв'язку з чим набули нового сенсу такі фундаментальні поняття як простір, час, матерія, свідомість. А світ, світова реальність як теоретико-понятійна категорія «вже не розглядаються як своєрідний музей, в котрому кожен біт інформації зберігається, світ – це процеси, що руйнують та генерують інформацію та структуру». Навіть саме «поняття світ все частіше замінюється поняттям «Універсум», що визначає єдину багатобразну субстанцію в якій матерія та свідомість суто крайні стани» [1, с. 168–169]. В нашій концепції – це «об'єктивна гносеологічна реальність» (реалогнозис) у «ноореальнісній вимірності» та в «онтологічній трансформації буття в ментально-реальнісну всеєдність Універсуму» [2, с. 338, 376].

Тому головна інновація в теоретико-епістемологічному відношенні, що відбувається в трансформаційно-перебудовних процесах сучасної науки та в її теоретичних засадах – це нове розуміння поняття «знання» та «наукового знання». Фактично це відмова від звичного розуміння та «конструкції знання» (або взагалі відмова від епістемологічних «конструкцій знання» як воно розуміється в постструктуралізмі) та перехід на нові «суперпозиції знання».

Мета даного дослідження – розробка філософсько-методологічних засад концептуальних теоретичних інновацій знання в «суперпозиції ноо-науки» та «суперпозиції ноо-знання». Це обумовлює постановку проблеми «трансформації концепту «знання» (І.В. Чернікова) та його теоретичної репрезентації в новій «теорії знання» та інноваційній «теоретизації сучасної науки» [1, с. 139,140]. До основних теоретичних інновацій в концепціях знання та його теоретико-концептуального розвитку можна, насамперед, віднести ряд перспективних напрямів інноваційної теоретизації.

Так, в сучасній науці інноваційна «наукова раціональність» вибудовується на теоретичних основоположеннях «глибинної реальності світу» та виходить «з позицій глобально-еволюціонізму». В цьому аспекті відомий дослідник теоретичного знання В.С. Стюпін розробляє такі універсалізовані наукові програми в яких «стирається дуалізм духа і природи», свідомості й матерії, а в «глобальній еволюції беруть участь дух, свідомість, матерія

та людина» [3, с. 392]. Таким чином, утворюється принципово нова «природничо-наукова картина світу, в котрій матерія та свідомість створює нову органічну єдність» (Д. Хегелін), «реальність природи не розділена з реальністю свідомості», а «скоріше природна істина, що розгортається, проявляє себе лише при діяльній участі людського розуму» (Р. Торнак). Ось чому сучасна наука взагалі не фіксує «чіткого кордону між матерією та свідомістю, а смисл і цінності є несвідомою приналежністю не тільки нас самих, але й світу, в якому ми беремо участь в силу наявного порядку» за формулою: «не існує світу – без згорнутого в ньому нашого образу», «наше існування не є досконалим і повним – без згорнутого в нас світу» (Д. Бом) [4, с. 125, 133].

Наукова новизна представлена створенням концепції перспективних напрямів розвитку інноваційних наукових теорій в їх тренді до ноо-науки та ноо-знання. Виходячи з подібних науково-теоретичних роздумів її можна представити наступним чином.

Нові «когнітивні практики», що виходять з наукових досліджень «широкого контексту» та з нового «способу пізнавального відношення до світу». Воно формується на основі «холістичного світобачення» та призводить до «глибинних змін картин світу», «перебудови наукового світогляду» та «корінних змін у світорозумінні» [1, с. 97, 129]. В аспекті кризи науки та жорсткої критики «сцієнтизму» (з позицій «антисцієнтизму») йдеться про порятунок людей через реалізацію «ноосферної парадигми», а тому необхідно все більш жорстко стверджувати, теоретично та практично обстоювати та «говорити про становлення ноосфери – сфери розуму на фоні самовинищення людства» [1, с. 97]. Ми вже показували, що сучасна наука у своїх базисних теоретичних закономірностях і в «когнітивних практиках» призводить до «сірого прогресу», конфліктів, агресії та війни, хоча «з наукою західна цивілізація пов'язувала блага соціального прогресу». Тому всі питання в нових «когнітивних практиках» впирається в питання: «Що є знання? Якою повинна бути «нова концепція знання» та пов'язане з ним сучасне розуміння науки? Як перевести науку та розвиток наукового знання у русло ноосферного розвитку та створення «ноосфери знань» на фоні «воєнних загроз» з боку науки» [1, с. 97, 129]. В нашій науково-теоретичній концепції та її практичного використання – ноосферне знання є вирішальною «когнітивною практикою» на основі сформованого «ноосферного світорозуміння» та «розвитку ноосферного світорозуміння у ментально-психічному та холотропно-космічних вимірах» комунікативних, когнітивних і креативних практик ноо-науки та виробництва ноо-знання» [5, с. 456, 476, 518, 536].

Зміна дискретного бачення світу та «дискретного світорозуміння» на його «безперервно-універсальне», ноосферно-наукове світосприймання та світорозуміння. Це потребує розвиток наукових теорій, пов'язаних зі зміною наукового розуміння знання та кінцевих «структур наукового знання» на «безкінечні структури» недискретної та «безперервної науки» про «континуальне знання». Тобто ноо-знання у його безперервно-континуальній пов'язаності в різних онтологічних вимірах та в операційному ноо-реалогнозисі знань. Зараз «організація наукового знання відбиває уявлення про світоустрій» і в цих уявленнях теоретично «переважають ідеї про різність матерії, дискретності, атомістичності» та реальної розділеності, що «знайшло відбиття й в організації знання – дисциплінарний устрій науки», де «знання реальності розділено строго за відомствами наукових дисциплін» [1, с. 99]. Однак сучасна теоретична концепція науки потребує «створення цілісної картини світу» у її системно-холістичній безперервності «глобального еволюціонізму» та побудованої на «ідеї синхроністичності, антропного принципу і принципу доповнюваності». Але для цього необхідно, щоб з'явилися нові «глибинні теорії», котрі дозволяють здійснити прорив в глибини світобудови, відкрити «тайни мікросвіту» в аспекті «як людина в цей світ вбудована». А потім за «антропним принципом» вбудованості «люди-

ни у світ» як «суб'єкта пізнання<...> у всіх його аспектах», виявити, що «людина – не частина Всесвіту, а малий, однак, цілий Всесвіт» [1, с. 101, 103]. В нашій концепції – це *homo universalis, atman universalis*, здатний до «буттєпроявлення», «онтологічної повноти» та «здійснення «Свободи Буття» в його різних «онтологічних вимірах» та у загальному «онтологічному руху» до єдиної «універсальної реальності» [5, с. 425, 478]. На цій основі «безперервної універсалізації знань», їх універсальної «епістемологічної з'єднаності» як «на глибині», так і «на висоті» онтологічних вимірів в Єдиному Реалогнозисі знань і виникає необхідність створення теорій пошуку-відкриття нових знань на міждисциплінарній основі, не входячи в епістемологічні «тупики знань» в їх звуженому «антропомисленні». Перш за все, в цьому відношенні найбільш перспективна «конструктивна метафізика» і «конструктивно-метафізичне знання», що потребує сучасних науково-теоретичних розробок, за нашою концепцією, – в аспекті «метафізики буття та онтологічної концептуалізації дійсності в ноореальнісній вимірності» метафізичного ноо-реалогнозиса знань [5, с. 338]. Це потребує розробки метафізичної теорії знань та їх впливу на теоретичний розвиток сучасної науки та ноо-науки.

Мова йде про нове смислостверджуюче розуміння знання як «базової когнітивної сутності». Її можна певним чином представити, раціонально-логістично обґрунтувати та доказати, конструктивно репрезентувати (ментально та натурально-предметно) в деяких теоретичних побудовах, показати у розвитку інноваційної «теорії знання» на когнітивних системних підставах. Перш за все, – практичного використання в метафізичних смислоствердженнях знання як ноо-знання. «Метафізична характеристика» знання теоретично представляє вищий «тип раціональності», котрий в певному сенсі протистоїть Логосу. Якщо брати давньогрецьку філософську традицію, то це античне протиставлення «логоса» (знання числа, числових пропорцій, причин речей та подій) і «нуса» як вищої «раціональності свідомості» та «раціональності буття» (Х.Г. Гадамер). В нашій концепції цього протиставлення немає, а навпаки мається суб'єктно-об'єктне буття та мислення, котре й можна розуміти в «метараціональному» та метафізичному аспекті епістемологічної єдності знання та буття в ноо-знанні. Подібне цілком можливо представити когнітивно-праксіологічно, а сумісно з теорією – на теоретико-праксіологічних засадах ноо-науки. Це може мати виключне значення у зв'язку з «архетипічними ідеями» наукового суб'єкта (суб'єктивними поняттями простору, часу, матерії, енергії, атома), котрі він включає у «фундаментальні поняття фізики» як «відносно трансцендентне» та залежне від раціональних та організаційних принципів», що формулюються науковими суб'єктами в теорії пізнання (В. Паулі) [6, с. 228]. К. Юнг взагалі називав подібне ментально-психічною «синхроністичністю» або «синхроністичним типом зв'язку», в котрому на відміну від «причинного детермінізму» зв'язки проявляються закономірно у «невипадкових випадковостях» та «в смислових збігах». Бо, за К. Юнгом, всі «науки вийшли з людини та особливостей її конституції», а тому всі «вони є симптомами її психіки» [7, с. 316]. В подібному метафізичному аспекті епістемологічного смислоствердження знання через суб'єктну свідомість та мислення представлено в концепціях «глобального еволюціонізму». Відомий космолог Д. Бом, котрий розробляє «голографічну парадигму» світу та космологічної дії «антропного принципу», також стверджує, що «свідомість та матерія пов'язані без причинних зв'язків». «Між ними немає причинних зв'язків» у тому сенсі, що «вони являють собою вкладені один в одного проєкції вищої реальності, яка не являється ні матерією, ні свідомістю у чистому вигляді» [8, с. 105]. Д. Бом виступає як прихильник концепції «глобального еволюціонізма», а тому стоїть на метафізичній позиції «цілісності світу, що складається з людиною» в певній «самоорганізованій динаміці». Е. Ланч стверджує, якщо світ це «всеосяжний процес ево-

люції», то людина в ній не просто «ланка еволюції, але і її самосвідомість». І це така «само-свідомість еволюції», в котрій людина є «відповідальною за еволюцією» та «самоорганізацію Універсуму», тому що «все є Матерія, і все є Свідомість» [9, с. 343]. Суб'єктно-об'єктна епістемологія безперервного зросту знань в їх універсально-метафізичній всеєдності така, що суб'єктом можливе пряме та безпосереднє отримання-вилучення інформації про теперішню реальність. Так, за Дж.Гібсоном, «вилучення інформації» в процесі пізнання це не дискретний акт, а процес безперервного сприйняття світу і себе як «інформаційного потоку сприйняття». [10, с. 375, 393]. При чому одночасно, «синхроністично» (К. Юнг), без «причинної детермінації», а тому може відбуватись й зворотнє «проективно-конструктивне» та реконструктивно-рекурсивне «накладення» на «навколишній світ результатів інформаційного сприйняття – перероблювання інформації про світ. На цій основі й розвивається інноваційна теоретично-інформаційна та метафізично-теоретична діяльність свідомості та мислення творчих суб'єктів, що організується в самостійному й безперервному менталопсихічному процесі. Таким чином, в новій «теорії знання» необхідно відмовитись від старої «парадигми знання» та від «метафори свідомості як дзеркала зовнішнього світу» (Л. Вітгенштейн). В новітній «теорії конструктивізму» свідомості та мислення творчих суб'єктів треба перейти до «нової еволюційно-синергетичної парадигми», в центрі якої «опинилися процеси сприйняття, інтерпретації, відтворення інформації», «метафізичні характеристики» знань, «епістемологічні горизонти» знань, «інноваційної теоретизації сучасної науки» [1, с. 139–140]. Подібне «епістемологічне зрушення» знань дозволило розробити й зафіксувати «гіпотезу про духовний шар свідомості» та духовного знання в «ізоморфізмі форм між концептуальною мережею науки та концептуальним порядком розуму». Тобто, коли духоментальна сфера «розуму<...> взаємодіє з цією мережею та перевтілює її» в нових «теоріях знання», «не відриваючись від онтологічної основи знання» та «еволюційної епістемології» [1, с. 140–141].

Розвиток теорій духовного знання та універсального ноо-знання. Подібне в сучасній науці здійснюється в «моделях теоретичного знання», а безпосередньо – в теоріях «епістемологічного конструктивізму». Теорії духовного знання та універсального ноо-знання епістемологічно визначають його в якості «вищого знання», що онтологічно вже існує поза науково-пізнавальних програм і наукових досліджень. Воно може бути виявлено в процесі «пізнання знання»: як в глибинних підвалинах суцезнання, так і на онтологічній «висоті» зросту знань. А саме – у вищих вимірах епістемологічної взаємодії антропосфери та космоноосфери за теорією універсального менталодуховного метазв'язку знань від їх «сущеоснови» до реалогнозису активно-діючих «номосів знань». За В.С. Стьопіним, інноваційно-теоретичні схеми знань конструюються на основі «фундаментальних моделей», коли знімається «дуалізм суб'єкта та об'єкта, психічного та фізичного» та здійснюється «універсально-еволюціоністський перехід» в «стратегії теоретичного дослідження» від «саморозвиткового об'єкту» до «системної організації об'єкта» та формування «саморганізуючихся систем». Вони утворюються в «біфуркаційно-синергетичних процесах» шляхом «радикальної перебування системи всього наукового знання» [1, с. 392, 393, 460]. Починаючи з часів Античності, ціль пізнання – це отримання знання шляхом приведення «у зіткнення свідомості з реальністю» та осмислення цього в епістемологічних менталодуховних актах на відповідність істин отриманого знання з дійсністю. Це, наприклад, платонівська «теорія знання», котру в сучасній науці можна інтерпретувати як «теорію кореспонденції» знання «світу ейдосів» відносно дійсного світу «реалізованого знання». Сократ робить акцент на процесі безпосереднього «народження знання» (метод масетки), методології отримання знання в понятійно-логістичній формі, розробки індуктивного доказу достовірності та зрозумілості знань, які добути

інтроспективним методом з перевіркою на відповідність через «сократівське спілкування» (зараз це комунікативний метод пізнання та ідентифікації знань). Аристотель ідентифікує вже багато типів знань: епістеме – нормативне знання, емпейрія – одиничне знання, техне – знання загального, софія – знання мудрості, аподидактика – ідентифіковане знання за його основними ознаками як невіддільними атрибутами. Духовне знання в сучасній науці розглядається як базова когнітивна сутність усіякого знання (Ж. Роршах), що відповідає деякому паттерну-взірцю «істинного знання». Тому пересічне знання може виникати як деякий спосіб «роблення-утворення» знання під чинний (вищий) духовний патерн». Так, в теорії інформації – це інформаційно-семантичний патерн, в аналітичній філософії – це певний «конструкт знання», що виникає шляхом відповідного «конструювання знання». Його можна експериментально верифікувати або теоретично «фальсифікувати» (К. Поппер), розглянути «критичним розумом» як «емпіричну гіпотезу низького рівня універсальності» («фальсифікаційну гіпотезу»), що отримана «в результаті узагальнення індивідуального характеру» й не є «інтерсуб'єктивно перевіряемою» на основі «методологічних правил базисних висказувань» [11, с. 78, 79]. Тому духовне знання у своїх теоретичних основоположеннях не є пізнання як «створення під паттерн» відповідного взірця духовної мислі та знань, а є «розпізнавання взірців» знань. В античній філософії це розпізнавання через «анамнезис – пригадування» вищих ейдетичних знань (у Платона). В сучасній науці це розпізнавання за «різними епістемологічними схемами» репрезентації знання «як продукту пізнавальної діяльності» творчих суб'єктів» без встановлення гносеологічних та епістемологічних законоположень (Л.А. Мікешина). Тоді знання постає як судження, теоретичний «концепт», «доказана вірогідність», «розуміння» та «інтерпретація розуміння» в різних «інтерпретаційних моделях». А знання, що, наприклад, представлене в «інтерпретаційних когнітивних практиках» може отримати науковий статус «вірогідності» на основі «логічного обґрунтування, перевірки, доказу», котре стверджує як наукове знання не тільки через наукову, але й «комунікативну, соціокультурну апробацію» та «діалогову епістемологію» [12, с. 447]. Це дозволяє зробити знання не тільки «максимою герменевтичного тлумачення» (П. Рікьор), але й об'єктивно представити знання в суб'єктосфері (менталосфері) дослідника. А саме – знання, що має об'єктивний зміст суб'єктивного мислення. На етапі даного дослідження подібне можна показати через «епістемологічний рух» тотального «зв'язування знань» з можливістю представлення такого сполучного «гнозис-руху» на науковій основі й навіть у внутрішній контентній структурі самої науки та її «проривних ідей».

На цих підставах можна зробити головний висновок даної наукової розробки. Управління наукою як наукове самоуправління та наукову самоорганізацію необхідно включити у внутрішню структуру науки та ноо-науки як її структурного компонента. А всі вищевісні і вищевимірні інтелектуальні компоненти сучасної науки повинні стати предметом відповідних наукових досліджень на епістемологічних засадах філософії ноо-науки та ноонаукової методології. В цілісному представленні всієї проблематики – це окреме комплексне та системне монографічне дослідження зі створення ноо-методології інноваційної науково-дослідної програми, на базі якої можна здійснювати розробки ноосферних технологій з розвитку науки та зросту ноо-знань.

#### Список використаної літератури

1. Черникова И.В. Постнеклассическая наука и философия процесса. Томск : Том.гос.ун-т, 2007. 252 с.
2. Капіца В.Ф. Онтологічні виміри буття і філософія онтогенезису. Кривий Ріг : Видав. центр, 2012. 491с.



3. Степин В.С. Теоретическое знание. Москва : 1999. 502 с.
4. Bohm D. Fragmentation and wholeness in religion and in science. *Zygon*, Chicago, 1985. V. 20 (№2). P.125–133.
5. Капіца В.Ф. Світоглядна культура і ноосферне світорозуміння. Книга 3. Кривий Ріг : Видав.центр, 2013. 592 с.
6. Паули В. Философская энциклопедия. Москва : «Сов.энциклоп.», 1967. Т. 4. 591с.
7. Юнг К. Человек и его символы. Москва : АСТ, 1997. 352 с.
8. Левинас Э. Избранное : Тотальность и Бесконечность. Москва, Санкт Петербург : Университ.книга, 2000. 416 с.
9. Jantsch E. The self-organizing Universe : Scientific and human implication of the emerging paradigm of evolution. Oxford, 1980. 343 p.
10. Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. Москва : Наука, 1988. 464 с.
11. Поппер К. Логика научного исследования. Москва : Изд. «Республика», 2005. 447 с.
12. Микешина Л.А. Философия познания. Москва : Прогресс-Традиция, 2002. 624 с.

**PROMISING DIRECTIONS FOR THE DEVELOPMENT  
OF INNOVATION SCIENTIFIC THEORY IN THE METAPHYSICAL ASPECTS  
OF EPISTEMOLOGICAL UNITY OF KNOWLEDGE AND BEING**

**Olena Morhun**

*Kyvy Rih National University,  
Department of Philosophy and Social Sciences  
V. Matusevich str., 11, 50027, Kryvyi Rih, Ukraine*

The article presents the concept of development of perspective directions of the development of scientific theory, as well as the dynamics of the conceptual growth of science in the epistemological matrix of the growth of scientific concepts. The issue of the need for development of innovative scientific theories as a general-philosophical and epistemological-scientific character, radically changing the human and scientific worldview is highlighted. In this context, the need for their representation on the basis of the internal structure of science, as its next theoretical component and the development of scientific theories is determined.

*Key words:* noo-knowledge, noo-science, noosphere of knowledge, noosphere worldview, noo-re-alognosis, noosphere cognition.

УДК 141.7+130.2

## **ЕКРАННА КУЛЬТУРА МЕРЕЖЕВОГО СУСПІЛЬСТВА: ВИНИКНЕННЯ, ЗМІСТ, ЦІННОСТІ, СМИСЛИ**

**Олександр Найдьонов**

*Університет сучасних знань,*

*Київський інститут, кафедра соціально-гуманітарних  
та природничих наук*

*вул. Велика Васильківська, 57/3, 02000, м. Київ, Україна*

У статті розкрито суть екранної культури як принципово нової комунікативної моделі, яка заснована на візуальній комунікації та інтерактивності. Проаналізовано цінності, які притаманні екранній культурі мережевого суспільства. Доведено важливу роль конструктивних сенсів використання візуалізації інформації для виживання людства.

*Ключові слова:* екранологія, ескапізм, вуаеризм, скопофілія, трікстер, хаосмос.

Екранна культура є одним із головних сегментів культури людства. Візуальність як її головна ознака у поєднанні з інформативністю, легкістю сприйняття, видовищністю, всебічним впливом на емоції людини обумовили воістину її загальнолюдську прихильність і потрібність. Виникнувши у кінці XIX ст. з появою кінематографа, вона без особливих труднощів протягом короткого часу посіла гідне місце в життєдіяльності суспільства та почала відігравати вже з другої половини XX ст. свою соціальну роль головного чинника «формування культури, організації та способів людського мислення й світопізнання» [1, с. 7]. Сьогодні екрани чигають людину не тільки на вулицях, автомобілях, в кінотеатрах, на телевізорах чи комп'ютерах, вони в кишені переважної більшості людей: на планшеті, айпеді чи смартфоні.

У мережевому суспільстві відбувається подальший розвиток соціальних, економічних, політичних, культурних інституцій, що обумовлює важливість їх візуального представлення. Висхідна роль візуальної репрезентації цих інституцій обумовлена пошуком більш досконалих символів ідентифікації етносу, держави та людини. Впоратися з цим завданням можуть і друковані мас-медіа та ніщо не може зрівнятися з оперативністю екранної культури та її масштабами охоплення населення. Зазначаючи, що екранна культура «визначає сьогоденні ціннісні орієнтири, світогляд і психологічні особливості з дитячого віку», білоруський культуролог Н.А. Агафонова додає: «У сфері екранного мистецтва сконцентровано сильне поле психологічного, соціального, естетичного впливу на людину. По-перше, це широкодоступний спосіб отримання різноманітної інформації, по-друге, досить потужний засіб маніпуляції масовою свідомістю, по-третє, нові перспективи художньої творчості для кожного індивіда» [2, с. 5].

Екран, як головний інформаційно-розважальний канал сучасної мережевої комунікації, привертає до себе настільки велику увагу дослідників, що фінський дослідник Е. Хухтамо, який нині мешкає в США, запропонував виокремити окрему галузь досліджень – екранологію (screenology) [3]. Екрани він визначає як персональні «ворота у віртуальну реальність» та «інформаційні поверхні», які дають змогу користувачам дивитися відео, кінофільми, театральні п'єси, читати книги, слухати музику, грати в шахи, спілкуватися з друзями тощо. Сучасні комп'ютери та смартфони взагалі можуть бути високотехнологічними мультимедійними центрами, які одночасно є телевізійним, кіноекраном, екраном монітора, а також засобом відеозв'язку під час телефонної розмови та тому подібне. Хухтамо розташовує екрани на межі

між матеріальним і нематеріальним, реальним і віртуальним, де уявні та дискурсивні практики культури такі ж значущі як і матеріалізовані.

«Екранна культура – це культура, головним носієм текстів якої є екран, монітор», – так вважає український дослідник А. Колодко [4, с. 466]. З точки зору культуролога Г.П. Чміль, екранна культура – це «один зі способів інтеграції планетарного людства як мультикультурної спільноти» [5, с. 112]. На думку О.В. Іщенко екранна культура – це «особливий тип культури, в основі якої лежить «екранність» (а не писемність) і основною ознакою якої є динамічний, щосекунди мінливий, діалоговий характер екранного повідомлення, що впливає на зміни у формуванні візуального послання» [6, с. 13]. У ґрунтовному дисертаційному дослідженні Є.П. Ворожейкін зазначає: «Екранна культура є складною системою актів (моделей поведінки, об'єктів (речей та товарів), ідей (уявлень, знань) та почуттів (позицій, цінностей), які формуються внаслідок впливу екрану» [7, с. 11] і через це вимагає міждисциплінарного підходу до свого вивчення.

Соціально-філософські, культурологічні, історичні аспекти проблеми екрану та екранної культури досліджували також Ф.О. Аксенов, Є.П. Ворожейкін, Л.Л. Геращенко, Е.В. Ніколаєва, А.П. Ніколаєва-Чінарова, Д. Морлі, З. Зелінські, Л. Манович та інші. Однак досі залишається відкритим питання узагальненого підходу до цінностей та сенсів екранної культури у мережевому суспільстві.

Метою статті є обґрунтування тези, що екранна культура це інформаційна поверхня для повідомлень на новій метамові сучасності, принципово нова комунікативна модель, яка подає інформацію переважно в цифровій візуальній формі, вписуючи її в міжособистісну та соціальну комунікацію на основі світоглядних, культурних та ціннісно-сміслових засад її учасників.

Наївні уявлення класичної науки про власну «абсолютну об'єктивність» та «об'єктивну соціальну реальність» як незалежної від людини відходять в минуле. Стає все більш очевидною зміна образу науки, яка пов'язана з тим, що повністю абстрагуватися від людини, користуватися науковими результатами, так би мовити, у чистому вигляді неможливо. Визначальна роль людини в процесах породження та сприйняття смислів в науковому пізнанні та в соціумі стає все більш загальноприйнятною. Тим більше вона прийнятна щодо культури, яка пов'язана з візуалізацією за допомогою якої людина прагне урізноманітнити донесення до кожного члена соціуму певну інформацію, цінності та сенси. Екранна культура є засобом взаємопов'язаного представлення і використання усього досвіду людства, який воно накопичило в процесі свого становлення – раціонального й ірраціонального, етичного, естетичного, магічного й містичного. Людська свідомість, яка за своєї природою є багатогранною, прагне упорядкувати світосприйняття цілісно. Екранна культура дозволяє поєднати антропологічну єдність й онтологічні відмінності людського буття. Вона може стати засобом встановлення спільної глибинної спорідненості людства на основі символів і знаків. Саме це дає підстави розглядати екранну культуру як метамову накопичення досвіду людства і водночас як засіб виходу людства з глухих кутів сучасної цивілізації через візуалізацію й ідентифікацію її смислів і ціннісного наповнення.

Екранна культура слугує візуальним засобом розвитку людини на основі значень і кодів етнічної культури в контексті загальнолюдських цінностей в якій існує можливість гармонійно поєднати високий ступінь образності, конкретності, здатність легко викликати мислений образ, емоційну значущість, легкість включення в ширший образ чи категоріальну структуру, високий ступінь впізнаваності. Образи відіграють ролі атракторів, які спрямовують свідомість людини на пошук потрібної лексики як функціональної динамічної системи, що сам організується в кожен поточний момент з метою оптимізації світосприймання та світорозуміння людини, її життєорієнтування.

Цілісний, просторовий образ світу екран вибудовує як багатоярусну систему площин, що перетинаються та з допомогою яких впорядковується та зберігається в більш-менш готовому стані для використання в діяльності різнобічна інформація про предмети і явища життєвого світу людини, про їх якості й відношення. Екранна культура робить доступною для людини певний умовно-дискретний фрагмент континуальної та багатомірної картини світу у всьому багатстві зв'язків і відношень. Вона організовує візуальну повноту, яка в різному ступні забезпечується усвідомленою опорою на прямі та/або опосередковані знання. Часто візуальні образи, символи та знаки дають змогу людині вивести нові знання, переживання різних видів, а також розпізнати актуальну для людини інформацію, яка в кінцевому підсумку виводить на розуміння світу.

Екранна культура мережевого суспільства – це принципово нова комунікативна модель інформаційної доби, яка заснована на візуальній комунікації та інтерактивності. «Інтерактивність можна визначити як ступінь опосередкованого середовища, яке здатні створити комунікаційні технології, в якому учасники можуть спілкуватися (один-до-одного, один-до-багатьох і багато-до-багатьох), як синхронно, так і асинхронно, і брати участь у взаємних обмінах повідомленнями» [8, с. 372]. Учасники комунікації спілкуються через візуалізацію повідомлень, створюючи сповнений різними смислами, часто багатовекторно спрямований мережево-комунікативний простір. Батаєва К.В. цілком слушно це називає кібервізуалізацією: «В Інтернеті функціонують «візуальні знаки», тобто такі вербальні знаки, призначенням яких стає відтворення/моделювання візуального простору спілкування, що спостерігається інтелектуальним зором» [9, с. 24].

Продуктивним визначенням візуальності є визначення дане в контексті досліджень ідентичності суб'єкта О.В. Чернієнко: «візуальність є фактором рутинного мімезису ідентичності, – експлуатації, відтворення готових значень (образів, міфів, конструктів, концептів, соціальних практик тощо) у справі опредмечування та розпредмечування праці; візуалізація постає креативним процесом ідентифікації, тобто проектуванням і конструюванням нових значень, нових ікон виробництва людського життя» [10, с. 5]. Тобто екранній культурі органічно притаманним є проектування та конструювання альтернатив суспільного укладу. Це цілком відповідає духу появи цифрової культури як такої. Персональний комп'ютер виник в результаті пошуку нових цінностей у середовищі контркультурних рухів в США у 60-70-х рр. минулого століття. Серед її основних рис Ч. Гір відзначає «особливий інтерес до самореалізації особистості, зазвичай за допомогою таких засобів, як наркотики, ЛСД і «кислота», а також культ рок-музики» [11, с. 55]. Не дивлячись на те, що однією зі сторін контркультурного мислення була його спрямованість проти новітніх технологій, які несли шкоду довкіллю, та заклик повернутися до природовідповідного способу життя, все ж таки, зазначає Ч. Гір: «контркультура та технологічно орієнтований капіталізм представляли різні аспекти загального духу, загального відчуття останнього рубежу» [11, с. 56]. Близькість Кремнієвої долини як центру військових технологій, кібернетики та штучного інтелекту, яким відводилися важлива роль в «холодній війні», суттєво вплинула на формування цінностей контркультури.

Контркультура сповідувала, зокрема, неординарну ідею Річарда Фулера «Земля як космічний корабель»<sup>1</sup> [12], що немало сприяло усвідомленню суспільством екологічної кризи на планеті. Розвиток технологій веде до збільшення ентропії, а Р. Фулер закликав, використовую-

<sup>1</sup> Вперше опублікована в 1969 р. і є однією з найпопулярніших робіт Фулера. У ній він досліджує величезні проблеми, що стоять перед людством, і принципи, як уникнути вимирання. Як людство виживе? Як автоматизація впливає на індивідуалізацію? Як ми можемо більш ефективно використовувати наші ресурси, щоб реалізувати свій потенціал покінчити з бідністю в цьому поколінні? Він ставить під сумнів концепцію спеціалізації, закликає до дизайнерської революції інновацій та дає поради про те, як спрямувати «космічний корабель Земля» до сталого майбутнього.

чи інформацію, збільшувати добробут через зменшення її ентропії. Надихаючись ідеями саморозвитку та гуманного використання знань та технологій, прибічники контркультури: «створили контекст, в якому інтерактивні технології, розроблені військовими завдяки фінансуванню досліджень і проєктів в період «холодної війни», позбулися їх мілітаристської технократичної аури та перетворилися через очищення кібернетичним ідеалізмом (частково запозиченими з післявоєнного авангарду). В результаті чого їх зміст і цілі стали більш дружніми та зрозумілими для нового покоління. І хоча інтерактивні технології мультимедіа народилися в лабораторіях «холодної війни», здатність сприймати їх як мирні та прогресивні сили виношені в лоні контркультури та авангардного світогляду з його ідеями інтермедіа, мультимедіа та перфомансу» [11, с. 58]. Таким чином, виникнення персонального комп'ютера, а згодом їх мереж, виникло в результаті намагань «переплавити» військові технології в горні гуманізму. Однак попри цей успіх та закінчення холодної війни, побоювання дослідників щодо використання екранів з антигуманними цілями, продовжуються. І мова не тільки про рекламу.

Одним з перших хто взявся аналізувати візуальність сучасної культури, у тому числі й екранної є Ж. Бодрійяр. У своїй праці «До критики політичної економії знака» (1972 р.) він стверджує, що головною особливістю капіталізму є не виробництво, а споживання. Потреби людини потрібно витлумачувати скоріше як створені, ніж вроджені. Будь-які покупки мають фетишистську компоненту, оскільки вони завжди та щось значать для суспільства і завжди щось кажуть про його власника. Тому первинними для запуску процесу виробництва товарів є не природні потреби людини – споживання формується ідеологічно, тобто сформувати потреби людини можна штучно. Генеза купівельних устремлінь людини вкорінена не в матеріальних чи природних потребах людини, а в панівній суспільній ідеології. Він веде мову про чотири шляхи утворення вартості товару: функціональний (інструментальний), обмінний (економічна цінність), символічний (значення, яке суб'єкт присвоює об'єкту стосовно іншого суб'єкта, тобто між тим, хто дає й одержувачем), а також значенням знака об'єкта – його значенням в системі об'єктів.

Під впливом праць М. Маклуена про сучасні мас-медіа, Бодрійяр у праці «Симулякри та симуляція» (1981 р.) стверджує, що вищевказаний процес породжує симулякри – правду, яка приховує, що її нема. Наше нинішнє суспільство замінило всю реальність і значення символами та знаками, а людський досвід є симуляцією реальності. Симулякри приховують, що ніщо, що відноситься до реальності, не має відношення до нашого нинішнього розуміння життя. Симулякр, на який посилається Бодрійяр, – це значення знаків і символів культури та засобів масової інформації, які створюють сприйнятту реальність, придбане розуміння, завдяки якому наше життя та життєдіяльність стають розбірливими. Відповідно, симулякри структурують суспільство, а структури суспільства, у свою чергу, структурують наше життя, що надає йому безглуздості та безцільності та перетворює його в ненадійне й нестійке. Це явище він назвав «прецесією симулякра». Відсутність відмінностей між реальністю та симулякрами, на думку Бодрійяра, обумовлено наступними явищами:

- газети, журнали, телебачення, книги, кіно та Інтернет стирають межі між товарами, які обумовлені природними потребами людини, і товарами, потреба в яких створюється штучно, з комерційних міркувань;
- на перший план виступає не корисність товару для людини, а його ринкова вартість, тобто економічна доцільність його випуску для виробника, грошове вираження, щоб вдало його продати;
- багатонаціональний капіталізм, який замовчує, приховує правду про матеріали з якого вироблені товари та процеси та технології їх створення;
- урбанізація, яка відділяє людей від світу природи та переорієнтує культуру на виробництво, яке викликає відчуження людини від власної суті;

– мова та ідеологія, коли мова активно використовується у владних відносинах між соціальними групами, особливо коли ці впливові групи повністю чи хоча б частково зав'язані чи вираженні через гроші.

Початок XXI ст. ознаменувався новими досягненнями у сфері інформаційно-комунікаційних технологій. Розвиток глобальної мережі Інтернет, який вплинув на появу мережевої морфології суспільства у соціальній, економічній та культурній сфері, створив свою «віртуальну реальність». Як відзначають багато дослідників, характерною рисою нинішнього етапу інноваційно-технологічного розвитку є те, що, створивши всесвітні комунікаційні мережі, людина остаточно перетворила себе в частку чогось більшого, ніж вона сама. Стає важливою технологія, а не ідея чи мета. Стиль замінює зміст. Це дало підстави Полю Вірілію<sup>2</sup> переглянути погляди Бодрійара, стверджуючи: «Ми далекі від симуляції, ми досягли заміни! Я вважаю, що це водночас фантастичний, дуже страшний і незвичайний світ» [13]. Реальність стає віртуальною, що породжує головну її проблему – орієнтація більше неможлива, людина втрачає орієнтири, та здатність орієнтуватися.

Вірілію стверджує, що людство перебуває під гіпнозом «озброєного інтровертного гібрида» народженого від нечестивого шлюбу науки та військово-промислового комплексу – технонауки, яка обумовила те, що «ми втратили мудрість і бачення нашого безпосереднього горизонту й вдалися до непрямого горизонту роздробленого існування» [14]. Екрани заповнила дезінформація, а десь в надрах політики, завдячуючи новим інформаційним технологіям, йде виготовлення інформаційної бомби. Діячі різного штибу намагаються переконати суспільство в тому, що технології це кращий шлях до нових можливостей роботи та дозвілля, до світлого майбутнього, але насправді їх більше використовують для збільшення контролю над людьми, зміни клімату і, як наслідок, кліматичних біженців тощо. Як зазначає М. Лейсі: «Вірілію залишає нас з похмурим баченням майбутнього, як у фільмах Elysium<sup>3</sup> або Blade Runner 2049<sup>4</sup>, де світ каскадних аварій і катастроф, в яких фінансова криза, війна чи терор – це лише трейлер» [14].

Чому ж відбувається ця зміна? Чи є вона невинною й такою, яка відбувається незалежно від суспільства? Цей процес є суб'єктивним, тобто залежним від людей та саме від них буде залежати призначення й роль, яку в житті суспільства буде відігравати екранна культура та мас-медіа. Як зазначає Ю.І. Марційчук: «Візуалізація потрактовується як утілення мислеобразів у зображувальних формах, що мають певне смислове навантаження» [15, с. 10]. Далі дослідник переконливо продовжує: «Сенсотворення може спрямовуватися на те, щоб продемонструвати впорядкованість світу або, навпаки, довести його деструктивність, що варіюється залежно від того, яку світоглядну настанову мають на меті реалізувати автор, критик, глядач» [15, с. 11]. Тому напрям і сенс змін екранної культури та, якщо ширше – мас-медіа, задає людина, точніше її світоглядні настанови.

<sup>2</sup> Поль Вірілію (1932-2018) – сучасний французький філософ, культуролог і урбаніст, історик війни, технологій і фотографії, філософ архітектури, військової стратегії і кіно, а також публіцист з історії, тероризму, засобів масової інформації та відносин людини з машиною. Автор таких книг як «Негативний горизонт» (2005), «Стратегія обману» (2000), «Полярна інертність» (1999), «Загублений вимір» (1991), «Війна и кіно», (1984) та ін., які наповнені такими поняттями, як ендокolonізація, дромологія, інтеграл, аварія і естетика зникнення.

<sup>3</sup> «Елізіум» (2013) – художній фільм в якому мова йде про орбітальну космічну станцію розкоші, на якій живуть багаті на відміну від спустошеної Землі, на якій живуть бідні. URL: <https://www.imdb.com/title/tt1535108/>

<sup>4</sup> «Той, хто біжить по лезу 2049» (2107) – американський нео-нуарний науково-фантастичний триллер в якому сюжет присвячено реплікантам (біоінженерним людям), які є слугами і рабами у суспільстві.

Звідки людині черпати світоглядні настанови? Що має бути джерелом її світогляду? Це непросте питання, і у свою чергу, є також світоглядним. Рівень розвитку людини нерозривно пов'язаний з її культурою. Кліфорд Гірц вказує на безпосередній зв'язок природи людини та культури, – «Не існує природи людини, незалежної від її культури. Люди без культури були б нерозумними дикунами з «Володаря мух» Голдінга, відкинутими назад жорстокою мудрістю своїх тваринних інстинктів; не були б вони й благородними «природними людьми» в дусі примітивізму доби Просвітництва, вони навіть не були б, як випливає з класичної теорії антропології, надзвичайно обдарованими мавпами, які з певних причин не змогли себе виразити» [16, с. 61]. Отже, людьми ми стаємо завдяки святиням – найвищим етнічно-сакральним цінностям, які містяться тільки у священних текстах, зокрема у Біблії. У високорозвинених народів вони бережно оберігаються і передаються в спадок як найцінніший скарб. Без залучення до цих моральних імперативів, застерігає Біблія, людина може уподібнитися до людей, які «завжди вчаться, та ніколи не можуть прийти до пізнання правди» [17].

Чи не з причини відходу від біблійних цінностей ми бачимо поступове сповзання екранної культури в прірву хаосмосу? Хаосмос як одне з ключових понять постмодернізму вказує на те, що мережа поступово стає середовищем в якому стає неможливим однозначно ідентифікувати опозицію космос-хаос, ні опозицію смисл-нонсенс. Хаосмос тісно пов'язаний з аналізом пошуку нестабільності в сучасному суспільстві. Справді суспільство є нерівноважною системою і такою, що може самоорганізуватися. Однак на яких засадах може відбуватися самоорганізація суспільства, якщо мережація суспільства пов'язана не завжди зі сприятливими у цьому відношенні процесами? «За допомогою комп'ютерних технологій людина відтепер може впровадити свій образ нової соціальної реальності в кіберпросторі, надаючи йому найхімерніші фантастичні риси. В цьому й полягає особливість саме постмодерністської симуляції – головний акцент звертається не на зіставлення реальне/нереальне, а на створення нової реальності (віртуальної), де питання істинності знімаються за визначенням», – стверджує В.В. О कोरोкова [18, с. 242]. Атракторами самоорганізації є цінності та смисли. Екранна культура є одним із полів на якому розгортається битва за них.

Петренко Д.В. це змагання в контексті екранної культури розглядає як альтернативний ідеологічний інтерпретації процес трансверсальної алеаторизації, «яка використовує аудіовізуальну образність для відтворення диспозитивів. Медіаобрази, що актуалізують трансверсальну алеаторизацію, займають передові бойові позиції в битві з владою за можливість сприймати та мислити інакше» [19, с. 20], а сучасні медіапрактики «ведуть від антропологічного відтворення логіки влади до трансверсального утвердження людини як топосу радикальної відкритості» [19, с. 21]. Людина справді відкрита та ця відкритість може бути використана не лише на основі такої цінності як повага до неї як до особи.

Екранна культура в мережевому суспільстві поступово втрачає свою виключно розважальну та видовищну природу. Аналіз свідчить про нові сенси її використання, перш за все, з метою суттєвого впливу на ідентифікаційні, когнітивні та комунікативні аспекти життєдіяльності етносу, що в наслідку не може не відбитися на антропо-, етно- та культурогенезі. На екрані пропагуються, розповсюджуються та набирають силу, процеси нарцисичних саморозглядань – скопофілія, таємного підглядання, спостереження за іншою людиною – віртуальний вуаеризм, прагнення сховатися в мережі від безрадісних форм соціального життя та поринути у світ віртуальних ілюзій – ескапізм.

Екранна культура все частіше замість позитивного зразка ідеального морального героя пропонує глядачу весь наявний соціальний спектр людського самовираження аж до квір-орі-

ентованих. На екранах, часто комп'ютерних іграх в підсвідомості людей пробуджують архетип трикстера – людини, яка не слідує загальноприйнятим правилам поведінки та схильна до вчинків, що суперечать людській совісті та правовим нормам. Для того, щоб досягти в житті успіху людині пропонують йти не шляхом сумлінної праці та дотримання моральних ідеалів, а добиватися своєї мети хитрістю, спритністю, вмінням «не попадатися» та «висміювати», оминати чи порушувати правила. Наприклад, «В YouTube відбувається орієнтація не на архівування та зберігання матеріалу, а на споживання, причому негайне, миттєве. Принцип нового, скандал, інтерес – пріоритети побудови цього проекту<...>» [20, с. 257]. Перебування перед екраном монітора може бути не просто гаянням часу, а «ЛСД сучасності». Без моральних принципів людина приречена дивитися нище і завантажувати в Інтернет буденне. Тому й можна побачити в мережі сцени знущань з людей та тварин, позастатутні стосунки, приниження й помсту. Однак екранна культура це все ж таки один із реальних шансів людства вижити.

Отже, екранна культура – це система візуальних повідомлень, яка в залежності від світоглядних і культурних засад повідомлювача, інкорпорує людям певні способи мислення, думки й поведінки. У цьому не тільки її суть, а й сенс.

Цінностями екранної культури мережевого суспільства є свобода вираження та захист приватної інформації в Інтернеті, неприйняття державного регулювання Інтернету та віра в капіталізм, прибутки та підприємництво, Інтернет-простір повної свободи слова, криптографія як забезпечення надійності передачі інформації та конфіденційності й автентичності повідомлень, віра в позитивну силу інформаційних технологій.

Екранна культура впливає на сприйняття, розуміння, почуття та цінності людини. Дехто хотів би розглядати націю, і особливо людину як «шмат протоплазми якому належить бути сформованим» (Уотсон), намагаючись її алгоритмізувати та піддати різним збіркам і конструюванню із заданими якостями та існує достатньо підстав сподіватися на довге та продуктивне життя українського етносу як і всього людства. Екрана культура стала органічною частиною мережевого суспільства, тому нині актуальною є потреба в активному дослідженні способів та естетичних засобів візуалізації світобачення й розуміння часу та простору людиною на основі українських традицій та культурної спадщини.

#### Список використаної літератури

1. Нова культурна реальність як соціодинамічний процес людинотворення через ролі : монографія / Юрій Богуцький, Надія Корабльова, Ганна Чміль ; Ін-т культурології Нац. акад. мистецтв України. Київ : Ін-т культурології НАМ України, 2013. 271 с.
2. Агафонова Н.А. Экранное искусство : художественная и коммуникативная специфика : монография. Минск : БГУ культуры и искусств, 2009. 273 с.
3. Хухтамо Э. Элементы экранологии : к проблеме археологии медиа. *Экранная культура. Теоретические проблемы*: сб. статей. Росс. Ин-т культурологии, Мин. культ. РФ. 2012. С. 116–176.
4. Колодко А. Функції екранної культури та вплив на суспільну свідомість інформаційної продукції на українському телебаченні в період незалежності. *Народознавчі зошити*. 2016. № 2 (128). С. 466–472.
5. Чміль Г.П. Антропологічні засади екранної культури : дис... д-ра філос. наук : 09.00.04. Харківський національний педагогічний ун-т ім. Г.С.Сковороди. Київ, 2005. 422 арк.
6. Ищенко Е.В. Принцип ока в современной экранной культуре : автореф. дис. ... канд. культурологи : 24.00.01. Москва : Рос. ин-т культурологи, 2006. 29 с.
7. Ворожейкін С.П. Візуальні стратегії сучасної екранної культури : філософсько-антропологічний аспект : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.04. Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2018. 19 с.



8. Kiousis S. Interactivity : a concept explication. *New media & society*. 2002. Т. 4. № 3. С. 355–383. URL: <https://pdfs.semanticscholar.org/a2ac/8528ec447648f54fa2825d564b4cf0d62e598.pdf>
9. Батаєва К.В. Феномен медіа-візуальності : досвід соціокультурного аналізу : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.04. Харків. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна. Харків, 2014. 32 с.
10. Чернієнко О.В. Візуалізація ідентичності суб'єкта у соціальному просторі інформаційного суспільства (соціально-філософський аналіз) : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03. Дніпр. нац. ун-т ім. Олеся Гончара. Дніпро, 2018. 20 с.
11. Чарлі Г. Цифрова контркультура. *Гуманитарная информатика*. 2004. №. 1. URL: <http://journals.tsu.ru/uploads/import/1167/files/6-gir.pdf>
12. Fuller R. V. Operating manual for spaceship earth. *Estate of R. Buckminster Fuller*, 2008.
13. Paul V. and Louise W. Cyberwar, God and Television. Interview. In : Ctheory. December 1, 1994. URL: <http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=62>
14. Mark L. Paul Virilio (1932–2018). 20 September 2018. URL: <https://www.versobooks.com/blogs/4042-paul-virilio-1932-2018>
15. Марційчук Ю.І. Процеси візуалізації в культурі незалежної України : автореф. дис. ... канд. культурології : 26.00.04. Харків. держ. акад. культури. Харків, 2016. 17 с.
16. Гірц К. Інтерпретація культур = The interpretation of cultures. selected essays : Вибрані есе / пер. з англ. Н. Комарова. Київ : Дух і Літера, 2001. 542 с.
17. Окорочова В.В. Образ нової соціальної реальності Постмодерну та форми його моделювання : монографія. Одеса : ВМВ, 2018. 288 с.
18. Петренко Д.В. Трансверсальна антропологія медіа : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.04. Харків. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна. Харків, 2017. 28 с.
19. Ороховська Л.А. Медіакультура у дзеркалі філософії історії : монографія. Нац. авіац. ун-т. Київ : Центродрук, 2015. 333 с.

#### SCREEN CULTURE OF NETWORK SOCIETY: GENESIS, CONTENTS, VALUES, PURPORT

**Oleksandr Naidonov**

*University of Modern Knowledge,*

*Kyiv Institute, Department of Social Humanities and Natural Sciences*

*Velyka Vasylkivska str., 57/3, 02000, Kyiv, Ukraine*

The essence of screen culture as a fundamentally new communicative model, based on visual communication and interactivity, is revealed. The values that are inherent in the on-screen culture of the network society are analyzed. The important role of constructive meaning of using visualization of information for the survival of humanity has been proved.

*Key words:* screenology, escapism, voyeurism, scopophilia, trickster, chaosmosis.

УДК 168.5/165.9

## СИСТЕМНЕ МОДЕЛЮВАННЯ БУТТЯ ОСОБИСТОСТІ НА ПРИКЛАДІ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

**Алла Нерубасська**

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

У статті проведено системний аналіз буття особистості на прикладі української філософії та показано деякі цікаві для даної роботи можливості системного методу, виділено концепт, структуру і субстрат даної системи з періоду виникнення Київської Русі до 19 століття (у системно-параметричному аналізі будь-який об'єкт можна уявити у вигляді системи з трьома дескрипторами: концептом, структурою і субстратом). Не дивлячись на те, що українська філософія була орієнтована на ідеї гуманізму європейської традиції (в період Відродження), однак вона мала свої своєрідні риси, які відбиті в дескрипторах системи буття особистості ряду українських діячів. А також було намічено розгляд системи буття особистості, як частини більш загальної системи: системи «суспільство». Показано сутність двоїстого системного моделювання в системно-параметричному аналізі, розробленому українським вченим, професором, доктором філософських наук А. Уйомовим.

*Ключові слова:* буття, особистість, системний метод, концепт, структура, субстрат.

Сучасна філософія все більше стає теоретичною. Досить рідко сьогодні зустрічаються прикладні дослідження, не дивлячись на те, що з'являється все більш методів, які можуть розширити світоглядні картини філософської науки. До таких методів можна віднести системний, системно-параметричний, синергетичний та інші. Людина сьогодні – це система, яка безумовно, повинна функціонувати ефективно і з мінімальними витратами енергії, для заощадження свого фізичного і психічного здоров'я. Автор даної статті пропонує застосувати системний метод і показати, як може працювати «живий системний аналіз» в філософії. «Теоретико-системний підхід може бути робочим інструментом не тільки в метафілософії, але і при розв'язанні тих проблем, які вважаються власне філософськими, і складають основний зміст філософських вчень» [2, с. 24]. У системно-параметричному аналізі об'єкт можна показати у вигляді системи з трьома дескрипторами: концептом, структурою і субстратом. У цьому дослідженні буде визначено буття особистості у філософських концепціях представників української філософії за допомогою дескрипторів першого роду (концепт, структура, субстрат). Не дивлячись на те, що вибір концепту – процедура, що залежить виключно від дослідника і може здаватися, що метод суб'єктивний. Однак, «з іншого боку, як система в даному випадку є, адже саме те, що існує незалежно від дослідника <...> Відносність системних уявлень заважає розв'язанню питання про об'єктивну реальність нітрохи не більшою мірою, ніж фізику, що має справу з відносністю швидкості, маси, одночасності подій та тому подібне <...> Особливістю структурних (в тому числі й системно-параметричних) досліджень є <...>, на відміну від наукових дисциплін, орієнтованих на натуральний аналіз, що вони мають можливість досліджувати структури речей будь-якої природи» [2, с. 24–25]. Дослідження, які зв'язані з проблемами буття особистості в системному розгляді, будуть актуальні на кожному новому колі історичного розвитку.

Проблеми людини та суспільства, пропоновані на обговорення, піднімалися в європейській філософії М. Шелером, А. Геленом, Х. Плеснером, Ортега-і-Гассетом, У. Беком, Г. Маркузе, Е. Тоффлером. У сучасній українській філософії добре відомі роботи О.П. Пунченка, М.С. Дмитрієвої, Л.Н. Багатої, І.В. Єршової-Бабенко, О.М. Князевої, І.А. Донникової та багатьох інших.

**Мета.** Провести системно-параметричний аналіз ідей української філософії та показати прикладні можливості системно-параметричного методу.

Українська філософія як феномен висловлювала риси національного характеру та світосприйняття українського народу. Тому я пропоную провести подвійне системне моделювання філософських ідей поетапно, починаючи з зародження цієї філософії в Київській Русі та побачити, як вона змінювалася з розвитком української культури.

Використовуючи періодизацію української філософії, побудуємо систему буття особистості в українській філософії. Філософські ідеї Київської Русі (середина IX-XI ст.) ґрунтувалися на творах церковно-богословського характеру: проповіді, повчання та інше. Філософія цього часу пов'язана з прийняттям християнства князем Володимиром, і, відповідно, мала релігійний характер. За реляційний концепт буття особистості в українській філософії цього періоду можна прийняти віру народу в Ісуса Христа. Атрибутивною структурою стають етичні якості, які починають прищеплювати людині та всьому народу. У процесі навчання, як відомо, сам князь Володимир Мономах («Повчання дітям») вчив справедливості, відповідальності, моральності. У цей період з'являються «Повість временних літ», автором якої за традицією вважають ченця Печерського монастиря Нестора. «Повість временних літ» виникає не тільки як літературний твір, а і як одна з пам'яток філософської думки. Вже тут ми можемо знайти слова «філософ» і «філософствувати». Філософське звучання мають «Слово про закон і благодать» (автор митрополит Іларіон), «Послання» (автор Климент Смолятич), «Златоуст» (автор Кирило Туровський) та інші твори. Філософські роздуми зачіпають проблему знання і мудрості, тлумачення Святого Письма» [3]. Субстратом системи буття особистості може бути суб'єкт нашого дослідження – людина.

Проведемо подвійне системне моделювання і знайдемо атрибутивний концепт і реляційну структуру буття особистості в українській філософії. У системно-параметричному методі, розробленому професором, доктором наук А.І. Уйомовим будь-який об'єкт можна уявити у вигляді системи двома способами [4]. У першому способі концепт буде атрибутивний, а структура реляційна, у другому визначенні навпаки.

Знайдемо атрибутивний концепт. Їм можуть стати такі властивості як синкретичність, теїстичність, історіософічність. «Синкретичність означає, що в культурі Давньої Русі не існувало ще поділу між різними сферами духовної діяльності людини. Будь-яке з творів тієї епохи для нас є одночасно пам'яткою й історії, і літератури, і філософії» [5]. Іншою властивістю, яку можна включити в концепт – це теїстичність (розвиток під егідою церкви, церковного світогляду, причому мається на увазі не теологізм, а саме теїстичність, тому що багато текстів писалися політиками, а не церковниками та релігійними проповідниками). Історіософічність – уявлення про людську історію. Великий вплив на риси особистості і її формування зіграла візантійська культура. Реляційною структурою може стати ставлення людини до понять добра і зла. Книжники того часу проводили розгляд будь-яких проблем через конфлікт добрих і злих сил. Ця структура реалізується на субстраті людина.

**Другий період** – філософія періоду Відродження (XIV–XVI ст.).

Цей період, ознаменований новими відносинами із Західною Європою, в якому активно розвивався гуманізм. Під впливом цих ідей формується і буття особистості Київської Русі. Зупинимося на системному моделюванні ідей деяких представників даного періоду. Ідеї гума-

нізму розвивали засновники гуманістичної культури України: Юрій Котермак (Дрогобич), Павло Русин, Станіслав Оріховський. На основі утвердження гідності особистості, вони розвивали свої погляди на сенс людського життя і людської історії.

Про Ю. Дрогобича відомо, що «в бібліотеках Парижа збереглися копії двох астрологічних його трактатів: оцінки затемнення 29 липня 1478 року і «Юдіціум Прогностікон», а в Баварській державній бібліотеці в Мюнхені - його прогноз на березень-грудень 1478 року переписаний німецьким гуманістом Х. Шеделем. Ці роботи свідчили про ґрунтовну обізнаність Дрогобича з античною та середньовічною літературою» [6]. Серед його студентів був майбутній видатний астроном Н. Коперник, автор трактату «Про обертання, небесних сфер», в якому вперше викладено новий, геліоцентричний, погляд на будову Сонячної системи. Викладацька діяльність Дрогобича була спрямована на популяризацію гуманістичних ідей епохи Відродження в Україні. Він вважав ідеалом добродетності Бога, до якого людина може наблизитися шляхом самовдосконалення» [<https://history.vp.ua/book/person/14.html>]. Юрій Дрогобич (вважається першим серед східнослов'янських мислителів автором друкованого твору, виданого на латині, а також першим відомим доктором медицини, який отримав вчений ступінь в європейському університеті та мав походження з Русі (Вікіпедія)), як і багато представників гуманізму в Європі, звеличував розум і силу знання в людині. Ось цю велич людини пропонуємо прийняти за атрибутивний концепт буття особистості. Ставлення людини до історії, по Ю. Дрогобичу, не залежить від веління Бога, а відбувається внаслідок дій людей. Ці відносини пропонується розглянути як реляційну структуру, яка реалізується на субстраті – людина. Таку систему буття особистості я побачила у Ю. Дрогобича.

Одним з видатних українських мислителів цього періоду був Станіслав Оріховський-Роксолан (1513-1566 рр.). Народився він в селі Оріховці Перемишлянського округу Руського воєводства. Початкову освіту здобув у Перемишлі, продовжував її в кращих університетах Європи: Краківському, Віденському, Віттенберзькому, Падуанському, Болонському. У 1543 р. повернувся на батьківщину, де вів науково-публіцистичну діяльність. Є автором ряду робіт: «Про целібат», «Відступництво Риму», «Повчання польському королю Сигізмунду Августу» та інші [7]. Уявімо його бачення буття людини як систему. Він бачив в людині цінність, від нього самого залежить чи досягне він високого призначення, або перетвориться у тварину. Ось цю властивість цінності з високим призначенням можна розглядати як атрибутивний концепт системи буття. Сенс життя людини С. Оріховський бачив в пошуку сенсу життя і вважав, що «до безсмертного життя шлях треба торувати, живучи розумно, чесно і побожно на землі» [3]. Ось це ставлення до життя і її цілям прийму за реляційну структуру, реалізовану на субстраті людина.

«Українець Павло Русин є представником загальноєвропейської ренесансної інтелігенції. Він належить до так званої Республіки гуманістів — наднаціонального феномену, який репрезентує своєрідний культурний європейський союз доби Ренесансу. Павло Русин одним із перших у Європі виявив захоплення справжньою наукою, адже вона таїть «світлий образ правди святої». Місією науки він вважав служіння правді, справедливості, істині... Він поезію ставив вище філософії, по суті являючись adeptом неоплатонівської ідеї близькості поета до пророка» [8]. Звеличення особистості можна розглянути як реляційний концепт у філософії П. Русина, який реалізується на характері, силі волі, добродетності, що представляють атрибутивну структуру особистості, яку, у свою чергу, Павло Русин прирівняв до Бога. Субстрат – людина.

Наступний етап у розвитку духовної культури в Україні починається в кінці XVI ст. Як відомо, в 1576 році в місті Острозі на Волині князь Костянтин Острозький відкриває культурно-освітній центр, надалі Острозька академія, яка мала велике значення для розвитку культури та гуманізму. Також великий внесок у культуру України привносять братства, які почали з'являтися в 16-17 ст. в багатьох містах України на ґрунті національного протесту українського

народу проти національного і релігійного гноблення з боку польських правлячих кіл і католицької церкви. Ці умови призвели до формування і філософської думки в Україні.

З історії розвитку братств відомо, що перші з них були створені у Львові в 1586 році. Пізніше почали з'являтися братства в Києві, Луцьку, Острозі, Могильові, Мінську та в інших містах. Найвпливовішими в Україні були Київське та Львівське. Створювані братствами школи вели велику просвітницьку діяльність, відкриваючи школи. Видатний діяч Львівської, а потім і Київської братської школи Ісайя Копинський у своєму творі "Алфавіт духовний" досліджує з філософської точки зору проблему людини. Виділимо концепт його філософських поглядів на людину. Зіставлення між собою життя мирського і життя християнського призводить до висновку про радість: «християнину личить радіти про Єдиного Господа, а не про тлінних речах світу цього» [9]. Атрибутивний концепт системи буття людини укладено в радості про Єдиного Бога. Ставлення людини до Бога, відношення подяки можна прийняти за реляційну структуру буття особистості. «Не створив тебе звіром, або китом, або іншою якою твариною, але людиною, творінням розумним, вшанував душу твою безсмертям і вільною волею. Якщо ми і вмираємо тілом тимчасово, то переселяємося в кращі селища і душею перебуваємо вічно - перебуває не тисячу, або дві, або три тисячі років, але віки вічні, кінця не маючи» [9]. Субстрат – людина.

Схожу систему буття людини можна побачити у Кирила Транквіліона Ставровенкого, представника Київського братства. «Транквіліон, розглядаючи проблему «Бог–світ», створює вчення про чотири світи. Перший – це світ невидимих духовних сутностей, які належать до небесної ієрархії. Другий – макрокосм, світ видимих тілесних речей, в якому живе людина. Третій – сама людина, мікрокосм. Четвертий – об'єднання злих людей і грішників із дияволом, який певною мірою є самостійним творчим началом зла» [3]. Але оскільки К. Транквіліон робить акцент на красі й доброті тілесного світу, в тому числі тіла і тілесних почуттів людини, то ці почуття розглянемо як концепт, який реалізується на структурі правильного пізнавального процесу в ставленні до Бога. Субстрат – людина.

Наступний, цікавий для даного дослідження етап української культури, починається з відкриття Києво-Могилянської академії, закладу університетського типу (1632). Братства, створюючи школи, лікарні, друкарні розвивали та захищали свою мову, культуру і духовні традиції. Всі ці умови підготували ґрунт для появи перших академій. «Академія давала фундаментальну освіту в області древніх і сучасних мов, а також природничо-наукові, теологічні, філософські знання <...> У Києво-Могилянській академії викладання філософії проводиться вже окремо від теології. В академії було введено вивчення етики як практичної філософії. Професори Києво-Могилянської академії всебічно досліджують проблеми пізнання, пізнавальні здібності людини: відчуття, сприйняття, пам'ять, мову і мислення. Всі відчуття вони ділять на зовнішні (зір, слух, нюх, дотик) і внутрішні (уявлення, фантазія, сновидіння, пам'ять). У творах і лекціях Ф.Прокоповича, С. Яворського, Г. Щербачького та інших простежується поступовий перехід від проблеми богопізнання до проблеми пізнання природи та людини. Вченими формується новий погляд на філософію як засіб інтелектуального пізнання людини та природи» [3]. Розглянемо системи буття особистості Ф. Прокоповича.

Феофан Прокопович вважав, що людина велична й слава своїм розумом та чеснотами. Завдяки розуму людина усвідомлює не тільки свободу, а й діяння, що з них випливають. Тому це усвідомлення я пропоную розглянути як реляційний концепт. Атрибутивна структура це властивості, що Ф.Прокопович вважав основою діяльності людини: активність, чесність, сумлінність у виконанні обов'язків. Субстрат – людина.

Філософську систему, яку можна уявити як новий етап української філософії, створює вихованець Києво-Могилянської академії Григорій Савович Сковорода [10]. Створюючи

та викладаючи свою філософську систему, він слідував їй по життю. Концептом системи буття людини пропонує розглянути подання про двох натур: видимої та невидимої, зовнішньої та внутрішньої, тілесної та духовної, що гине та вічної.

Знайдемо реляційну структуру. Структурою може бути ставлення між трьома світами макрокосмом, мікрокосмом і символічним світом. «Макрокосм містить все народжене в цьому великому світі. Другим з «трьох світів» є малий світ – мікрокосм – світ людини. Згідно з уявленнями Сквороди, все, що здійснюється у світі – макрокосмі, знаходить своє завершення в людині – мікрокосмі. Прагнення людини до пізнання ототожнюється з прагненням людини до Бога без посередників, бо Бог є сама природа, а людина – її витвір, – пізнаючи Бога – людина пізнає саму себе. Третій світ – символічний світ Біблії. Світ символів представлений як самотійна реальність. Біблію він розглядав як інструмент збагнення прихованої таємниці, який давав людині можливість проникнути у свою невидиму, внутрішню природу і, по суті, досягнути в собі Бога. Застосовуючи філософію двох натур і трьох світів до людини, Скворода робить висновок, що людина здійснює прекрасні вчинки й щаслива тільки тоді, коли вона погодить свою поведінку та образ життя зі своїми природними схильностями» [3]. Субстрат системи буття особистості у Г. Сквороди – людина.

Велике значення в розвитку української культури відіграло Кирило-Мефодіївське братство, яскравими представниками якого були Т.Г. Шевченко, Н.І. Костомаров і П.А. Куліш. Ідею ідеального світу, звільненого від зла, закріпачення людини людиною, від політичної та національної залежності, де панують братські відносини між вільними людьми можна прийняти за реляційний концепт системи буття людини у Т.Г. Шевченко. Атрибутивною структурою може бути властивість антропоцентризму, який обумовлює сприйняття навколишнього світу (природи, історії, культури) крізь призму переживань і потреб особистості. Субстрат – людина.

Ще одна цікава система буття особистості, яку хотілося б відзначити – це система у видатного письменника і громадського діяча Івана Яковича Франка (1856-1916 рр.), який отримав ступінь доктора філософії у Віденському університеті. Атрибутивним концептом може бути його розуміння сенсу життя кожної людини, яке полягає в вільній і творчій праці. Реляційною структурою може виступити ставлення до прогресу, який І. Франко розумів як прогрес «людського індивіда». Субстрат – людина.

Можна провести подвійне системне моделювання системи буття особистості в філософії І. Франка. Знайдемо реляційний концепт. Боротьба за свої права – реляційний концепт. І. Франко прагнув пробудити прагнення людей до моральної досконалості, цю властивість особистості, на ряду, з національною гідністю, приймемо за атрибутивну структуру. Субстрат – людина.

Б.М. Кістяківський (1868-1920 рр.), В.І. Вернадський (1863-1945 рр.), М.С. Грушевський (1866-1934 рр.), В.К. Винниченко (1880-1951 рр.) також залишили великий внесок в розвиток української національної думки, культури та суспільно-політичної діяльності. На даному етапі виокремлювати вчення про буття особистості з навчань даних діячів немає сенсу, тому що основою їх концепцій є формування національної думки та політичної самосвідомості, що стосується не стільки окремої особистості, скільки народу в цілому. Хоча, якщо говорити про українську філософію, то всі її риси формуються на ґрунті національного українського характеру. До цих рис належать емоційність, чуттєвість, сентиментальність, естетизм, релігійність, вміння пристосовуватися та адаптуватися до різних життєвих ситуацій. Тому, на мій погляд, система буття особистості в українській філософії в цілому може виглядати так: за концепт системи ми приймаємо те, що було ґрунтом для розвитку всієї філософської думки в Україні: національний протест народу проти політики національного і релігійного гноблення українців з боку польських правлячих кіл і католицької церкви. Цей протест – реляційний концепт

системи буття особистості. Атрибутивною структурою стануть риси українського національного характеру, перераховані вище. Атрибутивна структура реалізується на субстраті людина. Можна уявити систему буття особистості в українській філософії інакше, тому що розвиток даної філософської думки має суперечливий характер. Я пропоную подвійне визначення системи буття особистості в українській філософії з атрибутивним концептом, яким можуть бути властивості кордоцентризму, антропоцентричнi розуміння світобудови, гуманізм. Реляційною структурою може бути ставлення особистості до соціального оточення, засноване на формуванні національної самосвідомості. Субстрат – людина.

Наступні концепції українських філософів і діячів культури та політики в центр своїх ідей ставлять не людину, а суспільство (український народ), тому і системи буття будуть представлятися інакше, буття людини буде включено в систему буття суспільства, тобто стають частиною іншої системи. Ось одна з таких систем буття була представлена українським письменником Кулішем П.А. в 19 ст. [11]. Концептом системи буття суспільства буде погляд на народну мову «як голос серця, безпосередній прояв душевної глибини народу, здатного висловити найпотаємніші рухи його душі» [3]. «Все у світі розпадалося для Куліша на дві групи в залежності від свого ставлення до України: благо і лихо, вороги і друзі, будівники та руїнники, своє і чуже, святе і «негідь» – чи так легко знайти лад в хаосі історичного і соціального буття, щоб розташувати його за цими «принципами розподілу»?» [12]. Весь цей розподіл на дві групи приймемо за реляційну структуру, яка реалізується на субстраті, яким виступає вже не людина, а спільність людей, які представляють український народ. До розгляду системи «суспільство» я повернувся у наступних статтях, а тут я тільки відчинила ще один можливий розгляд системи «буття людини», як частини більш загальної системи «буття суспільства». Однак П. Куліш зробив опис людини та її сутності [13]. Вичленимо концепт системи буття людини у концепції видатного філософа. Протягом всього життя він вважав, що сутність людини подвійна: єство та душа, людина та природа. Подвійність як атрибут приймемо за атрибутивний концепт. Відношення суперечності «внутрішньої людини» і зовнішнього в людині – це реляційна структура, яка реалізується на субстраті – людина. «Серце» людини, «глибоке, таємне, незнане нікому» (улюблений образ П.Куліша) і «зовнішнє» у людини — вони завжди в конфлікті, в боротьбі між собою. Це боротьба «душевної глибини» і «поверхні» – принцип, на основі якого він розвивав свій «україно-центристський» світогляд.

«Для нього серце — «внутрішня людина» — пов'язане з Україною, з батьківщиною. Забути про неї можна тільки тоді, коли зовнішнє в людині бере верх над внутрішнім. П. Куліш намагається провести демаркаційні лінії між зовнішнім і внутрішнім і в людині, і в суспільстві, і у світі, і в історії, забуваючи про їх єдність. Все засноване на зіставленні, і він ЛЮБИТЬ ЗІСТАВЛЕННЯ (антитези), крайнощі та не любить півтонів, не розуміє їх значення. На внутрішньому, на серці можна побудувати ідею України, вважає П. Куліш, а все зовнішнє, вороже їй і шкідливе для неї, треба відкинути. І знову, і знову протиставляє він минуле і сучасність, не аналізуючи причин і наслідків, не відчуваючи внутрішньої спадкоємності руху; протиставляє серце – голові (розуму), хутір – місту, народну «мову» – штучний «мові», Україну – Європі» [12].

Філософська думка в Україні має суперечливий і складний характер. Я показала деякі цікаві для даної роботи можливості системного методу в дослідженні основних ідей буття особистості в українській філософії, виділяючи концепт, структуру і субстрат даної системи з періоду виникнення Київської Русі до 19 ст. Не дивлячись на те, що українська філософія була орієнтована на ідеї гуманізму європейської традиції (в період Відродження), однак вона мала свої своєрідні риси, які зображені в дескрипторах системи буття особистості ряду українських діячів. А також було намічено розгляд системи буття особистості, як частини більш загальної системи: системи «суспільство».

Також, я показала сутність двоїстого системного моделювання. Можна побачити в цих уявленнях ноту суб'єктивного та об'єктивного уявлення будь-якого об'єкта, що розглядається як система. Системно-параметричний метод дає нам можливість конкретної систематизації, яка заснована на параметрах системи, а також можна досліджувати і якості представлених систем.

#### Список використаних джерел

1. Уёмов А.И. Системные аспекты философского знания. Одесса : Астропринт. 2000. 124 с.
2. Цофнас А.Ю. Структурная и натуральная онтология. *Вестник*. Том 12. Вып. 13 : Философия. Одесса. 2007. С.24–25. URL: visnikphil.onu.edu.ua вход доступа 2.01.2019 [https://pidruchniki.com/70224/filosofiya/filosofskaya\\_mysl\\_ukraine](https://pidruchniki.com/70224/filosofiya/filosofskaya_mysl_ukraine)
3. Уёмов А., Терентьева Л., Чайковский А., Тихомирова Ф. Философия науки: системный аспект : учебное пособие для преподавателей, аспирантов, магистров философских и нефилософских специальностей. Одесса : Астропринт. 2010. 360 с.
4. [https://studref.com/353396/filosofiya/filosofskaya\\_mysl\\_kievskoy\\_rusi](https://studref.com/353396/filosofiya/filosofskaya_mysl_kievskoy_rusi)
5. [https://ru.wikipedia.org/wiki/Юрий\\_Дрогобыч](https://ru.wikipedia.org/wiki/Юрий_Дрогобыч)
6. <https://history.vn.ua/book/person/14.html>
7. <https://day.kyiv.ua/uk/article/istoriya-i-ya/zirka-renesansu-v-ukrayini>
8. [https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij\\_Rostovskij/alfavit/#sel](https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/alfavit/#sel)
9. Сковорода Г. Повне зібрання творів. В 2-х томах. / зав. ред. С.М. Перевертун. Київ : Наукова Думка, 1973. Т. 1. 531 с. Т. 2. 574 с.
10. Гринченко Б. П. А. Кулиш. Биографический очерк. Чернигов : Типография губернского земства, 1899. 100 с.
11. Ковалевська Л. Пантелеймон Куліш як дзеркало української суперечливості. URL: <http://incognita.day.kiev.ua/pantelejmon-kulish-yak-dzerkalo-ukrayinskoyi-superechlivosti.html>
12. Пантелеймон Куліш : Матеріали і дослідж. / ред.: М.Г. Жулинський. НАН України. Ін-т лри ім. Т. Г. Шевченка. Львів. від-ня. Л.; Нью-Йорк : Вид-во М. П. Коць, 2000. 413 с.

#### SYSTEM MODELING OF EXISTENCE THROUGH THE EXAMPLE OF UKRAINIAN PHILOSOPHY

**Alla Nerubasska**

*I.I. Mechnikov Odessa National University,*

*Faculty of History and Philosophy,*

*Department of Philosophy and Methodology of Cognition,*

*Dvoryanska str., 2, 65000, Odesa, Ukraine*

This paper contains a system analysis of human existence through the example of Ukrainian Philosophy and demonstrates some capabilities of the system approach relevant to this work; it outlines the concept, structure and substrate of the system since the beginning of Kyivan Rus to the 19<sup>th</sup> century (in the system and parametric analysis, any object may be presented as a system with three descriptors: concept, structure and substrate). Although Ukrainian Philosophy was oriented to humanism ideas of the European tradition (in the Renaissance period), it had its own distinctive features as reflected in the descriptors of the human existence system of a number of Ukrainian actors. There was an emerging tendency to consider the human existence system as a part of a more general system – the “Society” system. The paper shows the essence of a dualistic system modeling as part of the system approach developed by A. Uyomov, the Ukrainian scientist, Professor, Doctor of Philosophy.

*Key words:* being, personality, system method, concept, structure, substrate.



УДК 37.81:314

## МОВА ЯК ДЗЕРКАЛО СУСПІЛЬНИХ ЗМІН У СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ ПРОСТОРИ

**Ірина Озьмінська**

*Івано-Франківський національний технічний університет нафти і газу,  
кафедра публічного управління та адміністрування  
вул. Короля Данила, 13, 76018, м. Івано-Франківськ, Україна*

Подано філософський аналіз кроків, які приймаються на шляху до утвердження української мови як державної через призму історичних чинників, які позначились на стані української мови та урядових і громадських заходів, що спрямовані на відновлення популярності мови серед громадян України.

*Ключові слова:* мова, народ, нація, консолідація, мовна політика, мовне питання.

Пошук нових орієнтирів після Майдану та зневіра у швидких змінах у мовному питанні, відверті маніпуляції зі свідомістю народу ззовні та й зрештою відверта байдужість частини українського суспільства, які готові винести такі основоположні для кожної держави цінності як історія, культура і мова «за дужки» суспільно-значущих процесів та не задумуються про морально-духовне, зумовлюють актуальність даної проблеми.

«Чия держава, того й мова», говорили стародавні римляни, і мали рацію. Значно пізніше в 90-х рр. їм вторили французи, кажучи: «Якщо існує загроза для мови народу, це означає, що є загроза і для існування держави», коли ухвалювали закон про охорону французької мови [5]. І мали рацію, бо сьогодні чітко демонструє нам те, що народ який не шанує мови своєї країни приречений на загибель через асиміляцію, поглинання та й фізичне знищення. Мова як один із символів народу, як один з основних елементів державотворення потребує захисту, що зумовлює необхідність законодавчого забезпечення та врегулювання використання української мови як державної в професійній і повсякденній діяльності. На теренах незалежної України жвавість дискусій навколо питання мови майже ніколи не згасало, воно циркулює ось вже 27 років, однак остаточного розв'язання у вигляді прийняття закону про мову не вдається отримати й дотепер.

Мета написання статті полягає розгляді наявних законодавчих документів та державних і громадських ініціатив у питанні забезпечення та регулювання використання української мови як чинника, який сприяє консолідації громадян в українському суспільстві.

Мислителі й науковці різних галузей знання неодноразово намагались зрозуміти явище мови, значення і функції, які вона виконує у суспільстві та запропонувати найкращі шляхи втілення цих функцій на благо суспільства. Як вже згадувалось вище, мовна проблема як базовий лейтмотив існування держави посідає чільне місце в наукових розвідках: нею цікавляться філософи, соціологи, історики, лінгвісти, зокрема слід згадати таких науковців як Я. Грімма, В. фон Гумбольдта, Дж. Мура і Б. Рассела, О. Потебню, які підходили до розгляду мови як суспільного явища. Вчені та такі громадські діячі як А. Горохович, Б. Грінченко, В. Кафарський, Т. Кіс, В. Кононенко, Т. Марусик, І. Огієнко, Б. Савчук, В. Сімович розмірковували про важливість мови як однієї із найважливіших ознак народу та виступали за її захист та впровадження в практичне життя. Значний внесок у дослідження важливості мови як ідентифікуючий й об'єднавчий фактор нації зробило немало

філософів, серед яких слід назвати В. Андрущенко, Г. Євсєєва, В. Кременя, А. Кургузова, Л. Мацько, Л. Масенко та інших.

В науково-філософській сфері України продовжують з'являтися наукові статті, дисертації, проводяться круглі столи та дослідження присвячені питанням використання та підняття престижу української мови у суспільстві. Варто згадати громадські ініціативи «Рух добровольців «Простір свободи» та «Портал мовної політики», ціллю яких є розвідки становища української мови в суспільстві та «просування ідей про необхідність утвердження української мови як єдиної домінуючої мови в суспільстві» [9].

В історії України неодноразово відбувались певні маятникові коливання, коли українській мові давали невелику волю, своєрідний дозвіл на відродження і відроджували її, а потім із силою придушували не тільки молоді паростки її використання, забороняли на століття, але й переслідували тих, хто в тією чи іншою мірою сприяв цьому відродженню. Якщо зробити невеликий екскурс у світову історію, можна побачити, що багатьом країнам доводилось стикатись із проблемою впровадження однієї спільної мови задля консолідації народу у межах певної країни чи території та як символу, який характеризує, творить і підтримує подальший розвиток цієї нації. Оскільки мова є однією з форм розвитку особистості й представляє колективний досвід певної єдності людей, формування різних європейських національних спільнот у великій мірі залежало від різних мов, як універсальних маркерів етноспільнот та етносів, завдяки яким формувались й укорінювались ті чи інші цінності та смисли.

Такий процес рідко буває легким і майже завжди йому чиниться опір, особливо справедливим це твердження щодо багатонаціональних чи поневолених країн, де питання про статус державності мови отримує дуже часто суспільно-політичне забарвлення. Так, у 1883 році угорський уряд спробував проголосити угорську мову державною у Хорватії, що збурило населення і спричинилося до збройного повстання населення проти насильницького рішення. Схожі події відбувались і при примусовому впровадженні хінді як державної мови в процесі деколонізації британської Індії [4, с. 55].

Наша держава була в культурному (звичаї, традиції, обряди), ідеологічному і мовному сенсі територіально неоднорідною, і у великій частині регіонів національна самосвідомість більшості громадян донині залишається незначною. Причини розрізненості легко простежуються в історії українського народу, який тривалий час перебував під гнітом інших держав – і князівства Литовського, і Речі Посполитої, й Австро-Угорської імперії, та Російської імперії, а пізніше – Радянського союзу. Така тривала залежність спричинила до різкого спаду престижу української мови та низького рівня її використання в побуті, що, у свою чергу, вплинуло і на національну самосвідомість суспільства.

Особливо помітного удару по українській мові та культурі завдав процес так званої «русифікації», а саме через укази про заборону книгодрукування, закриття шкіл з українською мовою викладання, вилучення та переклад російською мовою книг старого українського друку та давніх указів і документів, Валуєвський циркуляр та Емський указ, а також тотальну антиукраїнську міграційну переселенську, економічну та культурну політику. До зниження популярності української мови серед населення доклала свої руки й союзна колоніальна педагогіка. Так, протягом тривалого часу процес навчання української мови в школі зумисне організовувався таким чином, щоб викликати небажання й відразу не тільки до предмета, але й всього, що пов'язане, тією чи іншою мірою, з українством.

Проте історія українського народу показала, що знищити мову, культуру і пам'ять народу не так просто і після тотального комуністичного жорна й тернистого шляху заборон, нищення, відчуження та презирства, українська мова на сьогодні починає завойовувати

вати почесне місце як мова незалежної суверенної держави, як мова національна, друга серед слов'янських за кількістю носіїв, зі сформованим літературним стандартом, кодифікованим правописом, з відповідним видавничим забезпеченням у царині україномовної освіти [3, с. 348].

Українська мова є продуктом довготривалого розвитку. Українська мова як мова найбільшого, автохтонного етносу України є мовою громадянства та державною мовою. Нація, яка згуртована на ґрунті єдиної державної мови, буде здобувати додаткові підстави для усвідомлення власної єдності у справі державного будівництва [2]. Попри це, боротьба за можливість спілкуватися державною мовою триває і досі, адже мова розвивається, удосконалюється протягом усього існування нації, життя спільноти й майже завжди доля мови відбиває долю народу, якщо зникає народ, що говорить цією мовою, то помирає і мова. «З народом зникає його культура, а без культури, без її руху і розвитку мова теж перестає жити – стає мертвою, такою, що зберігається лише в писемних пам'ятках [16]. Мова – це своєрідне зображення народу, і якщо це зображення спотворено, то «державна повинна мати глибоко продуману гуманітарну політику, створювати механізми ефективного впливу, координувати зусилля своїх учених і митців... це життєво необхідно – накреслити шляхетні обриси своєї культури» [7]. Українська мова, яка тільки недавно отримала свіжий поштовх до утвердження та піднесення як державної все ще потребує постійного підживлення і відстоювання. І сьогодні, стоячи на порозі свого 28 року незалежності, в котрий раз доводиться аргументувати необхідність законодавчого закріплення використання мови та її прийняття заходів для її подальшої популяризації серед громадян України.

Сплеск національного відродження в Україні можна умовно пов'язати з трьома хвилями: спочатку отриманням державного суверенітету, потім з Помаранчевою революцією, а пізніше – з Революцією Гідності. Кожна з цих хвиль давала новий поштовх до важливих духовно-ціннісних, зокрема мовних і культурних, змін у суспільстві та окреслювало ряд проблем, які вимагали нагального вирішення. На жаль, аналізуючи мовну політику, яку кволо впроваджували численні попередні уряди України, очевидним стає факт, що від початку незалежності мовна політика була і подекуди донині залишається досить суперечливою і в'ялою. Це можна пояснити тим, що на формування офіційної мовної політики впливає безліч факторів, не всі з яких вдалось подолати, як і задекларовану в Конституції державність української мови те, що не увінчалось успіхом введення в практику, хоча в останні роки вона значно зміцнила свої позиції.

Одними з основних факторів неповноцінності мовної політики, що не відповідає запитам суспільства, є відсутність сформованої національної ідеї, досі неподоланий комплекс меншовартості, радянські стереотипи, повсякчасне порушення мовних статей законів, адже навіть до визнання неконституційності закону України «Про засади державної мовної політики», згідно з яким державна мова отримувала статус обов'язкової для вживання в органах державного управління та діловодстві, установах та організаціях, на підприємствах, у державних закладах освіти, науки, культури, у сферах зв'язку та інформатики [12], його практично ніколи не виконували представники влади з часу його прийняття. При цьому жоден чиновник не був ні притягнутий до відповідальності, ні звільнений за незнання державної мови, хоча Конституційний суд України постановив, що українська мова, являючись державною мовою, є обов'язковим засобом спілкування при здійсненні повноважень органів державної влади. До речі, у будь-якій закордонній країні не те, щоб стати на державну службу, а щоб отримати право на постійне проживання, необхідно скласти мовний іспит. В Україні ж без знання державної мови можна посісти будь-яку посаду [5].

Очевидно, що забезпечення державності української мови відіграє стабілізаційну роль у справі консолідації українського суспільства, об'єднання країни в єдине ціле, ідентифікації її громадян, а також є фактором безпеки держави та її територіальної цілісності. З визнанням неконституційності закону «Про засади мовної політики» у 2018 році, в українському законодавстві утворилась «прогалина» і держава залишилась без нормативної законодавчої бази, яка регулювала б питання використання державної мови. Відомо, що базовим і на даний момент єдиним офіційним документом, що визначає статус української мови є, безперечно, Конституція України, 10 стаття якої стверджує, що «державною мовою в Україні є українська мова. Держава забезпечує всебічний розвиток і функціонування української мови в усіх сферах суспільного життя на всій території України. В Україні гарантується вільний розвиток, використання і захист російської, інших мов національних меншин України. Держава сприяє вивченню мов міжнародного спілкування. Застосування мов в Україні гарантується Конституцією України та визначається законом» [6]. Можна вважати, що тимчасово, до прийняття закону про мову (проект закону «Про забезпечення функціонування української мови як державної» №5670-д, на який покладають великі надії всі небайдужі до долі мови), який на даний час розглядається Верховною Радою України, мовне питання у великій мірі також регулюється раніше прийнятими нормативними актами, положеннями та іншими законами, які відносяться до галузі освіти, культури, книговидавничої справи, засобів масової інформації, кіноіндустрії й, слід зазначити, в останні роки соціологи відмічають тенденції до позитивних змін у цих сферах. Серед таких документів варто згадати:

Закон України «Про освіту» від вересня 2017 р., відповідно до якого закріплюється обов'язковість вивчення державної мови в навчальних закладах освіти [14];

– постанову Кабінету Міністрів України «Про атестацію державних службовців щодо вільного володіння державною мовою», метою якої є визначення рівня вільного письмового та усного володіння державною мовою серед осіб, які бажають працювати в органах державної служби [13];

– проектну розробку «Стандарту української мови для державних службовців», який узагальнює досвід діяльності державної служби в Україні та країнах Європи, де мовне питання є невіддільною частиною державної політики. Даний проект є продовженням постанови про атестацію державних службовців і встановлює необхідність використання державної мови працівником державної установи під час виконання своїх посадових обов'язків, зобов'язую поважати державні символи, шанувати історію України і її мову, а також визначає мовленнєво-комунікативні компетентності, якими повинна володіти посадова особа органу державної влади [15];

– Закон «Про внесення змін до деяких законів України щодо частки музичних творів державною мовою у програмах телерадіоорганізацій» (листопад, 2016 р.) спрямований на збільшення частки україномовного ефіру [11];

– Закон «Про внесення змін до деяких законів України щодо мови аудіовізуальних (електронних) засобів масової інформації», дія якого в основному спрямована на збільшення обсягу передач та фільмів, озвучених українською мовою на місцевому, регіональному і загальнонаціональному телебаченні [10];

– проекту Державного стандарту України з української мови як іноземної, метою якого є уніфікувати систему вимог до володіння українською мовою як іноземною та надати чіткий перелік комунікативних умінь і навичок [1].

Як бачимо український уряд робить необхідні, а інколи й не популярні кроки на шляху до збереження та поширення української мови, разом й української культури,

в сучасному суспільному просторі, однак ці заходи не завжди знаходять цілковиту підтримку та розуміння серед громадян, бізнесу та закордонних партнерів. Одним з найзнаковіших конфліктів міждержавного значення стало зростання напруження у стосунки між Україною та Угорщиною через статтю 7 закону про освіту, оскільки угорська сторона висловила стурбованість, що даний закон може, на їхню думку, значно обмежити права національних меншин на використання рідної мови в побуті.

Очевидний позитивний ефект у справі популяризації української мови дали так звані закони про мовні квоти, які відкрили шлях для творення нового українського музичного контенту, відродження українського кінематографа, а відтак – сучасної української культури й, як результат, зростання кількості україномовних громадян.

Важливу роль для відновлення позицій державної мови на даному етапі має також активізація громадських ініціатив, створення громадських організацій і платформ, які часто об'єднують сучасну прогресивну свідому молодь, просувають україномовний контент і заохочують використання державної мови в повсякденному житті. Вагому нішу тут займають такі проекти як

Підсумовуючи, можна стверджувати, що Україна рухається, хоч і повільно, в напрямку на утвердження конституційного права української мови стати повноцінною державною мовою, з громадянами, які її поважають і розмовляють нею, що сприятиме віддаленню від північного сусіда, служитиме запорукою її безпеки та перетворенню країни на справді мовно-незалежну, сильну і впливову державу.

#### Список використаної літератури

1. Державний стандарт України з української мови як іноземної : Проект Міністерство освіти та науки України. URL: <https://mon.gov.ua/ua/news/mon-proponuye-dogromadskogo-obgovorennya-derzhavnij-standart-z-ukrayinskoymovi-yak-inozemnoyi>
2. Євсєєва Г.П. Державна мовна політика в контексті української національної ідеї: теоретико-методологічні засади : дис. ... доктора наук з держ. управління: спец. 25. 00. 01 «теорія та історія державного управління» ; Дніпропетровськ, НАДУ ДРІДУ, 2012. URL: <http://mydisser.com/en/catalog/view/386/823/11562.html> (дата звернення: 07.04.2019)
3. Заболоцька Л. Українська мова в контексті сучасної мовної ситуації в Україні (до питання про її роль в умовах глобалізації). *Українознавчий альманах*. Київ – Мелітополь, 2012. Вип. 9. С. 347–352
4. Іванишин В. Мова і нація. Дрогобич : ВФ «Відродження», 2007. 218 с.
5. Кононенко П. Мова і майбутнє народу : зб. наук. праць НДІУ. Київ, 2006. Т. IX. С. 9–24
6. Конституція України : Закон від 28 червня 1996 р. №254к/96–ВР. *База даних «Законодавство України» ВР України*. URL: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/> (дата звернення: 10.04.2019).
7. Костенко Л.В. Гуманітарна аура нації, або Дефект головного дзеркала. Київ «КМ Academia», 1999. 31 с.
8. Озьмінська І.Д. Мовна компетентність як шлях до успішної особистості. *Вісник Львівського університету : філос.-політолог. студії*. 2018. Випуск 18. С. 176–183.
9. Мовна політика в Україні та світі. Портал мовної політики. URL: <http://language-policy.info/>
10. Про внесення змін до деяких законів України щодо мови аудіовізуальних (електронних) засобів масової інформації : Закон України URL: [https://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4\\_2?id=&pf3516=5313&skl=9](https://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_2?id=&pf3516=5313&skl=9) (дата звернення: 17.04.2019)
11. Про внесення змін до деяких законів України щодо частки музичних творів державною мовою у програмах телерадіоорганізацій : Закон України від 08 листопада

- 2016 р. № 1421–VIII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1421-19> (дата звернення: 17.04.2019)
12. Про засади державної мовної політики : Закон України. URL : <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/5029-17> (дата звернення: 10.04.2019)
  13. Про організацію проведення атестації осіб, які претендують на вступ на державну службу, щодо вільного володіння державною мовою» : Постанова Кабінету Міністрів України від 26 квітня 2017 р. № 301. URL: <https://www.kmu.gov.ua/ua/npas/249955971>
  14. Про освіту : Закон України від 05 вересня 2017р. № 2145–VIII. URL : <http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/2145-19>
  15. Стандарт української мови для державних службовців : доповнення до Постанови Кабінету Міністрів України від 26 квітня 2017 р. № 301. URL: <http://testderz.com/2017/05/21/атестація-з-української-мови-для-держ/>
  16. Smith A. *The Ethnic Origins of Nation*. Cambridge, Massachusetts : Basil Blackwell, 1987. 312 p.

### **LANGUAGE AS A REFLECTION OF SOCIAL CHANGES IN THE MODERN UKRAINIAN REALITY**

**Iryna Ozminska**

*Ivano-Frankivsk National Technical University of Oil and Gas,  
Department of Public Administration and Management  
Korolia Danyla str., 13, 76018, Ivano-Frankivsk, Ukraine*

The article features the philosophic analysis of the steps in order to establish the Ukrainian language as a state language. In this respect the factors that have affected the state of the Ukrainian language throughout the history and governmental and public activities aimed at restoring the popularity of the language among Ukrainian citizens are presented.

*Key words:* language, people, nation, consolidation, language policy, linguistic problems.

УДК 27-12:111.1]:27-726.1Сурозький](045)

## КОНЦЕПЦІЯ ОСОБИСТОСТІ У ВЧЕННІ МИТРОПОЛИТА АНТОНІЯ СУРОЗЬКОГО

Михайло Сивак

Львівська православна богословська академія  
вул. Лисенка, 43, 79008, м. Львів, Україна

У статті здійснюється теолого-філософський аналіз вчення митрополита А. Сурозького (Блума) про особистість. Осмислюється онтологічна первинність особи щодо природи, розкривається діалектика буття і самоконструювання людини у двох модусах – «індивіда» та «особистості», акцентується увага на тому, що для людини життєвим орієнтиром повинна стати актуалізація власної іпостасної сутності через співвіднесення з іншими людьми та Богом.

*Ключові слова:* особа, особистість, іпостась, персоналізм, образ, цілісність.

Одне із фундаментальних питань філософської антропології та антропологічного дискурсу загалом є питання особистості. В різні епохи мислителі намагалися досягнути сутність людини, її природу, глибину. Для цього використовувалися різні терміни, значення яких наповнювалося тим чи іншим змістом. Основоположними термінами, які характеризують людину, є концепти «особа», «особистість», «персона», що задає вектор дослідження людського «Я». Як наслідок, в європейському інтелектуальному дискурсі виник навіть цілий напрям, який називається персоналізм. Цей напрям внутрішньо є дуже різноманітним і деколи навіть суперечливий. Існує філософський персоналізм, богословський персоналізм, існує персоналізм як філософська традиція метафізики XIX століття, також існує персоналізм як ряд напрямків філософії у Франції, Німеччині, Америці, Росії, а також існує християнський персоналізм, який часто асоціюється з патристичним синтезом. Тому, дослідження теми людської особи чи особистості є завжди актуальним.

Серед публікацій, присвячених дослідженню концепту людської особистості окрім праць А. Сурозького, слід зазначити твори християнського філософа-персоналіста В. Лоського «Нарис містичного богослов'я Східної Церкви», «Догматичне богослів'я», монографії грецьких мислителів Й. Зізіуласа «Буття як спілкування» та Х. Яннараса «Свобода етосу», численні праці викладача Оксфордського університету митрополита Калліста (Уера) та багато інших.

Метою статті є з'ясування особливостей і специфіки концепції людської особистості як іманентного аспекту людського буття у спадщині А. Сурозького.

Антична філософія (грецька і латинська мова) для позначення терміну «особистість», того, що ми зараз називаємо цим словом, використовували певні групи майже синонімічних термінів, при чому, латинські терміни були доволі точними кальками грецьких:

грецькі	латинські	переклад
атом (ἄτομος)	індивід (individuum)	«неподільний», «цілий»
іпостась (ὑπόστασις)	субстанція (substantia)	«те, що стоїть під усім»
просопон (πρόσωπον)	персона (persona)	«маска», «личина»

Латинське слово «індивід» це точна калька грецького слова «атом», буквально, і одне й інше слово означає «неподільний». Атом – це те, що губить свою специфіку, коли його розібрати на складові. Це слово за своїм семантичним значенням є досить широке і може означати не лише людину, але й будь-яку річ.

Слово «іпостась» має два ключові значення: «1) у християнському світобаченні та богослов'ї характеристика осіб Св. Трійці, які вважаються єдиними за сутністю та різними за проявами; 2) та чинність, якої може набувати людина під час виконання певним функцій або повноважень» [12, с. 78–79]. В латинську мову це слово увійшло як термін «*субстанція*» – дещо засадниче, підстава, гранична засада, що дозволяє зводити багатоманітність властивостей до чогось постійного; це, іншими словами, певні реальність, яка розглядається в аспекті її внутрішньої єдності. Сенс і одного, і другого терміну (іпостась і субстанція) однаковий і споріднене сенсом глибинності, засадничого принципу.

І третя пара термінів, яка є пов'язана з нашою тематикою це: латинський термін «*персона*» (він став основоположний для західної теолого-філософської думки). Цей термін відповідає грецькому слову «*просопон*». Однак тут є цікава відмінність: *просопон* («*прос*» – до, «*оптика*» – бачити) «проступаючи через» «бачити через», те, що відповідає терміну «*личина*». Тертуліан запозичує цей термін з юриспруденції. Боецій вважає, що термін *персона* має значення не лише маски в античному театрі, яка виконувала функцію резонатора, підсилювала звук, а й походить від дієслова *personare*, що значить «голосно звучати» пов'язує ідею особистості з ідеєю мови. *Персона* і *просопон* – це маска, щось зовнішнє, те по чому можна відрізнити одне від іншого. Для філософсько-теологічної думки Сходу головним терміном стала «іпостась», а для Заходу головним терміном стала «персона». У тринітарному богослов'ї *персона* на відміну від індивіда не зводиться до якихось індивідуальних особливостей, вона постає онтологічно первинною щодо природи, вільно визначаючи образи свого існування.

Розмірковуючи про «Я» людини, А. Сурозький розрізняє два бачення: «Я» як індивід та «Я» як особистість і *персона*.

А. Сурозький вказує на велику різницю між термінами «особистість», «персона» та «індивід». «Індивід, – за словами А. Сурозького, – це остання ступінь дроблення. Можна говорити про людство, можна говорити про народи, можна говорити про раси, про сім'ї, та в кінцевому результаті залишиться одиниця, тому що, коли ділити далі, то в кінцевому результаті залишиться не жива людина, а мертво тіло, труп – і душа покійника. Індивід – це результат дроблення. Ми всі – індивіди тією мірою, в якій чужі один одному, розділені від Бога і загубили внутрішню цілісність» [2, с. 851]. Індивід є межею дроблення і розпаду і між людьми, і з Богом. Але по-іншому виглядає ситуація з особистістю. Особистість є поза межами такого роздріблення і розділення.

«Коли ми хочемо визначити, описати індивіда, ми можемо зробити це лише в категоріях, спільних для всіх людей, але людей, котрих ми групуємо за тими чи іншими ознаками. З погляду зовнішності ми говоримо про ріст, колір волосся, характерних особливостях людини: він високого чи низького зросту, блондин чи брюнет, у нього очі того чи іншого кольору, він товстий чи худий. ...В кінцевому результаті опис зведеться до опису рис, спільних для всіх людей, і при цьому люди групуються подібно тому, як роблять букет, який відрізняється від іншого букета, але що складається із тих самих чи подібних квітів» [1, с. 280]

«І насамкінець, – резюмує А. Сурозький, – для того, щоб взнати, відрізнити одного індивіда від іншого, ми використовуємо метод контрасту: іноді це протиставлення, іноді – аналогія <...> Як індивід, я є настільки, наскільки я глибоко відмінний від оточуючих мене індивідів» [1, с. 280]

Отже, ми бачимо, що для митрополита Антонія термін «індивід» має певне негативне наповнення, що позначає «постедемську» людину, яка перебуває у розділенні з іншими, тобто в другій людині бачить не Образ Божий, споглядання в любові Якого принесло б щастя, а бачить «чужинця», «іншого», «чужого». Таке твердження є, якоюсь мірою, спів-



звучним з тезою французького екзистенціаліста Ж.П. Сартра: «пекло – це інші» [13, с. 111], що наводиться у п'єсі «За зачиненими дверима». У цьому творі автор наголошує, що взаємини стають стражданням лише тоді, коли вони вже заздалегідь були спотворені й запламовані самими ж людьми. Філософ також підкреслював, що кожна людина має власну, зрозумілу лише їй (і то – далеко не до кінця) самосвідомість, і, судячи про себе, ми домішуємо до цих суджень думки інших людей. Таким чином, залежати від думки оточення і внаслідок цього перекручувати уявлення не тільки про власну особистість, але інших людей, і про світ в цілому – це і є справжнісіньке пекло.

Друге, що прослідковується в розумінні А. Сурозьким вищенаведеного терміну, це те, що «індивід» – це людина, яка ототожнює себе зі своєю природою, тобто змішує особу і природу, при цьому бажає самоутвердитися коштом природи. «В цьому і складається моє «індивідуальне буття», і з цієї хвилини, коли я говорю про контраст, протиставлення, відмінності загальних для всіх властивостей, я говорю про відстань, яку встановлюю між собою та іншим, і це дуже важливо: це один з аспектів гріховного стану, це те протиставлення, яке породжує розпад і не тільки перешкоджає участі в одній гармонії, але й встановлює ряд самостверджень, тому що з точки зору як психологічної, так і духовної, для індивіда характерним є саме самоствердження» [1, с. 280].

Термін «особистість», в розумінні А. Сурозького, є зовсім іншим онтологічним виміром, аніж «індивід». В його антропології поняття особистості є базовим. Виводиться воно з основних християнських догматичних учень, тобто із триадології та христології [1, с. 280]. В богослів'ї триадології йде мова про три Божественні іпостасі: Отця, Сина і Святого Духа, Котрі перебувають в абсолютній повноті природної єдності. Отець, Син і Святий Дух – це три божественні лики або три божественні особи (особистості). У грецькій мові лик позначається словом *просопон*, при чому в українській богословській термінології так склалося, що Божественні Лики іменуються Особами, а людська особистість (те саме слово *просопон*) іменуються терміном *особистість*. Христос – втілена друга Особа Пресвятої Тройці являється другою Божественною Особистістю, яка поєднує в собі дві природи: Божественну і людську. Таким чином, поняття особистості є основоположним і для триадології, і для христології.

В антропології поняття особистості також виходить на перший план, коли ми говоримо про глибинні основи християнського розуміння людини. Осмислення людини, в першу чергу, як образу Божого. В цьому полягає особливість богословського персоналізму: поняття особистості людини виводиться тут не зі спостережень за людиною, за її діями, а виводиться безпосередньо із головних догматичних християнських істин.

В антропології А. Сурозького під терміном особистість розуміється те, що є невимовне ні в яких природних категоріях, те, що, за словом В. Лоського, не зводиться до природи, це те, що зіставляє у кожній людині його унікальність, неповторність, те, що ніяк не може бути узагальнене, що ніяк не може бути пізнаним емпірично і виражене раціонально-понятійними засобами. Особистість – це те вище, що відрізняє людину з числа всіх створених істот, це те, що робить її образом Божим. Особистість дає можливість виразити в людині образ Божий найбільш повно, в порівнянні з усіма іншими поняттями, якими оперує богослів'я. Але, все-таки, і поняття особистість не може вичерпати всього того змісту, що наповнює образ Божий, оскільки тут мова йде про образ Самого Бога. І як невичерпним є Сам Бог, так і поняття образу Божого невичерпне. Таким чином, поняття особистість дає можливість виразити найбільш важливе і суттєве, що є в людині, у християнському розумінні.

Дослідник біблійної антропології М. Іванов стверджує, що образ Божий в людині, за самою своєю суттю, як зображення Невимовного й Невизначеного, також не може бути

повністю визначений і пояснений словами. Образ Божий – це наше глибинне «я», для визначення якого у нас немає ні слів, ні ясних понять. Але оскільки наше «я» якось проявляється зовні, то образом Божим в людині зазвичай називають ці його прояви, тобто розум, високі почуття, волю, свободу. Те ж заміщення сутності властивостями відбувається і щодо самого Першообразу, тобто Бога. Бог по Своїй сутності неосяжний і незбагнений, але ми говоримо, що Бог є Любов, Бог є Світло, Бог є Дух. Насправді ж ми не можемо сказати про Бога, що Він є «щось», але, бачачи Його прояви, зазвичай їх і називаємо образом Божим [7, с. 190].

В. Лоський у своїй праці «Нарис містичного богослів'я Східної Церкви», резюмуючи міркування святих отців про образ Божий в людині, також приходять до висновку, що створення людини за образом Божим виявляє в ній особливий і при тому фундаментальний для неї буттєвий вимір – особистість. Підставою для цього є ототожнення незводимості образу Божого до природного буття людини та невиводимості особистісного начала з людської природи. Так, з приводу останнього він пише: «Коли ми хочемо визначити, «характеризувати» яку-небудь особистість, ми підбираємо індивідуальні властивості, «приси характеру», котрі зустрічаються і в інших індивідів і ніколи не можуть бити абсолютно «особистими», бо вони належать загальній природі. І ми, врешті-решт, розуміємо: те, що є для нас найдорожчим в людині, те, що робить її «нею самою», – визначити неможливо, бо в її природі немає нічого такого, що відносилось б власне до особистості, завжди єдиної, незрівнянної та неповторної» [11, с. 93].

Слід зазначити, що великий вплив на погляди А.Сурозького мав відомий філософ-персоналіст В. Лоський, з яким владика був знайомий особисто й мав приязні стосунки. Сучасний богослов В. Сміх прямо називає А. Сурозького учнем В. Лоського [14, с. 303]. І справді, вчення А. Сурозького про особистість є досить співзвучним з персоналізмом В. Лоського.

Суголосність поглядів спостерігається у тлумаченні співвідношення термінів «образ Божий» та «подоба Божа». Що таке Божа подоба? Чи є відмінності між образом і подобою Божою в людині, чи ні? Більшість давніх отців та сучасних богословів проводять різницю між поняттям образу та подоби, хоча деякі не робили такої різниці. Так, перші з них говорили, що образ Божий знаходиться в самій природі нашої душі, в її розумі, в її свободі, а подоба – в належному розвитку та вдосконаленні цих сил людиною, а ще конкретніше – в досконалості її розуму і свободної волі, чи того й того разом, в чеснотливості та святості, в здобутті дарів Святого Духа. Отже, образ Божий ми отримуємо від Бога разом з буттям, а подоби повинні набувати самі, отримавши при цьому від Бога лише можливість. Ця думка про відмінність між образом і подобою Божою в людині має підставу і у Священному Писанні.

Зображаючи раду Трипостасного Бога про створення людини, Мойсей свідчить: *і сказав Бог: створімо людину за образом нашим і подобою (Бут. 1:26)*, а кажучи слідом за цим про саме створіння, висловлюється: *«і створив Бог людину, за образом Божим створив» (Бут. 1:27)*, тобто у 27-му вірші про подобу замовчано. Св. Григорій Ниський з цього приводу пише, що перше (за образом) ми маємо у створенні, а останнє (за подобою) ми самі звершуємо з власної волі. Бути за образом Божим властиво нам за нашим першим створінням, але стати за подобою Божою залежить від нашої волі. І це залежне від нашої волі існує в нас лише у можливості: набувається ж нами насправді завдяки нашій діяльності. Коли б Господь, маючи намір створити нас, не сказав попередньо: створімо і за подобою, і коли б не дарував нам можливості бути за подобою; то ми власними силами не могли би бути за подобою Божою. Але давши нам цю можливість, Бог нам самим надав бути діячами нашої подоби з Богом, щоб відзначити нас приємної нагороди за діяльність; щоб ми не були подібні до зображень бездушних, що їх роблять живописці [5, с. 116].

Подоба – це здатність людини йти шляхом вдосконалення того, що спочатку закладене в ній. Якщо тут «образ» це також і розум і вільна воля, то «подоба» це процес діяльності людини, яка називається життям (початим і завершеним в часі), протягом якого вона повинна реалізувати себе в турботі про світ, в любові та доброчесності, і таким чином уподібнитися своєму Творцеві. За словами святителя Григорія Ниського: «Мета доброчесного життя – уподібнення Богу» [5, с. 118].

Образ Божий є фундамент або основа особистості. Людина не могла би бути особистістю, якби її Першообраз – Господь Бог – не був би Особистістю. Як зауважує М. Бердяєв: «особистість і є образ і подоба Бога в людині. Особистість є реалізація в природному індивідуумі його ідей, Божого задуму про нього» [3, с. 297]. А. Сурозький зазначає: «Особистість, персона – це те, чим ми покликані стати, подолавши індивіда <...> Особистість може бути розкрита тільки в Тому, Хто її знає, тобто в Богові. У нас є особистість, яка є образ Живого Бога <...> Ми стали карикатурою образу Божого» [1, с. 289].

Отже, між образом Божим в людині та особистістю людини є прямий зв'язок, проте це не одне і те ж. Це не зайве підкреслити, тому що часто доводиться зустрічатися з отождненням того й іншого. А. Сурозький вважає, що образ Божий є в кожній людині, що кожна людина є особистість. Однак, при цьому забувають, що образ даний, а особистістю треба стати. Так, кожна людина є особистість, але тільки потенційно, а не насправді. Образ Божий в людині є насіння, а особистість – паросток, що виростає з нього [10]. Тобто, щоб стати особистістю повною мірою, необхідно набути подоби Божої, уподібнитися Богу, досягти тієї досконалості, до якої закликає нас Господь: «*будьте досконали, як Отець ваш Небесний досконалий*» (Мф. 5: 48). Недаремно, один з чинів святості Церква іменує, як «преподобні», тобто ті, хто намагався уподібнитися Богу, ті, хто зреалізували в собі особистість (стали особистістю), вийшли за межі природи.

Говорячи про велич людини, А. Сурозький в одній зі своїх бесід цитує пустельника древності, котрий сказав: «хто бачив брата свого, той бачив Бога свого – ікону, живу ікону, не Самого Бога, а людину, пронизану божественною присутністю». Кожна людина несе в собі гідність сина Божого, кожна людина створена на образ Божий, кожен із нас є ікона Бога, (*είκόνα* грецькою мовою – образ, ікона). Оскільки образ Божий є в кожній людині то, відповідно, ми повинні вчитися бачити цей образ у кожній людині, це Божественна гідність [1, с. 706].

Одразу виникає питання: а яким чином можна стати особистістю? Як уподібнитися Богу? Святитель Василій Великий відповідає: «Якщо ти станеш ворогом зла, забудеш колишні образи та ворожнечу, якщо любитимеш своїх братів і співчуватимеш їм, то уподібнишся Богові. Якщо від щирого серця пробачиш своєму ворогові, то уподібнишся Богові. Якщо ти ставишся до брата, який згрішив проти тебе, так само, як Бог ставиться до тебе, грішника, то своїм співчуттям до ближнього уподібнюєшся Богові. Отже, ти володієш тим, що за образом, являючись [істотою] розумною, за подобою ж стаєш, набуваючи благості. Вдягніться в милосердя і благодать (Кол. 3: 12), щоб одягтися у Христа (Гал. 3: 27). Тими ділами, якими вдягаєшся в милосердя, ти вдягаєшся у Христа і через близькість до Нього стаєш близьким Богові. Отже, історія [творення] – це виховання людського життя. *Створи́мо людину за образом*. Нехай вона від моменту створення володіє тим, що за образом, і нехай [сама] стає тим, що за подобою. Бог дав їй для цього силу. Якби Він створив тебе і за подобою, то в чому була б твоя заслуга? Заради чого ти увінчаний (Пс. 8, 6)? Якби Творець все тобі дарував, то як би відкрилося тобі Царство Небесне? І ось одне тобі дане, а інше залишене незавершеним, щоб ти вдосконалиювався й вшанувався винагородами, яка сходить від Бога» [4, с. 444].

Тільки тоді ми зможемо зрозуміти слова Спасителя про те, що ми повинні любити ближнього, як самого себе. Безпосередньо, як самого себе. Ми повинні любити самого себе, але не ту емпіричну людину, якою ми є: самолюбиву, нерозумну, славолюбну, а любити ту людину, котра закладена в наші глибини, як можливість і як покликання. Ми повинні шукати в собі цю людину, ми повинні знайти в собі цю людину її берегти, як Божа Матір берегла Спасителя, коли Він лежав в яслах, як Вона його берегла, як Він був Немовлям, як Вона його захищала, коли Він був Дитиною. Ця цитата впливає з патристичного мислення митрополита Антонія, зокрема вона перегукується з думкою святителя І. Брянчанинова, у якій останній, розмірковуючи про любов до ближніх, підкреслює, що ми не вміємо любити ближнього, як самого себе, бо ми не вміємо любити самого себе. Як каже митрополит Антоній, ми любимо себе емпіричного: любимо свої пристрасті, любимо своє самолюбство, нерозумність, пихатість, але мало намагаємось любити ту потаємну людину серця, про яку ми читаємо у першому посланні апостола Петра, або апостола Павла – внутрішня людина. Ми повинні жити та любити в собі внутрішню людину. В одній зі своїх бесід владика Антоній цитує преподобного Єфрема Сиріна і говорить, що Господь, творячи людину, вкладає в неї все Царство Небесне. Тобто у кожному з нас є великий скарб, кожен із нас повинен знайти ту дорогоцінну перлину, про яку говорить Спаситель у притчі. Коли ми навчимося входити у свою глибину, за словом митрополита Антонія, лише тоді можливо досягнути особистісного рівня.

Отже, згідно з ідеєю А. Сурозького, можна виокремити два різні, але корелятивні шляхи самопізнання: пізнання індивіда, який не хоче бачити себе істинного і не хоче бути справжнім, реальним і пізнання особистості, яка віднаходить власну повноту через розкриття свого першообразу, іпостасної сутності, досягаючи повноти самоздійснення, свободи, гармонії, відновлення цілісності.

Концептуальне ядро тлумачення особистості в поглядах А. Сурозького розгортається в традиції святоотцівського богослов'я з акцентом на сотеріологічній та есхатологічній складових, екзистенційній зануреності та цілісності. Можливість досягнути особистісної повноти та самоздійснення дається людині завдяки Другій Іпостасі Святої Трійці, що відкриває людині потенційну можливість актуалізації образу Бога, розкриття власної іпостасної сутності, перебуваючи одночасно у постійному становленні, але залишаючись самототожним у власній ідентичності (за словами А. Сурозького, «ніхто не вимагає від вас бути тим, чим ви не є, але можна у вас запитати, можна від вас вимагати, щоб ви були самі собою» [1, с. 290]). Саме в особистісному аспекті на найглибіннішому рівні виражається образ Божий в людині, досягається відчуття цілісності з одночасною незавершеністю, що постає умовою безперервного самотворення. Онтологічною підставою антропологічної моделі особистості є актуалізація таких характеристик, як любов, свобода, відкритість через подолання самості з кінцевою метою обоження через служіння людям (концептуалізація людської особистості є неповною в осягненні індивідуальної свободи, людина також має актуалізувати своє відношення до інших людей через екзистенційне співвіднесення з Божественною реальністю) та спілкування (особистість можна сприйняти та пізнати тільки через спілкування), творчість, унікальність (за словами А. Сурозького, ми маємо неповторну долю і шлях, ми безподібні між собою і неповторні перед Богом, що зумовлює неможливість визначення і нашу унікальність) і цілісність. В антропологічній аналітиці А. Сурозького проглядається репрезентація парадигми духовної практики самоконструювання з метою обоження, де ключові особистісні характеристики можуть розкритися у відношенні до божественної реальності. Окреслення сутності людини має яскраве персоналістичне забарвлення з акцентом на актуалізації духовних аспектів самотворення.

**Список використаної літератури**

1. Митрополит Суворожский А. Самопознание. *Труды*. Книга первая. 3-е изд. Москва : Практика, 2014. 1098 с.
2. Митрополит Суворожский А. Тело, дух, душа : целостность человеческой личности. *Труды*. Книга вторая. 3-е изд. Москва : Практика, 2014. 978 с.
3. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. 297, 298 с.
4. Василій Великий, свт., архієпископ Кесарії Каппадокійської Творіння : в 2 т., 4 кн. / пер. Патріарха Філарета (Денисенка). Київ : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. Т. 1, кн. 1. 444 с.
5. Григорій Ниський, свт. Творіння : в 4 т / святитель Григорій Ниський; під ред. Святейшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета ; пер. Київської православної богословської академії УПЦ Київського Патріархату. Київ : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2011. Т. 1. 623, 1 с.
6. Йоан (Зізіулас), митр. Буття як спілкування. *Дослідження особистості і Церкви* / пер. з англ. Київ : Дух і літера, 2005. 276 с.
7. Иванов Н., прот. И сказал Бог... Библейская онтология и Библейская антропология. Толкование первых глав книги Бытия (главы 1-5). Клин : Христианская жизнь, 2005. 190 с.
8. Калліст (Уер), еп. Православний шлях. Київ : Дух і літера, 2003. 176 с.
9. Киприан (Керн), архим. Антропология Св. Григория Паламы. Київ : Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2006. 434 с.
10. Лоргус А., свящ. Православная антропология. Москва, 2003
11. Лосский В.Н. Очерк Мистического богословия Восточной Церкви. Москва, 1991. 93 с.
12. Петрушенко В.Л. Тлумачний словник основних філософських термінів. Львів : Вид-во НУ «Львівська політехніка», 2009. 264 с.
13. Сартр Ж.П. За закрытыми дверями. Философские пьесы. Москва : Канон, 1996. 111 с.
14. Сміх В. Тріадологія та Христологія – основа православного вчення про особистість. *Труди Київської Духовної Академії : науковий збірник Київської православної богословської академії* / ред.кол.: митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) (гол.ред) та ін. Київ, 2016. № 16(188). 399, 1 с.
15. Яннарас Х. Свобода етосу / пер. з англ. Київ : Дух і літера, 2003. 268 с.

**THE CONCEPT OF PERSONALITY IN THEOLOGY  
BY METROPOLITAN ANTHONY OF SOUROZH****Mykhailo Syvak***Lviv Orthodox Theological Academy  
Lysenko str., 43, 79008, Lviv, Ukraine*

In the article the theological and philosophical analysis of theology by Metropolitan Anthony Sourozh (Bloom) about personality is made.

The ontological antecedent of a person in relation to the nature is examined, the dialectic of existence and self-construction of a human in two modus: “an individual” and “a personality” is revealed, the attention is directed to the idea that the actualization of the own hypostasis essence through the interrelationship with other people and God has to be the life guide for a person.

*Key words:* person, personality, hypostasis, personalism, image, integrity.

УДК 008

## СХІД ТА ЗАХІД: ДВА ШЛЯХИ СВІТОСПРИЙНЯТТЯ НА МАРГІНЕСІ ТИСЯЧОЛІТЬ

**Андрій Синах**

*Сумський державний університет,  
факультет іноземної філології та соціальних комунікацій,  
кафедра філософії  
вул. Римського-Корсакова, 2, 40007, м. Суми, Україна*

Дослідження спрямовано не на традиційне вивчення історичних конотацій і парадигм, а, в першу чергу, синергетичної складової надбудовних механізмів, тобто осмислення найбільш значущих метафізичних детермінант, які мають істотний вплив на всі сфери суспільно-політичного і культурного життя сучасного Заходу і Сходу.

Попри нерівномірний розвиток глобалізації й весь драматизм породжених нею конфліктів і колізій, сучасні тенденції підводять людство до становлення єдиного світу та заміни стратегій суперництва діалогом, особливу роль в якому здатна зіграти Україна, стаючи мостом, що з'єднає західний і східний тип світосприйняття.

*Ключові слова:* цивілізація, культура, дихотомія «Схід-Захід», світогляд, онтологія, гносеологія, релігія, мистецтво, особистість, суспільство, держава.

Будь-яка національна культура і філософія як її світоглядна основа складаються під впливом комплексу причин і факторів: географічних, політичних, економічних, етнічних, релігійних тощо. Безумовно, кожній культурі властива загальна архетипічна складова, але разом з тим будь-яка культура самобутня. Не маючи на меті протиставити, і тим більше, віддати перевагу якомусь з досліджуваних феноменів, звернемося до східної та західної цивілізацій як репрезентантам двох дихотомічних традицій і простежимо основні тенденції їх розвитку та взаємопроникнення. Порівняння викладемо послідовно, використовуючи найбільш значущі критерії в області філософії, релігії, культурного та суспільно-політичного життя.

Перед тим як перейти безпосередньо до предмета дослідження, розберемося з тим, що розуміється під його операціональними поняттями. У гегелівській інтерпретації, що вважається традиційною, поняття «Схід» містить стародавні цивілізації Азії (Китай, Індія, Персія) та прилеглої до неї Північної Африки, в складі якої виділяється зендський народ (народ Заратустри), Ассирія, Вавилон, Мідія, Іран, Сирія, Фінікія, Іудея і Єгипет. Крім того, маючи на увазі християнську епоху всесвітньої історії, Г. Гегель прираховує до Сходу й ісламський світ. Таким чином, Схід представлений у нього трьома культурно-історичними центрами: китайським, індійським і близькосхідним. Рухаючись далі на Захід, ми потрапляємо із Західної Азії (Близького Сходу) в Європу. У давнину в її південній частині, на островах та півостровах Північного Середземномор'я, склалися дві цивілізації (з-поміж відомих за часів Гегеля): грецька і римська. Цей античний світ та створена вже в християнську епоху західноєвропейська цивілізація складають у філософа власне «Захід». Отже, в гегелівському трактуванні ми маємо два поняття Заходу: а) широке, що включає античність і християнську культуру західноєвропейських народів; б) вузьке, що передбачає існування лише останньої.

Компромісна точка зору представлена в роботі «Духовна ситуація часу» німецького філософа-екзистенціаліста К. Ясперса, який, подібно до О. Шпенглера, поміщає західну культуру посеред інших локальних цивілізацій, вказуючи на світовий характер історії,

властивий епосі Нового часу, а також на власні історичні коріння Заходу, пов'язані зі спадщиною юдеїв, греків та римлян.

Показово, що К. Ясперс, активно оперуючи поняттям «Захід», практично уникає поняття «Схід», говорячи про Китай і Індію як про дві самостійні сфери культурно-історичної традиції поряд з третьою – Заходом, який також виступає у нього в декількох значеннях. Перш за все, Захід – це західна культура на рубежі IV-III тис. до н.е. (вузьке значення терміну). Це гігантський історичний світ, породжений Єгиптом, Месопотамією та крито-мікенською цивілізацією, продовжений персами, юдеями, греками та римлянами в античну епоху, та звершений Візантією, Росією та Західною Європою з Америкою в християнську епоху (з примкнулою до них ісламською цивілізацією), що становить граничне значення терміну. І, нарешті, в концепції К. Ясперса присутнє й уявлення про Захід як європейську культурно-історичну традицію, прокладену греками з їх ідеями та реаліями свободи і демократії, філософії та науки.

Проблеми дихотомії «Схід-Захід» піднімалися з часів зародження цих полярних цивілізацій. Попри таку тривалу історію питання, XX і XXI століть вносять свої корективи в розуміння процесів, що відбуваються як усередині самих культурних утворень, так і в орбіті їхньої взаємодії. Феномен висхідної глобалізації та пов'язаний з нею інтернаціоналізм неминуче призводять до зміщення модусу рефлексії від протистояння (концепція «культурних кіл» О. Шпенглера, «зіткнення цивілізацій» С. Хантінгтона та А. Тойнбі) у бік діалогізму та органічного синтезу (вчення про «коаліції культур» К. Леві-Стросса та «діалог цивілізацій» М. Хатамі). Таким чином, сформульована на початку 1930-х років Германом Гессе формула «Схід та Захід – два полюси, між якими розгойдується життя» [4, с. 215] набуває нових конотацій. Незалежно від того, як сильно розхитується цей маятник в той чи зворотний бік, завжди цікаво і корисно спостерігати за його вектором, з тим щоб глибше усвідомити власне місце в цьому світі, з одного боку, висловлюючи своє самобутнє ставлення до нього, а з іншого, зводячи міст, що з'єднує західний і східний способи буття.

Беручи до уваги концепції Г. Гегеля та К. Ясперса в якості відправних (в першу чергу зупиняючись на «трьох китах» східної цивілізації: Індії, Китаї та Японії), перейдемо безпосередньо до порівняльного аналізу, маючи на меті максимально узагальнений опис і зіставлення найбільш значущих сфер суспільно-політичного і культурного життя сучасного Заходу та Сходу. Оскільки глобалізація реалізується всіма цивілізаціями, тому вивчення взаємодії Захід-Схід є магістральним для осмислення сталості всього світу.

Першорядна і наріжна, з нашої точки зору, онтологічна відмінність досліджуваних цивілізаційних феноменів полягає в домінуванні ідеалістичних вчень на Сході та їх орієнтація на небуття: уявлення про майю (ілюзорність сприйманого матеріального світу) в індуїзмі, буддистське вчення про «пустотність обумовленого» і досягнення остаточної нірвани, недиференційована, невидима, «темна речовина» Всесвіту, «божественна пустота» посудини життя – дао в китайській традиції тощо. Взагалі, якщо говорити про світоглядну складову, то Схід відштовхується від онтологічної проблематики, в той час як Захід тяжіє до гносеології. Парменідівській принцип тотожності мислення і буття разом з декартівською формулою «я мислю, отже, я існую» проклав дорогу заперечення небуття і став маніфестом раціоналізму, який у своєму діалозі з емпіризмом завершився тріумфом останнього. Так, західна традиція у ролі ведучого критерію істини розглядає практику та націленість на результат (позитивізм, філософія прагматизму), продовжуючи й в XXI столітті розмахувати нетлінною бритвою Оккама.

Східна цивілізація, у свою чергу, робить ставку на ірраціоналізм, прояв волі, містичної інтуїції, яви тощо. Розум тут мислиться більш широко, ніж на Заході: це не стільки

людська здібність, скільки космічна сила. Істинне знання є невимовним (дао). Мудрість виражається не в гіпотезах і теоріях, не в знанні як такому, а скоріше в усвідомленні істини шляхом духовного самовдосконалення (медитативних практик). Відбувається таке прояснення рівночасно, остаточно і всеосяжно (незатямленість і чистота первісної свідомості при осягненні дао, бодхі – в буддизмі, саторі – в японському дзен-буддизмі). Істиною ж виступає саме буття, саме суще (як ноумен, а не чуттєво осяжне явище), те, що нам дане і не залежить від розуму і волі, що його пізнає. Таким чином, антропоцентрична перспектива в пізнанні зміщується в бік інтровертності та трансцендентності мислення.

Звертаючись безпосередньо до релігійних вчень, варто відзначити, що основними засадами східних релігій виступає з одного боку фаталізм (загальна зумовленість в даосизмі, воля Неба в конфуціанстві), а з іншого – невідворотна відплата не лише за вчинки, а й думки (карма в індійській традиції). Однак східній ідеї відплати в західній культурі протистоїть християнська ідея прощення, яка реалізується за допомогою відпущення гріхів через покаєння. Наш сучасник, київський філософ Н. Хамітов вважає, що «якщо Захід чимось і підноситься над Сходом, то саме ідеєю прощення. І саме ця ідея є найперспективнішою основою діалогу Заходу і Сходу. Тією основою, яка зберігається, коли всі інші «вислизують з-під ніг» [3, с. 29].

Світоглядні та релігійні патерни неминуче впливають і на більш приземлені сфери життєдіяльності. Зокрема, західному прагматизму, активності, гонитві за «благами цивілізації» на Сході протистоїть домінування думки над дією, споглядальність. Це показово демонструє принцип пасивності та недіяння («у-вей» в даосизмі, шаматха та нірвана в буддизмі, санньяса в індуїзмі), який в загальних рисах розуміється як свідоме відмова від матеріального життя і зосередження на духовному, слідування природному порядку речей і зречення від власної егоїстичної природи. Цей принцип розповсюджується на всю тканину буття, але найбільш явно проявляється у творчості. Наприклад, японські хайку і танка не вирізняються складністю форм, а складаються з тривіршів та двовіршів, що чергуються. Згадаймо також і таке унікальне явище східного мистецтва, як монохромний живопис. Дуже влучно про нього написав відомий японський філософ Судзукі Дайсецу: «Художник не прагне до реалізму. Сенс сумі-е – примусити дух предмету рухатися вздовж паперу. Кожен мазок пензля повинен пульсувати в такт живій сутності. Тоді й пензель стає живим. Малюнок сумі-е бідний, бідний за формою, бідний за змістом, бідний за реалізацією, бідний за матеріалом, але все ж-таки ми, східні люди, відчуваємо в ньому присутність якогось рушійного духу, що якимсь таємничим чином ширяє навколо штрихів, точок і різного роду тіней, вібруючи, передає їм ритм живого дихання» [10, р. 280]. За словами Судзукі, потрібно «привести розум у відповідність до порожнечі, або таковості, і тоді людина, що споглядає предмет, перетворюється в сам предмет» [9, р. 36]. Уявлення про загальну пов'язаність, загальну спорідненість речей робило це можливим. Коли злиття з об'єктом досягнуто, не потрібно докладати зусиль, пензлик буде носитися сам по собі (недарма художники називають його «живим», «танцюючим» або «жвавим» пензлем). Це і є метод «у-вей». Судзукі говорить: «Пензель виконує роботу незалежно від художника, який лише дозволяє йому рухатися, не напружуючи свій розум. Лишень логіка або рефлексія встануть між пензлем і папером, весь ефект зникне» [10, р. 280].

Таким чином, модус східної творчості визначається мінімалізмом форм, умовністю, образністю, символізмом, декоративністю, синтезом різних видів мистецтва, «позачасовістю» тематики, сталістю художніх традицій. У свою чергу, Захід тяжіє до диференціації художніх форм, видів, жанрів, віддзеркалення епохи в актуальній для часу тематиці та ідейному змісті, еkleктиці, розхитуванні традицій, різноманітності та швидкій зміні стилів і течій.



І наостанок, звернемося до важливої сфери відносин держави та особистості. В даному аспекті західне суспільство є автономним від держави. З упевненістю можна стверджувати, що в більшості країн даного цивілізаційного регіону склалися формації, які заведено вважати розвиненими цивільними спільнотами. Вони характеризуються автономією, демократією, свободою та конституційним захистом особистості за допомогою закону, що гарантує взаємну відповідальність в громадських справах через наявність рівних прав і обов'язків. У східній цивілізаційній матриці держава підпорядковує собі суспільство. Більш того, суспільства поза державою та її контролем не існує (конфуціанський принцип «сім'я – це маленька держава, а держава – це велика сім'я»). Принцип автономії вільної від держави та соціальних спільнот особистості або розмитий, або відсутній. Людина прагне включитися в наявну систему соціальних спільнот і «розчинитись» у ній. На відміну від західного громадського «сподівання» на здійснення соціальної рівності або суспільства рівних можливостей, на Сході діє принцип вирівняльної справедливості, згідно з яким статус людини в суспільстві визначається радше не походженням, зв'язками, грошима, а службовою ретельністю. Відповідно до цього ж принципу адміністративні території всередині держави повинні контролюватися верховною владою, має існувати центральне регулювання економіки та державна монополія на надра. Держави східного типу засновані на принципі «священної справедливості», свобода не усвідомлюється як індивідуальна, а лишень як колективна, як свобода народу в цілому. Вільною людина вважає себе, коли вільна її країна, держава, а оскільки народу належить тільки колективна доля, не можна врятуватися одному, а лиш усім разом. Державність є сакралізованою і сприймається суспільством як найвища цінність [2, с. 6].

На сьогодні ми можемо спостерігати взаємопроникнення західної та східної культур. І попри те, що поки більш помітною є американізація та європеїзація Сходу, слов'янська культура ввібрала в себе обидва типи світосприйняття (в першу чергу це відноситься до української традиції). Кордоцентризм, екзистенціальність та інтровертність – ось ті риси, які ріднять українську філософію зі східною. І навіть, як писав О. Кульчицький, «наш персоналізм набагато більш, ніж у Західній Європі, був спрямований у бік інтровертного поглиблення, у внутрішній світ особистісного переживання» [6, с. 51]. У релігійному ж відношенні нашої ментальності властивий переважно християнський характер, і тут вона закономірно тяжіє до західної цивілізаційної парадигми.

Проблема міжцивілізаційних взаємодій Заходу і Сходу належить до тих, чий зміст і рівнева організація з часом набувають нової наповненості та актуальності, а значить не може бути вирішена у повному обсязі й остаточно. Автором лише були розставлені основні акценти й намічені шляхи їх можливого розвитку та подальшого вирішення. Наприклад, більш пильної уваги вимагають такі феномени культури сучасного світу як трансформація культурної ідентичності та дехристиянізація свідомості Заходу. Криза християнської цивілізації з супровідними процесами ісламізації є неминучим наслідком глобальної демографії та екуменізму (анклавного проживання представників різних етнокультурних та конфесійних груп): «Західна цивілізація ще зберігає виклик решті світу і з'єднується з іншими культурами шляхом свого впливу на них. Але сама вона починає ззовні піддаватися виклику нових лідерів Азії, а також внутрішньому виклику тих верств населення, які не вписалися в західні суспільства, тримаються за норми своїх спільнот і не відчують себе громадянами країн, в яких живуть» [8, с. 67].

Не була також порушена пов'язана з вищезгаданою проблема сучасної міфотворчості, що формує в суспільній свідомості особливий комплекс культурної ксенофобії (наприклад, ісламофобії), що постає в масовій свідомості як боротьба «всесвітнього добра»

з «всесвітнім злом». Образ цієї міфічної «битви на смерть» часто втілюється в життя камікадзе – смертниками, які діють, на їхнє переконання, «від імені Бога та в ім'я Бога». Думається, що подолання боязні чужої культури має здійснитися через діалог культур, через визнання та осмислення Іншого. Саме сходження в кожній «точці» простору і часу культур Сходу і Заходу, і взагалі – багатьох культур, є умовою становлення єдиного світу на полікультурній основі [1].

Події в сучасному світі розвиваються більш стрімко, ніж це було ще пару десятиліть років тому, а тому кожен новий виток історії породжує все більшу кількість питань. Слід також зазначити, що дослідники неминуче будуть відчувати обмеженість своїх можливостей, оскільки дана проблематика виводить вченого за межі його вузькопрофесійних компетенцій, а значить, тим актуальнішим постає питання розвитку міждисциплінарних підходів. Ситуація ускладнюється і тим, що Схід та Захід занадто неоднорідні та багатогранні в рамках суто внутрішнього укладу, а тому спроби узагальненого аналізу подібні до намірів осягнути неосяжне.

Дихотомія думки, не перетворюючись на антагонізм, здатна привести до плідного взаємопроникнення західної та східної цивілізацій. Різниця східної та західної культур обумовлює і їх єдність. Немає Сходу без Заходу, і немає Заходу без Сходу, подібно до того як інь не може існувати без ян, оскільки вони, взаємоперетікають та допомагають розуміти один одного через власні протилежності та суперечності. Оскільки ціле – це завжди взаємодія різного та єдність протилежностей, які функціонально доповнюють одна одну.

Сучасний світ стає все більш тісним, держави та національності розмиваються, а взаємодії між народами-носіями різних культур та світоглядів посилюються. Процеси глобалізації розширюють міжкультурний простір. Відкриваючи шляхи для обміну інформацією та ресурсами (включаючи основний – людський), вони, з одного боку, дарують надію на здобуття цим світом своєї цілісності, завершеності, реалізацію ідеї світового екуменізму, єдиної цивілізації, орієнтованої на спільне проектування майбутнього і розв'язання загальнолюдських проблем, але, з іншого, несуть загрози міжнаціональних та міжрелігійних конфліктів. Однак, поряд з такими штучно вирощеними конфліктами та війнами, новим національним гімном для все більшої кількості людей стає пісня Джона Леннона «Imagine». Так само, як багато хто не вірив в падіння Берлінської стіни, співпрацю США та Японії після ядерних бомбардувань Хіросіми та Нагасакі, так колись Р. Кіплінг стверджував: «Захід є Захід, а Схід є Схід, і їм не зійтися вдвох» [5]. Але сьогодні, через 130 років з моменту написання «Балади про Схід і Захід», можна з упевненістю констатувати факт, що імперські ідеології (в першу чергу, колоніальні) зазнають краху, зростання надцивілізаційної загальнолюдської самосвідомості призводить до того, що, з одного боку, «на вершині своєї могутності Захід стикається з незахідними країнами, у яких досить прагнення, волі та ресурсів, щоб надати світу незахідне обличчя» [7, с. 407], а з іншого, актуалізують свою місію країни слов'янського регіону (включаючи Україну), стаючи мостом, що з'єднає західний і східний тип світосприйняття.

#### Список використаної літератури

1. Абраамян Г.А. Противостояние Запад-Восток как главная цивилизационная ось современности. *Путь Востока. Универсализм и партикуляризм в культуре* : материалы VIII Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Санкт-Петербург, 2005. Вып. 34. 12 с.
2. Борзова Е.П., Бурдукова И.И. *Культура и политические системы стран Востока*. Санкт-Петербург : СПбКО, 2008. 380 с.

3. Історія філософії : проблема людини та її меж. Вступ до філософської антропології як метаантропології / Н.В. Хамітов та ін.; під ред. Н.В. Хамітова. Київ : КНТ, 2016. 396 с.
4. Каралашвили Р.Г. Паломничество Гессе в страну Востока. *Восток - Запад : Исследования. Переводы. Публикации* / редкол.: Л.Б. Алаев и др. Москва : Наука, 1982. С. 174–215.
5. Кіплінг Р. Балада про Схід і Захід / в перекладі Максима Стріхи. URL: <http://poetyka.uazone.net/default/pages.phtml?place=kipling&page=kipling04> (дата звернення: 17.04.2019).
6. Кульчицький О. Світовідчуження українця. *Українська душа*. Зб. наук. праць / відп. ред. В. Храмова. Київ : Фенікс, 1992. С. 48–51.
7. Тойнбі А. Дж. Цивілізація перед судом історії: збірник / пер. с англ. І.Е. Киселевой. Москва : Айрис-прес, 2003. 592 с.
8. Федотова В.Г. Модернізація «другой» Європи. Москва : Інститут філософії РАН, 1997. 255 с.
9. Suzuki D.T. Zen and Japanese Culture. New Jersey : Princeton University Press, 2001. 608 p.
10. Suzuki D.T. Zen Buddhism: Selected Writings / ed. by W. Barret. New York : Doubleday, 1996. 396 p.

#### EAST AND WEST: TWO WAYS OF WORLD-VIEW ON THE MARGINS OF MILLENNIUMS

**Andrii Synakh**

*Sumy State University,*

*Faculty of Foreign Philology and Social Communications,*

*Department of Philosophy*

*Rimsky-Korsakov str., 2, 40007, Sumy, Ukraine*

The research is aimed not at the traditional study of historical connotations and paradigms, but, above all, at the synergistic component of the superstructural mechanisms, notably the comprehension of the most significant metaphysical determinants that have an essential impact on all spheres of the socio-political and cultural life of the modern West and East.

Despite the uneven development of globalization and all the drama of conflicts and collisions generated by it, the current tendencies lead humanity to the formation of a united world and a substitute for rivalry strategies by dialogue, with a special role in which Ukraine can play, becoming a bridge connecting the western and eastern type of world perception.

*Key words:* civilization, culture, East-West dichotomy, world-view, ontology, gnoseology, religion, art, personality, society, government.

УДК 231.01

## ДОКТРИНА ПРО ТРІЙЦЮ У ФРІДРІХА ШЛАЕРМАХЕРА

**Федір Стрижачук**

*Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова,  
Центр дослідження релігії  
вул. Пирогова, 9, 01601, м. Київ, Україна*

Вважається, що Ф. Шлаермахер ігнорував доктрину про Трійцю та ініціював виведення її на маргіналії богослов'я. Проте, він критикував традиційну доктрину про Трійцю і розвинув богослов'я завершенням якого була по-новому сформульована тринітарна доктрина. Христологія і пневматологія були складовими його тринітарного синтезу. Проте вчення про Христа і Духа Святого не розглядається в тринітарному контексті. Критична частина тринітарного богослов'я Шлаермахера спричинила маргіналізацію доктрини про Трійцю в 19-му столітті, а конструктивна сприяла відродженню тринітаризму у богослов'ї 20-го століття.

*Ключові слова:* Християнське богослов'я, Фрідріх Шлаермахер, доктрина про Трійцю, христологія, пневматологія, ліберальне богослов'я.

### **Введення**

Фрідріх Шлаермахер (1768-1834 рр.) займає помітне місце в історії християнського богослов'я. Його або підносять до небес, визнаючи його видатну роль в формуванні протестантської богословської традиції, або піддають безпощадній критиці за ініціацію ліберального богослов'я, яке було скомпрометоване, розкритиковане у 20-му столітті й зійшло з інтелектуальної сцени Європи та Америки. Шлаермахера називали «принцом Церкви» [1, с. 49–51], «гігантом християнського богослов'я» [2, с. 20], «отцем сучасного богослов'я» [3, с. 11] і «фундатором сучасної релігійної та богословської думки» [4, с. 1].

Проте, коли йдеться про тринітарне богослов'я Шлаермахера стало загальним явищем згадувати лише те, що в його монументальній праці *Християнська віра* доктрина про Трійцю винесена в додаток [5, с. 84]. Це витлумачується, як ознака неважливості доктрини для Шлаермахера. Дослідник тринітарного богослов'я Клауде Велч заявляє, що у Шлаермахера доктрина про Трійцю зведена до «другорядного значення» [6, с. 155]. Насправді, це не зовсім точне твердження. Доктрина про Трійцю справді знаходиться у кінці монографії, але у висновках, а не в додатку. І за тлумаченням самого Шлаермахера і його коментаторів таке розміщення доктрини означає, що вона завершує всю будівлю богословської системи. Проте, це не все що можна сказати про тринітарне богослов'я «отця» сучасного богослов'я.

### **Основні засади богослов'я Ф. Шлаермахера**

Основне відкриття, яке зробив Шлаермахер у богослов'ї свого часу полягає в новому розумінні природи релігії. Його розуміння релігії може бути сформульовано в трьох тезах: у двох негативних і одній позитивній [7, с. 119–120]. По-перше, релігія не є пізнанням. Вона не є ні актом пізнання, ні процесом пізнання, ні результатом пізнання. З цієї причини догма не є основоположною для релігії. По-друге, релігія не є діяльністю. Діяльність відноситься до сфери моралі. Моральні вчинки можуть бути мотивовані релігією, але мораль не є джерелом релігії. По-третє, релігія є безпосереднім, первинним досвідом самосвідомості який полягає у *почутті (gefühl) абсолютної залежності від Бога* [7, с. 119]. Це почуття абсолютної залежності Шлаермахер пов'язує з *благочестям* і вважає фундаментальним актом людського духу. Зробивши це відкриття у фундаментальному розумінні релігії, німецький

богослов вирішує перебудувати все християнське богослов'я. Відправним пунктом богослов'я стає не Писання, символи віри, рішення соборів, інші церковні документи, а безпосереднє відношення з живим Богом [8, с. 24]. При такому розумінні основи релігії, богослов'я стає рефлексією над релігійним досвідом сприйняття Бога вірянином і громадою. Унікальність християнства Шлаермахер вбачає в досвіді богосвідомості та самосвідомості, яка формується через порятунок, який приходить в Ісусі Христі [9, с. 98]. Таким чином, німецький богослов намагається відійти від метафізичних спекуляцій традиційного богослов'я і реформувати богослов'я, поставивши в центр християнський досвід порятунку.

До християнської доктрини про Трійцю Шлаермахер підходить обережно. Він визнає, що не готовий запропонувати адекватну побудову доктрини про Трійцю, тому що вона не є «безпосереднім вираженням християнської самосвідомості, а є скоріше комбінацією декількох таких елементів» [9, с. 738]. Він вважає, що доступ до доктрини про Трійцю здійснюється непрямо, а опосередковано – через христологію і пневматологію. Для Шлаермахера доктрина про Трійцю є результатом синтетичної конструкції декількох елементів християнського досвіду.

В тринітарному богослов'ї Фрідріха Шлаермахера можна виділити дві основні частини: критичну і конструктивну. В критичній частині свого тринітарного богослов'я він критикує традиційну метафізичну доктрину про Трійцю. В конструктивній частині представляється історична христоцентрична доктрина про Трійцю.

#### **Критика традиційної доктрини про Трійцю**

Самуїл Паувел вважає, що Фрідріх Шлаермахер був мислителем епохи просвітництва і його критичне відношення до «канонічних» церковних доктрин є типовим для цього періоду [10, с. 87]. Через критику традиційної доктрини про Трійцю Шлаермахер намагається уникнути спекуляцій про Бога в Його вічній сутності у відриві від Божого відношення до світу [11, с. 168]. У *Християнській вірі* він вказує на три причини, чому необхідна критика традиційної доктрини про Трійцю [9, с. 747–749]. По-перше, тринітарна доктрина була сформована в період богословської полеміки. Ці обставини сприяли формуванню крайніх позицій, але коли історичні обставини, які створювали контекст для полеміки й стимулювали її зникли, то дотримуватися створених у цей час тринітарних формувань вже немає потреби. По-друге, Шлаермахер вважає, що неможливо людською мовою адекватно зобразити факт Божої присутності у Христі. З цієї причини традиційну доктрину про Трійцю не можна вважати недоторканою і такою, що знаходиться поза критикою. По-третє, деякі антитринітарії виявляли не менший рівень благочестя ніж християни тринітарії. З цього спостереження Шлаермахер робить висновок, що традиційна доктрина не є необхідною умовою християнської віри. Таким чином, для Шлаермахера історична обумовленість доктрини, неадекватність людської мови для вираження богослов'я і пошук компромісної доктрини створюють умови для права критикувати традиційну доктрину про Трійцю.

В критиці Шлаермахера традиційної доктрини про Трійцю по суті можна виділити п'ять пунктів. По-перше, доктрина про Трійцю вказує на вічні відмінності божественних Осіб, а це не впливає з релігійної свідомості «абсолютної залежності» від Бога [9, с. 739]. Шлаермахер вважає, що поняття про вічні відмінності божественних осіб є результатом інтелектуальної спекуляції. По-друге, вічні відмінності Осіб не впливають з прологу Євангелії від Івана [9, с. 739–740]. Він вказує на те, що цей текст використовували для аргументації богослови тринітарної ортодоксії так і аріани. Обидва тлумачення він вважає анахронізмом. По-третє, за переконанням Шлаермахера, традиційна доктрина про Трійцю є некогерентною. Вона вимагає рівності на двох рівнях. Перший рівень рівності має бути між Отцем, Сином і Духом Святим, і другий рівень рівності між божественними Особами та божественною сутністю [9, с. 742].

Поняття, які вказують на відносини між божественними Особами «народження» і «ісходження» вказують на нерівність Осіб і ведуть до субординації або тритеїзму. Рівність на другому рівні, тобто рівність між Особами Трійці та сутністю також не може бути доведена. Д. Марміон і Р. ван Нювенхоув вважають, що раціоналізм Шлаермахера спонукує його мислити наступним чином. Якщо  $a+b+c=D$ , то  $b+c$  буде менше ніж  $D$  [12, с. 146]. Шлаермахер тут розглядає ще дві можливості: реалізм і номіналізм. Якщо дотримуватись реалізму, то сутність буде більш реальною, а Особи будуть менш реальними. А якщо зайняти позицію номіналізму, то Особи є реальними, а сутність – абстракція [10, с. 93]. Отже, реалізм веде до модалізму, а номіналізм – до тритеїзму. Жодна з позицій не є прийнятною. Четвертий пункт критики Шлаермахера традиційної доктрини про Трійцю відноситься до порядку розгляду доктрини. Зазвичай, у західному богослов'ї спочатку аналізується природа Бога та божественні атрибути, а потім божественні Особи. Шлаермахер переконаний, що порядок має бути зворотній. Спочатку слід говорити про Христа і Святого Духа, відомих через одкровення, а потім про божественну сутність. Ми знаємо про Бога лише у Христі та Духові Святому [9, с. 746]. Саме через цю причину доктрина про Трійцю розглядається в кінці трактату *Християнська віра*. Доктрини про Трійцю має бути конструктивним синтезом христології та пневматології. П'ятий пункт критики полягає в тому, що Шлаермахер вбачає в традиційній доктрині імпліцитну субординацію Сина і Духа Отцю [9, с. 746–747]. В традиційних системах богослов'я божественні атрибути належать Отцю і богослови намагаються показати, що атрибути також належать Сину і Духу Святому. Ця тенденція ототожнювати Отця з божественною сутністю, за думкою Шлаермахера, веде до того, що Бог спочатку розглядається з філософської точки зору, а потім лише розглядаються умови пізнання Бога з одкровення у Христі та Духові. У критичному підході Шлаермахера до традиційної доктрини про Трійцю помітний вплив розуміння Лютером ролі християнського богослов'я, який вважав, що богослов'я має бути вираженням одкровення Бога-для-нас, а не спекуляціями про прихованого Бога-у-вічності [13, с. 22].

Таким чином, Шлаермахер піддав критиці традиційну доктрину про Трійцю за слабкий зв'язок доктрини з християнською вірою і благочестям. Він вважає її некогерентною, спекулятивною і не основою на одкровенні Христа і Духа.

#### **Тринітарне богослов'я Фрідріха Шлаермахера**

Конструктивна частина тринітарного богослов'я Шлаермахера базується на христологічному фундаменті. Він намагається показати, що «Бог був у Христі» (2 Кор. 5:19), і відштовхуючись від цієї христологічної основи перейти до концепцій про Отця і Духа Святого.

Шлаермахер вважає, що у доктрині про Трійцю концепцію «*природи*» слід замінити на концепцію «*дії*». У традиційному тринітарному богослов'ї концепція «*природи*» відіграє важливу роль. В Трійці є одна божественна «*природа*», яка включає три божественні Особи. У Христі одна Особа містить дві *природи*: божественну і людську. Шлаермахер виступає проти використання терміну *природа* як у широкому богословському контексті так і в тринітарному. Він вважає, що використання терміну *природа* стосовно Бога і людей компрометує унікальність Бога. Крім цього, термін *природа* запозичений з онтології всесвіту і передбачає «обмеженість» і «пасивну» складову, чого немає у Богові [9, с. 392–393]. У тринітарному контексті Шлаермахер критикує використання терміну *природа*, тому що вважає, що якщо три божественні Особи мають вічні відмінності в божественній сутності, то як вдається уникнути концепції про три відмінних *природи*? [9, с. 395]. Як відповідь на ці апорії, Шлаермахер пропонує стосовно Бога використовувати термін «*дія*». *Дія* є персональною і конкретною. Це *дія*, яка має за мету порятунок людей. Концепція божественної *дії* є основою христології Шлаермахера. Божественність Христа створюється існуванням

Бога у Христі. Це існування Бога у Христі не є союзом двох природ, як у традиційній христології. Це присутність фундаментальної сили у Христі. Ця сила, або божественна дія створює досконалу і перманенту божественну самосвідомість Христа і по суті формує особистість Христа [9, с. 397]. Активна присутність Бога у Христі є фундаментальним фактом христології, який веде до доктрини про Трійцю. Такий підхід до христології стає зразком для формування доктрини про Святого Духа. Шлаермахер твердить, що так само як Бог активно присутній у Христі, Бог також активно і конститутивно присутній у церкві. Це буття Бога у церкві є Дух Святий. Для означення Духа Святого Шлаермахер часто використовує термін «спільний дух церкви», який може бути витлумачений в соціологічних термінах [10, с. 97–98]. Проте, тут робиться акцент на Божій дії та присутності благодаті у Церкві.

Підступаючи до формування доктрини про Духа Святого, Шлаермахер зауважує, що всі духовні блага віряни отримують від Христа, однак Христос вже не є історичною особою, з якою вірянин може зустрітися і знаходитися під її впливом. Отже, вірянин знаходить цей вплив особистості Христа у церкві. У церкві знаходиться джерело духовного життя і сили. Це джерело є Дух Святий. Так само як Бог був у Христі як в індивіді, так Бог є присутній на громадському рівні в церкві. Своєю присутністю Він наділяє вірян «досконалістю і благословеннями Христа» [9, с. 535] Як і Христос Дух Святий є єдністю божественного ества з людською природою. Коли мова йде про Христа, ця єдність була *дієвою* присутністю Бога, яка формувала особистість Христа. У випадку з Духом Святим ця єдність є *дієвою* божественною присутністю, яка формує «спільний Дух, що оживляє життя вірян» [9, с. 569]. Таким чином, спосіб *дієвої* присутності Бога в Ісусі Христі відрізняється від способу присутності в церкві, проте, сама *дієва* присутність Бога в обох випадках є тією ж самою. Дух Святий є присутністю Бога в церкві на колективному рівні так само як Бог був присутній у Христі на індивідуальному рівні. Отже, Дух Святий є божественним так само як і Христос. Божественна сутність поєднується з людською два рази: з людською природою Христа і з церквою як цілим. Проте, Шлаермахер також йде далі й показує, що божественна сутність поєднується не лише з людською природою, у такому випадку цей союз був би зовнішнім для Бога, але цей союз також є присутній у Богові. На цьому етапі Шлаермахер вводить поняття про Божі атрибути: любов та мудрість. Він говорить, що «любов на відміну від будь-якого іншого атрибуту може бути ототожнена з Богом» [9, с. 730]. Любові він дає наступне визначення: «Це імпульс поєднатися з ближнім і воля перебувати у ближньому» [9, с. 726–727]. Самуїл Паувел вважає, що для Шлаермахера, союз божественної активної сутності з людською природою у її двох вимірах, індивідуальному та громадському, є також внутрішньою реальністю Бога [10, с. 100]. По причині того, що активність Бога спрямована на порятунок людства і Бог є любов, божественна сутність поєднується з людською природою в Ісусі Христі та церкві. Бог стає Трійцею в ході історії порятунку. Проте Божя сутність залишається незмінною, тому що вона є завжди активною і ніколи не буває пасивною. І тому не слід говорити про зміни у Божій сутності, а лише у способах (модусах) Божого відношення до створеного світу.

Божественна сутність за Шлаермахером є активною творчою присутністю у Христі та церкві, проте, він також твердить, що сама сутність Бога є непізнаваною і людське знання про Бога обмежується сферою відносин Бога до людини [9, с. 198]. З одного боку таке твердження вказує на епістемічний розрив між Богом який Він є у Собі і яким Він являється людям. Цей епістемічний розрив знижує надійність Божого одкровення. З другого боку, через те, що за переконанням Шлаермахера божественна сутність є однією активністю Бога, застосованою до Особи Христа і церкви, то виникає справедлива підозра, що цей погляд близький до модалізму. Слід зауважити, що Шлаермахер не приховує своєї симпатії

до модалізму. В есе «Про розбіжність між савеліанським і афанасієвським методами представлення доктрини про Трійцю в божественному естві» (1835 р.) [14, с. 204] Шлаермахер протиставляє та порівнює тринітарне богослов'я Афанасія та Савелія. У цьому есе німецький богослов ставить завдання показати, що тринітарне богослов'я Савелія уникає значних проблем, з якими стикається Нікейська традиція, яка опирається на богослов'я Афанасія. Шлаермахер вважає, що афанасієвський спосіб представлення доктрини про Трійцю створює непоборну тенденцію до субординації Сина і Духа Богу Отцю. У спробі захистити монархію Отця Афанасій представляє Отця як абсолютно незалежного, тоді як Син і Дух приймають свою божественність від Отця. Шлаермахер вважає, що відносини походження у божественній сутності створюють залежність і субординацію. Він переконаний, що залежність завжди створює субординацію. Таким чином, субординація Сина Отцю створює певну неповноцінність в особі Спасителя [14, с. 20].

Коли Шлаермахер звертається до тринітарного богослов'я Савелія, то вбачає в ньому принцип, який формулює наступним чином: «Трійця була не важливою для описання самої божественної сутності, а лише для описання відношення до створених істот» [14, с. 52]. Шлаермахер схвально сприймає цей принцип і погоджується з Савелієм, що Трійця – це Бог одкровення, і кожна Особа Трійці – це особливий спосіб одкровення [15, с. 502–503]. Крім цього, Шлаермахер заявляє, що Савелію вдалося зберегти антитезу між Богом прихованим і Богом одкровення і в такий спосіб уникнути порушення апофатичного принципу [14, с. 61]. Отже, Шлаермахер разом з Савелієм визнає можливим говорити лише про іконімічну Трійцю й уникає богослов'я іманентної Трійці.

Таким чином, Шлаермахер вбачає дві основні проблеми в традиційній доктрині про Трійцю. По-перше, вона включає субординацію Сина Отцю і в такий спосіб принижує сотеріологічну силу Спасителя. І по-друге, тринітарна доктрина повинна уникати неясності й мати позитивні практичні імплікації для життя церкви. Шлаермахер вважає, що традиційна доктрина про Трійцю піднімається до висот іманентної Трійці й створює «дезорієнтаційний» ефект в молитовному житті. Модалізму Савелія вдається уникнути обох цих проблем, – вважає Шлаермахер. Отже, симпатії Шлаермахера до модалізму є не лише підозрою, це можна вважати доведеним фактом.

Повертаючись до доктрини про Трійцю, яка представлена в висновках *Християнської віри*, слід вказати на той факт, що доктрина є незавершеною. Тут представлені лише дві Особи триєдиного Бога – Син і Дух Святий. У цьому тексті немає ґрунтовного вивчення Особи Бога Отця і не показано як Особа Отця корелюється з Особами Сина і Духа. Складається враження, що богослов'я Шлаермахера є не тринітарним, а бінарним. Щоб дізнатися про богословську концепцію Шлаермахера про Бога Отця слід знову повернутися до його есе *про Розбіжність богослов'я Савелія та Афанасія*. У цьому есе Шлаермахер відносить творіння і збереження всесвіту до сфери Бога Отця. Отець у богослов'ї Савелія, яке підтримує Шлаермахер у цьому аспекті, в єдиній божественній сутності поєднується не з людською природою як Син і Дух, а зі створеним всесвітом як цілим [9, с. 144]. Шлаермахер далі детально не розвиває цю концепцію, проте, ввівши цю концепцію у своє богослов'я, він зробив його когерентним з тринітарної точки зору. Проте, як доречно зауважує Паувел, Шлаермахер лише заклав основи свого тринітарного богослов'я, але не побудував його завершену будівлю [10, с. 101].

### **Висновки**

Таким чином, тринітарне богослов'я Фрідріха Шлаермахера включає два аспекти: критичний і конструктивний. В критичному аспекті Шлаермахер полемізує з традиційною доктриною про Трійцю і відкидає традиційну метафізичну термінологію. Критичний аспект його богослов'я спричинить визначальний вплив на його послідовників в лібераль-



ній традиції протестантського богослов'я і приведе що до більшої маргіналізації доктрини про Трійцю. Конструктивний аспект його доктрини про Трійцю стане непоміченою спадщиною його богослов'я для ліберального богослов'я. Проте, у двадцятому столітті його бажання застосувати в богослов'ї категорію історії навіть до Бога знайде відгук у богослов'ї поборників тринітарного ренесансу [4, с. 139-159]. Однак, попри важливі тринітарні ідеї та імпульси, що містяться в богослов'ї Фрідріха Шлаєрмахера, розміщення доктрини про Трійцю у висновках в кінці його систематичного богослов'я *Християнська віра* позбавило христологію і пневматологію відповідного тринітарного контексту. Щоб побачити тринітарне богослов'я Шлаєрмахера потрібно читати його Християнську віру з кінця до початку, як це зробив дослідник тринітарного богослов'я Шелі По [16]. Однак, такий спосіб прочитання Шлаєрмахера не є звичним і не може бути рекомендований усім читачам.

#### Список використаної літератури

1. Sykes S. Friedrich Schleiermacher. *Makers of Contemporary Theology*. Richmond : John Knox Press, 1971.
2. Gerrish B.A. *A Prince of the Church : Schleiermacher and the Beginnings of Modern Theology*. Eugene : Wipf and Stock, 2001.
3. Christian C.W. Friedrich Schleiermacher. *Makers of the Modern Theological Mind*. Waco, Tex : Word Books, 1979.
4. Williams R.R. *Schleiermacher the Theologian : The Construction of the Doctrine of God*. Philadelphia : Fortress Press, 1978.
5. Willis W. W. *Theism, Atheism, and the Doctrine of the Trinity: The Trinitarian Theologies of Karl Barth and Jürgen Moltmann in Response to Protest Atheism*. American Academy of Religion Academy Series. No. 53. Atlanta, Ga : Scholars Press, 1987.
6. Welch C. *In This Name : The Doctrine of the Trinity in Contemporary Theology*. Eugene, Ore. : Wipf & Stock, 2005.
7. George C. *The Theology of Schleiermacher : A Condensed Presentation of His Chief Work, "The Christian Faith"* Chicago : University of Chicago Press, 1911.
8. Keith W. Clements. *Friedrich Schleiermacher: Pioneer of Modern Theology*. Making of Modern Theology. London : Collins, 1987.
9. Schleiermacher F. *Christian Faith / ed. H. R. Mackintosh and J.S. Stewart*. Philadelphia : Fortress Press, 1976.
10. Powell S.M. *The Trinity in German Thought*. Cambridge, United Kingdom ; New York : Cambridge University Press, 2001.
11. Franks R. Sleightholme. *The Doctrine of the Trinity*. Studies in Theology. Gerald Duckworth, 1953.
12. Marmion D., Rik V. Nieuwenhove. *An Introduction to the Trinity*. Introduction to Religion. Cambridge; New York : Cambridge University Press, 2011.
13. Grenz S. J. *Rediscovering the Triune God : The Trinity in Contemporary Theology*. Minneapolis : Fortress Press, 2004.
14. Schleiermacher F. *On the Discrepancy between the Sabellian and Athanasian Method of Representing the Doctrine of the Trinity*. Tr. by Moses Stuart. In *Biblical Repository and Quarterly Observer*, 204, 1835.
15. Smith Jason M. *Smith. Must We Say Anything of the Immanent Trinity? Friedrich Schleiermacher and Rowan Williams on an 'Abstruse' and 'Fruitless' Doctrine*. *Anglican Theological Review*, Summer 2016. P. 496–512.
16. Poe S.M. *Essential Trinitarianism: Schleiermacher as Trinitarian Theologian*. London ; New York : Bloomsbury T&T Clark, 2017.

## DOCTRINE OF THE TRINITY IN FRIEDRICH SCHLEIERMACHER

**Fedir Stryzhachuk**

*National Pedagogical Dragomanov University,  
Center for Religion Studies  
Pyrogova str., 9, 01601, Kyiv, Ukraine*

It is believed that F. Schleiermacher ignored the doctrine of the Trinity and initiated its withdrawal into the margins of theology. However, he criticized the traditional doctrine of the Trinity and developed theology, the completion of which was a newly formulated Trinitarian doctrine. Christology and pneumatology were the components of his trinitary synthesis. However, the doctrine of Christ and the Holy Spirit is not considered in the Trinitarian context. The critical part of Trinitarian theology of Schleiermacher led to the marginalization of the doctrine of the Trinity in the 19th century, while the constructive part contributed to the revival of Trinitarianism in the 20th century theology.

*Key words:* Christian theology, Friedrich Schleiermacher, doctrine of the Trinity, Christology, pneumatology, liberal theology.

УДК 001:2

## ВІРА І ЗНАННЯ: ДО ПИТАННЯ РЕЛІГІЙНОСТІ ВЧЕНИХ

**Світлана Шевчук**

*Житомирський національний агроекологічний університет,  
кафедра суспільних наук  
Старий бул., 7, 10008, м. Житомир, Україна*

Досліджено проблему поєднання у світогляді видатних вчених віри та знання. На підставі визначення видів релігійності та аналізу висловлювань про релігію А.Ейнштейна робиться висновок про те, що більшість вчених, які вірять схилиються до «слабкого» варіанту релігійності. Частина цих вчених саме поняття релігії трактує довільно, прикладом чому є феномен «космічної» релігії.

*Ключові слова:* релігійність, віра, знання, вчений, який вірить, «космічна релігія».

Важливим світоглядним досягненням останніх десятиріч є коректне філософське осмислення меж компетентності науки, того, що вона не є універсальним фактором духовного життя та культури. Пам'ятаємо про застереження Канта від настроїв всезнайства, надмірної пізнавальної самовпевненості та очікувань від нібито універсального характеру пізнавальної орієнтації людини у світі, уповання на безмежну силу знання.

Думка про принципову неповноту, недосконалість суто пізнавального освоєння світу конкретизується у розробці проблем розмежування та співвідношення знання і незнання, знання і віри.

Останнім часом зростає кількість вчених, які визнають і наголошують на рухливому співвідношенні сумнівного і безсумнівного, стійкого і надійного та варіабельного, тонких переходах віри та знання, довіри та невір'я. Це такі дослідники як І. Касавін, Л. Мікешина, Е. Нікітіна, Л. Маркова, О. Лосєв, М. Бахтін, С. Фейнберг, П. Гайденко, В. Лекторський, Т. Кун, К. Хюбнер, М. Бубер, І. Чорноморденко та інші.

Загальна проблема розмежування і співвідношення знання і віри утримує в собі ряд дрібніших проблем, які її конкретизують і поглиблюють. Такою є проблема суміщення та поєднання у свідомості людини, зокрема видатного вченого, віри та знання, прихильності як до науки, так і до релігії.

Часто прихильники та захисники релігійної віри аргументують її виключну значущість тим фактом, що видатні вчені у різні часи були вірянами. Ось як пишуть дослідники релігії та Біблії Ю. Канигін та В. Кушерець: «Можна вважати доведеним (спираючись на численні дослідження) факт, що практично всі видатні вчені у всі часи були вірянами [1, с. 43]. Як приклад віруючих вчених наводиться практично весь пантеон світової науки: Галілей, Коперник, Ньютон, Паскаль, Ломоносов, Дарвін, Ейнштейн, Гейзенберг, Вернадський, Сахаров та інші. У тому ж напрямку міркує видатний фізик сучасності М.Планк: «Релігія і природознавство не виключають, а обумовлюють <...> одне одного. Безпосереднім доказом сумісності релігії та природознавства, навіть за найкритичнішого погляду на речі, напевно, є той історичний факт, що глибока релігійність наповнювала найвизначніших природознавців усіх часів – Кеплера, Ньютона, Лейбніца» [2, с. 35].

Спробуємо детальніше розібратись у питанні ставлення до релігії та віри деяких видатних вчених-природознавців, спираючись на їх власні висловлювання та факти творчої біографії. На підставі такого аналізу намагатимемось відповісти на питання:

а) чи можливо сумістити (і наскільки повно) релігійну свідомість з природничо-науковим пізнанням, або, чи може людина, що отримала природничо-наукову підготовку, бути одночасно релігійною?;

б) про особливість релігійності вченого-природознавця та про те, що спонукає його звертатись до протилежного, стосовно науки, релігійного світогляду?

Отже, як релігійне вірування суміщається у свідомості людей із науковими уявленнями про світ, із прагненням раціонально осмислювати дійсність? Досліджуючи це питання філософ Е.Л. Фейнберг запропонував виділити три переважні способи або шляхи його вирішення. [3, с. 21] До першого шляху він відносить людей (у тому числі й більшість вчених-природознавців), що відмовляються від буквального розуміння догм фактичного характеру. Віряни цього складу задовольняються певними, часто дуже невиразними та туманними, уявленнями про якусь вищу духовну силу, яка є визначальною для нашої моральної поведінки. Все інше, а саме – чудеса, конкретний зміст священних книг, – сприймаються не буквально, а символічно. Зазвичай вважається, що вища духовна сила не є антропоморфною. Сама ж антропоморфність богів є художнім образом, але вона якимось чином може впливати на зовнішній і внутрішній світ людини. При цьому існує широкий спектр уявлень стосовно реалістичності вищої сили. Часто він представлений досить невиразною вірою в те, що поза чуттєво сприйманим світом все ж існує дещо вище та духовне. При цьому не тільки відкидається обрядовість, але й утвердження норм моралі вважається справою особистості, а не ґрунтується релігійним вченням. Однак, часом обрядовість сприймається як художнє «дійство», участь в якому сприяє піднесенню душі, стверджує особливий характер світосприйняття та певні моральні норми, подібно до того, як це відбувається при прослуховуванні високої світської музики.

Буквальний зміст вчення, котре включає факти, що суперечать позитивному (науковому) знанню або логіці, сприймаються, по суті, в тому ж дусі, в якому, наприклад, при спогляданні твору живопису сприймаються відхилення від буквального натуралістичного відтворення об'єкта. В подібній позиції всі колізії та антиномії в ученні не тільки не піддаються суду розуму, але й навіть служать підсиленню недискурсивного релігійного почуття. Таким є перший шлях, який дозволяє сумістити раціональне мислення, у тому числі природничо-наукового типу, з релігійністю. Прикладів цьому багато й один із них буде наведено далі.

Набув поширення також інший, другий шлях виходу із труднощів, пов'язаних із суперечностями між твердженнями віровчення і позитивним знанням людства, що продовжує накопичуватись. Його прихильники апелюють до обмеженості знання в кожній даний період історії та вірять в те, що розширення знання і досвіду коли-небудь у майбутньому підтвердять догму, дозволять пояснити те або інше чудо. І дійсно, є випадки, коли це переконання, хоча б частково, справджується. Наприклад, деякі чудесні зцілення, що описуються у священних книгах, можна пояснити дією гіпнозу або інших психотерапевтичних методів. Подібні збіги свідчать також про те, що у священних книгах зафіксовано чимало мудрості, накопиченої протягом тисячоліть спостережень за психологічними та фізіологічними особливостями людини. Однак, враховуючи характер розвитку наукового знання, можна гадати, що це знання не зможе і в майбутньому надати раціональне пояснення всім релігійним чудесам.

Навіть більше, подібне прагнення до раціоналізації і природничо-наукового виправдання кожної релігійної догми, що утримує чудо, суперечить глибоко ірраціональній сутності релігійного почуття.

Церква і більшість тих, хто вважає себе глибоко віруючими, справжнім вважають лише третій, повністю ортодоксальний шлях. Його підґрунтя – безумовна віра в догму. Ця

релігійна позиція претендує на те, щоб бути вищою за позитивне знання і логіку. Для неї притаманна абсолютна віра в те, що є суперечливим і навіть абсурдним з погляду логіки та знання.

Таким чином, дорога між вірою та знанням розділена шаблями, кожен з яких то наближає до віри, то віддаляє від неї. Свідомість людини не можна втиснути в альтернативу – або віра, або знання. Вибудовуючи свій світогляд людина намагається черпати істину з обох джерел, прагнучи відчути усю повноту буття-життя.

Відомо, що повнота людського світосприйняття не може бути виражена чисто вербальним знанням та висловлюваннями пізнавального типу. Проілюструємо цю думку на прикладі феномену мовчання. Буває людина, розуміючи марність, неспроможність слів для вираження потаємного, усвідомлює особливу наповненість і незвичну виразність саме мовчання. Це відбувається не тоді, коли сказати нічого, а коли те, що зрозумів, не можна передати словами, бо досягнута межа мови, межа вербального знання. По той бік «межі» знаходяться ті аспекти світу та його «інобуття» – життя, котрі не можна виразити висловлюваннями пізнавального типу. Тут світ осягається цілісно, виникає почуття нашої причетності до світу та життя, стають вагомими проблеми Бога, сенсу життя, смерті, щастя та горя; постають не у безпристрасному безособистісному описанні, а відкриваючись кожній людині особисто. Часто найважливіші, цікаві проблеми життя лежать за «межею» того, що можна висловити інформативно-пізнавальним способом. Їх вдається особливим способом виражати в музиці, поезії, релігійних ритуалах, філософії. Висловити їх у формі знання не можна. Вони розкриваються опосередковано, ніби «показують» себе.

Як відомо, на ключові «вселенські» питання, що хвилюють людей і знаходяться в полі уваги філософів, в принципі неможливо дати вірогідні, вичерпні, надійні відповіді. Це означає, що масштабні світоглядні ідеї не є конститутивними (вони не належать до науково-теоретичного знання, подібно до математики чи фізики), вони – регулятивні. Спираючись на досягнуті знання, на сукупний людський досвід, самі вони лише вказують шлях, напрямку руху в тих «горизонтах» світоусвідомлення, де діють вже інші, не суворо пізнавальні орієнтири. Регулятивна природа світоглядних ідей передбачає методологічну обережність, присутність сумніву, відкрити творчу думку, готовність до неочікуваного, нових поворотів, зміни позицій.

Таким чином, для вибудовування власного світогляду людині необхідні, окрім знань, ще й такі елементи, які продукуються філософією, релігією, мистецтвом тощо.

Міркуючи далі, наштовхуємось на питання: чи є віра і розум абсолютними, діаметральними, протилежностями, які ніде і ні в чому не мають спільного, так би мовити, точок перетину та дотику?

Загальновідомим є той факт, що невіддільним елементом процесу пізнання є інтуїтивне судження, яке не можна логічно довести чи спростувати. Це пряме, безпосереднє осягнення істини, що відбувається раптово і неочікувано, саме тоді, коли здавалось би усі раціонально-логічні засоби випробувано і вичерпано. Релігійна віра у надприродне, являючись актом прямого, безпосереднього споглядання істини, що не потребує і не припускає дискурсивного (і тим більше логічного) обґрунтування, також може вважатись різновидом інтуїтивного судження. Критерієм істинності такого судження для людини, що вірить є внутрішнє задоволення.

Однак, корінною різницею між феноменом інтуїтивного судження у вірі та у науці є те, що в останньому випадку інтуїтивне судження не має права утримувати ні логічної суперечності, ні суперечності з позитивним знанням. Релігійна ж віра не лише припускає їх, але, навіть більше, вимагає віри в «чудо».

Будь-яка інформація про таке чудо нерелігійною людиною сприймається як хибна, або як така, що повинна підлягати раціональному поясненню. В релігії ж, навпаки: раціональне пояснення чуда руйнує його релігійний сенс і тим самим розхитує віру. Це породжує фундаментальний розрив між релігією та наукою в гносеологічному сенсі.

Однак, це не означає, що релігія і наука не можуть суміщатись у світогляді особистості як два незалежних начала, що відносяться до різних сфер духовного світу. Тим більше, що з розвитком позитивного знання зазнає змін і характер релігійних вірувань. Так, відходить на задній план конкретно-предметне сприйняття таких елементів релігії, як антропоморфізм вищої сили чи історія народження Христа, і поширюється їх символічна інтерпретація. Уявлення про Бога все більше зводиться до сукупності функцій, що йому приписуються, серед яких переважають встановлення норм моралі та ствердження їх авторитетом. Сама ж конкретизація вищої сили стає все більш туманною. У одних філософів вище духовне начало виступає як «абсолют», в інших інтерпретується у дусі пантеїзму. Відтінки тут можуть бути багатоманітними. Для глибоко релігійного Л.Толстого Бог є ідея, любов, але церковна обрядовість – це залишки ідолопоклонства, які він висміював і відкидав (за що був відлучений від офіційної православної церкви).

Вже той факт, що наука спирається на інтуїтивне судження як на один із методів досягнення істини, робить в принципі «узаконеним» і будь-яке інше позанаукове подібне судження, яке так само неможливо довести або спростувати ні логічно, ні емпірично. Ним може бути й релігійне твердження про існування Бога або взагалі вищої сили, або в більш «м'якій» формі – віра в існування деякої іншої реальності поза пізнаним матеріальним світом. Логічна та емпірична бездоказовість таких тверджень не є аргументом проти них.

Таким чином, не можна твердити про пряму суперечність між наукою та релігією. Вченому-матеріалісту релігія не потрібна, він залишається у сфері науки. Жоден специфічний елемент релігії не входить в науку ні як використовуваний факт, ні як об'єкт чи метод досліджень. Однак, вчений може, залишаючись хорошим вченим, прийняти те чи інше релігійне вчення. Він може співвідносити його з іншою реальністю, ніж об'єкти науки; це інший, «паралельний» світ, який здатен якимось таємничим чином впливати на світ, що вивчається наукою. Очевидно, вибудовуючи свій світогляд, і послуговуючись лише науковим знанням, такий вчений відчуває недостатність «будівельного» матеріалу, деяку неповноту та ущербність світовідчуття. Потрібний світоглядний «матеріал» він і знаходить в релігійній вірі.

Складнішим є питання про відношення наукового мислення, яке є раціоналістичним (хоча з необхідністю включає позалогічний, інтуїтивний підхід), до релігійного, що апелює до ірраціональних та містичних здібностей. Наукове мислення оперує тільки пізнаними (в принципі) об'єктами та цікавиться лише приступними перевірці «істинами». Віра ж приймає і не сприймане почуттями як наявне (наприклад реальність раю та пекла).

Сумістити таку віру з процесом наукового осягнення світу видається сумнівною, у будь-якому випадку нелегкою справою. Тому все менше людей, і перш за все вчених, лишається на позиції ортодоксального «третього шляху». Це означає, що для величезного числа людей у світі все більше трансформується сам характер релігійного вірування; його об'єкти, що недосяжні раціональному та емпіричному осягненню, все більше стають нерелістичними символами релігійних ідей. Відбувається зміщення в бік нескінченно різноманітних варіантів «першого шляху». Таку тенденцію можна прослідкувати, розглядаючи ставлення до релігії окремих вчених.

Розглядаючи питання «вчені та релігія» детальніше неодмінно приходимо до висновку, який був сформульований відомим американським дослідником Річардом Докінзом:

«Великі вчені нашого часу, віряни на перший погляд, виявляються, як правило, далеко не релігійними, варто лиш ретельніше придивитися до їхніх переконань» [4, с. 21]. Спробуємо обґрунтувати цю думку, дослідивши висловлювання з приводу ставлення до релігії великого фізика сучасності Альберта Ейнштейна.

Часто цитують фразу Ейнштейна: «Наука без релігії крива, релігія без науки сліпа». Однак вчений так же сказав: «Те, що ви читали про мої релігійні переконання, – це, звичайно, неправда – неправда, яка нав'язливо повторюється. Я не вірю в персоніфіковане божество і ніколи цього не заперечував, а завжди ясно про це говорив. Якщо в мені й є щось, що можна назвати релігійним, то це – безмежне захоплення структурою світобудови, наскільки наша наука може її осягнути» [4, с. 21].

Великий фізик не тільки багато разів говорив і писав про релігію. В спеціальній статті він чітко розвинув і сформулював концепцію, яку необережно назвав «космічною релігією». Так, Ейнштейн розрізняв в історії релігії три стадії. Перша, на його думку, формується почуттям страху перед незрозумілими явищами та силами природи, котрі обожнюються. Друга стадія обумовлена прагненням опертися на авторитет божества для утвердження норм моралі. Вчений вважав неможливою і цю «релігію моралі», гадаючи, що етична поведінка людини повинна ґрунтуватись на співчутті, освіченості та суспільних зв'язках. Затим, на його думку, виникає третя стадія – «космічне релігійне почуття, що не знає ні догм, ні Бога». Ось як вчений виражає його суть: «Основою всієї наукової роботи слугує переконання, що світ являє собою впорядковану і пізнану сутність. Моє релігійне почуття – це шанобливе захоплення тим порядком, котрий панує в невеликій частині реальності, яка доступна нашому слабкому розумові» [3, с. 21]. Легко помітити, що тут немає нічого насправді релігійного. До речі, відповідаючи на зауваження друга з цього приводу (в особистому листі) Ейнштейн говорив, що просто не зміг підібрати кращого терміна, ніж «релігійне».

Розчарування переважною офіційною релігією викликало в Ейнштейна протилежне – інтерес до того великого світу, котрий існує незалежно від людини. «Вивчення цього світу, – говорив він, – вабило як звільнення, і я швидко переконався, що більшість із тих, кого я навчився цінувати й поважати, знайшли свою внутрішню свободу і впевненість, цілковито віддавшись цьому заняттю. Шлях до цього раю був не таким зручним і привабливим, як шлях до релігійного раю, але він виявився надійним, і я ніколи не жалкував, що пішов ним <...>» [5, с. 260].

Таємничість світобудови полонила вченого. В зіткненні з невідомістю він відчував глибші та прекрасні переживання. «Я задовольняюсь тим, – писав він, – що з подивом будує здогадки про ці таємниці та покійно намагаюсь подумки створювати далеко не повну картину досконалої структури всього суцього» [5, с. 176].

Ейнштейн вірив у силу людського розуму, в його здатність розкривати приховані таємниці Всесвіту. Прийти до цього можна тільки тоді, коли зумієш звільнитись від особистого, від земних спокус, тільки науковий фанатизм відкриває можливість осмислення структури Всесвіту. Здатність «сприймати те недосяжне для нашого розуму, що приховане під безпосередніми переживаннями, чия краса і досконалість доходять до нас лише у вигляді опосередкованого слабого відгуку, – це і є релігійність. В цьому сенсі я релігійний» [5, с. 173]. Космічне релігійне почуття, за Ейнштейном, «не приводить до жодної завершеної концепції бога або теології» [5, с. 128]. Воно лише надихає вченого зрозуміти піднесеність і чудесний порядок світобудови.

Як бачимо, під релігією Ейнштейн розуміє не зовсім те, що зазвичай позначається цим словом. Ч. Докінз з цього приводу пише: «<...> виникає багато непорозумінь, коли

віру в надприродну істоту плутають з тим, що можна визначити як «ейнштейнівська» релігія. Ейнштейн час від часу говорив про бога (і він не єдиний серед вчених, хто робив це); його висловлювання невірно витлумачуються прибічниками надприродного, які намагаються видати бажане за дійсне» [4, с. 19].

Однак, не можна повністю заперечити й той факт, що частина вчених-природодослідників були й є глибоко віруючими, релігійними людьми, які крокують ортодоксальним «шляхом». Можливо, одна з відповідей на питання «Чому?» полягає в тому, що захопившись орієнтацією на експериментальну позитивну науку, було знижено увагу до інших факторів, що беруть участь у формуванні повновагого світогляду.

Таким чином, розглянувши питання про можливість співіснування у свідомості видатних вчених віри та знання (релігії та науки), ми прийшли до наступних висновків:

1) у свідомості людей (видатних вчених), можуть суміщатись знання і віра. Це можливо тому, що являючись елементами цілісного духовного життя певної епохи, вони співіснують, взаємно впливають одне на одного і мають точки дотику (зокрема метод інтуїтивного судження, який застосовується і в науці, і в релігії). Окрім того, для побудови повноцінного світогляду людині виявляється замало лише знань, отриманих від так званої позитивної науки;

2) існують різні види або ступені релігійності, найвищим із них є ортодоксальна, а найнижчим є «розмита» (туманна) релігійність, в якій не визнається персоніфіковане божество, віра в чудо, обрядовість тощо. Саме на цьому ступені («перший шлях») найбільш вірогідне поєднання віри та знання. В межах такої релігійності часто зустрічається феномен «ейнштейнівської космічної релігії», коли термін «релігія» вживається не зовсім за призначенням.

Отже, при більш детальному розгляді феномен релігійності видатних вчених виявляється далеко неоднозначним. Тому, очевидно, не можна бути категоричним у випадку, коли наводиться факт релігійності вчених як аргумент на користь перемоги релігії над наукою.

#### Список використаної літератури

1. Библия и наука : в прошлом, настоящем и будущем / Ю. Каныгин, В. Кушерец. Киев : АРИЙ, 2010. 352 с.
2. Планк М. Религия и естествознание. *Вопросы философии*. 1990. № 8. С. 25–38.
3. Фейнберг Е.Л. Интуитивное суждение и вера. *Вопросы философии*. 1991. № 8. С. 13–24.
4. Докинз Р. Бог как иллюзия / Ричард Докинз ; пер. с англ. Н. Смелковой. Санкт Петербург : Азбука, Азбука–Аттикус, 2016. 512 с.
5. Ейнштейн А. Собрания научных трудов : в 4-х т. Москва, 1965-1967. Т.4.

#### BELIEF AND KNOWLEDGE: TO THE QUESTION OF RELIGIOUSNESS OF SCIENTISTS

Svitlana Shevchuk

Zhitomir National Agroecological University,

Department of Social Sciences

Staryi Blvd., 7, 10008, Zhitomir, Ukraine

There has been researched a problem of combining of religious belief and knowledge in the mind world outlook of famous scientists. A conclusion based on the determined types of religiousness and on the analysis of opinions on religion by Albert Einstein show that the majority of scientists stick to the “weak” variant of religiousness. The major part of scientists treat the notion of religion itself in a free way, and the example of this is the phenomenon of “space religion”.

*Key words:* religiousness, belief or faith, knowledge, religious scientist, „space religion”.



УДК 130.2

## ЕСТЕТИКА ТІЛЕСНОСТІ В ОБ'ЄКТНО-ОРІЄНТОВАНІЙ ОНТОЛОГІЇ (НА ПРИКЛАДІ СЕРІАЛУ «СВІТ ДИКОГО ЗАХОДУ»)

**Наталія Шолухо**

*Харківська державна академія культури,  
факультет управління та бізнесу, кафедра філософії та політології  
Бурсацький узвіз, 4, 61057, м. Харків, Україна*

У статті проаналізовано концепцію об'єктно-орієнтованої онтології Грема Гармана. Виокремлено позиції, що сприятимуть вивченню тілесності в філософії. Серіал «Westworld» розглянуто як матрицю реалізації суб'єкта в просторі, сповненому рівнозначних йому об'єктів за концепцією Грема Гармана.

*Ключові слова:* об'єктно-орієнтована онтологія, серіал, естетика, тілесність.

Ознаки візуального повороту, констатованого ще в 1930-і рр. У. Беньяміном і Г. Дебором у 1960-і рр. для європейського культурного контексту, простежуються нині в реаліях українських мегаполісів. Візуальна культура, змістом якої є медійність, а переважно формою трансляції ідеологем, замість тексту й слова, виступає серіал і образ. Відтак, нового сенсу набуває естетика як рефлексія щодо чуттєвого досвіду. Високі технології, що виступають технічною умовою реалізації візуальної культури, так само спонукають до рефлексії через інтенсивність розробок у галузі штучного інтелекту, взаємини з яким спонукають так само звернутися до естетики через рухливість семантики тілесності й герменевтики суб'єкта.

Всі наведені вектори динаміки культури ХХІ ст., представлені в серіалі «Світ Дикого заходу» («Westworld», перший сезон вийшов у 2016 р., США, телеканал «НВО»), опинившись в полі філософської інтерпретації, порушують важливе питання про актуальність дослідницького інструментарію цієї науки. Апелювання до такого новітнього напрямку філософії як об'єктно-орієнтована онтологія, представлена, у даній розвідці, концепцією Грема Гармана, дає змогу перевірити її прагматичний потенціал і визначити подальшу динаміку естетики як дискурсивної практики з чуттєвого досвіду відповідно до запитів ХХІ ст.

Дослідження з об'єктно-орієнтованої онтології представлені іменами О. Головашиної, Б. Рас'є, В. Рибакіна, Д. Уолвендейла. Тілесність артикульована в працях М. Гайдеггера, Е. Гусерля, Е. Левінаса, Ф. Ніцше. Тілесність у вимірах візуальної культури розглянута, зокрема Я. Баричком і Е. Геніятовою. Натомість перетин цих двох дослідницьких стратегій, контекстуалізований серіальною індустрією, ще потребує досліджень. Спроба намітити траєкторію руху філософської думки за цим напрямом буде здійснена в даній розвідці.

Метою статті є експлікація естетичної моделі тілесності в серіалі «Світ Дикого заходу» за допомогою об'єктно-орієнтованої онтології Грема Гармана. Досягненню мети сприятимуть пошуки відповідей на питання про сутнісні риси концепції Г. Гармана, виокремлення за її допомогою тілесності в серіалі «Світ Дикого заходу», а також рецепція об'єктно-орієнтованої онтології Г. Гармана в естетичному вимірі.

Спершу варто зазначити, що тілесність буде визначатися як інформаційна система інтегрованої природи, яка вміщує в себе, окрім фізіологічного та психологічного, природного та культурного, аксіологічного та побутового, ще й власний візуальний образ,

трансльований суб'єктом у медійному просторі. Як зазначила Л. Трафі-Пратс: «Візуальна культура існує не як модель історії (в таких дисциплінах як історія мистецтва, історія архітектури, історія кіно тощо), але як модель антропології» [3, р. 152]. Тобто, постульований У. Беньяміном і Г. Дебором візуальний поворот є не тільки концептуалізацією історико-культурної динаміки, але й антропологічною матрицею, де образ суб'єкта є його продовженням у медійному вимірі й складовою його тілесності.

Тепер варто звернутися до концепції об'єктно-орієнтованої онтології Г. Гармана й зазначити, що вона містить подвійне антропологічне кодування та уможливорює тлумачення тілесності, сенсоутворення якої, на перший погляд, відбувається поза межами екзистенційного, в предметно-речовому вимірі культури. Варто виокремити та розглянути дві позиції – апелювання Гарманом до речей як джерела сенсу та деструкція антропності.

Автор декларував необхідність семантизувати природні та штучні предмети як джерело сенсу. Така позиція є продовженням феноменологічного осмислення матеріально-речового виміру людського буття, започаткованого Е. Гусерлем і продовженого М. Гайдеггером і Е. Левінасом. Відмінність полягає в тому, що попередники Г. Гармана виносили суб'єкт на чільні позиції у своїх концепціях, що й зумовлювало будь-які варіації функціонування предметно-речового світу – суб'єкт був посередником між речами. Взаємини між складовими матеріального світу уможливлювалися виключно в рамках сприйняття суб'єкта. Тоді як сам Г. Гарман наголошував на первісному зв'язку об'єктів матеріального світу ще до їх осмислення та використання суб'єктом. Так, Гарман зазначив, що його цікавить не те, як сприймаються людиною годинник, скляні кулі та інші речі на письмовому столі, а те, чи перетинаються ці кулі «як реальні об'єкти, з поверхнею столу як об'єктом, що чуттєво сприймається» [1]. Тобто, інтенційність відтепер постала не як властивість свідомості, а як зв'язок між об'єктами, який не потребує легалізації суб'єктом. Світ існує та функціонує поза межами людської свідомості й не завдяки їй.

Наділивши об'єкти новим значенням, Г. Гарман, разом із тим, нівелював ексклюзивність людини та її погляду на світ: «Заперечується будь-який привілей людського підходу до світу, а події людської свідомості розташовуються у тій самій площині, що й бої канарок, мікроби, землетруси, атоми та смола» [1]. Тобто суб'єкт у гарманівській концепції редукується до об'єкта. Проте цінність людського буття не ліквідується, а збагачується новим рівнем – предметно-речовим як таким, що має розглядатися не в його знаково-символічному контексті, не як матеріальна культура, не як канал трансляції цінностей, влади, релігії тощо, а онтологічно виокремлений від людства. Даний висновок підкріплюється словами самого Гармана, який зазначив, що руйнує своєю концепцією «гетто виключно людських реальностей: мови, текстів, політичної влади» [1]. Отже, Гарман заперечує визнання ексклюзивності суб'єкта як того, хто визначається через мовні практики й апелює до глибшого рівня чуттєвого досвіду, який і пов'язує суб'єкта з об'єктом.

У точці максимального віддалення від людського виміру буття відбувається з'єднання з ним на методологічному та концептуальному рівнях – залучення до характеристик об'єктів властивостей суто людської психології: чуттєвість, вміння відрізнити предмети, щирість. Зокрема, Г. Гарман зазначив: «Ландшафт <...> має ті ж самі структурні властивості людської інтенційності <...> кулі досконало відрізняють стіл і навколишнє оточення» [1]. Тобто за предметно-речовим наповненням світу Гарман закріплює антропологічні чуттєвий досвід, заперечуючи його антропність.

Саме за допомогою феномену естетичного Гарман пояснив механізм взаємодії об'єктів у просторі. Ключовою тут постала категорія сприйняття як властивість людської свідомості у процес взаємин із предметно-речовим наповненням світу. Зазначаючи,

що реальні об'єкти не здатні на контакт, дослідник залучив поняття чуттєвого досвіду. Відтак, естетика онтологізується, адже чуттєвість у значенні чуттєвого досвіду, а також вміння виокремлювати тактильно-зоровий образ від його носія, обертається на зміст буття. Або словами Г. Гармана: «Я не просто знаходжусь у взаєминах суміжності з деревом, тому що воно стосується мене таким чином, що наповнює собою моє життя. Я витрачаю свою енергію на те, аби прийняти дерево насправді, тоді як чуттєво сприйняте дерево не може відповісти мені тим саме, тому що воно нереальне» [1]. Тобто об'єктно-орієнтована онтологія обертається на оновлену парадигму чуттєвого досвіду, за умовами якої об'єктам приписуються властивості суб'єкта. Гарман пропонує вважати, що зв'язок між об'єктами не опосередковується чинниками суб'єктивного сприйняття та зумовлюється чуттєвим. Також важливою позицією є те, що результатом цього чуттєвого досвіду є образ. Образність, зумовлена естетичною практикою, є базовою моделлю взаємин об'єктів, що знову працює на тезу про онтологізацію естетики.

Залучення концепції об'єктно-орієнтованої онтології Г. Гармана до рефлексії над проблематикою тілесності в серіалі «Світ Дикого заходу» не прояснює всі вузлові позиції цього медіа-продукту, але є відповіддю на запитання про доречність і перспективність використання об'єктно-орієнтованої онтології як дослідницької стратегії.

Сюжетно-фабульна складова серіалу вибудовується навколо пробудження свідомості в роботів, які об'єднують зусилля для того, щоб вийти з-під контролю людей на території заповідника, призначеного для екстремальних форм відпочинку – жорстоких вбивств роботів, яких щоразу відновлювали та перезавантажували пам'ять. Проблематика філософських питань, порушених у серіалі, вкотре підтверджує, що наукова фантастика містить не химеричні вигадки, а, сміливі, прогнози з науково-технічного розвитку передових країн людства.

Розмах залучення до повсякденного життя роботів, наділених досконалим штучним інтелектом, демонструє потребу екзистенційного, побутового, юридичного, медичного впорядкування взаємин людини з машиною на рівні, що сягає далеко за межі правил робототехніки письменника-фантаста А. Айзімова.

Ситуації, наведені в серіалі, показують, що класична суб'єктно-об'єктна парадигма, антропологічна термінологія, навіть широкий семантичний діапазон концепту «Іншого» не перекривають нагальних методологічних і концептуальних проблем, що постають перед філософією при осмисленні особливостей чуттєвого досвіду у внутрішньому світі серіалу.

Події другого сезону продемонстрували хиткість і невиправданість визначення самого суб'єкта через його свідомість як ексклюзивну властивість. Копіювання свідомості на інформаційні носії, створення штучного дублікату свідомості й вбудовування його в структуру антропоморфної машини спонукають до перегляду самих засад антропології та пошуку відповідей на питання про фізичні межі й форму існування людини та її свідомості, що концентрується в феномені тілесності. Зіставлення свідомості як конституювання себе в бутті, тіла як засобу вбудовування себе у простір, тілесності, яка відтепер не дорівнює антропним формам, з кібер-організмами, структурує наново простір культури. Не менш вагомим у культурі є питання про чуттєвий досвід, який суб'єкт здобуває тілесністю, межі якої поставлені під питання. Відтак, для оновлених культуротворчих ситуацій необхідні нові теоретичні засади.

Екстраполяція концепції об'єктно-орієнтованої онтології Г. Гармана на розв'язання філософської проблематики надає зажадані нагальними проблемами вектори руху думки. Нівелюючи ексклюзивність антропологічного статусу, концепція дозволяє розглянути серіал як матрицю реалізації суб'єкта в просторі, сповненому рівнозначних йому об'єк-

тів. Сюжетно світ поділено на дихотомічно протилежні частини: люди, моральне каліцтво, деградація, смертність протиставляються роботам, вірним вчинкам, вірності, майбутньому. Вчинки людей мають негативний характер, містять помсту, брехню, заздрість, зраду, соціальні та психологічні девіації, тому не викликають співчуття. Так формується образ, зчитування якого дозволяє нехтувати самоцінністю людського життя – воно асоціюється з вичерпаною мораллю й деградацією людства. Натомість герої-роботи, що набули усвідомленого існування, відтворюють суспільно прийняті моделі поведінки й мислення, через що акти насильства з їх боку набувають позитивної конотації. Це забезпечує формування образу роботів як носіїв позитивних цінностей й перспективної форми існування життя на Землі.

Внутрішня логіка серіалу зображає тонку межу між програмою, яка діє за алгоритмом, та свідомістю, яка йде за покликом серця, сумлінням, гідністю, жагою помсти або любові. Парадоксально синтетична природа робота з пробудженою свідомістю обертається на візуалізацію концепції об'єктно-орієнтованої онтології: об'єкт, який не претендує на статус суб'єкта, але наділяється його емоційно-гносеологічними властивостями, зокрема чуттєвим досвідом.

Ситуація чуттєвого досвіду й виводить реальність на новий шабель. Адже відтепер суб'єкт спрощується до рівня об'єкта в значенні субстанції, за якою закріплюється естетичний досвід. Якщо важко уявити дерево, скляну кулю або бомбу, здатними до чуттєвого досвіду. Тоді як машина, наділена штучним інтелектом, відповідно до характеристик об'єктно-орієнтованої онтології, є тим самим об'єктом, спроможним на взаємини з іншим об'єктом. Тому робот, за онтологічним статусом, дорівнюється людині – не юридично, не економічно або за іншими культурними показниками, які є вторинними, а на первинному рівні рівнозначної представленості в бутті.

Тілесні практики кібер-організмів, широко представлені в серіалі «Світ Дикого заходу», розгортають дискурс нового чуттєвого досвіду. Сама культура чуттєвості ставиться під питання, адже заперечується її засаднича характеристика – тепло людського тіла. Від тепла, яке можна відчутти не тільки на дотик, але й на мінімальній відстані від людини, починається формування особистого простору, етикету взаємин, припустимих жестів, поз і відстаней в різних культурах. Зокрема, так вважав У. Еко, на думку якого, семіотика архітектури має точкою відліку тактильний контакт з іншою людиною, припустимість його в будь-якій культурі, та, як наслідок, формування уявлень про простір, його впорядкування за горизонталлю та вертикаллю. Тобто, перший чуттєвий досвід зумовлює уявлення про великі й маленькі приміщення, доречність пересувати гостю стілець без дозволу господаря, уявлення про усамітнення як про знаходження в окремому приміщенні або припинення розмови у присутності інших осіб [2, с.147–153]. Якщо У. Еко визнавав, що семіотика архітектури спирається на антропологію, тоді можна продовжити, що антропологія базується на естетиці, адже концептуалізує чуттєвий досвід як первинну форму взаємодії з буттям.

Подібна ситуація спонукає порушити питання про евристичні можливості естетики. Зумовлена серіалом «Світ Дикого заходу» рецепція об'єктно-орієнтованої онтології Г. Гармана в естетичному вимірі демонструє онтологізацію чуттєвого досвіду. Змістовно й структурно тілесність за умов візуальної культури збагатилася своїм медійним образом. Тоді як тілесність набула нових можливостей через віртуальні джерела досвіду. Елементи штучного інтелекту, які інтегровані на сьогодні в життя людини, демонструють потребу легалізації проблематики взаємин з машинами. Для ілюстрації того, наскільки такі взаємини наближуються в реальності, варто навести факт надання громадянства Саудівської Аравії у 2018 р. роботу Софії (винахід компанії «Hanson Robotics», Китай), який є не просто

носієм штучного інтелекту з нейронною сіткою, яка здатна не тільки самостійно знаходити в Інтернеті відповіді на запитання, але й оцінювати інтонацію, тобто демонструє ознаки емоційного інтелекту.

Впорядкування двох векторів культурних практик вимагає від філософії оновлення її термінологічного апарату й концептуального змісту. Саме на перетині практичних потреб і теоретичних запитів виправдовує себе об'єктно-орієнтована онтологія. Дискурсивні практики, що закріплюють за предметно-речовим наповненням світу антропоморфні ознаки чуттєвості, дозволяють вводити кібер-організми в поле антропологічної проблематики, гносеології, онтології, етики, зведення пояснювальних моделей дійсності, які базуються на чуттєвому досвіді й тілесності як чільній категорії. Культурний код візуальної культури, таким чином, дешифруватиметься через естетику як чуттєвий досвід, набутий суб'єктом як тілесністю, або об'єктом як тим, хто здатний на чуттєве сприйняття.

Таким чином, експлікація естетичної моделі тілесності в серіалі «Світ Дикого заходу» за допомогою об'єктно-орієнтованої онтології Грэма Гармана дозволила дійти таких висновків. Концепція Г. Гармана дала змогу визначити радикальну антропоморфізацію предметно-речового змісту культури, де чуттєвий досвід постає як уніфікована властивість для суб'єкта й об'єкта, чим нівелює відмінність між ними. Серіал «Світ Дикого заходу» став візуалізацією взаємин, у межах яких суб'єкт взаємодіє з антропним об'єктом, чим актуалізує нові виміри реальності. Зіставлення концепції з естетикою як дискурсивною практикою чуттєвого досвіду показало онтологізацію цієї теоретичної царини, що легалізувала собою впорядкування буття через тілесність.

Перспективою для подальшого дослідження за цією темою може стати виокремлення й осмислення тілесного аспекту повсякденних практик суб'єкта за допомогою об'єктно-орієнтованої онтології.

#### Список використаної літератури

1. Харман Г. О замещающей причинности. *НЛО*. 2012. № 114. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/114/h7-pr.html> (дата звернення: 15.04.2019).
2. Эко У. Отсутствующая структура. *Введение в семиологию*. Санкт Петербург : Symposium, 2004. 544 с.
3. Trafti-Prats L. Art Historical Appropriation in Visual Culture-Based Education. *Studies in Art Education*. Reston. 2009. V. 50. Is. 2. P. 152–167.

### CORPOREITY ESTHETICS IN OBJECT-ORIENTED ONTOLOGY (AS EXEMPLIFIED BY THE TELEVISION SERIES “WESTWORLD”)

**Nataliia Sholukho**

*Kharkiv State Academy of culture, Faculty of Management and Business,*

*Department of Philosophy and Political Science*

*Bursatsky descent, 4, 61057, Kharkiv, Ukraine*

The concept of the Graham Harman's object-oriented ontology is analyzed in the article. Positions to promote studying of corporeity in philosophy are marked. The series “Westworld” is considered to be the matrix of implementation of the subject in space full of objects equivalent to it by Graham Harman's concept.

*Key words:* object-oriented ontology, series, esthetics, corporeity.

УДК 130.2

## ФЕНОМЕН «НАДЛЮДИНИ» ЯК ПРОТЕНЦІЯ БУТТЯ

**Наталя Яровицька**

*Харківський національний університет будівництва та архітектури,  
кафедра суспільно-гуманітарних дисциплін  
вул. Сумська, 40, 61002, м. Харків, Україна*

**Лариса Касинюк**

*Харківський національний університет будівництва та архітектури,  
кафедра суспільно-гуманітарних дисциплін  
вул. Сумська, 40, 61002, м. Харків, Україна*

Дана стаття розкриває дефініцію «Надлюдини» як уособлення тасмніці народження нового слова. Завдяки феноменологічному інструментарію через поняття протенції в статті виявляється зв'язок між часом та станом переживання суб'єкту, що виступає в образі дитини. Акту протенції притаманний процес утримання спогадів щодо минулих відчуттів. Отже, завдяки нашим почуттям та/або минулому досвіду суб'єкт передчуває («проектує») майбутнє. В результаті, термін «Надлюдина» наповнюється переживанням, ідеалом, часом, реальністю.

*Ключові слова:* Надлюдина, протенція, дитина, метаморфоза, реальність, час.

Вільною стоїть для великих душ і тепер ще земля.  
Вільних багато ще місць для самотніх і для тих,  
хто відчуває самотність удвох, де віють пахощі тихих морів.  
Тільки тепер вступаєш ти на шлях величі!  
Вершина й прірва нині злилися в одно.

Ф. Ніцше

<...> Людина в капелюсі являє собою одночасно декілька вимірів: онтологічний, екзистенційний, фізичний, метафізичний. Так глядача зустрічають роботи Р. Магритта, в яких персонаж може бути головним героєм, а може – лише передумовою для народження нових (альтернативних) реальностей, сенсів [1]. Розрізненість та цільність, пошмагованість та/чи єдність створюють феномен мозаїчного буття, де глядач безпосередньо виступає автором (творцем) свого проекту. Він – донор плуральності буття, обличчя «Останньої людини» та джерело надлюдського. Коли відкриваєш надбання Ф. Ніцше, мимоволі закрадається питання, яке своєю «німотою» голосно сповіщає співрозмовника (читача) щодо ілюзорності присутності себе для себе самого в акті обмеженості: «Слова, что приносят бурю – самые тихие. Мысли, приходящие кротко, как голубь, правят миром» (російською мовою – *НЯ, ЛК*) [2, с. 130], адже обмеженість фіксує традицію як норму. Натомість, надмірність маніфестує себе категорично, детермінуючи стан демонтажу, звільнення від традиції обмеження через механізм «подолання» себе: «Чего мы ищем? Покоя, счастья? Нет, только одну истину, как бы ужасна и отвратительна она ни была» (цитата російською мовою – *НЯ, ЛК*) [2, с. 131].

Надлюдина надає здатність «людині фізичній» здійснити досвід перевтілень, бути готовим до «викриття» себе: «Я – перила моста на стремительном потоке: держись за меня, кто может за меня держаться. Но вашим костылем не служу я» (цитата російською мовою – *НЯ, ЛК*) [2, с. 131].

За допомогою філософської рефлексії спадщини німецького мислителя Ф. Ніцше відкриваються глибинні основи онтологічної, аксіологічної (ціннісної), світоглядної спрямованості, які пов'язані з функціонуванням гуманітарної дихотомії «Остання людина» (традиція-проблема)/ «Надлюдина» (перспектива). Так, «Остання людина» закриває буття, залишаючись у просторі традиції; істина проявляє людину через зв'язок з останнім монстром (звірячим началом) – *monstrum in animo*, який набуває самостійності, відкидаючи почуття сорому. В результаті, «Остання людина» губить себе в ілюзорному щасті, імітуючи саме життя та стаючи потворою для самої себе; натомість, для «Надлюдини» притаманне «викриття себе», внаслідок якого суб'єкт ініціює по-новому світ себе. Механізмом опанування особистісною вразливістю як привілеєм є надчуттєве пробудження – дія «Священного Так» в образі дитини.

«Надлюдина» – діяльне подолання своєї сутності, приреченість пережити більше, ніж просте знання себе і свого визнання; саме тому метаморфоза духу долає стадію верблюжа, лева і повертається до образу дитини. В статті пропонується розглядати протенцію як акт нелінійної залежності, а фігуру дитини – як «донора» тих потрясінь та драм, які «присутні у відсутності». Таким чином, дитина – зустріч цнотливості та забуття, а тому вона травматична за своєю суттю, бо в дзеркалі, яке несе дитина, бачу я «дьявольський лик, язвительно усмехающийся» (Ф. Ніцше). В ході іманентного часу протенція «реалізується», тобто набуває ознак пережитого, змістовно наповненого теперішнього, при чому кожному наступному, таким чином, теперішньому відповідає нова протенція. Природа протенції допоміжним чином пов'язана з ідеєю постійного самовдосконалення, подолання в собі «Останньої людини».

**Постановка завдання** статті передбачає розкриття зв'язку між основними поняттями філософії Ф. Ніцше, насамперед, між концептом «Надлюдини» та поняттям Е. Гусерля «протенції» – динамічних, спрямованих у майбутнє траєкторій, які задають характер когнітивної активності у теперішньому [3]. Також передбачається демонстрація вияву акту трансгресії та протенції від «Останньої людини» до «Надлюдини» завдяки «обличчю» дитини в дії «Священного Так»: «Пусть ваше Само отразится в поступке, как мать отражается в ребенке, – таково должно быть ваше слово о добродетели!» [2]. Надання діяльності «оживлення» – перше «Священне Так», яке містить в собі концепт «протенція». Концепт «протенція» передбачає важливий аспект поєднання двох вимірів темпоральності – теперішнього та майбутнього. Спрямованість у майбутнє має свої джерела у сьогоденні: акт «Священного Так» актуалізується у вимірі дитини.

**Мета статті** – проаналізувати феномен «Надлюдини» в акті протенції, що становить основу конструкції «зараз-буття» зі спрямованістю у майбутнє, розкрити наповнення нового змісту стосовно «Надлюдини» завдяки зустрічі-події з дитиною, внаслідок чого термін «Надлюдина» наповнюється хвилюванням, ідеалом, часовим виміром та характером дії. Завдяки лінгвістичному простору нашої чуттєвої експлікації та/або минулого досвіду суб'єкт навіщує («проектуює») майбутнє.

Дослідження гуманітарної спрямованості щодо філософського надбання Ф. Ніцше мають поліваріативний характер та розкриваються в роботах нідерландського філософа Сібе Шаапа [4]. Основні поняття німецького мислителя Ф. Ніцше, на думку дослідника Кузнецова В.Г., мають глибинну інтерпретаційну складову [5]. Також в роботі Яровицької Н.А та Касинюк Л.А. («Остання людина» як трансгресія до «Надлюдини») було продемонстровано механізм переходу від «Останньої людини» до «Надлюдини» завдяки пробудженню «Священного Так» [6]. Саме життя сповіщає таємницю – це подолання самої себе [2]. Так, людина є передумовою переоцінки цінностей, канатом, протягнутим над прірвою від тварини до Надлюдини [2].

Драматичність простору мови полягає в тому, що всі тексти німецького мислителя спрямовані до «всіх і ні для кого». Формується новий фокус зору на повсякденність – постає «не умовною» безумовністю «мужність бути» (тут-буття в аспекті теперішнього) через «народження дитини; головне призначення – це «подолання», «викриття» себе – звільнення духу, який демонструє наступні характеристики: витривалість, відвагу, свободу, ствердження (актуалізацію) особистої волі» [4].

Людина присутня при дії, вона знаходиться в центрі перетворень (перевтілень), стаючи самою метаморфозою, подивом, вразливістю, яка захоплює і долає саму себе [4]. Таким чином, дитя – це відкритість до всього нового, чистий аркуш, який сам створює собі закони й сам керує своєю волею. Це невинність, блаженство, набуття втраченого (зустрінутого) раю не теологічного гатунку, який таїть в собі розставання з собою, розрив з собою. Рай («Країна дітей своїх») через вигнання приймає тебе в якісно новому статусі. В результаті, людина стає «проявом нової лінгвістичної, семантичної реальності [5, с. 103] в «країні дітей своїх» [2, с. 106].

В рамках дослідження використовується порівняльний аналіз та аналітичний, феноменологічний і герменевтичний методи.

Феномен «Надлюдини» містить в собі важливі речі, які пов'язані, насамперед, з пошуком внутрішнього шляху подолання себе в ім'я народження особистої нової якості. Подолання себе, відтворення себе у новій (альтернативній) якості – тектонічний процес, що спрямований на демонтаж традицій, які створювали умови безпеки та комфорту. Дані два фактори – безпека і комфорт – є природними щодо людської сутності як біологічної істоти. Сама людська «соматичність» маніфестує відтворення стабільності, спокою та канону, стримуючи людське «я» в певному коридорі меж. Екзистенція-напруга нівелюється фізичною природою суб'єкта. Але напруга має декілька вимірів: з-під об'єм фізичного прояву вислизає ірраціональне обличчя людини. Зустріч раціонального та надчуттєвого, волі фізичної та волі надчуттєвої, яка є за своєю суттю надлишковою, підвищує її цінність в просторі буття і стає запорукою боротьби з мовою як прояв акту надання імен речам, як визначення їх в ім'я народження унікальності досвіду етичного, релігійного, метафізичного стилю.

Філософія Ф. Ніцше поліфонічна за своєю сутністю. Вона відтворює акт протенції як реальність-майбутнє, обертаючи теперішнє у пошук глибинного зв'язку з основою, яка прихована та немов перебуває у материнському лоні (утробі).

Людина буде завжди проявом минулого до того часу, доки вона не народить передумови для травматичної зустрічі з «Надлюдиною» – собою, але якісно новою. Травма як необмеженість, що з'єднує глибинні концепти «забуття» та «цнотливості» дитини; спотворена гримаса у дзеркалі, від якої тхне та одночасно відтворюється присмак блаженства очищення, «прощання з левом» – одним із перетворень людського духу. Образ людини у просторі «Священного Так» – образ, який має позатемпоральну спрямованість. Саме цю характеристику надає концепт «протенція»: в хіазмі теперішнього та майбутнього відбувається синтез часового виміру. Дитина є вічністю, в якій актуалізується драма бога, любові, турботи, війни, катастрофи. Феномен «Надлюдини» – це поєднання концептів східної філософської думки, а саме «повноти» та «пустоти» одночасно. Дані терміни відбиваються навіть у назві основної роботи Ф. Ніцше «Так казав Заратустра», яку він визначив як книгу «для всіх і ні для кого». Дефініція «Надлюдина» постає мистецтвом народження нового сенсу та нової мови; людина стає поглибленою в нову лінгвістичну реальність, в якій мова – тривалість буття, допоміжний чинник актуалізації проектування у майбутнє набуття знання як теперішнього. Протенція стає запорукою утримання спогадів про досвід, наближуючи, таким чином, очікування зустрічі з Подією – Надлюдиною.



Глосарій Ф. Ніцше дозволяє «побачити, що являють собою речі, після того, як ми бачимо, чим вони не являються» (Ж. Лакан) [1]. Людину охоплює доля розкриття «утаємничостей» – зміст Надлюдини, техніка розкриття якого міститься у важливому концепті філософії – протенції (феноменологія Е. Гусерля). Завдяки феноменологічному інструментарію через поняття протенції відкривається та демонструється зв'язок між часом та емоційною надчуттєвістю (станом хвилювання, непокою, флуктуації, розриву традиції). Отже, протенція являє собою усвідомлення «наближення» очікування Надлюдини, про яке метафоричним чином заявляється через образи карлика, натовпу, льодяного сміху, дороги, дурня. Акту протенції притаманний процес утримування, тобто обертання навколо минулих відчуттів, що становлять основу конструкції «зараз-буття». Завдяки нашій чуттєвій експлікації та/або минулому досвіду суб'єкт навіщує («проектує») майбутнє. В результаті, термін «Надлюдина» наповнюється переживанням, ідеалом, часом, дієвістю.

«Вічне повернення» – людина стає притчею для самої себе, в якій закарбовуються нові моральні компоненти, ціннісний вимір, поняття межі та її подолання. Так, людина повинна була відвідати забороненого плоду, щоби стати людиною, а значить, звершити над-дію стосовно себе та бога; не стільки бути подібним до бога [4], скільки перетворитися самій у божество (Шаап). Над-дія – це уособлення не звичайного вчинку, а акту, «який вміщує як творіння буття або здійснення гріхопадіння, так і вбивство божества» [4, с. 48]. Загибель богів – це, насамперед, втрата людиною своїх моральних інтенцій.

А. Швейцер зазначав, що всяке істинне пізнання переходить до свого нового «обличчя» – переживання. Звернення до Надлюдини – простір (ландшафт) постійного хвилювання; перебуваючи у метаморфозі, неможливо витримати навантаження перевтілень духу: перешкодою виступає фізичне тіло та тіло-традиція. Саме тому «Остання людина» вагається: чи приймати зустріч з Надлюдиною, чи може її повернути на хибний шлях. Якщо порівнювати візуально дві експлікації прояву людини, то вони обертаються навколо певних образів: остання людина – це глечик з водою, яку неможна розплескати, бо кожна краплина має цінність. А культура Діонісія передбачає звернення до Надлюдини, у якій глечик з водою може повністю бути порожнім допоки відбувається рух, він може навіть розбитися; активність – наявність обов'язкового вмісту (води) у посудині втрачає свою цінність: цінністю стає безпосередньо дія (множинний характер волі). Відтворення нових моральних цінностей потребує надзусиль; саме тому «Надлюдина» стикається з потребою особистої трансформації, що виступає новою (альтернативною) основою для зустрічі з Іншим (тобто собою у новій якості).

Самозабуття, подолання самого себе, здатність забути себе у речах, якими ти наповнений, створюють зміст набуття нового сенсу, що вкладається в уста Заратустри. Втім, зафіксувати себе за дужками буття – мета, яку проголошував у своєму зороастризмі ще античний представник мудрості – містик, філософ та математик Піфагор. Саме з його фігурою пов'язують розкриття того, хто споглядає (філософа), виокремлюючи його статус таким чином, що передбачає «забуття суб'єктом себе» та вихід на протенцію у майбутніх роздумах дослідників, наприклад, Е. Гусерля, з серцевиною феноменологічного розкриття буття.

Людина повинна зануритися в простір переживання і в цьому акті подолати свою сутність «Останньої людини» для того, щоби народити Подію – зустрітися з «Надлюдиною». Інтелектуальна складова (знання) уособлює досвід та традицію, призначення яких – відтворення конструкції стабільності буття. Переживання складає емоційно-чуттєвий модус, феномен переживання демонтує межі традиції, але метод (інструментарій визначення речей) через мову стає на заваді, а тому має бути запроторений у шухляди, в ім'я унікальності досвіду в новій абетці не-алібі культурного ландшафту; в результа-

ті, знання та переживання в новому аспекті продовжують сократівську формулу «пізнай самого себе». Подолання самого себе містить тріаду відкриттів: «дають накази тому, хто не вміє підкорятися самому собі»; «повелевать труднее, чем повиноваться, ведь «приказывая, живое всегда подвергает себя риску – даже приказывая самому себе, должно еще искупить приказание свое и стать судьей, мстителем и жертвой собственного закона» (цитата російською мовою – *НЯ, ЛК*) [2, с. 100].

Нова абетка – це стикання суб'єкту з емоціями, які сповіщають про неможливість винайти універсальний підхід до зустрічі з «Надлюдиною»: саме тому Заратустру зустрічають та супроводжують холодним сміхом («льодяним сміхом»); мовою, притаманною базарному натовпу, втім, яка теж не сприймається ним, адже серцевиною сутності натовпу є реакційне ставлення до іншого. Феномен «Надлюдини» уособлює синтетичну єдність поняття, переживання, ідеалу та часу реальності. В ньому розкривається хізма істини та часу (темпоральний аспект). Так, часовий вимір демонструється метафізично завдяки представленню постаті дитини.

Таким чином, Ф. Ніцше формулює нову абетку гуманітарних візій, звертаючись до оточення: «закликаю вас втратити мене і знайти себе; і тільки тоді, коли всі ви відмовитесь від мене, повернусь до вас» [2, с. 67]. Формується нова парадигма шляху неklasичної спрямованості: «новій волі вчу я людей: прийняти той шлях, яким раніше йшли наосліп та навмання» [2, с. 27]. Новаторські ідеї «філософії життя» проявляються в альтернативній візії самого феномена «життя» в аспекті надлишковості та вислизання з-під біологічної інтерпретації. Постулюється нове «обличчя» людини: його визначення за Ф. Ніцше трактує людину як «канат, який натягнуто від тварини до Надлюдини». Людина перебуває у вирії викликів, з якими за допомогою інструментарію традиції неможливо впоратися. Переоцінка всіх цінностей виражає контр рух: «ми колись відчуємо потребу в нових цінностях» [2, с. 111]. Розкривається риса – вітальність життя, раціональне обґрунтування якої не має сенсу, а є суто проявом надчуттєвості. Дія всіх складових філософії життя уособлюється в акті «священного Так», яке якісним чином впливає на зміну особистого «Я», тобто відбувається певна зміна кумулятивного ефекту на флуктуацію (розрив традиції) та формується нова соціокультурна стратегія буття суб'єкта, свідомості, культури, моралі.

В результаті, філософські ідеї Ф. Ніцше створюють унікальні можливості саморозвитку особистого «я», ініціюють залучення людської свідомості до феномену вибору, заснованого на плюралістичній, множинній природі воль, адже «за людей цепляется воля моя, цепями связываю я себя с людьми, тогда как влечет меня вверх, к Сверхчеловеку: ибо к нему стремится другая воля моя» (цитата російською мовою – *НЯ, ЛК*) [2, с. 125].

Аксіологічні зміни ініціюють новий погляд на цінності: лише через оцінку з'являється цінність; «и без оценивания был бы пуст орех бытия. Перемена ценностей – это перемена созидающих. Всегда будет разрушителем тот, кто становится творцом» (цитата російською мовою – *НЯ, ЛК*) [2, с. 51].

Надлишковість постулює народження «Надлюдини», якій, за вченням Ф. Ніцше, будуть притаманні нові якості, зокрема, культура Діонісія – це культура новації, руйнації традиції та канону. Активний тип нігілізму проявляється у звільненні свого «Я» від стереотипного мислення, демонтажу меж, виявлення: «несовершенное отображение вечного противоречия, опьяняющая радость для своего несовершенного творца». Людина по той бік світу (буття) долає себе, ту, що страждає: «я отнес пепел своей горы и пламя обрел для себя. Взгляните! Призрак отступил от меня!» (цитата російською мовою – *НЯ, ЛК*) [2, с. 26]. Зіткнення з безоднею актуалізує стан декадансу, який у своїй потворності та саяві освячує «моє «Я» і весь хаос суперечностей його, «честнее всего свидетельствует о бытие

своём: творящее, оценивающее, жаждущее «Я» – есть мера и ценность всех вещей Только одну страну люблю я – *страну детей моих*, еще не открытую, лежащую в дальних морях» [2, с. 27].

Отже, «Надлюдина» відстоює через «Зустріч з дитиною» нову цінність іншого гатунку демонструючи свою беззахисність та потужність одночасно; зустріч-народження виступає універсальною основою «Надлюдини»: вона є уособленням розбіжності, яка створює свободу волі, що закарбована дією вчинку «Священного Так» – активністю, динамізмом, бажанням жити та плекати в собі нове Світло Буття.

#### Список використаної літератури

1. Герлинг Ш. 100 знаменитых художников. *Гениальные творения мастеров живописи* / пер. с англ. Баташова Г. Белгород, ООО «Книжный клуб», 2009. 208 с.
2. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. *Книга для всех и ни для кого* / пер. с нем. Москва : Интербук (Серия «Страницы мировой философии»), 1990. 301 с.
3. Рьод В. Шлях філософії : XIX-XX століття / пер. з нім. М.Д. Култаєвої, В.І. Кебуладзе, В. Терпецького. Сучасна гуманітарна бібліотека. Київ : Дух і Літера, 2010. 368 с.
4. Шаап С. Человек как мера : Учение Ницше о resentment / пер.с гол. О.Пархомовой. Киев : Изд-во Жупанского, 2008. 205 с.
5. Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. Москва : Изд-во Московского университета, 1991. 192 с.
6. Яровицька Н.А., Касинюк Л.А. «Остання людина» як трансгресія до «Надлюдини». *Вісник Львівського університету імені Івана Франка. Серія «Філософсько-політологічні студії»*. 2018. Вип. 17. С.103–109.

#### PHENOMENON OF THE “OVERMAN” AS A PROTENTION OF BEING

**Natalia Yarovytska**

*Kharkiv national University of construction and architecture,  
Department of publicly-humanitarian disciplines  
Sumskaya str., 40, 61002, Kharkiv, Ukraine*

**Larysa Kasyniuk**

*Kharkiv national University of construction and architecture,  
Department of publicly-humanitarian disciplines  
Sumskaya str., 40, 61002, Kharkiv, Ukraine*

A human being is keen on the fate of disclosing hidden secrets; the content of the Overman, the technique of its disclosure lies in the most important concept of philosophy - the protention (the phenomenology of E. Husserl). Thanks to the phenomenological instruments, through the concept of the protention, the article reveals (establishes) the connection between the time and the state of experience.

Thanks to our feelings and experience, the subject anticipates (“projects”) the future. As a result, the notion of “Overman” is filled with experience, an ideal, a time of reality.

*Key words:* Overman, protention, child, metamorphosis, reality, time.

## ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

UDC 94:327: 323/324 (574)

### TURKISH STATES IN THE LIGHT OF INTERNATIONAL DATA

**Ağalar Abbasbeyli**

*Baku State University*

*23 Z. Khalilova str., 1148, Baku, Republic of Azerbaijan*

In the 20th century, the most remarkable issues in the international relations discipline are the collapse of the Soviets and the changing political geography of Eurasia. In terms of ensuring the national stability and evaluating the existing potentials of the Turkish States which have gained independence the relations of these states with each other are of great importance. In the study, Azerbaijan and Central Asian Turkic Republics were compared in the light of international data.

*Key words:* Azerbaijan, Central Asian Turkic Republics, International data.

Middle Asia and Caucasus, where have great importance due to their adjacency to Turkey, Russia, China, Middle East, Afghanistan and Pakistan, draw attention with their population potential and rich energy source. Especially, Turkish states had to deal with various problems passed from Soviet after independence in 90's but not soon after, these states in Caucasus manages to become leading actors of the system. Undoubtedly, it has been a major factor to create a chance to adapt to system by freeing political and economic systems from Soviet traditions and developing new reformist and westerner ones.

Desiring to integrate global politics and economy, Turkish states has been slow and sure to each other in especially first years of independence. The states, having stayed under Soviet oppression for many years, came together easily under the roof of regional-global organizations, however bilateral relations took some time to develop. Middle Asia is in a strategic point of Silk Road which connects Asia and Europe. Having rich petroleum and natural gas resource, the region draws attention not only by supplying raw materials but also offering agricultural potential. In the region where Kazakhstan, Turkmenistan, Uzbekistan and Kyrgyzstan lie in, China increasing its influence in addition to rivalry between Russia and USA. Because of all these reasons, the position of Turkish states in the political, economic and social indicators is very important.

**The Collapse of the Soviet Union and the Independent Turkish States.** Turkish States in Caucasus, whose lands were occupied by Russia as a result of expansion policy in 1800's, were separated by planned Russian politics in aspects of language, religion and ethnic identity. Beginning in Imperial Russia, assimilation policies were followed by Soviets and in this process, Turkish States were exploited by Soviet System as alienated but completing each other. Rich energy sources in Middle Asia and Caucasus played an important role in Russia's becoming a financial giant. For example, Baku, thanks to the blooming petroleum industry in 19th century, supplied the 95% of Russia and 50% of the world oil alone in the 20th century [5, p. 138].

In the beginning, Soviet system, which was based on flawless socialism and promised 'equality' to all nations, was demolished; policies especially in financial issues revealed discrimination to other communities. It did not take long to understand that Imperial Russia called 'Prison of the Peoples' left the stage to 'Prison of the Nations' Union of Soviet Socialist Republics [3]. For example, Soviet system, which is central-management, has primary importance, Turkish States with rich energy sources were kept under strict control even when industrialization reached peak

speed. In these times, Turkish States in the system were directed to agriculture; industrial centers were established in Slavic Republics [2, p. 260]. In addition, unequal practices in politics and social issues caused raising “national” speeches and embracement by groups of these practices.

Although, international affairs increased partly in last quarter of 20th century, over-growth in population and economy brought up various problems. Moreover, rivalry between the USA in defense and space technologies affected economy in negative way [1, p. 11].

Unable to keep up with technological advancements, Soviet Union fell behind of the USA. At this point, Central management half difficulties to sustain economic system which is closed and lacks rivalry. After Gorbachev took the government in 1985, glasnost (openness) and perestroika (restructuring) which has politics, economic and social results, however they fasten the break up process instead of fixing the congestions of the system. As a result, in the beginning of 90’s, Soviet Union, which has 287,6 millions of population and the biggest area in the world, collapsed; two-poled world system left its place to one-poled world controlled by the USA. Considering the states it included, collapse of the union, with the number of border neighbors, not only affected 15 states which gained independence but also whole world.

Middle Asia and Caucasus have both lots of underground wealth sources especially petroleum and natural gas and strategic position geographically. Turks have the major portion of population in the region which became the main interest of global forces in 20th century. Prohibition of Islam and offering atheism as a policy of state in Soviet era played an important role in the plans of DE familiarizing Turks to their own cultural and religious values. However, the main factor to keep the states together after collapse, – though it is not enough to integrate all alone- as well as perfectly embraced history and common culture is the notion of “religion”. Young republics, which faced political, social, and economic crises after subsequent independences in 1991, had to make effort both to cope with mentioned crisis and to adapt international system which they were isolated long years. In this time, ethnic conflicts and problems to determine the border were other reasons to delay integration of Turkish republics. In present time, mentioned problems were partly solved, however collaboration and communication among Turkish republics are not at desired level.

**Caucasus and Central Asian Turkish States in the Light of International Data.** Change to free market economy from centrally-planned economy system after the collapse of USSR caused some various problems in Turkish republics. In this process, the republics, which opened their gate to foreign investors, achieved economic growth thanks to some reforms such as privatization, reform in banking system, debt reconstructing, and freeing market. In this context, it possible list major macro-economic achievements since independence in Caucasus and Middle Asia republics [4, p. 1–18]:

1) in Caucasus and Middle Asia, with 7% in average between 1996 and 2011, higher growth rate was recorded than rest of the world and poverty decreased;

2) in 1990’s, rate of inflation and interest decreased sharply from high rates. In mid-1990’s, inflation rates decreased from three-digits to one-digits in most of CCA countries;

3) financial buffers were set successfully before global economic crisis and these buffers were used effectively by Caucasus and Middle Asia countries to support economic growth and to control economic crisis in the region.

4) importing petroleum and natural gas, countries in the region increased living standards dramatically thanks to their income from underground sources.

After these partly achieved reforms, especially Kazakhstan and Azerbaijan draw attention among these young republics with their great energy investments and economic growth rate. Though, they have the fourth richest natural gas reserves in the world, Turkmenistan, with

the effect of declaration of neutral status in 1995, could not achieve economic growth rate parallel to their potential. Most crowded country in Middle Asia, Turkmenistan holds a key position geopolitically. Though, it holds fourth place in cotton production and fifth place as gold reserves, level of prosperity is rather low. Kyrgyzstan, with no major energy source, is the poorest country of Middle Asia. As a result, thanks to new discoveries and production booms in the early 2000s energy sectors in Azerbaijan, Kazakhstan, and Turkmenistan have surged since the breakup of the Soviet Union. Development of energy industry both increase economic growth rate and helped to raise living standards in these countries.

Table 1

**Central Asian and Caucasian Turkish states in Selected Indicators in 1990 and 2017**

Countries	GNI per capita, PPP (current international \$)	Inflation	Life expectancy at birth, total (years)	Exports of goods and services (% of GDP)	Imports of goods and services (% of GDP)	Agriculture, forestry, fishing, value added (% of GDP)	Industry (including construction), value added (% of GDP)	GDP growth (annual %)
<b>Azerbaijan (1990/2017)</b>	3,360; 16,650	83,5; 16,0	65; 72	44; 49	39; 42	27; 6	30; 50	0.7; 0.1
<b>Kazakhstan (1990/2017)</b>	6,980; 23,440	96,4; 6,4	68; 72	74; 32	75; 28	23; 4	39; 32	11.0; 4.0
<b>Uzbekistan (1990/2017)</b>	1,760; 7,130	4,0; 19,0	66; 71	29; 29	48; 30	33; 17	33; 30	1.6; 5.3
<b>Turkmenistan (1990/2017)</b>	4,430; 17,320	20,9; 9,9	63; 68	39; –	27; –	33; 9	30; 57	35,4; 6,5
<b>Kyrgyzstan (1990/2017)</b>	2,250; 3,620	7,9; 4,6	68; 71	29; 35	50; 67	33; 12	34; 26	5,7; 4,6

Source: <http://databank.worldbank.org/data/embed-int/CountryProfile/id/b450fd57>

In Table 1, Turkish republics are compared in some different aspects with regarding data between 1990 and 2017. When considering every country alone, it is seen that GNI increases in every country within those years. Though, Kazakhstan has the highest share in GNI per capita, Azerbaijan made the biggest development with a near five-fold increase in the time period. Kyrgyzstan is the country with the lowest GNI per capita in the mentioned years. Inflation rates, which were rather high in 1990's, decreased in all countries thanks to political stability and economic reforms; it declined to one digit numbers in Kazakhstan, Kyrgyzstan and Turkmenistan in 2017. Success in economic issues is easily seen in prosperity level and life expectancy in all countries increased between 3 and 7 years.

The highest rate of goods and service exports in GDP was in Kazakhstan with 74% in 1990 and Azerbaijan took the first place in 2017 with 49%. While Kazakhstan had the highest rate with 75% in service import in 1990, Kyrgyzstan took the first place with the rate of 67% in 2017. Added-value of agriculture, forestry and fishing industries in GDP declined in all countries but sharpest decline was seen in Kazakhstan. While added-value of industry in GDP increased in Azerbaijan and Turkmenistan, it decreased in other countries. Finally, Turkmenistan was the country providing the highest GDP growth with 35% in 1990 and 6.5% in 2017.

Table 2  
**Countries in Selected Indicators within the Framework of Human Development Index 2018**

Countries	HDI	Life expectancy at birth	Mean years of schooling	Gross national income (GNI) per capita	Gender Development Index <sup>1</sup>	Gender Inequality Index (Rank)	Unemployment
Azerbaijan	80	72.1	10.7	15.600	3	71	5.0
Kazakhstan	58	70.0	11.8	22.626	1	43	4.9
Uzbekistan	105	71.4	11.5	6.470	3	59	7.2
Turkmenistan	110	68.0	9.8	15,594	–	–	3.4
Kyrgyzstan	122	71.1	10.9	3.255	2	91	7.3

Source: Human Development Indices and Indicators 2018

Human Development Report, which is published by UN regularly and measures human development of countries based on three criteria such as life expectancy at birth, rate of adult literate persons and GDP per capita, is another source offers reliable data for the Turkic republics in Middle Asia and Caucasus. While, in human development index, which took 173 countries into consideration, in 1993 Kazakhstan held the 53rd, Azerbaijan 62nd, Turkmenistan 66th, Uzbekistan 80th, and Kyrgyzstan 83rd place, in 1995 all countries held lower places. So, in human development index, which took 174 countries into consideration, in 1995, Kazakhstan held the 64th, Turkmenistan 86th, Uzbekistan 94th, Kyrgyzstan 89th, Azerbaijan 99th places [6].

Finally, some indicators from last Human Development Report, which 189 countries taken into consideration, in 2018, were shown in Table II. According to the table, while Kazakhstan became the country showing the highest human development among the Turkish states, Kyrgyzstan became the country showing the lowest human development. Again, Kazakhstan became the country with the highest mean years of schooling, gross national income per capita and gender inequality index. Kyrgyzstan, which holds the 122nd place in Human Development Index, had the worst rates among mentioned countries with lowest GNI per capita, highest rate of unemployment and gender inequality.

<sup>1</sup> Gender Development Index groups: Countries are divided into five groups by absolute deviation from gender parity in HDI values. Group 1 comprises countries with high equality in HDI achievements between women and men (absolute deviation of less than 2.5 percent), group 2 comprises countries with medium to high equality in HDI achievements between women and men (absolute deviation of 2.5–5 percent), group 3 comprises countries with medium equality in HDI achievements between women and men (absolute deviation of 5–7.5 percent), group 4 comprises countries with medium to low equality in HDI achievements between women and men (absolute deviation of 7.5–10 percent) and group 5 comprises countries with low equality in HDI achievements between women and men (absolute deviation from gender parity of more than 10 percent).

Table 3

**Real GDP growth at market prices in percent, (unless indicated otherwise)**

<b>Countries</b>	<b>2015</b>	<b>2016</b>	<b>2017</b>	<b>2018</b>
Azerbaijan	1.1	-3.1	0.1	1.8
Kazakhstan	1.2	1.1	4.0	3.7
Turkmenistan	6.5	6.2	6.5	6.3
Uzbekistan	7.9	7.8	5.3	5.0
Kyrgyzstan	3.9	4.3	4.6	4.2

Source: World Bank 2018

When the table is analyzed, Turkmenistan has been the country with the most stable GDP growth in the last 4 years due to policies such as reducing imported goods from abroad and increasing the production of products made from local raw materials. Kazakhstan and Azerbaijan are the Turkish states most affected by the decline in oil prices. Therefore, there was a low level of GDP growth in both countries' economy in recent years. Especially in 2016, Azerbaijan's GDP growth shrank by -3.1 percent. Uzbekistan's economy, which achieved a successful growth in 2015 and 2016, had lower rates in the last two years. Despite smaller growth rates, the economy of Kyrgyzstan seems to be maintaining its stability.

Central Asia is one of the most prominent regions in the last twenty-five years due to its rich energy resources and geo-strategic position. While the Turkish states, which gained their independence after the collapse of the Soviet Union, tried to adapt to the international system, the region became a competitive area of global powers. In the early years of independence, the Turkish states, which had difficulty in adapting to the global system, achieved a welfare increase especially in the 2000s. At this point, the most successful countries have been Azerbaijan and Kazakhstan due to their rich energy resources and the freedom to use these resources. For example, though, Kazakhstan has the highest share in GNI per capita in 2017, Azerbaijan made the biggest development with a near five-fold increase compared to 1990. While Uzbekistan was the country with the lowest GNI per capita in 1990. In 2017, Kyrgyzstan was the country with the lowest GNI per capita. High inflation in 1990 was one of the biggest problems in all countries but it declined to one digit numbers in Kazakhstan, Kyrgyzstan and Turkmenistan in 2017. Human Development Report, which is published by UN regularly and measures human development of countries based on three criteria such as life expectancy at birth, rate of adult literate persons and GDP per capita, is another source offers reliable data for the Turkish republics in Middle Asia and Caucasus. According to 2018 Human Development Report, while Kazakhstan (its ranked 58) became the country showing the highest human development among the Turkish states, Kyrgyzstan (its ranked 122) became the country showing the lowest human development. The difference between Kazakhstan and Kyrgyzstan is noteworthy. Kazakhstan and Azerbaijan are the Turkish states most affected by the decline in oil prices because they are more adapted to the global system. Therefore, there was a low level of GDP growth in both countries' economy in recent years. Especially in 2016, Azerbaijan's GDP growth shrank by -3.1 percent. Generally, it should be stated that Azerbaijan and Kazakhstan stand out compared to other countries in terms of human development and economic development. Turkmenistan, especially in recent years, attracts attention with stable economic growth rates. Determining the strengths and weaknesses and establishing effective communication among these countries in every field is important in terms of ensuring regional development. The all countries except Kyrgyzstan are equipped with rich energy resources. It is the most important reason for economic growth and prosperity in these countries.



### References

1. Remzi B. SSCB'nin Dağılması ve Rusya Federasyonu'nda Serbest Piyasaya Geçiş, Mehmet Akif Ersoy *Faculty of Economics and Administrative Sciences Journal*. 2014. № 1 (2). S. 7–19.
2. Gürbüz M., Karabulut M. SSCB'nin Dağılmasıyla Bağımsızlığına Kavuşan Ülkelerde Sosyo-Ekonomik Benzerlik Analizi. *Bilig*. 2009. Summer 50. S. 31–50.
3. Füsün K. Kırgız Sovyet Devleti'nin Oluşması. *International Journal of Social Science*. 2013. № 6 (2). S. 1749–1767.
4. Middle East and Central Asia Department. *The Caucasus and Central Asia: transitioning to emerging markets*. Washington, D.C. : International Monetary Fund. 2014.
5. Shammedov F. *Azerbaycan'da Kentleşme ve Sanayileşme Süreci Çerçevesinde Bakü Orneği*. Mimarşinan Fine Arts University Master Thesis, İstanbul. 2006.
6. UNDP. *Human Development Report 1993* (New York, UNDP). 1993.
7. UNDP. *Human Development Report 1995* (New York, UNDP). 1995.
8. UNDP. *Human Development Indices and Indicators* (New York, UNDP). 2018.
9. World Bank. *Global Economic Prospects* (Washington, World Bank). 2018.

## ТЮРКСЬКІ ДЕРЖАВИ У СВІТЛІ МІЖНАРОДНИХ ДАНИХ

Агалар Аббасбейлі

Бакинський державний університет

вул. 3. Халилова, 23, 1148, м. Баку, Республіка Азербайджан

У ХХ столітті найбільш значними проблемами в історії міжнародних відносин є розпад Рад і зміна політичної карти Євразії. Щодо забезпечення національної стабільності та оцінювання наявних потенціалів тюркських держав, які здобули незалежність, відносини цих держав одна з одною мають велике значення. У дослідженні порівняно Азербайджан і Центральнo-Азіатські тюркські республіки у світлі міжнародних даних, а також обговорено відносини Азербайджану з цими країнами.

*Ключові слова:* Азербайджан, країни Центральної Азії тюркські республіки, міжнародні дані.

(Footnotes)

1 Gender Development Index groups: Countries are divided into five groups by absolute deviation from gender parity in HDI values. Group 1 comprises countries with high equality in HDI achievements between women and men (absolute deviation of less than 2.5 percent), group 2 comprises countries with medium to high equality in HDI achievements between women and men (absolute deviation of 2.5–5 percent), group 3 comprises countries with medium equality in HDI achievements between women and men (absolute deviation of 5–7.5 percent), group 4 comprises countries with medium to low equality in HDI achievements between women and men (absolute deviation of 7.5–10 percent) and group 5 comprises countries with low equality in HDI achievements between women and men (absolute deviation from gender parity of more than 10 percent).

УДК 321.1(32)(091)

## **ЕВОЛЮЦІЯ ПОГЛЯДІВ НА ДЕРЖАВУ ТА ПОЛІТИКУ У ДЖЕРЕЛАХ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ СТАРОДАВНЬОГО ЄГИПТУ**

**Вікторія Бунь**

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

Розглянуто особливості трактування джерел влади та механізмів легітимації держави у джерелах політичної думки Стародавнього Єгипту, а саме у «Повчанні Птахотепа», «Посланні гераклеопольського царя своєму синові Мерікара», «Реченні Іпусера», «Пророцтві Неферті».

*Ключові слова:* Стародавній Єгипет, «Повчання Птахотепа», «Послання гераклеопольського царя своєму синові Мерікара», «Речення Іпусера», «Пророцтво Неферті».

Попри різноманіття ідей, концепцій та форм їх втілення у суспільно-політичну реальність політична думка характеризується високим рівнем неперервності, логічності та послідовності. Політичне мислення людства еволюціонує зберігає дивовижну спадкоємність, а політичні ідеї виникнувши одного разу, з високим рівнем імовірності актуалізуються в іншій частині світу і в іншу історичну епоху. Водночас, політична думка, розповідаючи про ідеї, погляди, концепції стосовно шляхів завоювання та реалізації влади у специфічних, конкретно-історичних умовах, просто не може існувати поза політичною організацією суспільства. Перші держави, а отже перші ідеї про особливості владних відносин, різних форм державного врядування з'явилися на теренах Стародавнього Сходу. Саме цей факт, змушує дослідників повертатися до аналізу політичного мислення у Стародавньому Єгипті.

Особливістю реалізації політичної влади в Єгипті була надзвичайна її централізація. Влада царя була абсолютною, що особливо помітно в епоху Стародавнього Царства. Називали царя Перо, що означало великий дім і дійшло до нас у грецькому варіанті – фараон. Держава в особі царя володіла величезною кількістю землі, рабів, що і породжувало абсолютну, деспотичну владу, у межах якої свободою володів лише суб'єкт влади, всі решта були рівними у своїй несвободі перед володарем. Надзвичайна роль фараона в системі управління пояснювалась надприродним його походженням. Цар оголошувався не просто представником Бога на землі, а смертним Богом. Фараон зосереджував у своїх руках всю повноту як світської так і духовної влади, виступав посередником між богами та людьми, джерелом сакральності, що спричиняло тісне поєднання, фактично ототожнення політичної та культової систем. Це породжувало таку особливість суспільно-політичного мислення як теократизм. Тобто в Єгипті виникає й отримує свій подальший розвиток теократична доктрина державної влади.

Фараон, монополізуючи право на культову діяльність в державі, передавав цю функцію жерцям. Єгипетське жрецтво сформувалося і оформилося із середовища чиновників, коли з ускладненням системи державного управління виникла потреба в делегуванні культових функцій царя. Жрецтво, як клас, не було однорідним і складалося з цілої низки нерівних за своїм суспільним становищем груп. В епоху Стародавнього Царства навіть існували жрецькі корпорації до яких належали усі служителі одного бога чи одного храму. Також

жерців поділяли на тих, що служили в храмах богів і заупокійних храмах фараонів (храмові) та тих, які відправляли обряди в гробничих каплицях (гробничі). Загалом суспільний статус і матеріальне становище жерця залежало від того, до якої жрецької категорії (посади в системі державних рангів) він належав.

Для управління державою існував величезний адміністративний апарат, який керував економічною системою, виконував фіскальні, судові, поліцейські функції тощо. Обов'язки верховного помічника фараона виконував візир (египетський чаті). Йому були підвітними всі відомства в державі, окрім військового (ним керував царевич, який мав успадкувати трон), а також він здійснював управління резиденцією фараона.

В номах на чолі чиновницького апарату перебували номархи, що були залежні від фараона, проте зберігали значні ознаки самостійності. В період Стародавнього Царства в системі державного управління існували залишки дуалізму (наслідок наявності в Єгипті двох незалежних царств): дві скарбниці, два хранителі печатки, фараон носив подвійну червоно-білу корону. Держава залишалась насамперед політичним об'єднанням номів – незалежних утворень, що зберігали незалежність стосовно інших частин Єгипту.

В межах чиновницького апарату особливе місце займали писарі, що обліковували військовозобов'язаних, укладали земельний кадастр, вели списки тих, хто обов'язково брав участь у польових роботах. Писарі не сплачували податків, звільнялись від різноманітних трудових повинностей, не могли бути покаранні за допомогою привселюдного побиття палицею.

У Єгипті вже періоду Стародавнього Царства існувала доволі складна судова система. Вищою судовою владою в державі володів фараон та візир. До складу так званих обласних судів входила номова знать. Судді вважалися жерцями богині Маат (символізувала правосуддя і справедливість).

В кінці правління шостої династії фараони починають втрачати владу, зростає роль місцевої знаті, виникають сильні відцентрові тенденції. Починається період існування політично самостійних номів, що постійно ворогують між собою. Причиною чергового об'єднання Єгипту стало освоєння нових земель, удосконалення іригаційних споруд та потреба в утворенні більш досконалої зрошувальної системи. Це призвело до утворення нових політичних об'єднань на базі Гераклеопольського та Фіванського номів, які внаслідок довготривалої війни об'єдналися і розпочався етап Середнього Царства.

В цей період політична система Єгипту значно ускладнилася. Вплив родової аристократії був суттєво зменшений, а соціальною базою влади фараона став клас середніх та дрібних землевласників, який масово зростав у той час. Номархи на місцях перетворились на царських чиновників, що залежали від центру. Розширились та ускладнились функції візира. Візир разом із фараоном був верховним суддею, управляв царським двором, вирішував суперечки стосовно землі, керував військовими справами, контролював систему оподаткування, іригаційну систему, вів земельний кадастр, номархи звітували перед ним.

У середині XVIII ст. до н. е. в історії Єгипту розпочався II Перехідний період, що характеризувався значним ослабленням влади фараонів, що вилилось у громадянську війну, а згодом ослаблену і пошатовану державу завойовують чужоземні загарбники – гіксоси (етнічно неоднорідна група кочових племен, що проживали в північній Аравії та південній Сирії).

З часу вигнання гіксосів з Єгипту дослідники відраховують епоху Нового царства (1580–1085). Фараони 18 династії (Тутмос I, II, III) здійснюють низку походів в Сирію, Палестину, Нубію тощо. В результаті цих завоювань утворюється велетенська держава на межі двох материків: південна межа доходила до четвертого порогу Ніла, північна до Малої

Азії. Завойовані території потребували управління. З цією метою у захоплених областях призначалися намісники, створювалися гарнізони, будувалися фортеці, в яких перебували війська для контролю над провінціями.

У зв'язку зі значним розширенням території Єгипту суттєво змінилась система державного управління. З метою розподілу обов'язків та послаблення ролі візира, що фактично був єдиним керівником держави в період коли фараон перебував у поході, виникає два візирі (один управляв південним, інший – північним Єгиптом). Розширюються і їхні функції. Основним обов'язком залишалось здійснення справедливого суду. Крім цього візир управляв величезним царським господарством, завідував всіма земельними справами, розглядав письмові прохання на ім'я фараона, кожного четвертого місяця, з метою отримання письмового звіту, направляв кур'єра до комендантів та сільських старшин, формував військо і відповідав за охорону царя під час подорожей, давав поради чиновникам, встановлював кордони номів, полів, розмір податків і зборів. В залі візира зберігалась документація номів.

На всіх ланках державного управління спостерігалась тенденція до централізації: функції номарха були суттєво обмежені й поділені між кількома посадами. Чиновники на місцях підпорядковувались на лише очільнику нома, а й безпосередньо візиру та центральному уряду.

Подальша історія Нового царства характеризувалася поступовим послабленням ролі фараона, посиленням номової знаті. На територію Єгипту нападають хети, внаслідок чого було втрачено значну частину володінь. Ці тенденції призводять до повного розпаду держави. Остаточний занепад відбувся коли Єгипет епохи Пізнього царства спочатку завойовували перси, а потім Олександр Македонський.

Всі ці інституційні зміни відбивалися у політичній думці Стародавнього Єгипту. З часу виникнення на території Єгипту держави формуються теоретичні уявлення про джерела політичної влади, особливості управління, різноманітні форми врядування тощо. Попри кілька тисячоліть історії джерел політичної думки стародавніх єгиптян залишилось мало, а саме «Повчання Птахотепа», «Послання гераклеопольського царя своєму синові Мерікара», «Речення Іпусера», «Пророцтво Неферті» тощо.

Серед джерел політичної думки періоду Стародавнього Царства можна виділити насамперед «Повчання Птахотепа», авторства візира єгипетського фараона Айсеса (2690–2625 рр. до н.е.). У документі в поетичній формі пропонується піраміда влади єгипетського суспільства: боги (покровителі Єгипту), фараон, жерці, чиновники, рабовласники, вільні селяни та ремісники й найнижче розташовувались раби. Освячувався цей порядок богиною Маат, яка символізувала правосуддя і була втіленням справедливості. Птахотепа наголошує, що ні в якому разі не слід порушувати сформованої соціальної ієрархії, а тих, хто знаходиться на нижчих щаблях соціальної драбини закликає «гнути спину перед вищими керівниками та опустити руки для вітання» [1, с. 62].

У «Повчанні Птахотепа» сформульована низка принципів побудови суспільства. Насамперед, наголошувалось на рівності вільних від народження людей, що можна пояснити фактом подальшого формування панівної верстви та потребою у збільшенні могутності та чисельності цього прошарку. Тобто при наявності значних статків допускалась можливість підвищення рангу знатності єгиптянин. Метою життя кожної людини проголошувалось щастя та утверджувався принцип суспільної доброчесності (ка), який формулював етичні норми поведінки мешканців Єгипту.

Автором «Послання гераклеопольського царя своєму синові Мерікара» (біля XXII – XX ст. до н.е.) вважається останній правитель десятої династії Ахтой III (або Хеті III). Це політичний трактат, що містить поради спадкоємцю стосовно особливостей управління.

Цар закликає сина визначити, хто є ворогами його держави й жорстоко з ними боротися, здійснюючи насамперед превентивні дії для запобігання різноманітним заколотам і бунтам. Зокрема, він пропонує відстежувати будь-яку підозрілу інформацію і карати можливих заколотників. Ворогом держави в трактаті оголошуються бідняки: «Той хто бідний – ворог. Будь ворожим до бідняка» [2, с. 31]. Особливо не радить автор долучати їх до війська, оскільки це може стати підставою для бунту.

Згідно із «Повчанням», фараон як представник бога на землі повинен бути усезнавцем, уміти переконувати людей не лише за допомогою військової сили, а влучно сказаного слова. Тобто до джерел влади окрім військової сили автор трактату відносить і авторитет. Для збереження державної влади володаря повинні не лише боятися, а також любити: «І будуть любити тебе люди, будуть пам'ятати за твою добротність» [2, с. 32]. Засобами досягнення авторитету вважалися володіння ораторською майстерністю, осягнення мудрості шляхом вивчення настанов предків, побожність, побудова нових і збереження старих пам'ятників та вівтарів. Володарю також слід було також повинен бути доброзичливим і дбати про добробут своїх підданих.

Особливо добрим, щедрим та мудрим слід бути у своєму ставленні до багатих та знатних людей, які оголошувались опорою володаря: «Звеличуй своїх вельмож, щоб вони чинили згідно із твоїми законами. Не повстане багатий у домі своєму. Власник майна не є тим, хто потребує<...> Великий цар величчю своїх вельмож. Могутній цар завдяки багатству своїх вельмож.» [2, с. 32].

Ще одним джерелом легітимації політичної влади називається військова сила. Автор наголошує, що основою держави є військо і закликає особливо дбати про молодих воїнів гарантуючи їм кар'єрне зростання та забезпечуючи їх майном, землею, худобою тощо.

Загалом у творі знаходимо поради бути справедливим («остерігайся карати несправедливо», «розбирайся у судових справах»), дбати про своїх підданих («зроби так, щоб замовк той хто плаче, не утискай вдову»), бути милосердним («не убивай, карай за допомогою побиття та ув'язнення»), мужнім («будь хоробрим, таким як я був»), богобоязним («створюй прекрасні пам'ятники для бога, живе в них ім'я того, хто їх створює», «укріплюй жертвовники, шануй бога») [2, с. 32-34]. Цікавим в контексті звинувачення бідняків у всіх бідах є вимога судити людину за її справами, а не соціальним статусом: «Не роби різниці між сином знатної людини та простолюдином. Наближуй до себе людину оцінюючи її справи» [2, с. 32].

Загалом твір є спробою апологетизувати єдину владу фараона, який був не лише представником бога на землі, що володіє усіма найкращими якостями монарха, а й сам міг бути божеством.

Два інших джерела – «Речення Іпусера» та «Пророцтво Неферті» датуються початком XVIII ст. і в поетичній формі оповідають про події громадянської війни в Єгипті близько 1750 р. до н.е.

Автор твору Іпусер, що, належав до заможної та привілейованої верстви докладно і дуже барвисто описує ці події, наголошуючи, що відбулось руйнування встановленого богами соціального порядку. Протиприродність того, що відбувається можна побачити у цілій низці цитат («Людина бачить ворога у власному синові», «всі посади не на своїх місцях, як перелякане стадо без пастуха», «земля перевернулася, як гончарне коло») [5, с. 43-45].

Автор пропонує читачеві детальну картину майже всіх сфер життя тогочасного Єгипту та наслідки їх руйнування. Він наголошує, що в результаті громадянської війни припинились відносини та торгівля, як внутрішня, так, зокрема, і з іншими країнами. На

шляхах в середині самого Єгипту поширеними стали розбій та грабунки. Відсутність безпеки призвела до припинення комунікації в середині країни, зникла низка товарів і розпочався голод («люди Єгипту їдять траву і запивають водою»).

Іпусер наголошує, що люди, які не знали закону, наважились на бунт проти царя: «Сталось те, що ніколи не траплялось, хевер (бідні люди) захопили в полон царя» [5, с. 45]. Разом із падінням царської влади була зруйнована і вся адміністративна організація, був знищений господарський апарат епохи Середнього царства («Руйнуються архіви, знищуються податкові декларації, чиновники убиті, а їх документи забрані») [5, с. 46]. Нещадно зруйнованою була також і судова система. Іпусер зазначає, що «великий будинок суду переповнений, бідні люди приходять і йдуть із судових палат. Свитки законів викинені. По них ходять на перехрестях. Судді розігнані по всій країні» [5, с. 46].

Внаслідок громадянської війни відбувся перерозподіл майна, власність фараона і знаті потрапила до рук селян і ремісників: «Той у кого не було майна, став власником багатств. Простолюдини стали багатими» [5, с. 46]. Також у «Реченні Іпусера» йдеться про те, що «варвари стали єгиптянами», що, на думку деяких єгиптологів, може означати звільнення рабів.

В реченні Іпусера зустрічаємо роздуми стосовно рівності та рабства. Свою позицію Іпусер обґрунтовує наступним чином: «Існують різні дерева (сикомори, сек, гену і зеву), більш цінні й менш цінні та ми їх розрізняємо, і тому ми повинні розрізнати господаря дому від його раба» [5, с. 45]. Ці рядки є першими задокументованими роздумами про те, що соціальна нерівність, рабство є нормальним, природним явищем. Виголошуючи свою промову начебто перед царем Єгипту, Іпусер обурювався тим, що в результаті перевороту раби почали «володіти вустами», бідняки отримали майно багатих, і останнім довелося працювати, чиновники були убиті, а придворні вигнані із царських володінь (люди заможні «поставлені до роботи над ручними млинами», «діти вельмож вигнані на вулицю», «цар захоплений бідними людьми», розкриті архіви та «розрадені їх декларації») [5, с. 43–48]. Абсолютним руйнуванням освяченого богами порядку, була для Іпусера ситуація, коли бідняки, не здатні побудувати навіть хатини, стали власниками будинків, а селянин, який «не міг знайти собі биків, став власником великої кількості худоби» і навіть рабів. Таким чином автор доводить, що заколотники не намагались зруйнувати рабство як соціальний інститут, а прагнули самі стати рабовласниками.

Однією з причин громадянської війни Іпусер називає бездіяльність та брехливість безпосередньо фараона: «Ти робив все, щоб викликати це. Країна стала отруйною травою, що знищує людей» [5, с. 50]. Водночас автор наголошує, що всі біди Єгипту припиняться, як тільки природний порядок буде відновлений: «Але все буде добре, коли будуть відновлені всі посади та знать номів буде стояти й радіти, спостерігаючи за радістю у своїх будинках» [5, с. 51]. Також в тексті знаходимо прямий заклик відновлювати царську владу: «Знищуйте ворогів благородної столиці» [5, с. 51].

Схоже трактування подій пропонується в «Пророцтві Неферті». Пророкуючи майбутні нещастя мудрець наголошує на знищенні суспільного порядку та соціальної ієрархії («будуть скинуті вельможі»), руйнівних наслідках громадянської війни («чоловік буде убивати власного батька»), загрозі зовнішнього нападу («азіати спустяться в Єгипет через відсутність захисних укріплень»), можливості голоду («Ніл стане сушею, країна буде занурена в нещастя через брак їжі»), появі беззаконня та безладу («закони будуть постійно порушуватися діями», «будуть забирати в людини її речі та віддавати тому хто на вулиці») [4, с. 53–55].

Рецепт для подолання всіх нещастя пропонується традиційний – зосередження влади в руках сильного царя, який вижене загарбників і наведе лад в країні («правда стане на своє місце, а неправда буде усунута») [4, с. 54].

Детальну інформацію про виключну роль візира в системі державного управління та його функції знаходимо у «Розпорядженні про службові обов'язки верховного сановника», що міститься на стіні гробниці візира Рехміра, що жив в період царювання Тутмоса III (XV ст. до н.е.). Зокрема, наголошується на виняткових судових повноваженнях візира: «Нехай жоден сановник не привласнює собі права виносити вирок в палаті візира» [3, с. 75]. Також візир був зобов'язаний щоденно доповідати фараону про стан справ в обидвох частинах Єгипту, приймати відвідувачів, вислуховувати звіти чиновників, визначати розміри земельних наділів, призначати на посади сановників у Верхньому і Нижньому Єгипті, завідувати охороною фараона як в столиці, так і під час подорожей, визначати кордони областей, межі земельних наділів, пасовищ, храмових господарств, збирати податки. Візир долучався до всіх сфер життя держави та володів як адміністративно-управлінською так і військовою та економічною функціями.

Загалом основоположними принципами на яких будувалось суспільна система Єгипту були достаток, порядок і справедливість. Достаток гарантувався мешканцям при умові розумного й ошадливого ставлення до всіх створених богами благ. Порядок як принцип був запроваджений в момент творення світу і передбачав в тому числі дотримання суспільної ієрархії, повагу до таких соціальних інститутів як сім'я, ном, храм, держава. Справедливість, яка втілена в образі богині Маат, передбачала не лише справедливий розподіл благ, а й слідкування за дотриманням порядку встановленого богами, коли кожен інститут виконує свою функцію, а світ людей і природа перебувають у стані передбаченому задумом творця. Реалізація справедливості була головним завданням релігії, як соціального інституту. Слідкування за дотриманням цих принципів також покладалось на царя. Про наслідки порушення принципів порядку та справедливості детально розповідається в «Реченні Іпусера» і «Пророцтві Неферті».

Підсумовуючи, варто наголосити, що Стародавній Єгипет протягом кількох тисячоліть здійснював значний вплив на політичне, культурне та економічне життя сусідніх держав, а ідеї стародавніх єгиптян стосовно принципів реалізації політичної влади та особливостей державного будівництва є невіддільною частиною світової політичної думки.

#### Список використаної літератури

1. Коростовцев М.А. Литература Древнего царства (III тыс. до н. э.). История всемирной литературы: в 9 т. Т. 1. АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького. Москва : Наука, 1983. С. 57–64.
2. Поучение гераклеопольского царя своему сыну Мерикара. Хрестоматия по истории Древнего Востока : учебное пособие в 2-х частях / под редакцией М.А. Коростовцева, И.С. Кацнельсона, В.И. Кузищина. Москва : «Высшая школа», 1980. Ч.1. С. 31–36.
3. Предписание о служебных обязанностях верховного сановника. Хрестоматия по истории Древнего Востока : учебное пособие в 2-х частях / под редакцией М.А. Коростовцева, И.С. Кацнельсона, В.И. Кузищина. Москва : «Высшая школа». 1980. Ч.1. С. 74–78.
4. Пророчество Неферти. Хрестоматия по истории Древнего Востока : учебное пособие в 2-х частях. / под редакцией М.А. Коростовцева, И.С. Кацнельсона, В.И. Кузищина. Москва : «Высшая школа». 1980. Ч.1. С. 53–56.
5. Речения Ипусера. Хрестоматия по истории Древнего Востока : учебное пособие в 2-х частях / под редакцией М.А. Коростовцева, И.С. Кацнельсона, В.И. Кузищина. Москва : «Высшая школа». 1980. Ч.1. С. 42–53.

**EVOLUTION OF VIEWS ON THE STATE AND POLITICS  
IN THE SOURCES OF THE POLITICAL THOUGHT OF ANCIENT EGYPT**

**Viktoriia Bun**

*Ivan Franko National University of Lviv, Faculty of Philosophy,*

*Department of Theory and History of Political Science*

*Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine*

In the article the author investigated the features of the interpretation of sources of power and mechanisms of legitimation of the state in the sources of political thought of Ancient Egypt (“Teaching for King Merykara”, “The Prophecy of Neferti”, “The Ipuwer Papyrus”, “The Maxims of Ptahhotep”)

*Key words:* Ancient Egypt, “The Maxims of Ptahhotep”, “Teaching for King Merykara”, “The Ipuwer Papyrus”, “The Prophecy of Neferti”.



УДК 32:[314.151:331.55]

## МІГРАЦІЯ ЯК ВИКЛИК ПРАВАМ І СВОБОДІ ЛЮДИНИ

**Ігор Вдовичин**

*Львівський торговельно-економічний університет,  
юридичний факультет, кафедра теорії держави і прав  
вул. Туган-Барановського, 10, 79010, м. Львів, Україна*

Розглянуто особливості впливу міграційних процесів на трактування та реалізація прав і свободи людини. Проаналізовано чинники які обумовлюють неоднозначність тлумачення прав і свобод в умовах глобалізації, механізмів їх легітимації та наслідків для наявних політичних інститутів та процесів.

*Ключові слова:* міграція, свобода, права, держава, глобалізація, традиція.

Посилення інтеграційних процесів обумовило інтенсифікацію міграційних процесів, які на сьогодні в умовах ускладнення соціально-економічних умов життя населення, постконфліктного стану окремих країн та регіонів, численних гуманітарних проблем є одним зі шляхів фізичного порятунку людей, забезпечення підвищення рівня життя населення та отримання домогосподарствами доходів в умовах фінансових проблем у країні походження. Так, відповідно до даних Звіту ООН «Міжнародна міграція у 2015 р.: основні показники» (International Migration Report 2015: Highlights) кількість міжнародних мігрантів у всьому світі продовжує зростати швидкими темпами та протягом останніх п'ятнадцяти років досягає 244 млн осіб у 2015 р., в порівнянні з 222 млн осіб у 2010 р. і 173 млн осіб у 2000 р. [1, с. 82]. Завдяки транснаціональному характерові, висхідній динаміці та впливові на різні сфери життя, міграція дедалі частіше сприймається як явище, що становить серйозний виклик звичній парадигмі впевненості та порядку, тобто національній, суспільній, особистій безпеці. Взаємозв'язок між міграцією та безпекою віддзеркалює суспільна думка, політична боротьба, урядові рішення [3, с. 54].

У міжнародно-політичній площині міграція може викликати напруженість у стосунках між державами походження і призначення, якщо мігранти або біженці є противниками панівного на батьківщині режиму. Тим більше, що в історії досить прикладів використання біженців проти країни походження (палестинці в арабських країнах, кубинці у США). Сприятливі підтримці опозиції вдома можуть і економічні мігранти, якщо вони здатні впливати на уряди країн, де проживають. Тому тоталітарні режими завжди розглядали біженців та мігрантів як потенційну загрозу, відкидаючи їхнє право вільно покидати батьківщину чи шукати притулок в інших державах. Водночас для країн призначення озброєння іноземних біженців та їх використання у власних геополітичних цілях нерідко завершувалися виникненням нових загроз, наприклад, у певний історичний період палестинські біженці перетворилися на вагомий фактор внутрішньої нестабільності в Лівані, Ємені, Йорданії тощо.

Відплив біженців, що є представниками опозиції, може, навпаки, бути засобом позбутися внутрішніх загроз для країни походження. Вислання з СРСР «класових ворогів», а пізніше дисидентів – лише один із численних прикладів [3, с. 55].

Внутрішньополітичні наслідки прибуття великих груп іноземців виявляються у посиленні екстремістських кіл, політичних успіхах крайніх правих партій, які активізуються на хвилі висхідного занепокоєння припливом чужинців (правий радикалізм, однак, це переважно європейський феномен, який не має серйозних позицій у традиційно іммі-

грантських країнах, тобто США, Канаді, Австралії). Під впливом популярності «нових правих» традиційні консервативні партії, враховуючи настрої електорату, змушені переглядати ставлення до міграції, дедалі частіше використовувати антиіммігрантську риторіку. Разом із тим, як зазначають політологи, вони здебільшого обмежуються лише деклараціями [8, с. 114]. По-перше, застосувати дійсно жорсткі заходи не дозволяють ліберальна ідеологія та гарантії прав людини, за дотриманням яких пильнує громадянське суспільство. По-друге, імміграція необхідна з економічних міркувань, про що постійно нагадує проіммігрантське лобі, яке утворюють передусім зацікавлені у дешевій робочій силі працедавці.

Глобалізація є результатом поєднання багатьох чинників – соціально-економічних, політичних, технологічних, які загострили нерівність економічних умов і можливостей у різних країнах, сприяли зростанню міждержавних переміщень населення, призвели до формування принципово нової міграційної ситуації у світі, що у свою чергу створює якісно нові умови для функціонування усталених державно-правових інститутів. Відповідно постає питання – яка власне роль масових переміщень (міграції) у формуванні нового політико-правового ладу? Прихильники однозначно позитивної ролі глобалізації наполягають: «Логіка виключення, якою керується національно-державна політика, входить у суперечність з логікою включення, притаманною світовому економічному раціоналізму. Не поділ, а змішування рас, етнічних груп, національностей стає джерелом максимального збільшення креативності та доходів і цим самим переважною політикою транснаціональних підприємств на ринку праці» [1, с. 108]. Такі твердження мають під собою певну підставу. Та чи це однозначно позитивне явище? Попри те, що у світовому розрізі частка міжнародних мігрантів у загальній чисельності населення збільшилася незначно (з 2,5% у 1960 р. до 3,0% у 2005 р.), зміни на рівні окремих країн були набагато більш істотними. Так, якщо в 1960 р. тільки у 27 країнах частка мігрантів у населенні перевищувала 10%, то у 2005 році таких країн вже налічувалося 50, при цьому в 10 країнах вона перевищувала 20%. Та необхідно враховувати, що наявні статистичні дані не дозволяють повною мірою аналізувати реальну чисельність міграційних потоків у зв'язку з тим, що значна частина тимчасових переміщень залишається не облікованою.

Таким чином, бурхливі глобалізаційні перетворення та регіональна економічна інтеграція, які відбуваються у світі протягом останнього століття, чинять визначальний вплив і на розвиток міжнародних економічних відносин, зокрема, посилюючи значення міжнародних міграцій людських ресурсів як інструменту їх перерозподілу у світовому господарстві.

Політична роль самих іммігрантів залежить від їхнього правового та соціального статусу. З одного боку, нестабільність правового становища обмежує політичну активність, проте з другого – перебування на найнижчих щаблях суспільства її радикалізує. Самоусвідомлення етнокласу надає класовій боротьбі нового дихання, коли класові вимоги доповнюються етнічними та конфесійними, призводить до відновлення дещо призабутих форм соціального протесту, таких як вуличні марші, блокування, барикади [3, с. 57].

Багато науковців поділяють причини міжнародної міграції на дві групи: економічні та неекономічні. До неекономічних відносять значно ширший спектр факторів, що впливають на свідомість людини і її місце в суспільстві, – це і політичний устрій країни, і релігійні настрої, і психологічна вмотивованість та екологічний стан, і проблеми соціального статусу людини тощо [2, с. 125].

Економічна міграція перш за все сприяє стабілізації економічного становища країни з якої походять мігранти. Зокрема Китай на початках свого економічного зростання отримував 45% усіх іноземних інвестицій від 30-40 млн китайців, які проживають у 130 закордонних країнах [11, р. 30]. Основне значення переказів полягає у підвищенні рівня життя

домогосподарств мігрантів, зменшенні бідності. Позитивно впливають вони на розвиток економіки: забезпечують додаткові інвестиційні ресурси, які, навіть витрачені на споживання, стимулюють виробництво завдяки мультиплікаційному ефекту. Та не враховуються віддалені соціальні наслідки – формування у частини молодого покоління, позбавленого батьківського догляду і виховання, розрахунку переважно на зовнішню допомогу, і як наслідок – відсутність у них рис відповідальних громадян і працівників.

Таким чином, являючись динамічною сферою міжнародних відносин, міжнародна міграція реагує на зміни добробуту населення країн світу та регіонів в цілому, на рівень якого впливають світові гео економічні трансформації. Так, зміни, економічних і соціальних можливостей та ризиків формують ряд факторів «притягування та відштовхування», які потенційно формують міграційні мотиви, що, у свою чергу, надалі параметризують міграцію [6, с. 86]. Однак, аналіз тенденцій економічного розвитку у світі протягом досліджуваного періоду дозволив встановити, що існує ряд інституційних факторів, які пов'язані з гео економічними трансформаціями, зумовлені ними та спрямовані на усунення їх асиметрії.

За сучасних умов дискусії з проблем глобалізації набули масового характеру, хоча у них, здебільшого, зосереджують увагу на економічних і зовнішньополітичних чинниках, і тільки іноді доволі побіжно торкаються її впливу на реформування державно-правових механізмів.

Останнім часом знову надзвичайно впливовими (і навіть переважним) стали різноманітні варіанти соціальної інженерії, серед яких найбільше виокремлюється проект «світової держави». Прихильники такого варіанта вдосконалення управління розраховують, що влада, здійснювана з єдиного центру, забезпечить оперативне розв'язання проблем людства. Періоди кризи завжди спричиняють зростання впливу радикальних гасел і пошуку простих відповідей, здатних більш-менш переконливо все пояснити та пообіцяти достатньо швидко розв'язання проблем. «Принципова різниця між Світовою державою, що народжується протягом ХХІ ст., і нині наявними національними державами полягає в об'єкті державного регулювання, оскільки Світова держава виявляє і реалізує свою планетарну владу не у просторі територій, а у просторі процесів, що протікають у просторі окремих країн і міждержавних утворень. За стан території відповідають національні держави» [5, с. 125]. Цікавою є пропозиція роз'єднати рішення і відповідальність. Центр монополізує за собою керівництво, відповідальність перекладається на суверенні держави (фактично – не суверенні), які обмежені в ресурсах та будуть спроможні самостійно мобілізувати для розв'язання проблем територій. Ще один штрих – мова йде про території, а не про людей (громадян).

Для усіх подібних підходів властивим є ігнорування процесу формування людської індивідуальності. Освіта, виховання, традиція, релігія, культура, сім'я... залишаються поза увагою, чи вважаються маловпливовими чинниками. Людину сприймають переважно через її спроможність виконувати ті чи інші виробничі функції та роль споживача. Увесь пафос гуманістичних гасел, під якими пропонують проекти досконалого суспільства, на практиці стає несуттєвим. Звернемо увагу на таку важливу складову наслідків міграції як її роль у забезпеченні не лише механічного, а й природного приросту населення країн призначення. Так, у Люксембурзі 49% народжень припадає на жінок-іноземок, у Швейцарії – 22,5%, Австралії – 23,2%, Англії – 15% [6, р. 10]. За умов масового прибуття чужонаціонального населення, що є носієм відмінних поглядів, традицій, мови тощо, забезпечити гармонійний розвиток суспільства стає дедалі важче. Про що свідчать зростання конфліктності в середовищі європейських країн, до чого активно залучається молоде покоління мігрантів, народжене в країнах Європи та переважно є громадянами від народження.

Ще більшу небезпеку для держави, суспільства та окремої особи несе міжнародний тероризм. Хоча, звичайно, більшість іммігрантів не терористи, однак більшість терористів – іммігранти. Дослідниками було проаналізовано досє 212 затриманих чи вбитих терористів у США та Західній Європі у 1993-2003 рр., 86% з яких виявилися іммігрантами або громадянами іммігрантського походження. Однак говорити про причинно-наслідковий зв'язок між міграцією та тероризмом підстав немає. Спільним між ними є лише те, що в умовах глобалізації обидва ці явища набувають транснаціонального характеру. Терористи можуть жити в одній країні, збирати кошти в іншій, а здійснювати злочинні дії в третій [3, с. 59]. Проте загроза тероризму змушує уряди переглядати міграційні законодавства, більше уваги приділяти охороні кордонів, невідворотно зумовлює посилення контролю, призводить до більш прискіпливого, а то й підозрілого ставлення до іноземців як до носіїв певних загроз. Така тенденція особливо посилилася після терористичної атаки на США у вересні 2001 р., набула подальшого розвитку внаслідок жорстоких терористичних актів у Франції, Бельгії, Великій Британії.

Забезпечити суспільну гармонію за таких умов стає все складніше. Висновки щодо міграції, як виключно позитивного явища, яке посилює життєздатність та креативність, сприяє поступальному розвитку, спирають на попередній досвід таких країн, як США, Канада, Австралія. Та в них у повній мірі не враховано ні структуру мігрантів (країна походження, спонукальні причини, релігія...), ні технологічні зміни, що супроводжують її у сьогоденні. Раніше мігрант майже повністю втрачав контакт зі своєю батьківщиною, змушений був прилаштовуватись до нових, інших стандартів життя, а сучасні комунікації дозволяють легко підтримувати такий зв'язок. Також не надається достатньої ваги й культурно-релігійній специфіці нових мігрантів, які переважно доволі категорично налаштовані не лише на збереження своєї ідентичності, а й прагнуть до зміни культурно-світоглядного середовища країни, куди вони прибули. Суспільно-політичні та економічні процеси відбуваються настільки стрімко, що за цей час сформується нова ідентичність, що неодноразово вже відбувалося в історії, та вона може бути доволі критично налаштованою до чинної політико-правової системи, як базується на ідеї правової держави, прав і свобод громадян. Ігнорується очевидний історичний факт, що система управління, базована на таких засадах, сформувалась на обмеженому географічному просторі та в стислих хронологічних межах, у порівнянні з панівними на протязі тисячоліть людської історії, системами владарювання. І була розповсюджена на інші території значною мірою як результат експансії європейської цивілізації. Сумнів Європи у доцільності своєї історичної та культурної традиції підважують і державно-правові інститути, які постали на їхній основі.

Існують численні проблеми соціального, демографічного, економічного, політичного та іншого характеру, які викликані міграційними процесами, що відбуваються у світі та до яких залучена Україна. У зв'язку з цим виникає потреба ідентифікації причинно-наслідкових зв'язків між структурою та динамікою міграційних потоків та проблемами, які виникають внаслідок інтенсифікації міграційних рухів [6, с. 89].

Права і свободи людини забезпечуються насамперед обмежувальними правилами, в основу яких покладено випробувані людством культурно-цивілізаційні досягнення: певні морально-етичні норми, приватна власність, юридичні норми, що базується на взаємній відповідальності влади та громадянина.

Критичні застереження щодо спроб радикально розірвати з минулим висловлював видатний вчений А. Маслоу: «Підкреслю, що громадянин світу, який не має коренів, який не належить до певного місця, який є тільки й просто космополітом, – не такий гарний громадянин світу, як той, хто виріс у сім'ї, в конкретному місці, в родині з визначеною

мовою, з визначеною культурою і тому володіє почуттям приналежності, над якою можна надбудувати вищі рівні потреб і метапотреб» [4, с. 260]. Тому доволі дивно, що західні дослідники не розуміють чому серед терористів висока частка людей із вищою освітою, нерідко отриманою на Заході. І що цікавіше – домінують інженери. Так, частка інженерів серед чоловіків працездатного віку серед населення країн звідкіля основна кількість терористів – 1,3%, а серед них – 18,7%. Медиків в 10 раз більше ніж в середньому по країні, а гуманітаріїв навіть менше. Доля інженерів серед чоловік з вищою освітою у країні їх походження – 11,6%, а серед терористів – 44,9%, у той час як частка гуманітаріїв з серед чоловіків з вищою освітою – 14,9%, та серед терористів – 2,9% [9]. Тобто ті, хто за своєю освітою традиційно вважаються носіями культурної традиції, національної свідомості, не виявляють прихильності до екстремізму, у той час ті хто засвоїв лише позитивістську складову європейського знання, став своєрідною жертвою обмеженого розуміння Просвітництва.

Поєднання мало контрольованих технологічних і демографічних змін (міграція тут виступає нехай і впливовим, але лише одним із чинників) полишає небагато шансів на еволюційний характер політико-правових змін. Доволі реалістичними є радикальні перетворення, оперті на сподівання прихильників вселюдської спільноти, що у ній будуть подолані соціальні, національні та релігійні конфлікти. Та попередній досвід творення соціальних конструктів, що не спираються на усталену культурну традицію засвідчує надмірно високу частку насильства у процесі їх впровадження. Проект вселюдської спільноти, який випереджає формування культурної норми призведе до занепаду вже усталених державно-правових відносин та нового етапу творення суверенних держав і цивілізаційно-культурних спільнот, однак у дещо складніших економічних і політичних обставинах.

В цих умовах популярності набуває ідея сек'юритизація (гарантування безпеки перш за все силовими методами). Такий підхід є ризиковим як з точки зору прав і свобод людини, так і морально-етичної. Питання безпеки опиняються у царині вже не нормативної, а надзвичайної політики. Тому уряди, декларуючи захист демократичних цінностей, можуть водночас йти на їх порушення, продукуючи тим самим нові політичні загрози. Як писав Д. Біго, трансформація іміджу іноземця у патологічного чужинця йде пліч-о-пліч з ліквідацією захисту громадянських свобод (а інколи й людських прав) на підставі тих ризиків, які він уособлює [7, р. 40].

Більш доречним видається підхід, в якому процесам сек'юритизації протиставляються процеси або політичні методи десек'юритизації, прямо протилежні по суті [107, р. 40]. Ними проблеми виводяться з царини надзвичайної політики й повертаються до сфери політики нормативної, перестаючи бути загрозами й трансформуючись у ризики. Він є більш затратним, перш за все у часовому вимірі, потребує усвідомлено сприймати демократичні цінності та відповідально використовувати права і свободи. Завдяки цьому політика інтеграції має справу з сутнісно іншими категоріями, оскільки ризики, на відміну від загроз, не руйнують систему, а є невіддільними елементами її життєдіяльності. Політика формування у мігрантів позиції свідомого громадянина спрямована не на ліквідацію проблеми міграції, що практично нереально, а на мінімізацію ризиків, пристосування до них. Повністю ліквідувати загрози правам і свободі людини неможливо, але їм можна протистояти.

#### Список використаної літератури

1. Бек У. Влада і контрвлада у добу глобалізації. *Нова світова політична економія* / пер. з нім. О. Юдіна. Київ : Ніка-Центр, 2011. 408 с.
2. Блер Р. Капітал розмаїтості : транснаціональні мігранти в Монреалі, Вашингтоні та Києві. Київ, 2007. 335 с.

3. Малиновська О.А. Міграційна політика : глобальний контекст та українські реалії : монографія. Київ : НІСД, 2018. 472 с.
4. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы / пер. с англ. Москва : Смысл, 1999. 425 с.
5. Рябека О. Світова держава як продукт глобалізованого організаційного розвитку. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса. НАН України*. 2014. № 3 (71). С. 114–126.
6. Шиманська К.В. Міграція людських ресурсів в умовах гео економічних трансформацій: регіональний вимір : монографія. Житомир : ЖДТУ, 2017. 588 с.
7. Aradau C. Beyond (In) Security? Rethinking the Politics of Migration. *The Security-Migration Nexus Challenges and Opportunities of African Migration to EU Countries*. Bohn, 2008. P. 35–40.
8. Controlling a New Migration / ed. by V. Guiraudon, C. Joppke. London : Routledge, 2001.
9. Gambett D., Hertoy St. Engineers of Jihad : The Curious between violent Extremism and Education. *Princeton Uversity Press*. 2016.
10. Hugo G. Migrants in Society : Diversity and Cohesion. *Global Commission on International Migration*. Geneva, 2005.
11. Migration in the Interconnected World : New Directions for Action. *Report of the Global Commission on the International Migration*. Geneva, 2005.

#### **MIGRATION AS THE CHALLENGE FOR RIGHTS AND FREEDOM OF A HUMAN**

**Ihor Vdovychyn**

*Lviv Trade and Economy University, Faculty of Law,  
Department of Theory of State and Law  
Tugan-Baranovsky str., 10, 79005, Lviv, Ukraine*

In the article, the characteristics of migration processes and their influence on the interpretation and realization of human rights and freedoms are considered. The factors that determine the ambiguous interpretation of rights and freedoms in the conditions of globalization, mechanisms of their legitimation and consequences for existing political institutions and processes are analyzed.

*Key words:* migration, freedom, law, state, globalization, tradition.

УДК 321.01

## ДИСКУРС ПОЛІТИЧНОГО КОНСЮМЕРИЗМУ У ВІРТУАЛЬНОМУ СЕРЕДОВИЩІ

**Марія Дрожак**

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

У статті розглянуто особливості дискурсу політичного консюмеризму у віртуальному середовищі. З'ясовано, що процеси консюмеризації політики трансформують традиційні форми політичної участі та відносини між владою та громадянами. Доведено, що під впливом процесів віртуалізації політика фундаментально змінює свої якості, внаслідок чого спостерігається процес деонтологізації політики. Розкрито основні методи формування дискурсу консюмеризму через способи репрезентації ідеології консюмеризму у віртуальному середовищі.

*Ключові слова:* політичне споживання, політичний консюмеризм, суспільство споживання, віртуалізація політики, постполітика, консюмеристський дискурс.

Коли ми говоримо про суспільство споживання, то, передусім, мова йде про такий стан сучасного суспільства, який характеризується індустріалізацією та урбанізацією, стандартизацією виробництва, бюрократизацією суспільного життя, поширенням масової культури, абсолютизацією матеріальних потреб та наданням споживанню статусу вищої соціальної та моральної цінності. Таким чином, тут йдеться про сукупність суспільних відносин, в яких ключову роль відіграє індивідуальне споживання, яке опосередковане ринком.

Включення консюмеристських тенденцій в політичне життя зумовлює суттєву зміну місця та позицій людини в соціальному середовищі, відносин між людьми, їхніх ціннісних орієнтацій, на зміну представницькій демократії приходить феномен ринкової демократії, системи влади, яка організована за аналогією з економічною системою, в якій продавці – носії влади – змінюють свої преференції, статуси та привілеї на «підтримку» громадян, а політична дія інколи зводиться до електоральної поведінки, в межах якої акт голосування трактується як купівля.

В процесі перетворення суспільства в спільноту споживачів відносини між елітою та масою втрачають представницький характер та надалі розвиваються та організовуються згідно з принципами взаємовигідного обміну. Це суспільство, яке виступає в ролі органічного синтезу механізмів виробництва не тільки товарів і послуг, політичних механізмів, культури, але і бажань, інтересів, потреб, які забезпечують їхній збут. З усього багатоманіття автономних потреб, джерелом яких є бажання підтвердити свій соціальний статус чи досягти вищого соціального становища, система виробництва заохочує та задовольняє тільки ті потреби, які є адекватними для неї. Ж. Бодрійяр у праці «Політична економія знаку» писав, що в системі росту виробництва нема і не може бути незалежних потреб, існують тільки потреби самого росту, потреби розширеного відтворення капіталу та виробничих сил. І якщо капіталу вигідніше виготовляти ядерну зброю, ніж фінансувати освіту, виробництво буде орієнтуватися на ядерну зброю. Наведений ним приклад з ядерною зброєю свідчить про те, що не тільки індивідуальні потреби підкоряються статусу та престижу,

але і державні витрати фокусуються на виготовленні ядерної зброї не стільки з метою його реального використання, скільки з метою укріплення державного престижу в рамках світової спільноти [7].

В сучасних суспільствах індивідуальне споживання основної частини населення певною мірою виходить за межі, диктовані природними потребами, і перетворюється в ключовий фактор відтворення людини соціальної. Воно перетворюється в інструмент конструювання соціальної ідентичності та соціокультурної інтеграції в суспільство. Формується соціальна стратифікація, в основі якої лежать відмінності в можливості доступу до простору суспільства споживання.

Економіка суспільства споживання базується на новому типі особистості, ключовою характеристикою якої є схильність до споживання як способу конструювання своєї ідентичності. Таким чином, повне задоволення навіть базових потреб неможливе, оскільки ідентичність потребує щоденного відтворення. Тут йдеться про парадокс рухомої нерухомості, де присутні такі компоненти як потяг, мета і ціль. Ціль в даному випадку постає перед особистістю в ролі масштабного кінцевого сенсу всього шляху, а мета в ролі менш масштабної цілі, яких на шляху може бути багато. Таким чином, щоб досягти кінцевої позиції особистість має пройти половину шляху, щоб дійти до половини необхідно подолати чверть. Тут і з'являється парадокс про високу трудову активність людини, яка сита, побудувала будинок і володіє всіма необхідними засобами для комфортного життя. Одночасно, відбувається втрата людиною якості політичності, оскільки онтологічно політичне є колективним, воно можливе тільки за умов віднесення себе до певної соціальності. На зміну громадянину приходять споживач, який відірваний від соціальної тканини та зосереджений виключно на собі. Способи, якими споживач об'єктивує себе в сучасному політичному просторі є результатом консюмеризації політичної сфери.

Суттєво трансформуються механізми політичної ідентифікації: консолідовані форми включення громадян у владні відносини трансформуються в такі способи політичної участі, в яких суб'єкт вже не виступає представником загального інтересу, не сповідує конкретну ідеологію, його політичні орієнтації характеризуються високим рівнем релятивності. Відбувається індивідуалізація і фрагментація соціальної та політичної дійсності, зокрема і фрагментація соціально-політичної поведінки окремої людини. Масова політична участь поступово зникає, політичний зміст у відносинах держави та суспільства розмивається. Це звільняє велику кількість електорату від групових політичних орієнтацій, а відповідно від партійної приналежності як інструментів політичної ідентифікації. Громадяни перетворюються на вільних споживачів, віддаючи перевагу індивідуальним рішенням та діям, зокрема і на політичній сцені [5].

Споживання, в процесі перетворення з матеріальної на соціокультурну практику, означає завершену систему цінностей. З одного боку економічна система інтегрує в себе механізми культури, з іншого – культура перетворюється у галузь ринкового виробництва. Феномени культури з легкістю продукуються разом зі звичайними товарами. Споживання передбачає не тільки споживання речей, але і відносин, історії, природи, науки та культури. Феномени, які потрапляють у сферу споживання набувають властивості споживання і слугують ознакою престижу та засобами ієрархії, вони заміщуються знаками: не наука, а знак науки, не культура, а знак культур. Суспільство споживання культивує у людей специфічну ментальність з опорою на знаки, з впевненістю, що знаки допомагають володіти світом, приносять щастя та допомагають контролювати своє життя.

В певній мірі суспільство споживання є суспільством самообману, в якому можливість існування культури ставиться під сумнів. Суспільство споживання стає місцем



розвитку культури маніпулювання свідомістю споживача. Маніпулювання споживанням передбачає пояснення феноменів нашого часу, які переслідують одну ціль – генерування нескінченних цілей для нарощування виробництва. Основою такого соціального устрою є щастя, тому воно трактується як ключовий принцип суспільства споживання. Щастя вимірюється кількістю та, звісно, якістю атрибутів соціальної диференціації, які підтримують сучасну споживацьку демократію – рівність всіх індивідів перед символами успіху [2]. Конкретна людина не має впливу на споживацьку цінність продуктів, оскільки принципи ідеології споживання вказують на те, що володіння предметами дозволяють подолати бар'єр з вищими класами, що зумовлює можливість рівності індивідів.

Фіктивне щастя успішно маскує дискримінацію, яка пронизує всі аспекти споживання. Уявлення про щастя нівелює культ аскетичного та економного життя, а натомість виростає бажання споживати. Дефекти уявлень про щастя зумовлюють втрату сенсу істинної соціальної відмінності. Небезпека споживацької ідеології полягає в тому, що зникає людина, що може самостійно та раціонально робити вибір. Свободу вибору заміщає диктат суспільства споживання, яке постійно продукує потреби разом з товарами та послугами, що можуть їх задовольнити. Єдиною потребою, яку неможливо задовольнити – потреба в соціальній відмінності. Індивід з нескінченим прагненням до споживання виконує роль суспільного ідеалу, до якого варто прагнути [4].

Для індивіда-споживача створюється масова культура, призначена для короткотривалого користування. Атрибутами споживача є мінімальна кількість культурних знаків, цьому сприяють засоби віртуальних комунікацій та різноманітні медіа, що полегшують сприйняття інформації. Рекламні кампанії породжують ілюзорну реальність, вірогідність змісту якої має сприйматися на віру, а не через посередництво аналізу. Тіло людини стає інструментом соціальних відмінностей, стає об'єктом споживання його власника з позиції моди та медицини [4]. Проте, індивід у суспільстві споживання може підтримувати своє «Я» та підтримувати ідентичність. Для цього йому потрібно моделювати стратегії взаємодій зі світом та самим собою. Він повинен самостійно конструювати норми та патерни поведінки, що дозволить зіставити ілюзорні культурні ідеали та власні внутрішні можливості.

Сучасні політики спілкуються з населенням через іміджі, міфи, фрейми, псевдоподії, саундбайти, політичні шоу в форматі інфотейнента (розважання аудиторії в процесі повідомлення новин). Для укріплення власної ролі політики використовують самоміфологізацію, їхня практична реальність використовує міфічну оболонку як показник симулятивності. Під впливом міфів, суспільство стає носієм ідеології «мовчазної більшості», що отримує однонапрямний зв'язок з основною ідеєю – споживати. «Мовчазній більшості» притаманна властивість споживання інформації без активної реакції на неї [2]. Ідеологічна складова не обмежується лише політичним, оскільки тепер верховенство отримує суспільний дискурс споживання, який трансформує індивіда в "homo economicus" [2]. Життєвий спектр такої людини обмежується трьома основними елементами: система речей, потреби та необхідність їх задовольнити.

Рекламний дискурс здійснює один з вирішальних впливів на остаточне рішення споживача, але ключову роль грає все-таки не риторика чи інформаційний дискурс, а чутливість індивіда до прихованих мотивів захищеності та вдячності до турботи, з якою «інші» переконують його та вмовляють, до знаку того, що існує інстанція, яка інформує про його власні бажання, захоплюючись ними та раціоналізуючи їх в очах споживача [3].

З позицій Бодріяра, реклама є світом непотрібного, несуттєвого, світ чистої коноцатії. Реклама не бере участі у виробництві чи в безпосередньому споживанні товарів,

але вона є невіддільною частиною їхньої системи, вона сама стає предметом споживання. Реклама одночасно є дискурсом про річ та самою річчю, вона споживається як предмет культури. Рекламні образи та тексти доволі алегоричні, тому вона формує ідеально-показовий предмет системи речей [3]. Первинною об'єктивною функцією реклами було інформування про характеристики того чи іншого товару, від простого інформування реклама перейшла до навіювання, а згодом до прихованого навіювання. Однак, соціологічні дослідження показують, що всепроникаюча сила реклами не така велика – вона швидко викликає перенасичення та реакцію відштовхування. Таким чином, рекламний дискурс відштовхує не менше, ніж переконує, тому споживачі, в яких немає імунітету до метаповідомлень рекламного дискурсу, достатньо вільні щодо них [2].

Обов'язковою формою існування ідеології є знакова форма (слово чи візуальний образ). Ідеологія завжди репрезентована через ідеологеми – ментально-когнітивні та комунікативні одиниці, які утворюють систематизоване, схематичне знання [6]. План вираження ідеологеми передбачає план її змісту, а форма вираження ідеологеми не обов'язково «матеріально» аналогічна її змісту. Наприклад, ідеологічне значення «успіх» не обов'язково має виражатися за допомогою вербального репрезентанта «успіх», воно може виражатися через інші репрезентанти, в тому числі невербальні. Наприклад, в кінематографі, для того, щоб показати успішну людину можна продемонструвати його дорогу машину, власний офіс, красивий костюм відомого виробника і таке інше. Глядачі, які знаходяться з творцями фільму в одному культурному просторі правильно «розшифрують» ці візуальні об'єкти [3].

Тип відносин між значенням знаку та його матеріальною формою в семіотичі означений як семіотичний аспект знаку. В даному контексті, ідеологема завжди виражає певні базові концепти ідеології, набуваючи різноманітних форм вираження. Ідеологеми консюмеризму завжди існують для чогось, їхня функціональність не зводиться тільки до естетичного вираження чи визначення певного предмета або явища. Ідеологема виконує певну культурну дію, виконує певне завдання – вплив на свідомість адресата, зміна певних процесів, легітимізація певної картини світу. Подібний тип відносин між знаком та людиною визначається як прагматичний аспект знаку [6]. У зв'язку з цим консюмеристські та ідеологічні висловлювання мають явні та приховані цілі, реалізують певну комунікативну тактику, виражають оцінки та наміри адресата.

Буденні споживацькі практики органічно існують у сфері культури та мистецтва. Ідеологема «споживання» представлена в текстах масової культури за допомогою широкого спектра вербальних репрезентантів: «купівля», «товар», «продукт», «два в одному», «бонус», «розпродаж», «використання», «економія», «перетворення». В ідеологемах репрезентуються основні цінності консюмеризму – досягнення соціокультурного верховенства через споживання, самовизначення.

Тексти масової культури відрізняються наявністю коротких сюжетів, якщо ми говоримо про продукти медіа виробництва. Ідеологема «споживання» реалізується в яскравих прикладах телевізійної реклами: «Активія – тепер у великій упаковці», «Бленд-а-мед Про Експерт – все в одному», «Нескафе голд у більш вигідній упаковці». Таких прикладів в системі надлишку товарів і послуг можна знайти безліч. Проте, більшою мірою нас цікавить, як реалізується ідеологема “споживання” на прикладах політичної реклами. Найяскравішими прикладами прихованої реалізації ідеологеми «споживання» політичних продуктів є: «Україна для людей» – Партія регіонів, «Реструктуризація 300 комунальних підприємств. Зменшення тарифів на 70%» – Рух за реформи, «Голосуй за ЛДПР! Чи терпи далі...>», «Збільшена зарплата медиків – 40%» – Єдина Росія, «Підтримай доступне житло для всіх» – Ліберальна партія Канади.

Для браузерів Google Chrome та Mozilla Firefox існує спеціальне розширення – Facebook political ads collector. Це розширення є краудсорсинговим інструментом, створеним некомерційною організацією журналістських розслідувань ProPublica. Ads collector збирає зображену політичну рекламу для користувачів Facebook у стрічки новин та намагається припустити, яка має політичний контекст.

Інструмент також може показати користувачам політичну рекламу, яку бачать інші, але яка не була націлена на них. В налаштуваннях розширення можна обрати геолокацію та мову, тоді на дисплеї відіб'ється панель з двома вкладками – реклама, яку бачить конкретний користувач і реклама, яку бачать інші користувачі. Для будь-якого рекламного оголошення пропонуються дві опції для відмітки – політична реклама чи нормальна реклама. З'ясувалось, що при виборі геолокації України та українською мови політична реклама практично не транслюється, схожа ситуація і на російській політичній арені. За результатами тестувань розширення зі збору політичної реклами, з'ясувалося, що існують технічні підстави, через які збір інформації зі стрічки новин українських та російських користувачів обмежений, тобто наразі інструмент ще не досконалий функціонально. Насправді, серед українських політиків інвестиції в рекламні оголошення у мережі Facebook не є поширеними та популярними, як правило, вони обмежуються наповненням контентом та поширенням важливих повідомлень на офіційних сторінках соціальної мережі.

Цікаво, що існує чимало схожих інструментів для звичайних користувачів Facebook, які дозволяють управляти політичною рекламою в мережі. Є плагіни, які дозволяють повністю заблокувати політичну рекламу в стрічці новин – Remove All Politics From Facebook, або дізнаватися, хто таргетує свою рекламу на конкретного користувача – Who targets me. Існують також плагіни для інших соціальних мереж, наприклад, Botchek.me використовує техніку машинного навчання (Machine learning) для того, щоб ідентифікувати акаунти з автоматизованою політичною поведінкою у Twitter, тобто займається пошуком політичних ботів.

Споживання розгортається в процесі в процесі соціальних взаємодій та стає важливою культурною складовою економічних відносин, таким чином воно набуває форму дискурсу. Дискурс консюмеризму – це процес соціальної взаємодії індивідів у суспільстві споживання, яке базується на комунікації як демонстрації смислів. Комунікація не розглядається у вузькому контексті обміну ідеями та думками, вона передбачає створення та інтерпретацію смислів, які формуються, через посередництво візуальних образів. В основі дискурс-аналізу лежить відносина «Я» – «Інший». Це пояснюється тим, що без фігури «Іншого» неможливо дискурсивно сконструювати соціальну взаємодію [1]. Якщо розглядати консюмеристський дискурс, то учасниками стають експерти, які володіють інформаційними ресурсами та здатні маніпулювати інформацією, виробники товарів і послуг, які використовують засоби масової інформації, рекламу та віртуальні канали комунікації для формування ціннісних установок культури консюмеризму, стимулюють бажання споживати. З іншого боку, учасниками стають споживачі, маса індивідів, які приймають правила гри виробників. Маса індивідів не є однорідною, але, попри те, коли індивіди вступають у соціальні зв'язки одне з одним, вони сприяють укріпленню ціннісних орієнтирів, що диктуються консюмеризмом.

Активність учасників дискурсу передбачає вибудовування певної ієрархії відносин. Інтерація учасників дискурсу відбувається під впливом різноманітних процесів, наприклад, процес обговорення. Взаємне обговорення процесів стає можливе завдяки розвитку нових принципів соціального спілкування, коли в основі обговорення лежать не тільки соціальні зв'язки, а й інформаційні соціальні мережі. В мережі кожен шукає собі подібних

і створює з ними віртуальний простір, який вільний від конфліктів. А. Бард та Я. Зодерквіст вважають: «стрімкий розвиток технологій зробив вплив мереж більш потужним, а їхня здатність здійснювати політичний вплив досягла такого рівня, за якого вони практично захопили та контролюють весь політичний процес». Це й визначає принципи побудови ієрархії учасників консюмеристського дискурсу на основі їхнього членства в тих чи інших мережах.

Підсумовуючи, варто зазначити, що епоха постмодерну створює нові умови для реалізації політики та політичного як такого. Мова йде про ситуацію дезонтологізації політики, перехід політики в стан постполітики. Особливо доречно розглядати суспільство споживання, аналізуючи всі інституційні ефекти постполітики. Екстраполяція консюмеристських тенденцій у сферу політичного змінює місце людини в соціальному середовищі, відносини між індивідами, їхні ціннісні орієнтації, а ринкова демократія поступово витісняє представницьку демократію.

В ході суспільної трансформації відносини між верхами та низами втрачають представницький характер, натомість набувають характеру взаємовигідного обміну. Велика кількість автономних індивідуальних потреб в такій системі не означає, що вони можуть бути легко задоволеними, як правило, система дозволяє задовольняти тільки ті потреби, які вигідні для неї.

Індивідуальне споживання стає інструментом конструювання соціальної ідентичності та засобом соціокультурної інтеграції в суспільство. У суспільстві споживання формується «новий гуманізм», за якого утверджуються цінності насолоди життям та право споживати ті продукти, які можуть принести радість.

Капіталізм стабільний через те, що ефективно нав'язує певні потреби суспільству. Основна загроза в тому, що таке суспільство не зацікавлене в збереженні індивіда, який не розділяє його базові цінності. Інша ситуація відбувається у владних відносинах, оскільки політична влада зацікавлена в такому індивіді, який не зовсім розділяє її цінності через те, що він формує суспільну структуру, яка відповідає цілям влади.

#### Список використаної літератури

1. We Buy, Therefore We Are : Consumerism and Advertising. 2018. URL: <https://2012books.lardbucket.org/books/business-ethics/s16-03-we-buy-therefore-we-are-consum.html>.
2. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. *Республика*. 2006. URL: [https://royallib.com/read/bodriyyar\\_gan/obshchestvo\\_potrebleniya.html#0](https://royallib.com/read/bodriyyar_gan/obshchestvo_potrebleniya.html#0).
3. Бодрийяр Ж. О рекламе. *Психологи против капитализма*. 2014. URL: <https://goo.gl/tyvhQA>.
4. Бондаренко И.С. Место массовой культуры в детерминанте потребления. *Вісник Маріупольського державного університету. Серія «Філософія, культурологія, соціологія»*. Вып. № 3/2012. URL: <http://qoo.by/224w>.
5. Иванов В.К. Особенности политической конъюмеризации. *Государственный университет управления*. 2012. URL: <http://jurnal.org/articles/2012/polit9.html>.
6. Ильин А. Фиктивность, знаковость и символизм общества потребления. *Культура, стремящаяся в никуда : критический анализ потребительских тенденций*. 2012. URL: <http://culturolog.ru/content/view/1633/7/>.
7. Овруцкий А.В. Феноменология общества потребления. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/fenomenologiya-obschestva-potrebleniya>.

## **POLITICAL CONSUMERISM DISCOURSE IN THE VIRTUAL ENVIRONMENT**

**Mariia Drozhak**

*Ivan Franko National University of Lviv, Faculty of Philosophy, Department of Theory and History  
of Political Science*

*Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine*

The article deals with the traits of the political consumerism discourse in a virtual environment. It has been discovered that political consumerization transforms traditional modes of political participation and relations between government and citizens. It is proved that virtualization processes fundamentally change qualities of politics; it causes the process of deontologization. The main methods of the shaping of consumerism discourse are revealed by describing the ways how consumerism ideology represents itself in the virtual environment.

*Key words:* political consumption, political consumerism, consumer society, political virtualization, postpolitics, consumerism discourse.

УДК 323.15(439):321.7

## ОСОБЛИВОСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ ПРЕДСТАВНИЦЬКОЇ ДЕМОКРАТІЇ ЕТНІЧНИХ МЕНШИН В УГОРЩИНІ

**Михайло Зан**

*Ужгородський національний університет, факультет суспільних наук,  
кафедра політології і державного управління,  
вул. Університетська, 14, 88016, м. Ужгород, Україна*

У статті проаналізовано специфіку формування системи представницької демократії етнічних меншин Угорщини. Висвітлено нормативно-правові підстави політичного представництва міноритарних громад на загальнодержавному, регіональному та місцевому рівнях. Акцентується увага на політико-партійній фрагментації та рекрутуванні політичних лідерів у середовищі ромської етнічної меншини. З'ясовано специфіку громадсько-політичної сегментації української громади. Зроблено висновки щодо перспектив застосування угорської моделі етнополітичного менеджменту та політичного представництва етнічних меншин у контексті децентралізації влади в Україні.

*Ключові слова:* Угорщина, політичне представництво, етнічна меншина, національна меншина, представницька демократія, етнополітичний менеджмент, органи місцевого самоврядування.

Інституційне забезпечення етнонаціональної політики та створення дієвої моделі етнополітичного менеджменту є одним із важливих завдань для утвердження цінностей правової держави та громадянського суспільства. Відзначимо, що саме Угорщина в умовах демократичного транзиту одна з перших країн Центрально-Східної Європи розпочала реформи, які принесли позитивні результати для представників етнічних меншин. Відтак вітчизняні фахівці в галузі етнополітики вважають її країною, яка проводить «найліберальнішу етнонаціональну політику» та «є однією із взірцевих країн щодо забезпечення прав національних меншин» у регіоні [10, с. 90].

Серед закордонних дослідників, які комплексно вивчають проблематику політичного представництва етнічних меншин Угорщини, виділяється угорський політолог Б. Добош [2; 16–20]. Інституційний дизайн етнонаціональної політики Угорщини у вітчизняній політичній науці розглянуто авторами колективної монографії «Правові засади державної етнонаціональної політики в Україні» [10, с. 90–101]. Висвітлення окремих аспектів етнополітичних процесів в Угорщині започатковано Є. Кіш [3, с. 305–312, 315–317]. Етнолог П. Леню презентував проблематику сегментації української меншини та політизації русинського руху в Угорщині [3, с. 313–315; 5]. Становище українців Угорщини в контексті міжкультурних домовленостей розглянуто в соціологічному дискурсі О. Пеліна та А. Червеляк [8].

Метою статті є висвітлення особливостей функціонування системи представницької демократії етнічних меншин Угорщини. В контексті цієї мети розглянемо: 1) інституційний формат політичного представництва етнічних меншин; 2) діяльнісний вимір функціонування органів самоврядування етнічних громад; 3) контроверсійну проблематику громадсько-політичної сегментації української меншини та політизації русинської етнічності в Угорщині.

За результатами останнього перепису населення Угорщини, який був проведений 1 жовтня 2011 року, чисельність населення країни складала 9 937 628 чол., серед яких переважну більшість (9 168 893 чол. (92,3%)) становлять представники угорського етносу. Серед тринадцяти визнаних законодавством меншин представлені наступні: роми – 315 583 чол.

(3,16%), німці – 185 696 чол. (1,86%), румуни – 35 641 чол. (0,35%), словаки – 35 208 чол. (0,35%), хорвати – 26 774 чол. (0,26%), серби – 10 038 чол. (0,1%), українці – 7 396 чол. (0,07%), поляки – 7 001 чол. (0,07%), болгари – 6 272 чол. (0,06%), греки – 4 642 чол. (0,04%), русини – 3 882 чол. (0,04%), вірмени – 3 571 чол. (0,03%) та словенці – 2 820 чол. (0,02%) [21, с. 21]. Крім корінних етнічних меншин Угорщини перепис населення зафіксував досить чисельні громади росіян (13 337 чол.), китайців (6 770 чол.), арабів (5 461 чол.) та в'єтнамців (3 500 чол.) [13]. Зауважимо, що впродовж останнього часу на тлі депопуляційних процесів усередині країни та позитивного імміграційного сальдо чисельність представників етнічних меншин і мігрантських груп в Угорщині має тенденцію до зростання. Таким чином, Угорщина трансформується з високоомогенної (моноетнічної) на гомогенну країну з поліетнічним складом населення.

Відповідно до ст. 29 Конституції Угорщини, всі громадяни держави, «які є представниками національностей, мають право на вільне виявлення та збереження своєї ідентичності. Громадяни Угорщини, які є представниками національностей, мають право використовувати свою рідну мову, використовувати індивідуальні та спільні імена на своїй рідній мові, розвивати власну культуру та на навчання рідною мовою» [9, с. 47]. Закон LXXVII «Про права національних та етнічних меншин» (7 липня 1993 року) концептуально визначив політико-правовий статус корінних меншин держави. Головними критеріями для нього є: 1) проживання предків представників меншини на території Угорщини впродовж останніх 100 років; 2) громадянство держави; 3) специфічна мовно-культурна ідентичність громади. Визнавши офіційний перелік із тринадцяти етнічних меншин угорське законодавство передбачає також його перспективне розширення [14]. У новому Законі CLXXIX «Про права національностей» (18 квітня 2011 року) конкретизовано захист прав меншин через забезпечення підтримки їхньої культури, вживання рідної мови, освіти рідною мовою, права використовувати власні імена своєю рідною мовою, колективної участі в суспільному житті, сприяння реалізації їхньої культурної автономії та забезпечення громадам права на «реальне самоврядування» [15; 9, с. 50].

На відміну від Румунії, яка з 1990-х років послідовно впроваджує парламентський формат репрезентації інтересів етнічних меншин, Угорщина реалізує самоврядну модель представництва етнічних громад на трьох рівнях: 1) загальнодержавному; 2) територіальному; 3) місцевому. Зокрема на загальнонаціональному рівні органи державного самоврядування є дієвим управлінським механізмом функціонування національно-культурної автономії етнічних громад Угорщини. Насамперед це стосується проблем захисту прав меншин у взаємодії з органами виконавчої та законодавчої влади. В структурі органів влади Угорщини органи самоврядування тринадцяти меншин підпорядковані Державному секретаріату з питань національних меншин, релігії та цивільних зв'язків Міністерства людських ресурсів Угорщини. Національні органи самоврядування меншин мають відповідні консультативні функції під час підготовки законопроектів, що стосуються освітніх проблем та збереження їхньої культурної спадщини.

Відповідно до законодавчих змін з 2014 року виборці можуть голосувати за списками організацій етнічних меншин паралельно з обранням 93-х депутатів за партійними списками до Національної асамблеї Угорщини. Меншини можуть отримати пільговий мандат, якщо вони досягнуть  $\frac{1}{4}$  дев'яносто третьої частини списку виборців (23 829 голосів або 0,2688%). Оскільки меншинам важко подолати навіть цей виборчий поріг, то з квітня 2014 року очільники тринадцяти етнічних громад держави стали «позитивно дискримінованими» й отримали статус речників від меншин із правом голосу на засіданнях депутатських комісій у парламенті Угорщини. Винятком стала німецька етнічна громада, оскільки на останніх парламент-

ських виборах 8 квітня 2018 року 26 477 голосами виборців (0,46%) до парламенту Угорщини був обраний представник німецької меншини Імре Ріттер [24, р. 4].

У 2005 році через зміни до законодавства інституційований територіальний рівень представництва етнічних громад Угорщини, який до того функціонував тільки в м. Будапешт. З метою забезпечення представництва різноманітних конкурентних груп інтересів етнічних громад країни на зміну мажоритарній запроваджено тип пропорційної виборчої системи (методика д'Ондта). Відтак найбільш репрезентованими на територіальному рівні є роми, німці, хорвати, словаки та румуни Угорщини (див. табл. 2).

Таблиця 1

**Територіальні органи місцевого самоврядування етнічних меншин Угорщини (2007–2014 роки) [20, с. 19]**

<i>Етнічні меншини</i>	<i>Кількість територіальних органів місцевого самоврядування</i>		
	<b>2007</b>	<b>2011</b>	<b>2014</b>
<i>Роми</i>	20	20	20
<i>Німці</i>	11	11	13
<i>Хорвати</i>	7	7	7
<i>Словаки</i>	6	6	6
<i>Румуни</i>	3	3	5
<i>Серби</i>	2	2	2
<b><i>Русини</i></b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>2</b>
<i>Поляки</i>	2	2	1
<i>Болгари</i>	2	2	1
<i>Греки</i>	1	1	1
<i>Вірмени</i>	1	1	1
<b><i>Українці</i></b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>1</b>
<i>Словенці</i>	0	0	0
Разом	55	56	59

У свою чергу локальні органи місцевого самоврядування етнічних меншин Угорщини формуються за мажоритарною системою двома методами. Перший (прямий) полягає у створенні муніципальної ради меншини, якщо понад 50% від її обраного складу є представниками конкретної етнічної групи. Таким правом користуються насамперед добре організовані німецька та хорватська громади країни. Другий (опосередкований) варіант передбачає створення окремого органу самоврядування меншини, який може включати найменше 3-х осіб, якщо до складу муніципалітету обрано понад 30% представників від певної міноритарної громади [27, р. 40]. Ці органи влади етнічних меншин на місцях мають дорадчі повноваження. В першу чергу вони стосуються проблем функціонування освітньо-культурних закладів, засобів масової інформації, застосування рідної мови тощо. Тобто, вони можуть створювати й опікувати школи, бібліотеки, музеї, театри тощо. Місцеві органи самоврядування меншин мають специфічне право вето щодо постанов, які можуть бути винесеними місцевими муніципалітетами з питань освіти та культури меншин. Зокрема, право вето стосується призначення керівників освітніх установ та культурних закладів із компактним проживанням етнічних меншин [10, с. 94].

Державні органи самоврядування етнічних меншин забезпечуються відповідним бюджетним фінансуванням з боку держави. Зокрема на місцевих виборах у квітні 2014 року організації



меншин лише на передвиборчу кампанію отримали 298,5 млн форинтів (954 тис. євро). Державна виборча комісія ухвалила, що третина суми має бути розподілена порівну між тринадцятьма органами самоврядування національних меншин, в той час як решта повинна бути розподіленою пропорційно чисельності зареєстрованих виборців у кожному списку організації національної меншини. Відтак ромське самоврядування отримало основну частину фінансування – біля 101 млн форинтів, в той час як найменшу суму (8,4 млн) отримала болгарська меншина [25].

Таблиця 2

**Локальні органи місцевого самоврядування етнічних меншин Угорщини  
(1994–2014 роки) [20, с. 18]**

Етнічні меншини	Кількість локальних органів місцевого самоврядування					
	1994-1995	1998	2002	2006	2010	2014
Роми	477	768	999	1 118	1 248	1 197
Німці	162	272	341	378	424	406
Хорвати	57	75	108	115	127	112
Словаки	51	76	115	116	122	112
Румуни	11	33	44	46	71	61
Серби	19	35	44	40	48	45
<b>Русини</b>	<b>1</b>	<b>10</b>	<b>32</b>	<b>52</b>	<b>75</b>	<b>43</b>
Поляки	7	33	51	47	49	41
Греки	6	19	31	34	37	35
Болгари	4	15	31	38	41	33
Вірмени	16	25	31	31	39	32
<b>Українці</b>	<b>0</b>	<b>5</b>	<b>13</b>	<b>19</b>	<b>23</b>	<b>16</b>
Словенці	6	10	13	11	11	10
Разом	817	1 376	1 853	2 045	2 311	2 110

Загалом показники державної фінансової підтримки самоврядних інституцій етнічних меншин Угорщини постійно зростали. Якщо в 1995 році державою було виділено суму в еквіваленті 2,73 млн дол. США, то у 2005 році – 11,12 млн дол. США, а у 2015 році – вже 17,74 млн дол. США [20, р. 22].

Відзначимо, що чітке нормативно-правове забезпечення місцевого рівня етнополітичного менеджменту Угорщини спричинило ефект зростання електоральної участі етнічних меншин, а відтак і формування відповідних органів самоврядування на місцях (див. табл. 2). Це засвідчують чисельні показники зростання сформованих місцевих органів самоврядування меншин упродовж електоральних циклів 1994–2010 років. Зі зміною законодавства у 2011 році для обрання представників етнічних меншин додатково вимагається формування окремого списку виборців відповідної меншини. Відтак на даному етапі дещо втрачені колишні електорально-інженерійні потенції «етно-бізнесу» при формуванні органів місцевого самоврядування. Відповідно чисельність сформованих локальних органів місцевої влади етнічних меншин у 2014 році дещо скоротилась (див. табл. 2).

Варто зауважити, що найбільш динамічно процес формування локальних органів місцевого самоврядування відбувається в середовищі найбільшої за чисельністю в країні ромської етнічної меншини [18, р. 140; 26, р. 10]. У прикордонному регіоні з Україною, області Саболч-Сотмар-Берег (м. Ніредьгаза), найбільше органів місцевого національного самоврядування сформували саме представники ромської громади [2, с. 60–61].

Загалом ромська етнічна громада пройшла тривалу еволюцію політико-партійного структурування та участі в парламентських виборах (Угорська циганська соціал-демократична партія/Magyarországi Cigányok Szociáldemokrata Pártja (1990 рік), партія солідарності циган/Cigányok Szolidaritási Pártja (1994 рік), Демократична партія угорських циган/Magyar Cigányok Demokrata Pártja (1998 рік), партія демократичних ромів/Demokratikus Roma Párt та партія ромів Угорщини/Magyarországi Roma Párt (2002 рік), Форум циганських організацій Угорщини Ромська об'єднана партія/Magyarországi Cigányszervezetek Fóruma Roma Összefogás Párt (з 2006 року).

Маючи слабку електоральну підтримку, ромські політичні сили не можуть отримати належне представництво в парламенті країни [4]. В рамках подібного *statu quo* ромські лідери Угорщини знаходять підтримку в провідних політичних сил Угорщини. До прикладу, впродовж 1990-1994 років депутатом парламенту від Альянсу вільних демократів – Угорської ліберальної партії/Szabad Demokraták Szövetsége – а Magyar Liberális Párt був Аладар Горват (упродовж 2002-2005 років – радник в урядах Пийтера Медьєші та Ференца Дюрчана). Від цієї ж політичної сили як складової Альянсу лібералів і демократів за Європу впродовж 2004-2009 років депутатом Європарламенту була громадська активістка Вікторія Моґачі. У 2010 році до угорського парламенту від об'єднання «Фідес-Угорський громадянський союз» та Християнсько-демократичної народної партії/Fidesz – Magyar Polgári – Szövetség Kereszténydemokrata Néppárt увійшли три представники організації «Lungo Drom» (Флоріан Форкош, Йожеф Ворго, Ласло Берені) та Агнеш Остолькан від партії «Політика може бути іншою» [23]. Завдяки підписаній угоді між організацією «Lungo Drom» та політичною партією «Фідес-Угорський громадянський союз» депутатом Європарламенту стала Лівія Яроґа (2004-2014 роки; з 15 вересня 2017 року). Тривалий час (з 2002 року) в Національній асамблеї Угорщини ромів представляє очільник Національної ради ромів Флоріан Форкош (17-й у списку «Фідес-ХДНП» на парламентських виборах 2018 року).

Зосередивши увагу на формат політичного представництва української меншини, варто зазначити, що в 1994 році (єдиний виняток з усіх 13-ти меншин – М.З.) правом на створення національного органу самоврядування не скористалася саме українська громада Угорщини (див. табл. 2). Поряд із цим була сформована перша русинська самоврядна громада в с. Мучонь (область Боршод-Обоуй-Земплін). За сприяння тодішнього голови Товариства русинів/рутенів Угорщини Габрієла Гаттінгера-Клебашко пізніше було створено русинські самоврядні органи в м. Будапешті, с. Біоторбадь (область Пешт), м. Шарошпоток та с. Комлошка (область Боршод-Обоуй-Земплін) [6, с. 654]. Впродовж 1994-2010 років їхня чисельність динамічно зростала й через ускладнення виборчого законодавства для меншин дещо зменшилася у 2014 році (див. табл. 2).

За результатами виборів до органів самоврядування меншин Угорщини 12 жовтня 2014 року товариство русинів здобуло 100 депутатських мандатів, решта русинських організацій – 59 мандатів. Державне самоврядування русинів Угорщини очолив Віктор Крамаренко. Колишня голова організації В. Гіріц (2003-2007, 2011-2014 роки) стала представником русинів у парламенті держави [1]. В травні 2018 року вона була переобрана на цій посаді.

Два територіальні органи місцевого самоврядування русинів Угорщини зосереджені в м. Будапешті (Маріанна Лявинець) та м. Мішкольці (Марія Бан Гергейне Соноцькі). В громадському середовищі представлені також такі товариства: русинської інтелігенції імені Антонія Годинки (Степан Лявинець); за культуру Карпатського регіону (Андрій Манайло); русинської культури «Будителі» (Тібор Мікловш Попович); русинської солідарності меншин (Тібор Уйоцкі); русинської культури (Ольга Сільцер-Ликович); русинської молоді (Тібор Тьорьок); за інтеграцію русинів до Європейського Союзу (Йожеф Ердьовш) [7].

На виборах до органів самоврядування меншин у 2014 році Товариство української культури Угорщини отримало 70 депутатських мандатів. 29 жовтня того ж року головою Державного самоврядування українців Угорщини було обрано Юрія Кравченка, а колишній очільник Ярослава Хортяні (1-й заступник голови Світового конгресу українців, голова Європейського конгресу українців) обійняла посаду речника української меншини в угорському парламенті. З травня 2018 року її змінила Брігітта Суперак. Саморядні органи української громади створені в 9-ти районах Будапешта, містах Варпалота, Вац, Веспрем, Мішкольц, Ниредьгаза, Сегед і Солнок. Державне самоврядування українців Угорщини налічує 15 депутатів, а столичне самоврядування – 7 депутатів [11; 12].

Громадська активність української етнічної громади Угорщини зосереджена головним чином у науково-освітній (Український культурний центр у Будапешті, Інститут україністики, Товариство української інтелігенції Угорщини, недільні школи в Будапешті, Ниредьгазі та Варпалоті) та культурно-мистецькій (жіночий хор «Берегиня», молодіжний танцювальний ансамбль «Веселка», український драмтеатр) сферах життя. Вагомими є здобутки в царині комеморації (пам'ятник королю Угорщини Андрашу I та його дружині українській княжні Анастасії в м. Тіхань, меморіальна дошка на честь 160-річчя видання у Будапешті Альманаху «Русалка Дністровая», меморіальна дошка у м. Токай на честь перебування в Угорщині відомого українського філософа Григорія Сковороди, пам'ятник і площа Тараса Шевченка в Будапешті, меморіальна плита на честь Лесі Українки; пам'ятник жертвам Голодомору в Україні в Будапешті, меморіальний знак жертвам Голодомору в Україні у м. Чомор, дні української культури в Угорщині, літературно-художні вечори, які присвячені Тарасу Шевченку, Лесі Українці, Михайлу Драгоманову, дні незалежності України тощо) [12].

Таким чином, Угорщина з початку 1990-х років впроваджує збалансовану модель національно-культурної автономії та політичного представництва етнічних меншин. Вона функціонує на загальнодержавному, територіальному та місцевому рівнях. Завдяки державному фінансуванню тринадцять офіційно визнаних державою меншин реалізують практичні проекти захисту власної культурної спадщини, підтримки мовної та конфесійної ідентичності. Найбільш чисельна ромська етнічна громада також включена в громадсько-політичне життя угорського суспільства через політичні партії. Відбувається рекрутування політичних лідерів-ромів до національного та Європейського парламентів. Українська громада Угорщини, як в інших країнах Центрально-Східної Європи, є сегментованою через реідентифікаційні процеси в середовищі автохтонного русинського, зокрема греко-католицького, середовища.

На наш погляд, проаналізована вище модель представницької демократії етнічних меншин Угорщини з відповідними модифікаціями має перспективи для застосування у вітчизняній структурі етнополітичного менеджменту. Ситуація актуалізується подальшою реалізацією законодавства щодо децентралізації влади в Україні. Об'єднані територіальні громади в місцях компактного проживання етнічних меншин потребують зацікавлених і відповідальних лідерів, які захищатимуть право на реалізацію національно-культурної автономії. Відтак формування прямих (із домінуванням меншини) або опосередкованих (етнічно змішаних) щодо офіційних муніципалітетів структур місцевого самоврядування сприяло б контролю за використанням фінансових ресурсів у регіонах із поліетнічним складом населення (Закарпатська, Чернівецька та Одеська області).

#### Список використаної літератури

1. Бобинець М. Віра Гіріц про права и перспективи розвоя русинів Мадярщини. *Отцюзнина*. 2017. № 3 (5). С. 5–6.

2. Добош Б. Національні та етнічні меншини в Саболч-Сотмар-Березькій області. *Регіоналістика. Інформаційно-аналітичний журнал Науково-дослідного інституту політичної регіоналістики*. Ужгород, 2011. № 1. С. 58–62.
3. Зан М., Кічера Н., Кіш Є., Леню П., Мелеганич Г. Розділ 8. Етнополітичні процеси в країнах Центральної Європи. *Політичні трансформації у країнах Центральної Європи наприкінці ХХ – на початку ХХІ століть* : навчальний посібник / упоряд. М. Лендьял. Ужгород : Поліграфцентр «Ліра», 2016. С. 287–346.
4. Звягина Д.А. Цыгане и венгерское общество : трудности сосуществования. *Современные научные исследования и инновации*. 2016. № 9. URL: <http://web.snauka.ru/issues/2016/09/71051> (дата звернення: 01.04.2019).
5. Леню П. Становище та перспективи русинського руху в Угорщині. *Українці-русини : етнолінгвістичні та етнокультурні процеси в історичному розвитку* / голов. ред. Г. Скрипник. НАН України, МАУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2013. С. 653–674.
6. Магочій П.Р. Русинське меншинове самоуправління (Русинське меншинове самоуправління). *Енциклопедія історії та культури карпатських русинів* / укладачі : П. Магочій, І. Поп; заг. ред. П.; пер. з англ. Н. Кушко; ред. укр. видання В. Падяк; карти П. Магочія; вип. ред. Л. Ільченко. Ужгород : Вид-во В. Падяка, 2010. С. 653–654.
7. Містні і територіальні Русинські Самосправованя. *Országos Ruszín Önkormányzat (Вседержавное Русинське Самосправованя)*. URL: <http://www.rusyn.hu/ru/telepuelesi-es-terueleti-ruszín-oenkormanyzatok> (дата звернення: 12.04.2019).
8. Пелін О., Червеньяк А. Трансформація становища українців Угорщини та угорців України у контексті міжурядових домовленостей. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи»*. Випуск 27. Харків, 2011. С. 181–185.
9. Право на навчання рідною мовою. Центральноевропейська традиція і приклад Закарпаття / редактори : М. Товт, С. Черничко. Ужгород: Аутдор-Шарк, 2018. 64 с.
10. Правові засади державної етнонаціональної політики в Україні : монографія / Кресіна І. О., Лойко Л. І., Стойко О. М., Явір В. А., Вітман К. М., Кіссе А. І., Асланов С. А., Грицяк Д. І., Голденштейн К. О. / за заг. ред. І. О. Кресіної. Київ : Логос, 2011. 400 с.
11. Столичне Самоврядування Українців. *Державне Самоврядування Українців Угорщини*. URL: <http://ukrajinci.hu/onkormanyzat.php?style=hirlista&szur=onk&id=14> (дата звернення: 12.04.2019).
12. Українська громада в Угорщині. *Посольство України в Угорщині*. URL: <https://hungary.mfa.gov.ua/ua/ukraine-hu/ukrainians-in-hu> (дата звернення: 28.03.2019).
13. 1.1. tábla. A nemzetiségi népesség száma, 2011. Sajtótájékoztató. 2013. március 28. O. 5. URL: [http://www.ksh.hu/docs/hun/xftp/idoszaki/nepsz2011/nepsz\\_sajto\\_20130328.pdf](http://www.ksh.hu/docs/hun/xftp/idoszaki/nepsz2011/nepsz_sajto_20130328.pdf) (дата звернення: 05.03.2019).
14. 1993. évi LXXVII. törvény a nemzeti és etnikai kisebbségek jogairól. 64 o. URL: <http://www.nemzetisegek.hu/dokumentumok/kisebbsegotveny/kisebbstorvmagyar2006.pdf> (дата звернення: 05.03.2019).
15. 2011. évi CLXXIX. Törvény a nemzetiségek jogairól. *LexPraxis*. URL: <http://jogiportal.hu/view/a-nemzetisegek-jogairol-szolo-2011-evi-clxxix-tv> (дата звернення: 12.04.2019).
16. Dobos B. A kisebbség joga : Kisebbségi törvénykezés Magyarországon (1988–2006). Budapest : Argumentum – MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézete, 2011. 269 o.
17. Dobos B. Between Importing and Exporting Minority Rights : The Minority Self-Governments in Hungary. *Autonomy Arrangements around the World: A Collection of Well and Lesser Known Cases* / Salat Levente, Constantin Sergiu, Osipov Alexander, Székely István Gergő (szerk.). Cluj-Napoca : The Romanian Institute for Research on National Minorities, 2014. P. 275–298.

18. Dobos B. Národnosné menšiny na Maďarsku po roku 1989. *Neznámy sused: Dvadsad' rokov Maďarska (1990–2010)*. Budapest – Bratislava : Terra Cognita Alapítvány – Vydavateľstvo Talentum, 2011. P. 128–144.
19. Dobos B. Roma political parties in Hungary after 1989. *Minderheitenfragen in Ungarn und in den Nachbarländern im 20. und 21. Jahrhundert / Dácz Enikő (szerk.)*. BadenBaden : Nomos, 2013. P. 279–291.
20. Dobos B. The Minority Self-Governments in Hungary. *Online Compendium Autonomy Arrangements in the World*. January 2016. URL: [http://www.world-autonomies.info/ntas/hun/Documents/Hungary\\_2016-01-15.pdf](http://www.world-autonomies.info/ntas/hun/Documents/Hungary_2016-01-15.pdf) (дата звернення: 05.03.2019).
21. Központi Statisztikai Hivatal. 2011. Évi népszámlálás. 3. Országos adatok. Budapest, 2013. 276 o.
22. Majtényi B., Nagy A., Kállai P. «Only Fidesz» – Minority Electoral Law in Hungary. *Verfassungsblog*. Дата оновлення: 31.03.2018. URL: <https://verfassungsblog.de/only-fidesz-electoral-law-in-hungary/> (дата звернення: 01.04.2019).
23. Négy cigány képviselő lesz az új parlamentben. *Origo*. Дата оновлення: 26.04.2010. URL: <https://www.origo.hu/itthon/valasztas2010/kampanynaplo/20100426-negy-cigany-kepviselo-lesz-az-uj-parlamentben.html> (дата звернення: 01.04.2019).
24. Report of the Head of the National Election Office on the public administration duties and the implementation thereof on the occasion of the 8 April 2018 Parliamentary Elections / Rapporteur: dr. Ilona Pálffy, Head of the National Election Office, May 2018. Budapest, 2018. 9 p.
25. State awards minority self-governments HUF 300 million campaign financing. URL: <http://www.politics.hu/20140311/state-awards-minority-self-governments-huf-300-million-campaign-financing/> (дата звернення: 22.02.2016).
26. The Hungarian Minority Self-Government System as a Means of Increasing Romani Political Participation. National Democratic Institute Assessment Report September. October 2006. 31 p. URL: <http://www.osce.org/odihr/25974?download=true> (дата звернення: 05.03.2019).
27. Watsh N. Minority Self-Government in Hungary: Legislation and Practice. 73 p. *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe*. URL: <http://www.ecmi.de/fileadmin/doc/JEMIE04Walsh30-07-01.pdf> (дата звернення: 05.03.2019).

## FEATURES OF FUNCTIONING OF THE ETHNIC MINORITIES REPRESENTATIVE DEMOCRACY IN THE HUNGARY

**Mykhaylo Zan**

*Uzhhorod National University, Faculty of Social Sciences,  
Department of Political Science and Public Administration  
University str., 14, 88016, Uzhhorod, Ukraine*

The article deals with analyzes the specifics of formation the system of ethnic minorities representative democracy in the Hungary. The legal framework for political representation of minority communities at the national, regional and local levels are highlighted. The political party fragmentation and recruitment of political leaders among the Roma ethnic minority was emphasized. The specifics of public and political segmentation of the Ukrainian community are identified. Conclusions are made regarding the prospects for using the Hungarian model of ethnopolitical management and political representation of ethnic minorities in the context of decentralization of public power in Ukraine.

*Key words:* Hungary, political representation, ethnic minority, national minority, representative democracy, ethnopolitical management, local self-government bodies.

УДК 130.1+339.924

## КАТЕГОРІЯ ІНФОРМАЦІЙНОЇ БЕЗПЕКИ У ВІТЧИЗНЯНОМУ ПОЛІТОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ

**Костянтин Захаренко**

*Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова,  
кафедра політичної психології та соціально-правових технологій  
вул. Пирогова, 9, 01001, м. Київ*

Як важливий показник захищеності громадян, суспільства і держави інформаційна безпека є невіддільною складовою національної безпеки. Тому її визначення переважно концентруються навколо запобігання тим шкідливим наслідкам, які можуть принести різні інформаційні загрози, а також усунення та подолання цих наслідків з якомога меншою шкодою для суспільства й людини. В цьому аспекті особливої актуальності набуває дослідження не тільки філософсько-феноменологічних і соціально-психологічних детермінант інформаційної безпеки громадян, але й політико-правових ресурсів та механізмів захисту інформаційного простору держави в умовах функціонування глобального інформаційного суспільства. На жаль, в Україні ще не вироблено ефективної моделі системного гарантування інформаційної безпеки держави, суспільства і людини, хоча така необхідність зафіксована на конституційному рівні. Тому сьогодні дуже важливо розробити цілісний кодифікаційний документ, який повноцінно охопив би різні аспекти формування державної політики у сфері національної безпеки, а також визначив би конкретний інструментарій її реалізації.

*Ключові слова:* людина, інформація, політика, безпека, інформаційна політика, інформаційні загрози, інформаційна безпека.

Наявність в Україні активного концептуально-теоретичного дискурсу щодо проблематики інформаційної безпеки зумовлює необхідність аналізу тих визначень, які існують сьогодні щодо цієї комплексної та складної категорії. Саме враховуючи її багатомірність, структурно-функціональну поліморфність та системну складність, слід зазначити, що існують різні підходи до формулювання сутності категорії «інформаційна безпека». Насамперед, звернемо увагу на найзагальніші визначення поняття «інформаційна безпека» суспільства в контексті сучасного філософсько-політологічного дискурсу. Наприклад, О. Баранов визначає інформаційну безпеку як «стан захищеності національних інтересів України в інформаційному середовищі, за якого не допускається (або зводиться до мінімуму) завдання шкоди особі, суспільству, державі через неповноту, несвоєчасність, невірність інформації й несанкціоноване її поширення та використання, а також через негативний інформаційний вплив та негативні наслідки функціонування інформаційних технологій» [1, с. 72]. Отже, такі визначення концентруються на проблематиці запобігання тим шкідливим наслідкам, що можуть принести різноманітні інформаційні загрози, а також усунення і подолання цих наслідків з якомога меншою шкодою для суспільства і людини.

Важливо також звернути увагу на ті визначення категорії «інформаційна безпека», де вона розглядається як системотворчий принцип нормального та захищеного функціонування конкретного соціуму в рамках глобального інформаційного суспільства. Одним з таких визначень є доволі розлоге формулювання поняття «інформаційної безпеки, що подається таким науковцем, як В. Гурковський: «Національна інформаційна безпека України – це суспільні відносини, пов'язані із захистом життєво важливих інтересів людини та громадянина, суспільства та держави від реальних та потенційних загроз в інформацій-

ному просторі, що є необхідною умовою збереження та примноження духовних і матеріальних цінностей державоутворюючої нації, її існування, самозбереження і прогресивного розвитку України як суверенної держави, що залежить від цілеспрямованої інформаційної політики гарантій, охорони, оборони, захисту її національних інтересів» [2, с. 35]. Загалом, у багатьох українських та закордонних дослідників інформаційна безпека розглядається сьогодні як невіддільна складова безпеки національної. Навіть більше, інформаційна безпека в такому аспекті розглядається не просто як окремий елемент національної безпеки, але як її інтегральна, наскрізна якісна характеристика та показник захищеності громадян, суспільства і держави.

Такий підхід, зокрема, є переважним в російській теорії та практиці забезпечення різних аспектів національної безпеки. Інформаційна безпека в цій країні в останнє десятиліття була визначена в якості одного з ключових напрямків розвитку державної безпекової стратегії. Російський вчений В. Лопатін визначає інформаційну безпеку як «стан захищеності національних інтересів країни (життєво важливих інтересів особи, суспільства та держави на збалансованій основі) в інформаційній сфері від внутрішніх та зовнішніх загроз» [3, с. 79], що віддзеркалює норму права Закону Російської Федерації «Про безпеку», згідно з яким «Безпека – стан захищеності життєво важливих інтересів особистості, суспільства та держави від внутрішніх і зовнішніх загроз» [4]. Маємо визнати, що, попри конфліктогенність інформаційної політики Кремля, її агресивність і подекуди протиправність, вона є надзвичайно ефективною, що зумовлюється не лише адміністративно-управлінським ресурсом, але й значною увагою до даної проблематики з боку наукової спільноти.

Враховуючи це, дуже важливо, щоб і в Україні постійно активізувався та актуалізувався науково-теоретичний дискурс, спрямований на інтегральне та структурно-функціональне дослідження багатовимірної проблематики інформаційної безпеки. При цьому сьогодні дуже важливо коректно та ефективно вписати дану проблематику в контекст повноцінного забезпечення національної та державної безпеки. Як національна безпека та захищеність держави «інформаційна безпека розглядається як стан інформаційної захищеності держави (безпека об'єкта від інформаційних загроз), за якої унеможливується негативний інформаційний вплив та негативні наслідки функціонування інформаційних технологій або спеціальні інформаційні операції, акти зовнішньої інформаційної агресії та негласного зняття інформації (за допомогою спеціальних технічних засобів), інформаційний тероризм і комп'ютерні злочини не завдають суттєвої шкоди національним інтересам держави та не заважають стабільному розвитку інформаційної інфраструктури, належному функціонуванню національного інформаційного простору України та всіх пріоритетних сфер життєдіяльності» [5, с. 8]. В такому контексті дуже важливо звернути увагу на вироблення теоретико-методологічних засад дослідження проблеми інформаційної безпеки, орієнтованих саме на всебічне забезпечення національних інтересів як на внутрішньому, так і на внутрішньому рівні. Окрім того, важливо формувати всебічний концептуально-теоретичний базис, який охоплював би як філософсько-політологічний, так і інформаційно-технологічний вимір проблеми.

З нашої точки зору, одним з ключових вимірів теоретико-методологічних засад дослідження проблеми інформаційної безпеки має також бути філософсько-аксіологічний аналіз такого поняття, як «інформаційна безпека особистості». В цьому аспекті особливої актуальності набуває вивчення філософсько-феноменологічних та соціально-психологічних детермінантів інформаційної безпеки людини та суспільства. «Інформаційна безпека особистості – це захищеність психіки та свідомості людини від небезпечних інформаційних впливів: маніпулювання свідомістю, дезінформування, спонукання до самогубства, образ

тощо» [6, с. 41]. Такий вимір інформаційної безпеки є невіддільним елементом структури інформаційної безпеки нації, держави та громадянського суспільства, а отже враховується в нашому дослідженні як одна з основних детермінант проблеми інформаційної безпеки суспільства в контексті сучасного філософсько-політологічного дискурсу.

Таким чином, в нашому дослідженні різних аспектів інформаційної безпеки держави, суспільства і людини ми дотримуємося концептуально-теоретичного принципу системності, за яким жоден елемент не може бути розглянутий та визначений без взаємозв'язку та взаємозалежності з іншими елементами. Це зумовлено насамперед тим, що в інформаційному суспільстві та в глобальній цивілізації інформаційна безпека відіграє інклюзивно-інтегративну функцію. «Інформаційна безпека являє собою одне з важливіших понять у науці та різних сферах людської діяльності. Сутність і комплексність цього поняття виявляється характером сучасного інформаційного суспільства. Аналіз різних підходів до визначення змісту поняття «інформаційна безпека» уможливорює зауважити про недоцільність суворого обрання тієї чи іншої позиції. Сьогодні існує необхідність розглядати дану проблему більш комплексно і системно, додати знань про цей багатогранний феномен. Навіть більше, найбільш прийнятним є інтегральний підхід, за якого інформаційна безпека визначатиметься за допомогою окреслення найбільш важливих її сутнісних ознак з урахуванням постійної динаміки інформаційних систем і становлення не лише інформаційного суспільства, а й інформаційної цивілізації» [7, с. 35]. Звідси кожна теоретична праця, присвячена проблематиці інформаційної безпеки, навіть якщо вона стосується конкретної держави, спільноти чи технологічної характеристики, обов'язково має враховувати принцип глобальності інформаційного середовища, його системності та всеохопності. Тому необхідно особливо увагу приділяти саме питанням глобального характеру проблеми інформаційної безпеки.

Окрім того, комплекс проблем, які пов'язані з категорією інформаційної безпеки, містить значний масив питань, спрямованих на вивчення нових можливостей розбудови правової держави та розвитку громадянського суспільства. Саме в цьому аспекті досліджувана нами проблема є особливо актуальною для України, перед якою сьогодні постає завдання не лише забезпечення національної інформаційної безпеки, але й значної демократизації всіх сфер суспільної життєдіяльності. «Комплекс питань інформаційної безпеки людини та суспільства містить такі вектори як: забезпечення інформаційних прав і свобод людини та громадянина, захист людини від неправомірного інформаційного втручання, забезпечення національної, культурної та духовної ідентичності від неправомірного втручання, забезпечення дієздатних правових та організаційних механізмів захисту відповідних прав тощо. Комплекс питань інформаційної безпеки держави включає такі вектори державної діяльності як: безпека розвитку інформаційної сфери держави, захист національного інформаційного ринку, забезпечення міжнародної інформаційної безпеки, зокрема, попередження: інформаційного тероризму, використання інформаційної зброї, інформаційної війни, захист та обмеження обігу інформації в цілях безпеки, захист інформаційної інфраструктури держави тощо» [8, с. 17–18]. Отже, особлива увага має приділятися саме ролі інформаційної безпеки в сучасних українських державотворчих процесах, у становленні й захисті правової держави, у сприянні формуванню і розвитку громадянського суспільства. Це, на нашу думку, сьогодні є одним з ключових теоретико-методологічних засад, що можуть значно актуалізувати дослідження проблеми інформаційної безпеки з огляду на українську специфічну ситуацію.

Так само важливо дослідити теоретико-методологічні принципи вивчення структурно-функціональних властивостей феномену інформаційної безпеки. В цьому вимірі значна



увага має бути звернена на визначення тих потреб суб'єктів інформаційного забезпечення, які відіграють ключову роль у розвитку та функціонуванні інформаційного суспільства. «Суб'єкт перебуває в стані інформаційної безпеки тоді, коли ефективність його діяльності забезпечена повною, правдивою та достатньою для прийняття рішень інформацією. Такий стан досягається соціальною активністю в трьох взаємопов'язаних групах суспільних відносин, що являють собою структурні елементи інформаційної безпеки: суспільні відносини у сфері використання інформаційних технологій, у сфері забезпечення доступу до інформаційного ресурсу й у сфері формування інформаційного ресурсу. В межах першої групи забезпечується функціонування ефективних засобів інформаційної діяльності, у межах другої – забезпечується можливість суб'єктів отримувати доступ до необхідних інформаційних ресурсів, у межах третьої – формується інформаційний ресурс, що відповідає потребам суб'єктів» [9, с. 271]. Надзвичайно важливо на сьогодні на концептуально-теоретичному рівні визначити чіткі критерії інформаційної забезпеченості та безпеки різних суб'єктів соціального функціонування – від держави до кожного громадянина, від національної спільноти до кожної регіональної громади, від глобальної цивілізації до кожної людини як носія свідомості, волі, конкретних психічних особливостей.

І нарешті, ще одним ключовим теоретико-методологічним орієнтиром дослідження проблеми інформаційної безпеки в Україні є усвідомлення необхідності формування нової нормативно-правової бази для повноцінного функціонування в нашій державі сучасного інформаційного суспільства. Сьогодні чинні нормативно-правові документи в цій галузі є явно недостатніми та не вибудовані єдиними системними принципами. «Базовим правовим документом щодо створення і функціонування системи забезпечення інформаційної безпеки в Україні є Закон України «Про Національну програму інформатизації» від 04 лютого 1998 р. № 74/98, в якому визначено пріоритети щодо створення інформаційного суспільства в Україні, зокрема такі: формування правової бази інформатизації, включаючи систему захисту авторських прав і особистої інформації, розробка національних стандартів у цій галузі, формування комп'ютерної мережі освіти, науки та культури як частини загальносвітової мережі Інтернет; формування механізмів щодо здійснення практичних заходів забезпечення інформаційної безпеки. Вихідні положення Національної програми інформатизації були деталізовані Законом України «Про основні засади розвитку інформаційного суспільства в Україні 2007-2015 рр.» від 09 січня 2007 р. № 537, де передбачено формування цілісної системи інформаційної безпеки та розвиток наукової бази з удосконалення діяльності державних органів шляхом широкого застосування інформаційно-комунікаційних технологій» [10, с. 3]. З огляду на необхідність формування нових принципів інформаційно-безпекової політики нашої держави, в дослідженні особлива увага приділяється відбиттю проблеми інформаційної безпеки в системі інформаційної політики України, а також проводиться компаративний огляд такої політики в нашій державі та в провідних країнах світу.

Політико-правові ресурси та механізми захисту інформаційного простору держави та інформаційної безпеки громадян в умовах функціонування глобального інформаційного суспільства є надзвичайно актуальною та гострою проблемою сьогодення. Особливо гостро вона постає в Україні, де досі не вироблено ефективної моделі системного забезпечення інформаційної безпеки держави, суспільства і людини, хоча така необхідність зафіксована навіть на конституційному рівні. «Інформаційна безпека, захист якої відповідно до ст. 17 Конституції України, поряд із суверенітетом, територіальною цілісністю та економічною безпекою, є найважливішою функцією держави, досягається шляхом розробки сучасного законодавства, впровадження сучасних безпечних інформаційних технологій,

побудовою функціонально повної національної інфраструктури, формуванням і розвитком інформаційних відносин тощо» [11, с. 163]. Таким чином, в нашій державі на конституційному рівні визначена необхідність повноцінного захисту інформаційної сфери держави та забезпечення інформаційної безпеки громадян. Навіть більше, протягом останнього десятиліття було прийнято декілька нормативних документів в цій сфері, що, водночас не призвело до реального підвищення інформаційної безпеки в Україні.

Так, ще наприкінці минулого тисячоліття було на законодавчому рівні затверджено «Національну програму інформатизації», в якій значна увага приділялася і питанням інформаційної безпеки. Відповідно до Закону України «Про Концепцію Національної програми інформатизації» від 4 лютого 1998 р. «інформаційна безпека є невіддільною частиною політичної, економічної, оборонної та інших складових національної безпеки. Об'єктами інформаційної безпеки є інформаційні ресурси, канали інформаційного обміну та телекомунікації, механізми забезпечення функціонування телекомунікаційних систем і мереж та інші елементи інформаційної інфраструктури країни. Результатом виконання Програми має стати пакет нормативних документів з усіх аспектів використання засобів обчислювальної техніки для оброблення та зберігання інформації обмеженого доступу, комплекс державних стандартів із документування, супроводження, використання, сертифікаційних випробувань програмних засобів захисту інформації, банк засобів діагностики, локалізації та профілактики вірусів, нові технології захисту інформації з використанням спектральних методів, високо надійні криптографічні методи захисту інформації» [12]. Отже, можна стверджувати те, що на законодавчо-нормативному рівні в нашій державі вже понад півтора десятиліття відбувається активний пошук оптимальних механізмів забезпечення різних аспектів інформаційної безпеки національного суспільства. Водночас документи, що приймаються, поки що не забезпечують системного підходу в даній галузі, а також не забезпечуються реальними ресурсами для їх повноцінної реалізації.

Значним недоліком вітчизняного законодавства і політичного забезпечення у сфері інформаційної безпеки, з нашої точки зору, є те, що в законах реально не виписана системотворча сутність саме інформаційної безпеки відносно безпеки національної. На такому рівні існують лише загальні формулювання, які насправді не сприяють реалізації ефективної інформаційно-безпекової політики держави як інтегративного елементу національної безпеки. У Законі України «Про основи національної безпеки України» поняття «інформаційна безпека» не знаходить свою операціоналізацію, втім зазначається на інформаційну сферу національної безпеки [13], при чому, не дається визначення навіть і даного поняття, а лише перераховуються загрози та напрями державної політики у вищезазначеній сфері. «Перелік загроз, визначений законодавцем в цьому законі, дає можливість стверджувати про розуміння інформаційної безпеки, не як безпеки інформації в технічному аспекті, а ширшу категорію, що дещо суперечить розумінню інформаційної безпеки у Законі України «Про Концепцію Національної програми інформатизації»» [14, с. 27]. Як бачимо, навіть в ключових нормативно-правових документах, в яких певним чином формулюється проблема інформаційної безпеки держави та нації, закладені певні суперечності, що не сприяють ефективній безпековій політиці держави в інформаційній сфері.

Таким чином, сьогодні дуже важливо розробити цілісний кодифікаційний документ, який повноцінно охопив би різні аспекти формування державної політики у сфері національної безпеки, а також визначив би конкретний інструментарій забезпечення такої політики. При цьому дуже важливо, щоб такий документ був цілісним та системним, визначав би стратегічні пріоритети та принципи діяльності держави в інформаційно-безпековій сфері. Поки що ж в цій сфері в Україні існує значна кількість складних проблем і суперечно-

стей. «До негативних чинників здійснення державного управління у сфері інформаційної безпеки належать: відсутність сформованого цілісного уявлення про інформаційну безпеку України з позиції права та юридичної науки, комплексні проблеми розвитку інформаційного суспільства та формування нових типів (видів) правових інформаційних комунікацій і правовідносин транскордонного характеру, динамічність становлення в Україні принципово нових суспільних відносин демократичної, правової, соціальної держави в умовах геополітичних і глобалізаційних впливів, що потребує змін у вітчизняному правовому просторі. З'ясовано, що недостатній рівень інформаційно-аналітичного забезпечення державного управління у сфері інформаційної безпеки ускладнює прийняття керівництвом держави, на центральному і регіональному рівнях, виважених політико-управлінських рішень, породжує конфлікти владних, комерційних структур, суспільства і громадян, негативно впливає на прогнозування розвитку подій в Україні та за її межами, що ускладнює планування (середньо і довгострокове) заходів національної безпеки, адекватних реаліям державного становлення та розвитку» [15, с. 13]. Таким чином, сьогодні існує ціла низка проблем у сфері інформаційної та національної безпеки в Україні, що потребують нагального вирішення як в концептуально-теоретичному та законотворчому плані, так і в плані вибудовування цілісної системи реалізації стратегічних завдань в практиці реального інформаційного суспільства.

Важливим документом, що міг значно впорядкувати політико-правове інформаційно-безпекове поле нашої країни, з нашої точки зору, мала стати «Доктрина інформаційної безпеки України». Реальній імплементації цього документу завадила наявна на той час політична кон'юнктура. Сьогодні ж можна повноцінно використати значний смисловий та правовий потенціал цієї Доктрини. Створити відповідні правила гри на інформаційному полі покликана була «Доктрина інформаційної безпеки України», яка з'явилась на світ у 2009 р. (затверджена Указом Президента України від 8 липня 2009 р.; для порівняння: схожий документ під назвою «Доктрина інформаційної безпеки Російської Федерації» був затверджений Президентом В. Путіним 9 вересня 2000 р.) «Поява «Доктрини інформаційної безпеки України» встановила чіткі правила гри щодо забезпечення інформаційної безпеки держави. Доктрина чітко визначила та окреслила основні засади інформаційної безпеки України, встановила місце інформаційної безпеки в системі забезпечення національної безпеки України, виокремила реальні та потенційні загрози інформаційній безпеці України, сформувала напрями державної політики у сфері інформаційної безпеки держави» [16, с.81]. Враховуючи те, що доктрина була спрямована, насамперед, проти інформаційних загроз з боку Російської Федерації, а в політичній еліті України тоді панували проросійські настрої, реалізувати на законодавчому та інструментально-безпековому рівні положення Доктрини не вдалося, що й сприяло подальшій інформаційній агресії Російської Федерації проти України. Сьогодні ті стратегічні пріоритети, що зазначені в даному документі, мають бути відроджені та ефективно реалізовані.

#### Список використаної літератури

1. Баранов А. Информационный суверенитет или информационная безопасность? *Національна безпека і оборона*. 2001. № 1(13). С.70– 6.
2. Гурковський В.Т. Організаційно-правові питання взаємодії органів державної влади у сфері національної інформаційної безпеки : дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата юридичних наук. : 25.00.02 – механізми державного управління. Київ, 2004. 225 с.

3. Лопатин В.Н. Информационная безопасность России : Человек. Общество. Государство. Санкт Петербург : Фонд «Университет», 2000. 428 с.
4. О безопасности : Закон Российской Федерации. Ведомости *Верховного Совета Российской Федерации*. 1992. № 15. Ст. 770.
5. Абакумов В.М. Правове регулювання протидії інформаційним війнам в Україні : автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата юридичних наук : 12.00.07 – адміністративне право і процес; фінансове право; інформаційне право. Запоріжжя, 2011. 22 с.
6. Інформаційна безпека держави / В.М. Богуш, О.К. Юдін. Київ : «МК-Прес», 2005. 431 с.
7. Інформаційна безпека України в умовах євроінтеграції : навчальний посібник / В.А. Ліпкан, Ю.Є. Максименко, В.М. Желіховський. Київ : КНТ, 2006. 280 с.
8. Кормич Б.А. Організаційно-правові основи політики інформаційної безпеки України : автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора юридичних наук. : 12.00.07 – теорія управління; адміністративне право і процес; фінансове право; інформаційне право. Харків, 2004. 42 с.
9. Карчевський М.В. До питання визначення інформаційної безпеки як об'єкта кримінально-правової охорони. *Боротьба з організованою злочинністю і корупцією (теорія і практика)*. Науково-практичний журнал. 2012. № 1(27). С.267–272.
10. Субіна Т.В. Адміністративно-правове забезпечення інформаційної безпеки в органах Державної податкової служби України : автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата юридичних наук. : 12.00.07 – адміністративне право і процес; фінансове право; інформаційне право. Ірпінь, 2010. 24 с.
11. Косошов О.М. Методика визначення пріоритетів показників, що характеризують рівень загроз інформаційній безпеці держави. *Збірник наукових праць Харківського університету Повітряних Сил*. Харків : ХУПС ім. Івана Кожедуба, 2014. Випуск 2(39). С.163–166.
12. Про Концепцію Національної програми інформатизації : Закон України від 4 лютого 1998 року. *Відомості Верховної Ради*. 1998. № 27-28. Ст. 182.
13. Про основи національної безпеки України : Закон України. *Офіційний вісник України*. 2003. № 29. Ст. 1433.
14. Інформаційна безпека України в умовах євроінтеграції : навчальний посібник / В.А. Ліпкан, Ю.Є. Максименко, В.М. Желіховський. Київ : КНТ, 2006. 280 с.
15. Євдоченко Л.О. Удосконалення системи державного забезпечення інформаційної безпеки України в умовах глобалізації : автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата наук з державного управління : 25.00.01 – теорія та історія державного управління. Львів, 2011. 24 с.
16. Малик І. Народження «Доктрини інформаційної безпеки України» : від теорії до практики. *Українська національна ідея : реалії та перспективи розвитку* : збірник наукових праць. Львів : Видавництво Львівської політехніки, 2010. Випуск 22. С.76–81.

## CATEGORY OF INFORMATION SECURITY IN NATIONAL POLITICAL DISCOURSE

**Kostiantyn Zakharenko**

*National Pedagogical Dragomanov University,  
Department of Political Psychology and Socio-Legal Technologies  
Pyrohovo str., 9, 01001, Kyiv*

As an important indicator of the protection of citizens, society and state, information security is an integral part of national security. Therefore, its determination mainly focuses on preventing harmful effects that may result in various information threats, as well as eliminating and overcoming those effects with the least possible harm to society and humans. In this aspect, the study of not only the philosophical and phenomenological and socio-psychological determinants of information security of citizens, but also political and legal resources and mechanisms of protection of the information space of the state in the conditions of the functioning of the global information society acquires a special significance. Unfortunately, Ukraine has not yet developed an effective model of system security of information security of the state, society and person, although such a necessity is fixed at the constitutional level. Therefore, it is very important today to develop a holistic codification document that would comprehensively cover various aspects of the formation of state policy in the field of national security, as well as determine the concrete tools for its implementation.

*Key words:* person, information, politics, security, information policy, information threats, information security.

УДК 323.21

## МЕХАНІЗМИ ЦІННІСНОЇ ОРІЄНТАЦІЇ В СИСТЕМІ ПОЛІТИКО-АДАПТИВНИХ ВІДНОСИН

Олексій Карп'як

*Ніжинський державний університет імені Миколи Гоголя,  
кафедра політології та права  
вул. Графська, 2, 16600, м. Ніжин, Чернігівська обл., Україна*

Досліджується комплекс ціннісно-нормативних засобів що забезпечують можливості самореалізації особистості на рівні адаптивного відношення «суспільство – держава – політична система».

Визначено систему політико-ідеологічних норм і цінностей, які формують політичний інтерес, що детермінує різні форми спрямованості адаптивної поведінки та діяльності суб'єктів політики, зокрема особистості у задоволенні власних політичних потреб та інтересів. Діалектика взаємозв'язку політичних інтересів і політичних ідеалів особистості істотним чином обумовлює її політико-адаптивні можливості.

З'ясована ідеологічна складова механізмів ціннісної орієнтації, її суспільно-функціональна значущість для адаптивного позиціонування особистості у багатовимірному політико-культурному середовищі.

Аналізуються роль і значення політичних інститутів у формуванні системи ціннісних орієнтацій, які визначають і стимулюють адаптивну спрямованість поведінки та діяльності особистості.

Схарактеризовано механізми самооцінки та самопізнання на особистісному рівні, а також система когнітивних чинників та вимог, що зумовлюють раціональне самовизначення особи в системі політичних відносин, з подальшою самоактуалізацією власного місця і значущості в суспільно-політичному середовищі.

*Ключові слова:* ціннісні орієнтації, політична адаптація, політичні цінності, політична ідеологія, політичний інтерес, політичне самопізнання.

Сучасний етап розвитку українського суспільства характеризується зміною системи політичних цінностей, її трансформації з площини одновимірних цінностей в систему багатовимірних, багатовекторних, плюралістичних цінностей і орієнтацій адекватних потребам і інтересам як особистості, так і суспільства.

Розвиток системи політичних цінностей і орієнтацій в українському суспільстві характеризується динамікою постійних змін, що зумовлюється не тільки наявністю суперечливих стрижневих комплексів політичних цінностей – традиційних та інноваційних, але й умовами їх формування, тривалими соціально-політичними кризами, трансформацією політичних інститутів демократії на національному й регіональному рівнях.

Потреба у формуванні інноваційних суспільно-значущих політичних цінностей і орієнтацій, наукового осмислення їх на теоретичному і прикладному рівнях, активізувала наукові пошуки вітчизняних і закордонних дослідників.

Так, теоретико-методологічні основи аналізу процесів трансформації ціннісних орієнтацій у сучасному кризовому суспільстві розкриваються у працях вітчизняних науковців Михальченко М.І., Горелов М.Є, Гриневиц В.А., Ковалевський В.О., Кучеренко І.М., Мандебура-Нога О.С., Рябчук М., Шайгородський Ю.Ж., Шевченко О.К., Злобіної О.Г, Тихоновича В.О. та інших.

Систему політико-ідеологічних норм і цінностей, як складових механізмів ціннісної орієнтації досліджують Г.В. Щекін, І.Н. Міхеєва, Л. Губернський, Є.А. Осічнюк,

В.Е. Давидович, Е.В. Золотухіна-Аболіна та інші. Політико-правовий і моральний аспект ціннісних орієнтацій особистості у політичній діяльності охарактеризований в наукових дослідженнях Л.Я. Гозман, О.Б. Шестопап, Г.В. Сімченко, О.В. Андрієнко, Л.С. Воробйова, І.І. Чудінова та інших, які пояснюють необхідність перегляду теперішніх цінностей і формування нових в умовах соціально-політичних трансформацій.

Звертаючись до аналізу проблеми адаптації особистості за умов демократичних перетворень в сучасному суспільстві важливі наукові доробки закордонних дослідників, які обґрунтовують взаємовідносини особистості з інститутами влади з позицій нормативно-ціннісного підходу, що безумовно є значущим і визначальним фактором процесу політико-адаптивних відносин особистості та держави. Для дослідження даної проблематики важливе значення мають наукові роботи Р. Мертона, Т. Парсонса, Р. Даль, Е. Дюргейм, Х. Джон Хеллоуелл, Д. Кін, А. Лейпхарт, М. Мосс та інших.

Дані напрями дослідження, виходячи з зазначених джерел, є методологічним підґрунтям для наукового дослідження політико-адаптивних механізмів ціннісної орієнтації, їхніх структурно-змістових особливостей в умовах реформування суспільно-політичного життя.

Враховуючи вищезазначене, виникає необхідність теоретико-методологічного визначення аксіологічних особливостей процесу політичної адаптації в умовах трансформації системи суспільно-політичних відносин, що і зумовило мету дослідження.

Потреба в розгляді механізмів ціннісної орієнтації особистості, в першу чергу, визначена необхідністю наукового обґрунтування її діяльного відношення в системі складних політичних явищ і процесів на сучасному етапі розвитку суспільства. Орієнтація особи в системі політичних цінностей дозволить їй визначитися як в змістовній спрямованості, так і в характері її адаптивного відношення до політичної системи. Наскільки демократична держава і політична система в цілому зацікавлені в залученні особи до політичних цінностей, що вже існують або створюються, настільки залежатиме міра її відношення до політичного життя суспільства, а також готовність всіх суб'єктів політики до взаємної адаптації з метою досягнення відносної стійкості та оптимізації системи політичних відносин. Орієнтація на ціннісний чинник у встановленні взаємоадаптивних відносин особи з державою, політичною системою можлива тільки за наявності в суспільстві достатніх політичних гарантій, прав і свобод у волевиявленнях кожного суб'єкта політики. В першу чергу, це визначатиметься політичним режимом, який є істотним чинником як для процесу політичної соціалізації та адаптації зокрема.

Важливими складовими механізмів ціннісної орієнтації на особистісному рівні, на наш погляд, є механізми самооцінки та самопізнання особистістю власного місця і значущості в соціополітичному доквіллі.

Діяльність механізмів самооцінки та самопізнання в системі факторів, що обумовлюють політичну адаптацію, базується на формуванні певної системи знань особистості про політику і політичні процеси.

Ця система, у свою чергу, визначається:

- загальним рівнем розвитку політичної свідомості особистості;
- відповідною системою політичних уявлень, норм і цінностей;
- конкретним теоретичним і практичним знанням про політичну систему, політичну ідеологію, про діяльність політичних організацій, інститутів тощо;
- соціально значущим політичним досвідом, а також навичками, засобами та способами політичної реалізації;
- системою політичних, правових, моральних та інших норм регулювання відносин особистості з суспільством, з політичною системою і державою.

Цей неповний перелік вимог до певного рівня політичної свідомості особистості дає нам право говорити про ефективний вплив особистості на політику, формувати достатні механізми з її адаптації до системи політичних явищ і процесів у суспільстві, які знаходяться в процесі розвитку. На цьому початковому етапі адаптування особистість намагається зіставляти власну систему оцінок в аналізі тих чи інших політичних подій з офіційно визнаною системою оцінок у політиці. Відразу слід зауважити, що якість оцінки особистістю політичних подій матиме, в основному, персоніфікований характер, оскільки паралельно цій дії здійснюватиметься й інша, не менш важлива – дія самооцінки та самопізнання себе як суб'єкта політики.

У свою чергу в діяльності механізмів самооцінки та самопізнання, які обумовлюють політичну адаптацію особи, в певній мірі зацікавлені різні політичні інститути та організації й, в першу чергу, держава. Державні політичні інститути влади для досягнення консенсусу у суспільно-політичних відносинах формують власну систему оцінок і норм поведінки з подальшим донесенням їх до кожної конкретної особи. Політико-адаптивна діяльність особи таким чином формується в певному політичному полі, відкидається стихійність і невизначеність у виборі власної позиції у відношенні до тих або інших політичних процесів в умовах побудови правової демократичної держави. Державні та інші політичні інституції більшою мірою зацікавлені в тому, щоб відносини в політиці мали конструктивний характер, а це, у свою чергу, передбачає формування у особи здатності до самооцінки та самоаналізу різноманітних політичних подій.

Завдяки дії механізмів самооцінки та самопізнання особистість буде вимушена формувати напрямок власної політичної діяльності відповідно до знань, які вона отримуватиме безпосередньо у процесі адаптації, керуючись при цьому внутрішніми мотиваційними установками на адаптацію.

Дія даних механізмів дозволяє особистості, яка адаптується у політиці, вибірково підходити до аналізу та оцінки політичних явищ. Вибірковість дасть змогу уникнути надмірної невизначеності особистості у швидко змінюваних політичних ситуаціях і дасть змогу зосередитися в діях на основних ключових моментах політики, що, у свою чергу, вплине на якість самої адаптації.

Механізми ціннісної орієнтації на рівні адаптивного відношення «особистість – політична система – держава» починають спрацьовувати лише тоді, коли інституційні засоби співвідносяться як один з одним, так і з іншими засобами, що є в розпорядженні суспільства.

Коли ж відбувається розмежування засобів, які забезпечують дію механізму ціннісної орієнтації особистості у політиці, то ми маємо невідповідність між нормативними та особистісними ціннісними орієнтаціями.

Особистість в такій ситуації здатна не тільки оцінювати політичні обставини, що склалися, але й приймати відповідні рішення. Ефективність прийнятих особистістю рішень здебільшого залежатиме від того, наскільки вона здатна творчо маніпулювати, конструювати в системі засобів. В цілому, механізм ціннісної орієнтації має формувати політичну свідомість особистості відносно її практичної реалізації.

Особливого значення набувають механізми ціннісної орієнтації в процесі адаптування особистості до системи політико-ідеологічних цінностей.

При цьому слід сказати, що усвідомлення і сприйняття системи цінностей визначається особистісними інтересами, потребами та суспільно-значущими ідеалами. Політичний інтерес детермінує загальну спрямованість пізнавальної діяльності особистості й полягає, на наш погляд, не тільки в розкритті змісту того або іншого предмета задоволення політичних потреб, але й в висвітленні політичних умов буття, від яких залежить



наявність або відсутність можливостей для повнішої реалізації тих самих потреб. В даному випадку слід розглядати політичний інтерес як усвідомлення цієї потреби в складній системі різного роду опосередковування.

У такому випадку особистість адаптується згідно зі своїми потребами та інтересами, в межах наданих політичних свобод з боку держави. У неї з'являється почуття самодостатності в політиці, формується здатність до творчого конструювання власної політичної діяльності. На основі самостійного глибокого й творчого аналізу реальних політичних явищ і процесів формується така особлива риса характеру, як відповідальність за процеси й результати власної політичної діяльності. Політико-адаптивна діяльність особистості в демократичному суспільстві підпадає під суспільну й державну систему оцінок. Оцінно-ціннісні характеристики політичної адаптації особистості чітко базуються на знанні законів, на моральних підвалинах, на політико-культурних традиціях суспільства.

У політичному інтересі, в знятому вигляді, повинні бути присутні не тільки сутнісні характеристики змісту результатів політичного пізнання, що склався у процесі суспільно-історичної практики, але й ідеологічно як певна програма конкретних дій особистості по перетворенню всієї системи політичних відносин.

Політичний інтерес в пізнанні нерозривно пов'язаний з політичним ідеалом (хоча повного збігу між ними немає і бути не може). Дійсно, якщо інтерес – це мотив конкретної діяльності людей по реалізації та перетворенню тих або інших сторін політичного життя, то ідеал – цілепокладання цієї діяльності й, в першу чергу у сфері духовного життя, де співвідносяться тимчасові параметри її проходження (минуле, теперішнє часове, майбутнє), обумовлюється програма можливої зміни та розвитку явищ в майбутньому, прогнозується критерії оцінок. І, нарешті, політичний ідеал (в певному значенні слова) – це той же інтерес, але орієнтуючий особисту діяльність не на задоволення потреб сьогодення дня, а на організацію волі, розуму, практичного і теоретичного досвіду на задоволення можливих політичних потреб особистості в майбутньому. Штучне «розведення» в різні боки інтересу та ідеалу, або недооцінка значущості одного з них, веде до обмеження пізнавальних можливостей особистості. З цього виходить, що саме принципові положення і вимоги, що містяться в політичних інтересах і ідеалах, повинні, на нашу думку, спочатку визначати спрямованість процесу розвитку політико-адаптивної діяльності особистості.

Отже, політичні інтереси та ідеали, як складові ідеології, пронизують всі форми суспільної свідомості, і є інтегрованим їх виразом. Якщо ж говорити про політичну ідеологію, то вона, у свою чергу, представлена двома рівнями – повсякденною політичною свідомістю (тут спостерігається безпосередній зв'язок буденної політичної свідомості з політичною психологією) і теоретичною політичною свідомістю (політичні погляди, ідеї, теорії, принципи тощо). Звідси випливає і те, що особистість має адаптуватися до кожного з цих рівнів політичної ідеології, має увійти в систему буденних політичних уявлень, засвоїти психологічні установки в політичній поведінці, враховувати систему оцінок і цінностей буденних уявлень про політику, а також вміти розбиратися в складному змісті політичних ідей, теорій, щоб бути необхідною, потрібною у політиці. Щоб це дійсно стало можливим, і особа могла визначитись у прийнятті тих або інших ідеологічних установок і успішно адаптуватися до політики, необхідно з боку політичної системи, держави виробити загальні концептуальні положення, що до визначення поняття «політична ідеологія» і її змісту, так і для встановлення її практичної значущості в системі інших ідеологій.

На жаль, доводиться констатувати той факт, що із визначенням політичної ідеології, і з виявленням її специфічної практичної значущості, спостерігаються істотні розбіжності в судженнях в сучасному політичному знанні. Це негативним чином позначається на визна-

ченні ідеології, зокрема політичної, що, найголовніше, негативно відбивається на політико-адаптивних можливостях кожної конкретної особи.

Адаптуючись до ідеологічних і політичних цінностей, особистість, передусім, засвоює комплекс способів та засобів, що напрацьований за її участі, усвідомлює себе активним суб'єктом політичної життєдіяльності. В рамках політичної ідеології особистість передусім адаптується до її цінностей, оскільки вони є результатом цілеспрямованої свідомої діяльності людей у політиці й виражають ті чи інші потреби та інтереси різноманітних верств суспільства.

Адаптивні дії особистості за умов політичної ідеології мають бути спрямованими на закріплення цілісності ідеологічної свідомості та ідеологічної практики, на вдосконалення їх змісту і форми.

Особистість адаптується з позицій творчої діяльності, надаючи політичній ідеології достатню стійкість, і, врешті-решт, щоб ідеологія могла бути прийнятою у суспільстві та виступала своєрідним орієнтиром як у політиці, так і в усіх галузях людської життєдіяльності. Якість адаптованості особистості до політичної ідеології буде безпосередньо виступати у якості самої ідеології.

На наш погляд, ця група механізмів є центральною, оскільки завдяки їм особистість здатна максимально адаптуватися до політичного середовища. Особистість адаптується до політичного довкілля зважаючи на багатоманітність його рис і сторін, а також безпосередньо до сутності тих чи інших політичних явищ і процесів. Зазначені механізми адаптації вимагають від особистості максимального розумового напруження, у якому адаптивний процес постає як мінлива послідовність логічно пов'язаних між собою узагальнень щодо аналізу конкретних політичних подій. Механізми такого порядку доводять адаптивний процес до максимального логічного виразу у мисленні, готують перехід особистості з площини раціонального аналізу у площину практичних політичних дій. Особистість не тільки логічно осмислює певні політичні процеси, відображаючи їх з боку суттєвих зв'язків та відносин, але, адаптуючись, добудовує, видозмінює, виявляє власну згоду чи незгоду, створює власну модель уявлення про них. Завдяки застосуванню цих механізмів досягається ефект всеосяжної дії особистості відносно адаптуючого політичного об'єкта.

В сучасних умовах процес адаптування особистості до політичних явищ в першу чергу, обумовлений недостатньою стійкістю самої політичної системи, безліччю політичних декларацій стосовно демократичних змін, та й самі особистість і суспільство представлені системою різнопланових соціально-політичних інтересів і цінностей, що орієнтують на вибір тієї чи іншої політичної системи (тоталітарної, перехідної, посттоталітарної). При цьому політичною системою активно використовується весь наявний у її арсеналі комплекс засобів, методів. Це перш за все економічні, соціально-політичні, організаційні, правові, психологічні та ідеологічні чинники.

Політичні концепції й доктрини, вироблені політичною системою, повинні, передусім, виражати інтереси особистості й одночасно бути орієнтованими на реалізацію політичних цілей, завдань, ідеалів. Така орієнтація усуває розрив, що може утворитися у відносинах особистості з політичною системою й, зокрема, між формально чинними нормами й принципами в адаптуванні та реально сформованою політичною практикою. Саме політична практика задає нові напрямки в адаптивних відносинах особистості відносно системи й навпаки.

Таким чином, соціально-політична практика показує, що як від держави, так і від особистості необхідні спільні зусилля по формуванню і засвоєнню політичних цінностей. Держава повинна не тільки демонструвати, декларувати демократичні політичні цінно-

сті в окремі періоди політичного життя суспільства – вибори, референдуми, але й стимулювати посередництвом інститутів політичної системи: політичні партії, засоби масової інформації, громадянські організації, – засвоєння політичних цінностей з метою залучення особистості до політичних процесів. Найважливішим у взаємоадаптивному процесі є його об'єктивізація з боку держави, де інтереси та потреби особистості, перш за все соціально-економічні, мають бути змістом і предметом діяльності інститутів державної влади. Формальне проголошення, закріплення демократичних засад, цінностей в діяльності влади неминуче призводить до знеособлення політичного процесу, як наслідок формується у свідомості громадян зневіра до державних інституцій, відповідальних за соціально-політичне реформування сучасного суспільства.

Держава повинна сприяти створенню умов для належного сприйняття особою наявної соціально-політичної системи і її цінностей. Від того, як буде зорієнтована особа на прийняття тих або інших політичних цінностей, на формування конкретних норм поведінки в політиці, стане залежати вся система політичних відносин в суспільстві.

#### Список використаної літератури

1. Адаптація України до переходу світ – системи від одно – до багато – полносності : аналітична доповідь / за ред. М. Михальченка. Київ : ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2012. 120 с.
2. Ануфрієва Н.М. Внутрішній конфлікт і амбівалентність особистості в умовах суспільної кризи. *Вісник Київського ун-ту ім. Тараса Шевченка. Соціологія. Психологія. Педагогіка*. Вип. 3. Київ, 1997. С. 35–42.
3. Боринштейн Е.Р. Система ценностных ориентаций личности в условиях социально-культурной трансформации. *Грані*. 2004. № 3. С. 95–100.
4. Культура. Идеологія. Особистість : Методолого-світогляд. аналіз / Губернський Л., Андрущенко В., Михальченко М. Київ : Знання України, 2002. 580 с.
5. Особистість сьогодні : адаптація до суспільної нестабільності / О.Г. Злобіна, В.О. Тихонович. Київ : Ін-т соціології НАН України, 1996. 100 с.
6. Рябчук М. Долання амбівалентності. Дихотомія української національної ідентичності. *Історичні причини та політичні наслідки*. Київ : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2019. 252 с.
7. Суспільні цінності населення України в теоретичних і практичних вимірах / авт. Колектив : М.І. Михальченко (керівник) та ін. Київ : ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2013. 336 с.
8. Суспільні інтереси в Україні : груповий вимір, зміст, шляхи узгодження : аналітична доповідь / за ред. О.М. Майбороди. Київ : ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2016. 192 с. ISBN 978-966-02-8178-3
9. Шайгородський Ю. Ціннісні орієнтації особистості : формалізована модель цілісного, багатоаспектного аналізу. *Соціальна психологія*. 2010. № 1(39). С. 94–106.
10. Україна : шлях до консолідації суспільства : національна доповідь / ред. кол.: С.І. Пирожков, Ю.П. Богуцький, Е.М. Лібанова, О.М. Майборода та ін.; Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України. Київ : НАН України, 2017. 336 с.

## MECHANISMS OF VALUE ORIENTATION IN THE SYSTEM OF POLITICAL-ADAPTIVE RELATIONS

**Oleksii Karpyak**

*Nizhyn State Mykola Gogol University,  
Department of Political Science and Laws  
Grafskaya Str., 2, 16600, Nizhyn, Chernihiv region, Ukraine*

The complex of value-normative means providing the possibility for the self-realization of individuals at the level of adaptive attitude "society-state-political system" is studied.

The system of political and ideological norms and values that forms the political interest, which determines different forms of orientation of adaptive behavior and activities of policy actors in general and individuals in particular in satisfying their own political needs and interests is defined. The dialectic of the interconnection between political interests and political ideals of an individual substantially determines its political and adaptive opportunities.

The ideological component of the mechanisms of value orientation, its socio-functional significance for the adaptive orientation of an individual in the multidimensional political and cultural environment is determined.

The role and importance of political institutions in the formation of the value orientation system determining and stimulating the adaptive orientation of an individual's behavior and activity are analyzed.

The mechanisms of self-evaluation and self-knowledge on the personal level, as well as the system of cognitive factors and requirements that determine the rational self-determination of a person in the system of political relations, with subsequent self-actualization of their own place and significance in the socio-political environment are characterized.

*Key words:* value orientations, political adaptation, political values, political ideology, political interest, political self-knowledge.

УДК 32.329

## **МІЖНАРОДНІ ВІДНОСИНИ УКРАЇНИ ТА ПОЛЬЩІ ВІД XX СТОЛІТТЯ І ДО СЬОГОДЕННЯ**

**Віталій Крикун**

*Національний університет біоресурсів і природокористування України  
вул. Героїв Оборони, 15, 03041, м. Київ, Україна*

У статті досліджено характер становлення, проблеми та етапи еволюції україно-польських відносин в умовах системних трансформацій в Європі та сутнісних змін всієї архітектури сучасних міжнародних відносин.

*Ключові слова:* україно-польські відносини, Республіка Польща, партнерство, незалежна Україна.

Формування україно-польських відносин нового типу стало можливим завдяки докорінним змінам у Європі наприкінці XX століття. Розпад Радянського Союзу, поява незалежної України, розпад комуністичної партії в Польщі, демократизація незалежних держав на початку 90-х років, геополітичне розташування, територіальна близькість та взаємний інтерес створили сприятливі передумови для того, щоб відносини між Україною та Польщею набули якісно нового виміру. Діалог української та польської опозиційної еліти, розпочатий в умовах радикальних змін у СРСР, також позитивно позначився на розвитку двосторонніх зв'язків. З офіційним здобуттям Україною незалежності в розвитку відносин, як держав незалежних та демократичних, настає новий етап. Польща 2 грудня 1991 року визнала незалежність України, встановила повноцінні дипломатичні зв'язки та заявила про намір дипломатичних відносин. Республіка Польща відіграє надзвичайно вагомий роль у зовнішній політиці України. Це зумовлено не лише географічним статусом сусідніх держав, але й спільною історією, тісними культурними та економічними зв'язками.

Попри наявність в Україні доволі великої кількості стратегічних партнерів, рівень співпраці з якими не завжди повністю відповідає даному статусу, двосторонні україно-польські відносини можна схарактеризувати саме як стратегічні, враховуючи тісне співробітництво на політичному, економічному, науковому, громадянському рівнях, наявність спільних інтересів та механізмів їх реалізації тощо.

Однак, все ж у реалізації власних стратегічних цілей партнери досягли неоднакових успіхів. Польща, проголосивши своїм пріоритетним завданням інтеграцію у європейські та євроатлантичні структури, у 1999 році стає членом НАТО, у 2004 році – членом ЄС. Водночас Україна, занадто загально та доволі розмито задекларувала основні напрямки розвитку зовнішньої політики, не набула членства ні в НАТО, ні в ЄС, наразі просто співпрацюючи з цими двома організаціями у рамках різноманітних програм. Великі надії у цій співпраці покладаються саме на Польщу [1, с. 15]

Вересень 1989 року дав відлік міжнародних відносин сучасної Польщі та України, саме тоді Варшавські демократичні сили прибули до Києва на перший з'їзд Народного Руху України, де вони підтримали прагнення демократичних сил України. Свідченням прогресу україно-польських відносин стала ухвала Сейму Республіки Польщі від 27 липня 1990 року, приводом чого стало проголошення 16 липня Україною Демократії про державний суверенітет, в якому зазначалося: «Поляки, які свободу і незалежність Вітчизни вва-

жають своїми основними цінностями, цілком розуміють той переломний момент в історії України, – сусіда, з яким бажають жити як рівні та близькі собі народи, а також розвивати співпрацю у всьому <...>» [2, с. 63]

У жовтні 1990 року Республіка Польща з Україною закріпили своє зближення відносин підписавши Декларацію про засади та основні напрямки розвитку україно-польських відносин. 2 грудня 1991 року Польща стала першою державою, яка визнала незалежність України. В цей період великою проблемою в україно-польських відносинах стала Росія, яка мала свої війська на території Польщі. 25 червня 1996 року відбулося підписання двосторонньої декларації про стратегічне партнерство між Україною та Польщею. Вона мала важливе значення для розвитку відносин двох держав, бо тут формувалась ідея про стратегічне партнерство.

Республіка Польща за часів президентства, що Леха Валенса, що Олександра Квасневського здійснювала активну підтримку намірів України для інтеграції в Європу. Це було зумовлено пересторогою Польщі від збільшення впливу Росії на Україну та зміну орієнтації України в її бік. Тому, що після включення Польщі до ЄС та НАТО вона могла позбутись величезного ринку збуту, як Україна. Також, підтримка відносин з Україною пояснюється особливістю зовнішньої політики, пріоритетом якої є західний напрям, який знаходиться під впливом таких країн як Сполучені Штати Америки, Франція, Англія, Німеччина. Польща користується своїм статусом регіонального лідера і посередника Заходу і цих країн. В ролі посередника Польща виступає також у відносинах з Україною, активно розбудовуючи цей напрям боячись, що Україна піде по білоруському анти-європейському шляху та створить союз із Росією та Білорусією. Адже вони розуміють, яку роль відіграє Україна у можливому відновленні Російської імперії. Через це Захід підтримував Польщу щодо розвитку зв'язків з Україною. Польща отримала статус держави, що поширює європейську політику на країни колишнього СРСР. Найвлучніше про співпрацю з Польщею сказав представник Міністерства закордонних справ України: «Для України шлях через Москву веде до Сибіру, а через Варшаву – до Парижа».

7-8 червня 2003 року в Республіці Польща відбувся референдум, щодо вступу держави в ЄС, на якому 77,5% людей проголосували «за». Вступ Польщі до ЄС мало дуже важливе рішення, вперше серед його членів є країна, яка лобювала український курс на членство. Україна може використати вступ Польщі до ЄС, це в майбутньому може спростити експорт продукції українського виробництва на ринок Європейського Союзу та буде сприяти імпорту якісної продукції з ЄС на територію України. Також українські політики можуть використовувати підтримку Польщі для вступу до світових організацій, таких як Світова організація торгівлі, налагодження відносин з МВФ та розвитку торгівлі з іншими державами.

2005 рік був проголошений роком України в Польщі, який був урочисто відкритий у квітні президентами цих країн. Цього року були підписані угоди щодо визнання документів і наукові ступені та про співробітництво у сфері інформатизації. Збільшилися торговельно-економічні та науково технічні зв'язки між двома державами. Польща є і залишається найбільш важливим економічним партнером України у Центрі Європи. За величиною польського експорту Україна стала другою державою. Понад 150 україно-польських проєктів співробітництва у сфері науки та технології станом на 2008 рік.

Найвизначнішою подією у відносинах двох держав стало проведення чемпіонату Європи з футболу Євро 2012. Гасло чемпіонату – «Творимо історію разом». 8 червня президент України Віктор Федорович Янукович відвідав відкриття чемпіонату, яке проводилося у Польщі та взяв участь у церемонії відкриття, на якому відбувся перший матч турніру

між збірними Польщі та Греції. Чемпіонат Європи став особливим, тим що перший раз за історію цього турніру проводився у країнах Східної Європи.

11 жовтня 2012 року відбулася двостороння зустріч у штаб-квартирі НАТО. На цій зустрічі сторони обговорювали напрями за якими оборонне співробітництво буде надалі розвиватися, зокрема в рамках Вишеградської четвірки, міжнародної миротворчої діяльності, підготовка Збройних сил України у польських навчальних закладах, а також проведення стажування українських військових у Міністерстві оборони Польщі. Результатом допомоги Польщі стала можливість підписання України Асоціації з ЄС. Але 21 листопада 2013 року, за декілька днів до зустрічі тоді, ще чинного президента Віктора Януковича, він, на превеликий подив всіх тимчасово зупинити процес підготовки до укладання угоди. В результаті, чого в Україні трапилася зміна влади, президент України з іншими високопосадовцями покинув нашу державу. Весь цей час Польща підтримувала нашу країну.

21 вересня 2014 року на церемонії підписання політичної частини Угоди, яка проходила у Брюсселі, з нашої сторони угоду підписав прем'єр-міністр України Арсеній Яценюк, Герман ван Ромпей – з боку ЄС та президент Європейської комісії Жозе Мануел Баррозу. Також на підписанні були присутні голови 28 держав ЄС.

7 червня 2014 року у першому турі перемогу здобув Петро Олексійович Порошенко, перемагши всіх конкурентів з великим відривом. Він пропагує курс на Європейський Союз та НАТО. 27 червня 2014 року новообраний президент України підписав другу економічну частину Угоди.

На сьогодні Республіка Польща є дуже важливим зовнішньоторговим партнером України. У 2016 році за даними Державної служби статистики України Польща за експортом товарів нашої країни посіла 3 місце серед інших країн світу – 6,1% та перше місце серед країн Європейського Союзу – 16,3%. А за обсягами імпорту наших товарів посіла 7 місце серед всіх країн – 6,9% та друге місце у Європейському Союзі – 15,7%. При цьому, якщо порівнювати обсяги товарообігу між країнами з 2004 р. (у якому Польща стала членом ЄС) та 2018 роком, то товарообіг збільшився у 2,9 раза. На ці зміни в торгівлі між країнами після 2014 року великий вплив мало підписання Угоди про асоціацію з Європейським союзом, тому що після підписання угоди українським підприємствам полегшився доступ на європейський ринок, і навпаки, підприємствам з ЄС на наш ринок.

Економічна криза, низький рівень життя та високі тарифи спричинили велику трудову міграцію українських працівників, що також спричинено міграцією польських працівників до Німеччини, наприклад за даними 2004 року в Польщі щорічно працювали близько 300 тисяч українців, 2018 року в Польщі нараховано близько 770 тисяч мігрантів з України. В останні роки постало питання Волинської трагедії, все розпочалося з того, що у 2013 році до польського Сейму звернулися депутати України – з проханням визнання Волинської трагедії геноцидом польського народу, згодом польський Сейм не підтримав проекту українських нардепів. 2014 року Петро Порошенко перед президентом Польщі Б. Комаровським привселюдно попросив вибачення у поляків за Волинську трагедію. 7 липня 2016 року польський Сенат прийняв ухвалу стосовно Волинської трагедії, де 11 липня визнавалося, як «Національним днем пам'яті жертв геноциду, скоєного українськими націоналістами».

Таким чином, наведені дані свідчать про те, що між Україною та Республікою Польщею, склалися теплі відносини, які є вигідними для обох держав. Європейський напрямок для України є головним, зокрема вступ до Європейського Союзу та НАТО стає легшим за допомогою Польщі. Польща ж цим збільшує свій авторитет серед членів держав ЄС та має певні економічні вигоди.

**Список використаної літератури**

1. Кінах А., Залевські П. Skorистаймося сприятливим моментом. Нові підходи до польсько-українського співробітництва. *День*. 2010. 7 вересня (№ 159). 15 с.
2. Заставний Ф.Д. Українська діаспора (розселення українців у зарубіжних країнах). Львів : Світ, 1991. 63 с.
3. Декларація про принципи та основні напрямки розвитку українсько-польських відносин. *Зібрання чинних міжнародних договорів України*. 1990. № 1.
4. Сардачук П.Д., Сагайдак О.П. Україна в двосторонніх міжнародних відносинах (кінець ХХ – початок ХХІ століть). Київ : Видавництво Європейського університету, 2005. С. 72–73
5. Стоєцький С.В. Україна в зовнішній політиці Республіки Польща : євроатлантичний та європейський інтеграційний вимір. Київ : Б.в., 2007. 10 с.
6. Левицький М. Варшавське безумство. Причини й наслідки. *Слово Просвіти*. № 30(874) (28 липня – 3 серпня). 3 с.

**INTERNATIONAL RELATIONS OF UKRAINE AND POLAND  
FROM THE XX CENTURY AND TO THE PRESENT****Vitalii Krykun***National university of life and environmental sciences Ukraine  
Heroiv Oborony Str., 15, 03041, Kyiv, Ukraine*

In the article the character formation, problems and stages of the evolution of Ukrainian-Polish relations in the context of systemic transformation in Europe and all the essential changes in the architecture of international relations.

*Key words:* Ukrainian-Polish relations, Poland, partnership, independent Ukraine.



УДК 32.01

## ІСТИННИЙ ІНДИВІДУАЛІЗМ ФРІДРІХА ФОН ГАЄКА

**Євген Лукашенко**

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

У статті проаналізовано погляди видатного австрійського вченого Фрідріха фон Гаєка щодо істинного значення терміну «індивідуалізм», розкрито сутність індивідуалізму та його особливості. Істинний індивідуалізм – це теорія суспільства, спроба зрозуміти сили, що визначають суспільне життя людини, а також ряд політичних максим, виведених із подібного уявлення про суспільство.

*Ключові слова:* індивідуалізм, колективізм, індивід, суспільство, свобода, влада, уряд, держава.

Фрідріх фон Гаєк, у своїх дослідженнях, прийшов до висновку, що в наш час зловживання у використанні багатьох термінів, таких як «лібералізм», «демократія», «капіталізм», «соціалізм» та інших, призвів до того, що їх початкове значення спотворене і викривлене до протилежності. Вони стали означати конгломерати різнорідних принципів та фактів, які можуть вміщувати несумісні, або, навіть ворожі, один одному ідеали.

Проте жодне слово не постраждало, у цьому відношенні, так сильно, як термін «індивідуалізм». Його було скарікатурено його опонентами до невпізнаваності. Гаєк пише: «Дійсно, коли при підготовці цієї роботи я переглянув кілька стандартних визначень «індивідуалізму», то майже пошкодував про те, що взагалі пов'язав ідеали, в які вірю, з терміном, яким так зловживали і який так невірно розуміли» [1, с. 8]. Але є дві вагомні причини закріплення терміну «індивідуалізм» за тими поглядами, що він початково означав. Тому, що вони завжди були відомі під такою назвою, і тому, що саме з метою висловити ідею протилежну індивідуалізму було придумано термін «соціалізм».

Фрідріх фон Гаєк вважає, що розвиток сучасного індивідуалізму почався з таких видатних людей, як Джон Локк, Бернард Мандевіль, Девід Юм, Джозаї Такер, Адам Фергюсон, Адам Сміт, Едмунд Бьорк та особливо Алекс де Токвіль і лорд Актон. Гаєк пише: «Я вважаю, що в XIX столітті найбільш повно істинний індивідуалізм представлений в роботах двох найбільших істориків і політичних філософів того часу – Алексіса де Токвіля і лорда Актона. Мені видається, що ці дві людини успішніше будь-яких інших відомих мені авторів розвинули все найкраще з політичної філософії шотландських філософів, Берка та англійських вігів, тоді як економісти класичної школи XIX століття або, щонайменше, примикаючи до неї послідовники Беніама і філософи-радикали все більше підпадали під вплив індивідуалізму іншого роду, що мав інші джерела» [1, с. 8].

Цей другий і цілком відмінний індивідуалізм представлений, в основному, Жаном Жаком Руссо, енциклопедистами та фізіократами. Та мав особливість перероджуватися у колективізм, а значить соціалізм. Фрідріх фон Гаєк вважає індивідуалізм першого типу більш внутрішньо послідовним, тому і закріплює за ним ім'я істинного індивідуалізму [1, с. 8].

Яким же є істинний індивідуалізм, які його характерні особливості? Істинний індивідуалізм – це теорія суспільства, спроба зрозуміти сили, що визначають суспільне життя

людини, а також ряд політичних максим, виведених із подібного уявлення про суспільство. Тобто, є непорозумінням – переконання, що індивідуалізм обстоює існування відокремлених і самодостатніх індивідів, або ґрунтується на цьому припущенні свої аргументи. Замість визнання, що природа і характер людей повністю обумовлені їх суспільним буттям. Якби істинний індивідуалізм був справді таким, то він нічого не зміг би додати до розуміння суспільства. Проте головна ідея істинного індивідуалізму цілком інша. Вона полягає у тому, що не має іншого шляху до пояснення соціальних феноменів, крім як через розуміння індивідуальних дій людини щодо інших людей і основаних на їх очікуваній поведінці.

Цей аргумент направлений перш за все проти колективістських теорій суспільства, що претендують на здатність безпосередньо розуміти соціальні цілісності, в першу чергу, суспільство, як сутності, що володіють буттям незалежно від складаючих їх індивідів. Наступний крок спрямований проти раціоналістичного псевдоіндивідуалізму, що на практиці також веде до колективізму. Він стверджує, що проглядаючи сукупні результати індивідуальних дій, стає можливим виявити, що багато інститутів, які складають фундамент людських звершень, виникли й функціонують без жодного розуму, який придумав і керує ними. Таким чином, багато суспільних інститутів є результатом людських дій, але не людського замислу. Стихійна співпраця вільних людей часто створює речі більш досконалі, чим може придумати окремий індивід. Розуміння цього принципу є основою розуміння функціонування економіки, її природного стану, тобто вільного ринку та більшості соціальних явищ.

Різниця, між поглядами, де суспільний порядок і процвітання є результатом самоорганізованої співпраці вільних людей або адміністративно-командної роботи згідно з єдиним суспільнополітичним замислом, фактично є різницею між істинним індивідуалізмом та псевдоіндивідуалізмом. Всього, що досягли люди, вони досягли лише частково завдяки розуму, який є обмеженим і недосконалим. Тому навіть добре продумані та прораховані інтелектом людини задуми щодо побудови процвітаючого і справедливого суспільства, на практиці можуть призводити до абсолютно протилежних негативних наслідків.

Істинний індивідуалізм є продуктом визнання обмеженості індивідуального розуму, усвідомлення, що людський інтелект не є всесильним. Псевдоіндивідуалізм – це продукт абсолютизації індивідуального розуму та утворюваної звідси зверхності до всього, що не було їм свідомо спроектовано і не повністю для нього досяжне. Підхід істинного індивідуалізму є об'єктивно критичним та «антираціоналістичним», згідно з ним людина не високораціональне і непогрішиме, а досить таки ірраціональне і піддане забобонам створіння, індивідуальні помилки якого виправляються тільки у ході суспільного процесу.

Фрідріх фон Гаєк вважає: «<...> істинний індивідуалізм є єдина теорія, що має право стверджувати, що робить формування спонтанних соціальних утворень зрозумілим. Тоді як «проектні» теорії неминуче ведуть до висновку, що суспільні процеси можна змусити служити людським цілям, тільки якщо вони поставлені під контроль індивідуального людського розуму, і тим самим прямо ведуть до соціалізму, істинний індивідуалізм, навпаки, вважає, що, якщо надати людям свободу, вони часто досягнуть більшого, ніж міг би спроектувати або передбачити індивідуальний людський розум» [1, с. 10]. Це суперечності між істинним «антираціоналістичним» і хибним «раціоналістичним» індивідуалізмом пронизує всю суспільну думку. Але оскільки обидві теорії мають одне ім'я, різноманітні ідеї та концепції, що суперечать істинному індивідуалізму, стали сприйматися як його невіддільні частини.

Фрідріх фон Гаєк вважає головною чеснотою істинного індивідуалізму є те, що це порядок при якому дурні люди здатні завдавати найменше зло. Істинний індивідуалізм – це

система, функціонування якої не вимагає, щоб було знайдено добросовісних людей для керування нею, або щоби всі люди стали кращими, чим вони є тепер, але яка приймає людей такими як вони є насправді, у всій їх різноманітності та складності, інколи добрими, інколи злими, інколи розумними, але частіше нерозумними.

Головна турбота істинного індивідуалізму, знайти такі суспільні інститути, що спонукали б людину, на основі самої звичайної мотивації, як то власний добробут, вносити максимально можливий вклад в задоволення потреб всіх інших. І система приватної власності найкращий такий суспільний інститут.

Знання людини завжди обмежені. Знання однієї людини – це лише крихітна частка всіх знань всіх людей, тобто суспільства в цілому. Тому мотивами праці людини завжди є тільки досягнення результатів для себе у тій сфері, що їй знайома. Фрідріх фон Гаєк вважає: «Коли мова йде про соціальну організацію, будь-які можливі розбіжності в моральних установках людей виявляються набагато менш значущі, ніж той факт, що людський розум може ефективно охоплювати лише явища того вузького кола, центром якого сам він є, і що, будь він повним егоїстом або досконалим альтруїстом, ті людські потреби, про які він здатний ефективно подбати, складають вкрай малу частку потреб і потреб усіх членів суспільства. Таким чином, справжнє питання полягає не в тому, керується чи повинна керуватися людина егоїстичними мотивами, але в тому, чи можемо ми дозволити їй керуватися у своїх діях тими їх безпосередніми наслідками, які вона усвідомлює і які її хвилюють, або ж її слід змусити робити те, що мається належним комусь ще, хто нібито має повніше розуміння значення цих дій для суспільства загалом» [1, с. 11].

Згідно з християнською мораллю людина повинна мати свободу совісті. Не менш важливо для людини мати свободу повністю використовувати свої знання і майстерність, керуватися власними інтересами, щоби максимально сприяти досягненню загальних цілей суспільства. Головна проблема істинного індивідуалізму – це перетворити обмежені інтереси людей в стимули, що спонукатимуть їх добровільно, працюючи на себе, працювати, разом, на інтереси всього суспільства. І таким механізмом істинного індивідуалізму, коли люди працюючи на власне благо, примножують благо для всіх є вільний ринок, оснований на приватній власності та добросовісній конкуренції. Саме вільний ринок направляючи індивіда до власної індивідуальної мети, одночасно гармонійно поєднує її з істинною колективною метою, свободи та добробуту для всіх.

Ніхто, крім, самої людини, не може знати краще її потреби та бажання. Втім, з іншого боку, індивідуальне знання є обмеженим. Жодна людина, чи група людей, не може володіти всією повнотою інформації. Звідси, Гаєк виводить головний практичний висновок істинного індивідуалізму: будь-яка влада повинна бути обмеженою!

Індивідуальні ціннісні шкали у різних людей різні й, навіть, можуть, входити у суперечності між собою. Тому істинний індивідуаліст робить висновок, що індивідам необхідно дозволити в певних межах дотримуватися власних нахилів і переконань, і що в цих межах схильності індивіду повинні мати визначальну роль та не підлягати осудженню інших індивідів. «Саме це визнання індивіда верховним суддею його власних намірів і переконань, визнання, що остільки, оскільки це можливо, діяльність індивіда повинна визначатися його схильностями, і становить суть індивідуалістичної позиції» – вважає Гаєк [2, с. 79].

Така позиція, проте не виключає визнання суспільних цілей, або наявності збігів цілей багатьох індивідів, що заставляють їх об'єднуватися, для їх досягнення. Часто, те що називається суспільною метою, є загальною метою багатьох людей, бо досягнення її задовільняє їх приватні інтереси. Також буває, що суспільна мета, не є власне метою для індивідів, а засобом, що дає різним індивідам можливість досягати різних цілей. Коли індивіди

починають працювати спільно для досягнення об'єднаної їх мети, організації та інститути, які утворюються в процесі, наприклад, держава, отримують свою власну систему цілей і засобів. При цьому будь-яка створена організація персоніфікується, стаючи чинним обличчям, серед інших облич. А держава має найбільшу вагомість та силу, тому для неї необхідно суворо виділяти та обмежувати сфери, де її цілі та завдання стануть визначальними. Деякі функції держави мають загальну підтримку громадян, деякі схвалює лише більшість, деякі меншість. І так до кожного індивіда, що має свою думку.

Істинний індивідуалізм направлений проти використання примусу при створенні організацій, чи асоціацій. Але не проти організацій і асоціацій як таких. Істинний індивідуалізм за добровільні об'єднання, тому що багато більше цілей можна досягти шляхом добровільної та стихійної співпраці вільних людей. Послідовний істинний індивідуаліст є ентузіастом добровільної та вільної співпраці. Проте, безумовно, істинний індивідуалізм не має нічого спільного з анархізмом. Навпаки, істинний індивідуалізм протистоїть анархізму, який фактично є результатом «раціоналістичного» псевдоіндивідуалізму. Істинний індивідуалізм не заперечує необхідності існування примусової влади, але вважає за необхідне обмежити її тими сферами, де вона необхідна для запобігання тиску, дискримінації та насильства одних людей стосовно інших.

Фрідріх фон Гаск пише: «Мені видається, що деякі загальні правила такого роду, що володіють найширшою застосованістю, прямо впливають з основних принципів індивідуалізму: якщо кожна людина повинна використовувати свої особисті знання та майстерність для досягнення цікавих для неї цілей і якщо вона, діючи таким чином, повинна вносити максимально можливий внесок в задоволення потреб, що виходять за межі її кругозору, то явно необхідно, по-перше, щоб вона мала чітко окреслену сферу своєї відповідальності й, по-друге, щоб відносна важливість для неї різних результатів, яких вона може досягати, відповідала відносній важливості для інших людей тих наслідків її діяльності, які їй невідомі та носять більш віддалений характер» [1, с. 12].

Ствердження «мета виправдовує засоби» для істинного індивідуалізму є запереченням будь-якої моралі. У колективізмі все навпаки. Гаск пише: «В етиці колективістській воно з необхідністю стає головним моральним принципом. Немає буквально нічого, що не був би готовий зробити послідовний колективіст заради «спільного блага», оскільки для нього це єдиний критерій моральності дій» [2, с. 151]. У колективістському суспільстві совість та інші стримувальні фактори не обмежують дії людей. Якщо ці дії виконуються для «блага суспільства» або для досягнення мети поставленої керівництвом. Звичайно, відсутність в колективізмі абсолютних формальних правил, не означає, що колективістське суспільство не буде стимулювати корисні звички своїх громадян.

Істинний індивідуалізм можливий лише тоді, коли суспільство не обмежує індивіда підпорядкуванням виключно і лише тотальній загальній надметі, що характерно для авторитаризму та тоталітаризму. Але, з іншого боку, обмежує правилами поведінки, у форму законів та покарання за їх порушення. Головна особливість істинного індивідуалізму, полягає у загальному визнанні деяких універсальних правил, що регулюють порядок у суспільстві. Ці правила – засіб уникати зіткнення конфлікту інтересів, а не набір фіксованих цілей. Підкорення загальним універсальним правилам необхідне. Це єдиний спосіб дати індивіду свободу, через окреслення універсальними правилами сфери, в межах якої він вільний приймати рішення на власний розсуд і відповідальність. Також, свобода не можлива, поки уряд не обмежено визначеним переліком діяльності. Істинний індивідуалізм базується на примусі до дотримання універсальних абстрактних правил, але не на виконанні конкретних наказів. Оскільки правила повинні бути дороговказами для людей, при побудові власних

планів, то тривалість їх дії повинна бути максимально довгою. Хоча, ці правила, звичайно ж, повинні вдосконалюватися з часом, а значить змінюватися.

Істинний індивідуалізм передбачає не лише отримання винагороди, чи прибутку індивідом від праці та використання своєї приватної власності, якщо дії індивіду були успішними та ефективними, але і втрати та збитки, якщо вони були помилковими та неефективними. Незалежно, від суб'єктивних чеснот індивіду винагорода повинна відповідати об'єктивним результатам його праці. Свобода вибору неможлива, якщо вона не міститиме у собі ризик, з цим вибором пов'язаний.

Істинний індивідуалізм утверджує такі цінності як сім'я та підтримує добровільну співпрацю місцевих громад та добровільних об'єднань. Тому, що багато чого можна і потрібно досягати добровільною співпрацею на рівні місцевих громад та суспільно активних спільнот громадян, без втручання і примусу уряду. У цьому відношенні істинний індивідуалізм є повною протилежністю псевдоіндивідуалізму, що намагається розірвати всі зв'язки між індивідами, крім встановлених урядом.

Для функціонування індивідуалістичного суспільства надзвичайно важливі традиції та звичаї. Готовність підкорятися їм є основою для поступової подальшої еволюції та удосконалення норм соціальної взаємодії. Традиції та звичаї створюють можливість для ефективної співпраці всередині суспільства без зайвої заформалізованості та примусу з боку уряду. Ймовірно, у суспільствах де традиції та звичаї зробили поведінку індивіда зрозумілою і передбачуваною примус суспільних інститутів можна звести до мінімуму.

Якщо вірно, що прогресивна тенденція до централізованого контролю над всіма суспільними процесами є результатом підходу, який передбачає, що все повинно бути акуратно сплановано і впорядковано, то вірно і те, що такий підхід веде до зменшення свободи індивіду та створює умови при яких, тільки всесильний центральний уряд здатний зберегти стабільність і порядок. Концентрація всіх рішень в руках урядовців сама собою породжує такий стан, коли та структура, що залишається у суспільства є нав'язаною йому владою, а індивіди перетворюються у легко замінні одиниці, які не мають стійких зв'язків один з одним, крім тих, що встановлені урядом. Звідси витікає повна залежність суспільства від уряду, що за власним бажанням його формує і змінює. У великих країнах процес централізації значно швидше досягатиме стану, коли цілеспрямовані дії уряду зруйнують стихійні спільноти утворені громадянським суспільством та засновані на індивідуальних контактах, що близькі та особисті, чим ті, що формуються під керівництвом влади. Починаючи з XIX століття вперше чітко проявився процес протистояння централізації та суспільства.

Істинний індивідуалізм не тільки вірить у демократію, але має право стверджувати, що демократичні ідеали походять із його основних принципів. Проте, хоча істинний індивідуалізм стверджує, що будь-яке правління повинно бути демократичним, у нього не має преклоніння перед більшістю та її рішеннями. Зокрема, істинний індивідуалізм не визнає, що влада отримана з рук народу, настільки ж легітимна як конституційна свобода. Також, він переконаний, що при демократії, не менше, чим при будь-якій іншій формі правління сфера повноважень уряду та його монополія на насильство повинні бути суворо обмежені. Крім того, істинний індивідуалізм категорично проти фальшивої ілюзії демократії, що думка більшості є істинною та обов'язково для подальшого розвитку суспільства. Хоча демократія засновується на визначенні, що думка більшості повинна бути вирішальною, це не означає необхідності приймати її всім, навіть, якщо для цього доведеться відмовитися від досягнення цілей більшості. Навпаки, все виправдання демократії основане на факті, що, з часом, думка меншості, може стати думкою більшості. Фрідріх фон Гаск пише: «Я серйозно вважаю, що одне з найбільш важли-

вих питань, на яке політичній теорії належить знайти відповідь в найближчому майбутньому, полягає в тому, щоб намацати демаркаційну лінію між тими сферами, де погляди більшості повинні бути зобов'язальними для всіх, і тими, де, навпаки, треба дати простір думці меншості, якщо це може призвести до результатів, які краще задовольнятимуть потреби людей. Крім того, я переконаний, що там, де зачіпаються інтереси конкретної галузі комерції, думка більшості завжди буде реакційною і відсталою і що перевага конкуренції полягає саме в наданні меншості можливості взяти гору. У тих випадках, коли меншість може досягати цього без будь-якого застосування сили, вона завжди повинна мати таке право» [1, с. 16].

Істинно демократичний принцип полягає у тому, що ніхто не може володарювати над народом, тобто ніхто не може обмежити його владу, чи ухилитися від неї. Народ не повинен примушуватися робити те, що він не хоче, воля кожної людини повинна бути звільнена від обмежень настільки, наскільки можливо.

Істинний індивідуалізм не бачить причин робити всіх людей рівними, на відміну від того, що необхідно поводитися з ними як з рівними. Також, істинний індивідуалізм глибоко ворожий будь-яким привілеям, всякому захисту будь-яких прав не заснованих на правилах, що однаково застосовуються до всіх людей. Він відмовляє уряду в праві накладати будь-які обмеження на те, що може досягнути людина. Головний принцип істинного індивідуалізму – жодна людина, чи група людей не повинні мати владу вирішувати, яким повинен бути статус іншої людини. Це настільки важлива умова свободи, що нею неприпустимо жертвувати навіть в ім'я благих цілей. З погляду істинного індивідуалізму не має виправдання навіть тому, що стартові умови повинні бути однакові для всіх. Не дозволяючи користуватися людям тими перевагами, що вони не заробили, як, наприклад, народження більш розумними та успішними батьками. Істинний індивідуалізм вважає сім'ю такою ж легітимною одиницею, як і індивіда. Це вірно і стосовно інших груп, як, наприклад, мовні, чи релігійні спільноти, яким вдається дати для своїх членів вищі моральні чи матеріальні стандарти. Істинний індивідуалізм та псевдоіндивідуалізм і колективізм не мають нічого спільного, крім одного слова, рівність. Але якщо для істинного індивідуалізму – це рівність свободи, то для псевдоіндивідуалізму і колективізму – це рівність обмежень і несвободи. Рівність – термін, невірне розуміння якого, може призводити до негативних наслідків. Приносячи замість рівності можливостей для всіх, рівність рабства.

Істинний індивідуалізм бачить суспільство, як щось більше, чим людину, але лише поки воно вільне. Коли ж воно контролюється і направляється – воно обмежене силою контролюючих і направляючих його розумів.

Фрідріх фон Гаск пише: «Є чесноти, які сьогодні не в ціні: незалежність, самостійність, прагнення до добровільної співпраці з навколишніми, готовність до ризику і до відстоювання свого думки перед обличчям більшості. Це як раз ті чесноти, завдяки яким існує індивідуалістичне суспільство. Колективізм нічим не може їх замінити. А тією мірою, в якій він вже їх зруйнував, він створив зяючу порожнечу, яку заповнюють лише вимогами, щоб індивід підпорядковувався примусовим рішенням більшості» [2, с. 205]. Голосування на виборах, віддання свого голосу за когось з кандидатів – це те, до чого все більше і більше зводиться сфера морального вибору індивіду. Це не та ситуація, де перевіряються його моральні цінності, де він повинен, приносячи в жертву одні цінності в жертву іншим, випробовувати на міцність ширість своїх переконань і утверджуватися в певній ієрархії цінностей. Оскільки джерелом, з якого колективістська політична діяльність черпає свої моральні норми є правила поведінки, що вироблені індивідами, було би дивно, якби зниження морального рівня поведінки індивіду супроводжувалося підвищенням морального рівня суспільства.

Кожне нове покоління ставить якісь цінності вище, якісь, навпаки, – нижче. Проте Фрідріх фон Гаєк вважає, що якщо вдасться очистити індивідуалізм від фальшивих двійників та утвердити як одну з найважливіших цінностей індивіду, зокрема, та суспільства, в цілому, такі моральні цінності, як свобода і незалежність, правда та інтелектуальна чесність, а також повага людини, як людини, а не члена організованої групи перестануть бути лише ілюзіями XIX століття.

#### Список використаної літератури

1. Хайек Ф.А. Индивидуализм и экономический порядок / пер. с англ. О. Дмитриева. Челябинск : Социум, 2016. 432 с.
2. Хайек Ф.А. Дорога к рабству / пер. с англ. М. Гнедовский. Москва : Новое издательство, 2005. 264 с.
3. Гаєк Ф.А. Істинний смисл демократичного ідеалу. *Демократія : Антологія* / упоряд. О. Проценко. Київ : Смолоскип, 2005. С.432–434.
4. Гаєк Ф. А. Конституція свободи / пер. з англ. М. Олійник та А. Королишина. Львів : Літопис, 2002. 556 с.
5. Гаєк Ф. А. Чому я не консерватор. *Консерватизм : Антологія* / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. Київ : Смолоскип, 1998. С. 65–81.
6. Уэрта де Сото Х. Австрийская экономическая школа : рынок и предпринимательское творчество / пер. с англ. Б.С. Пинскера ; под ред. А.В. Куряева. Челябинск : Социум, 2009. 202 с.
7. Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность Ошибки социализма / под. ред. У.У. Бартли ; III пер. с англ. Е.Осиновой ; под ред. Е.Гордеевой ; научное редактирование Р. Капелюшниковой. Москва : Изд-во «Новости» при участии изд-ва "Catallaxy" 1992. 304 с.
8. Хайек Ф.А. Право, законодавство та свобода. *Нове викладення широких принципів справедливості та політичної економії* / переклад з англійської Н. Комарова. / в 3 томах. Київ : Сфера, 1999-2000. 648 с. ISBN 966-7267-65-2
9. Хайек Ф.А. Судьбы либерализма в XX веке / пер. с англ. Б. Пинскера ; под ред. Т. Даниловой и А. Куряева. Москва, Челябинск : ИРИСЭН, Мысль, Социум, 2009. 337 с.

#### TRUST INDIVIDUALISM FREDRICH FON GAYEK

**Yevhen Lukashenko**

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

The article analyzes the views of the outstanding Austrian scientist Frederick von Hayek on the true meaning of the term "individualism", reveals the essence of individualism and its peculiarities. True individualism is a theory of society, an attempt to understand the forces that determine the social life of man, as well as a number of political maxims derived from such an idea of society.

*Key words:* individualism, collectivism, individual, society, freedom, power, government, state.

УДК 304.42

## ПАРАДИГМАЛЬНІ ЗАСАДИ ГЕНДЕРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ ТА СУЧАСНА ПОЛІТИЧНА ТЕОРІЯ

**Лідія Марфобудінова**

*Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара,  
кафедра політології  
пр. Гагаріна, 72, 49010, м. Дніпро, Україна*

У статті досліджено значення гендерного питання для політичних процесів в умовах демократії як на національному, так і на глобальному рівні. Сконцентровано увагу на наукових положеннях про недосконалість суспільного статусу гендерної проблематики. Розглянуто парадигмальні засади поєднання теорій політичної демократії з критикою недосконалості політичних інститутів у сучасних гендерних дослідженнях.

*Ключові слова:* гендерна політична теорія, феміністські доктрини, парадигмальний статус, гендерна рівність, гендерне представництво, гендерне квотування.

**Постановка проблеми у загальному вигляді.** Гендерні дослідження у сучасних політичних науках зростають як у кількісному відношенні, так і у межах застосування нових методологічних підходів. Значення гендерного питання для політичних процесів в умовах демократії постійно збільшується як на національному, так і на глобальному рівні. Проблеми гендерної рівності, ступеня зображення гендерної специфіки у політичних відносинах, а також у нормативних актах просувається до порядку денного не лише країни сталої демократії, але й транзитивних політичних систем. Предметом наукового обговорення є квотування гендерної присутності у законодавчих та виконавчих органах влади, покращення механізмів репрезентації жінок та інших міноритарних груп у процесах прийняття рішень тощо. Разом з тим, парадигмальні підходи до тлумачення нормативного та прагматичного значення гендерної рівності потребують подальшого розгляду. На сучасному етапі політичні аспекти гендерної проблематики у суспільстві нерідко розглядається у рамках феміністичної політико-ідейної традиції, яка до певної міри звужує безсторонній розгляд політичного значення представництва за статевою ознакою. У зв'язку з цим існує потреба у встановленні предметної сфери гендерних досліджень у рамках сучасної політичної теорії. Ключовим аспектом у такому дослідженні має бути ідентифікація належності тенденцій гендерних політологічних розробок до певної політологічної або загальнонаукової парадигми. В умовах сучасної України політико-теоретичний погляд на гендерні проблеми вимагає подолання буденних спрощених суджень та гендерних стереотипів, які склалися в рамках світоглядних матриць консерватизму, релігійного фундаменталізму та інших ідеологічних систем.

**Аналіз публікацій.** Теоретичне зображення гендерної проблематики здійснювалася багатьма знаними закордонними науковцями. Зокрема К. Адамс та Л. Груен досліджують екофемінізм як явище феміністського тлумачення прав жінок у співвідношенні з іншими тваринами та Землею [4], К. Бозель і К. Келлер на прикладі проблеми апофатичних тіл аналізують негативну теологію, явища втілення і реляційності [5], С. Бюхлер, та А.М. Хансон висувають питання про політичну екологію жінок, водних ресурсів та глобальних змін навколишнього середовища [6], Х. Кантерз та Г. Ятцен вивчають психоемотивні реакції



жінок на прикладі елементарних пристрастей Л. Іригарей [7], Е. Гласберг розглядає тему антарктиди як об'єкт культурної критики у контексті гендерної політики наукового дослідження та зміни клімату, Е. Джеггер надає увагу співвідношенню гендеру та глобальної справедливості [8]. Разом з тим, існує потреба більш докладного розгляду парадигмальних основ сучасної гендерної політичної теорії. Уваги вимагає значення феміністських доктринальних положень для предметного поля політичної науки.

**Метою** статті є встановлення особливостей взаємодії парадигмальних засад гендерних досліджень та сучасної політичної теорії. Завданням статті є з'ясування евристичного потенціалу міждисциплінарних засад сучасних гендерних досліджень.

**Основний зміст.** Сучасні емпірично орієнтовані дослідні парадигми намагаються вибудувати причинно-наслідкові зв'язки, які зумовлюють статус гендерної проблематики в умовах порядку денного сучасної демократичної політики. Одним з базових знаків контівської емпіричної традиції є прагнення пов'язати гендерні процеси з більш масштабними політичними процесами світового рівня. Згідно з вітчизняною дослідницею А. Іовчевою, «в умовах спрямування світової політики на всебічну демократизацію, гендерний аспект у політичному контексті набуває досить важливого значення» [2, с. 88].

Наукові положення про недосконалість статусу гендерної проблематики та необхідність досягнення орієнтирів гендерної рівності та певних преференцій у реалізації політичних прав та удосконалення механізмів гендерного представництва формується на основі підходу критичного реалізму, який був характерний як для постмарксизму, так і для нового інституціоналізму у політичній науці. У зв'язку з цим, критичний аналіз наявних інститутів та відносин між ними формує упереджену картину незадовільного стану політичного зображення гендерних проблем у суспільстві. Зокрема досить переконливою виглядає думка А. Іовчевої, що «нерівномірне впровадження механізмів входження жінок у політику, залежить від різного рівня розвитку громадянського суспільства, низької політичної активності самих жінок, слабкого розвитку політичних інститутів, властивих демократичному режиму правління та недосконалості нормативно-правової бази» [2, с.88].

Виокремлення ключових чинників, які негативно впливають на політичне розв'язання проблеми гендерної нерівності, а також фіксують і консервують наявний незадовільний стан також властиве парадигмальній позиції соціального критицизму. Ці положення висували представники франкфуртської школи, а також деякі представники постмодернізму й постструктуралізму. Важливою критичною позицією фемінізму залишається постулювання негативного значення патріархального панування у суспільстві. На думку А. Іовчевої, «основним фактором, який перешкоджає ефективному впровадженню гендерного рівноправ'я у деяких країнах світу залишається панування суспільних стереотипів переважно патріархального типу управління» [2, с. 89].

Акцентування уваги на нормативних або раціоналістичних підходах до трансформації політичних засад гендерного питання у сучасних демократичних країнах великою мірою пов'язана з нормативізмом. Ця парадигмальна площина тлумачить політичну дійсність у такий спосіб, що одні процеси мають негативну конотацію, а інші – позитивну. Тому вони можуть бути залучені до використання положень ідеалістичної свідомості. На цій підставі висувуються рекомендації щодо перетворення небажаного стану. «Практика квотування має застосовуватися, в першу чергу, в синтезі з виборчою системою, інакше гендерні квоти будуть малоефективними та безрезультативними. Важливо розуміти, що продуктивне функціонування квот на пряму залежить від типу виборчої системи», вважає А. Іовчева [2, с. 90].

Розгляд можливостей забезпечення відповідності ідеальним засадам та уявленням забезпечується на основі положення щодо перетворення конкретних сегментів політич-

ної дійсності на основі постулатів гендерно-ангажованої свідомості дослідника. У ситуації багатьох трансформаційних країн можливість досягнення орієнтирів політичної демократії поєднується з критикою недосконалості політичних інститутів та необхідності виправлення ситуації радикальними засобами соціально-політичної інженерії. У багатьох випадках нормативи та ідеалістичні тлумачення підкріплюються аргументацією, пов'язаною з традицією психоаналізу. Зокрема, йдеться про понятійно-категоріальний апарат теорії політичних архетипів. Юнгівська парадигма психоаналізу надає широкий простір для ідентифікації соціально-психологічної причинності гендерної нерівності. Як зазначає українська вчена Т. Купцова, «спираючись на юнгівську методологію, потрібно зауважити, що невіддільними властивостями архетипів є автономність, неусвідомленість, висока емоційна потенція, відчуття надособистості» [3, с. 223].

Філософська та психоаналітична аргументація у суспільних науках розкриває глибинні засади жіночого як першооснови соціальної світобудови та пріоритетів свідомості людини. Разом з тим, поширення теоретико-філософських настанов психоаналізу на предметну сферу політичної теорії виступає чинником додаткового підкріплення ціннісного нормативізму в умовах гендерної проблематики.

Таким чином, формуються два полюси парадигмальності: радикального емпіризму та ціннісного нормативізму, які виступають вихідними позиціями у вивченні гендерної проблематики політичного поля. При цьому смислові конотації у психоаналітичних будовах можуть бути як ортодоксальними, так і парадоксальними. На думку Т. Купцової, «втілення чоловічого початку в жіночій підсвідомості – Анімус – має, подібно Анімі у чоловіків, як позитивні, так і негативні риси. Анімус може представляти невблаганну, жорстоку силу навіть у жінок з дуже жіночою зовнішністю. Іноді в них проявляється щось вперте, холодне і зовсім недоступне. При цьому підкреслюється, що у жінок основний вплив на Анімус – батьківський. Саме батько наділяє Анімус доньки особливим колоритом, котрий ніколи не відбиває індивідуальність самої жінки» [3, с. 224].

Наступним кроком у сходженні від абстрактного конкретного у філософсько-психоаналітичних побудовах є прив'язка поточної дійсності до архетипової аргументації політичного стану гендеру. У зв'язку з цим формується пресупозиційна схема розгляду конкретних політичних явищ. Зокрема, це стосується положення про маскуліне або патріархальне джерело у політичних відносинах домінування – підлеглості. «Розгляд архетипів як певних пресупозицій, схильностей та тенденцій, які в різні епохи представлені різними образами чоловічого та жіночого, дає можливість перетворити минуле у символи, якими окреслений зміст майбутнього. Таким чином, реконструкції архетипів маскулінного та фемінного (Аніми та Анімуса) набувають актуального значення», вказує Т. Купцова [3, с. 225].

Психоаналітичні парадигмальні компоненти теоретичних соціальних узагальнень доповнюються емпіричними даними щодо стану психологічного здоров'я. Аналіз Пієта Бракка, Роземаріда Дереддре і Сари Ван де Вельде, соціологів Гентського університету, показує, що в суспільствах із великою гендерною рівністю чоловіки та жінки мають краще психічне здоров'я та менший гендерний розрив у симптомах депресії [9].

Соціально-демографічні дані дають змогу робити висновки про широке цивілізаційне значення гендеру. Зокрема, дослідження європейських вчених показали, що жінки мають симптоми депресії та глибокої депресії приблизно вдвічі частіше, ніж чоловіки. Проте цей гендерний розрив не видно у всіх країнах, а також змінюється протягом життєвого циклу [9].

Відносно вузька фахова проблема гендерної депресії демонструє, що теоретичні пояснення не завжди відповідають змісту отриманих даних. Дослідники з університету

Гента, використовуючи дані Європейського соціального обстеження, вивчали, яку роль гендерної нерівності відіграють у поясненні розриву гендерної депресії [9].

Політичне значення гендерно-забарвлених соціопсихологічних проблем відбивається на рівні ідентифікації географічного ареалу її поширення. Причинами гендерної депресії називають відсутність вибору та відсутність влади переплітаються, вони припускали, що розрив гендерної депресії є більшим у більш гендерних суспільствах [9].

Специфіка відносин між статями також визначає розбіжності у проявах негативного явища депресії. Аналіз даних, зібраних з 29 країн, підтвердив, що жінки частіше, ніж чоловіки, відчувають симптоми депресії в будь-якому віці. Зі збільшенням віку більше симптомів депресії трапляється в чоловіків і жінок [9].

Суперечності в емпіричних даних не дають змогу встановити політичну складову причинності. Однак негативний вплив більш високого віку на жінок є більшим, ніж у чоловіків, що супроводжується більшою гендерною депресією у 61-річній та старшій віковій групі [9].

Соціально-психологічні гендерно-забарвлені узагальнення можуть прямим чином потрапляти до теоретичних міркувань в інших суспільних науках. Автори дослідження припускають, що гендерна депресія може бути пояснена відносно несприятливим становищем жінок у суспільстві. Більший гендерний розрив серед людей похилого віку може, у свою чергу, бути пояснений кумулятивним негативним впливом, який цей відносний недолік має на життя. Це пояснення підтверджується також тим фактом, що в даному дослідженні було виявлено, що при аналізі відмінностей у сім'ї та професійному статусі людей спостерігається менший розрив у глибині депресії [9].

Висновки щодо політично зумовленої гендерної нерівності є поширеним явищем у міждисциплінарних гендерних розробках. Якщо виникнення депресії пов'язане з соціальними умовами, можна очікувати, що рівень гендерної нерівності в суспільстві також суттєво постраждає. Дійсно, у більш збалансованих країнах, як чоловіки, так і жінки мають менші симптоми депресії. Проте позитивний вплив гендерної рівності на депресію є більш помітним серед жінок, ніж чоловіків. Це означає, що гендерний розрив між чоловіками та жінками є нижчим у країнах з більшою гендерною рівновагою. У країнах, де жінки стикаються з нерівним ставленням, накопичення цієї ситуації є більшим у житті, а гендерний розрив у похилому віці вищий. При цьому самі дослідники розуміють необґрунтованість односторонніх критичних міркувань. Також європейські науковці відзначають, що менша гендерна нерівність призводить до покращення психічного здоров'я як для жінок, так і для чоловіків [9].

Окремим випадком філософської нормативістської парадигмальності в обґрунтуванні теоретичного статусу гендерних досліджень у політичних науках є політико-антропологічний підхід, який розташовує соціальні та політичні явища за темпоральною шкалою. У цьому контексті стан гендерної рівності набуває значення у протиставленні цивілізаційних стадій розвитку та впливу колоніалізму на розвиток національної державності.

На думку української дослідниці І. Грабовської, «стало очевидним, що не лише в економічному, політичному, культурному, а й у гендерному плані, тобто на рівні специфіки міжособистісного існування двох статей, існують певні особливості в ситуації постколоніальної країни, які все очевидніше стали проявлятися як в незалежній Україні, так і на всьому пострадянському просторі. Найочевидніші із них, зафіксовані дослідниками на сьогодні, – це разюче незбіжність уявлення про роль та статус жінки в суспільстві з її реальним становищем, яке зумовлено життям у перехідному суспільстві, до того ж і кризовому» [1, с.2].

Фокусування уваги на кінцевій стадії політичних трансформацій означає пріоритет інституційного конструктивізму, притаманного глобальним теоріям модернізації суспільства. Архаїзація принципів політичного модерну означає орієнтири бажаного стану теоретичного осмислення гендерної проблематики. З'являються твердження, які оцінюють політичний стан гендерної політики у порівняльній перспективі європеїзації.

Як стверджує І. Грабовська, «сучасна українська держава все більше і більше відходить від європейських гендерних стандартів і цінностей, фактично не встигнувши за попередні роки свого існування долучитись до них. Подібний процес спостерігається на всьому пострадянському просторі. Отже, при приведенні законодавств цих країн у гендерному плані до європейських стандартів, виникає різкий конфлікт інтересів між задекларованими гендерними стандартами та наявними суспільними стереотипами та гендерними практиками» [1, с. 3].

Разом з тим, максимізація принципу ідеалізації властива класичним феміністичним доктринам. Вона визначає практику теоретизування щодо доцільності конкретних політичних дій у сфері інституалізації демократичних відносин між статевими групами. Зокрема, висувуються твердження щодо бажаного стану гендерної рівності в Україні. «Цей процес в Україні знаходить відбиття лише в поодиноких розпорошених дослідженнях феміністок/тів та гендеристок/тів, які, окрім жіночої, акцентують увагу і на чоловічій ідентичності, що зазнає в сучасному світі активних змін», вважає І. Грабовська [1, с.4].

Отже, попри плюралізм парадигмальних традицій, які формують сьогодні теоретичний дискурс гендерних розробок у політичних науках, значне місце посідає ірраціоналізм як принцип організації аргументації. Його значення полягає у монологічному постулюванні виняткової важливості гендерних суперечностей у суспільстві, консервативному погляді щодо представлення різних гендерних позицій, доктринальному обґрунтуванню доцільності політичних дій. Зазначені парадигмальні наслідки формують однобічність сучасних гендерних політичних теорій та визначають необхідність нових дискусійних позицій та висування інноваційних підходів щодо теоретичного осмислення політичного статусу гендеру та його зв'язку з поняттєвим апаратом політичної науки. Актуальним є формування постфеміністської парадигми емансипації гендеру, яка відкриє можливості для теоретичної розробки не лише жіночності у політиці, але й інших міноритарних груп, які потребують зміни механізмів політичної репрезентації.

**Висновки.** Таким чином, парадигмальні виміри політологічних гендерних досліджень пов'язані з двома основними дослідними традиціями розгляду взаємозв'язку суспільних та політичних питань. У рамках неінституціоналістської та системної парадигми питання гендерної рівності й гендерного представництва належать до зовнішнього середовища політичної системи. Відповідно, політизація гендерної проблематики відбувається на основі функціонування механізмів просування вимог до так званої «чорної скрині» політичної системи. У рамках нормативістського (філософсько-психоаналітичного) парадигмального підходу гендерні аспекти політики розглядаються як ціннісні компоненти функціонування ліберальної демократії вимагають посиленої уваги та пошуку радикальних шляхів і швидкого розв'язання. У цілому можна стверджувати, що гендерні дослідження намагаються використовувати методологічний інструментарій постбіхевіоризму, неінституціоналізму, методологічного індивідуалізму тощо. Разом з тим, на метатеоретичному рівні відчувається вплив ідеологічної матриці феміністської епістемології, яка намагається поставити під сумнів пріоритетність та значення процесів гендерної ідентичності у контексті політичних процесів сучасної демократії. Парадигмальний статус гендерних досліджень, на думку автора, є подібним до статусу розробок етнічної політики та регіональ-

них досліджень, які у другій половині XX століття перейшли на засади парадигмальності й міждисциплінарного синтезу. Це дозволило науковцям вийти на новий рівень теоретичної концептуальності. Перспектива подальшого розвитку проблеми, порушеної в даній статті, є вивчення особливостей національних шкіл гендерних політичних досліджень.

#### Список використаної літератури

1. Грабовська І.М. Постколоніальна гендерна теорія в структурі соціогуманітарного знання сучасної України. *Вісник Національного технічного університету «ХПИ»*. Серія «Історія науки і техніки». 2013. № 48. С. 45–52.
2. Іовчева А.М. Гендерна рівність у політиці: теорія та практика *Наукові праці. Чорноморський державний університет імені Петра Могили*. Серія «Політологія». 2009. Т. 122. Вип. 109. С. 88–92.
3. Купцова Т. Теорія архетипів та їх гендерна складова. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. Серія «Філософія». 2013. Вип. 12. С. 221–229.
4. Adams C. J., Lori G. *Ecofeminism : Feminist Intersections with Other Animals and the Earth*. New York and London : Bloomsbury, 2014. 288 p.
5. Boesel Ch., Keller C. *Apophatic Bodies : Negative Theology, Incarnation, and Relationality*. Bronx, NY : Fordham University Press, 2009. 448 p.
6. Buechler S., Hanson A.M. *A Political Ecology of Women, Water, and Global Environmental Change*. New York : Routledge, 2015. 288 p.
7. Canters H., Jantzen G. *Forever Fluid: A Reading of Luce Irigaray's Elemental Passions*. Manchester, UK : Manchester University Press, 2014. 180 p.
8. Glasberg E. *Antarctica as Cultural Critique: The Gendered Politics of Scientific Exploration and Climate Change*. New York : Palgrave MacMillan, 2012. 174 p.
9. Himma M. Sooline võrdsus mõjutab depressiooni levikut riigis. URL: <https://novaator.err.ee/642231/sooline-vordsus-mojutab-depressiooni-levikut-riigis>
10. Jaggard A. *Gender and Global Justice*. Malden, MA : Polity Press, 2014. 288 p.

#### PARADIGMAL PRINCIPLES OF GENDER RESEARCH AND CONTEMPORARY POLITICAL THEORY

**Lidiia Marfobudinova**

*Oles Honchar Dnipro National University,*

*Department of Political Science,*

*Gagarin ave., 72, 49010, Dnipro, Ukraine*

The article examines the importance of gender issues for political processes in a democracy, both at the national and at the global level. The attention is focused on the scientific provisions on the imperfection of the social status of gender issues. The paradigmatic principles of combining theories of political democracy with critique of the imperfections of political institutes in modern gender studies are considered.

*Key words:* gender political theory, feminist doctrines, paradigm status, gender equality, gender representation, gender quotas.

УДК 327.5

## ТРИ ЕТАПИ СТАНОВЛЕННЯ ПОЛІТИЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

**Віктор Мельник**

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка,  
філософський факультет, кафедра політології  
вул. Володимирська, 60, 01033, м. Київ, Україна*

Політична антропологія – дисципліна, що досліджує ідейні та ідеологічні особливості розвитку традиційних форм політичного устрою в історичному процесі. Французький антрополог Жорж Баландье також визначав політичну антропологію як «спробу політичного прочитання суспільства» (1967 р.). У фокусі досліджень дисципліни знаходиться політична традиція як ключовий фактор диференціації політичних організацій різних суспільств в історичній динаміці. Видатні політантропологи: М. Мосс (1872-1950 рр.), А. Редкліф-Браун (1881-1955 рр.), М. Лейріс (1901-1990 рр.), Ж. Баландье (1920-2016 рр.), Ж. Дерріда (1930-2004 рр.), Ф. Сяогун (1910-2015 рр.), Л.-С. Сенгор (1906-2001 рр.). В сучасній українській науці політична антропологія переживає період інституціоналізації. Серед піонерів української політичної антропології варто розглядати Валерія Денисенка (Львів), Анастасію Кравець (Дніпро), Михайла Юрія (Чернівці), Федора Кирилюка (Київ). Стаття сконцентрована навколо джерел політичної антропології, історичного аналізу філософських та природознавчих передумов формування цієї наукової дисципліни. Вперше запропонована чітка періодизація політичної антропології, що поділяється на фізико-антропологічний етап (XVII-XIX ст.), соціально-антропологічний етап (XIX-XX ст.) та політологічний етап (з 1949 р.).

*Ключові слова:* політична антропологія, політична традиція, періодизація становлення політичної антропології, фізико-антропологічний етап, соціально-антропологічний етап, політологічний етап, головні наукові напрямки.

А.Ю. Кравець зазначає, що «політичну антропологію заведено розглядати як окрему наукову дисципліну в межах соціальної антропології» [11, с. 6]. Однак, нові теоретико-методологічні рекомендації Міжнародної асоціації політичних наук (2016 р.), що свідчать про активізацію міждисциплінарних досліджень «глобального політичного різноманіття» [24, р. 13], дозволяють стверджувати, що політантропологія рівнозначно входить, як до складу соціально-культурної антропології, так і до складу політичної науки. Вперше про «політологічність» політантропології написав ще Ж. Баландье в 1967 р. [2, с. 14]. На той момент політологія як самостійна та визнана ЮНЕСКО наука існувала заледве 18 років. Її зміст повністю пов'язувався з фундаментальними працями М. Вебера (1864-1920 рр.), Г. Моски (1858-1941 рр.), В. Парето (1848-1923 рр.), Р. Міхельса (1876-1936 рр.) та знайшов програмний концептуальний виклад у монографіях Д. Істона (1917-2014 рр.) «Політична система: політологічні дослідження про державу» (1953 р.), «Структура політології» (1965 р.), «Розвиток політичної науки» (1991 р.). Зокрема, з іменем Девіда Істона пов'язують ключову для вітчизняної (та пострадянської загалом) політології теорію політичних систем [10]. Він виступив її фундатором і підштовхнув світову політологію до сприйняття категорії «політична система» в якості предмету науки політології. Також Істон пропонував розрізняти теоретичну політологію та прикладну (емпіричну) політологію. Його пропозиція міцно вкорінилась в політологічних дослідженнях. Проте, в рамках теоретичної політології, складовими частинами котрої є історія політичних вчень і теорія політики, місце політантропології, на наш погляд, очевидне та цілком закономірне. По-перше, полі-

тична антропологія вивчає еволюцію політичної думки спільноти (не стільки конкретних мислителів, скільки народні маси – їхні політичні традиції, імплементовані в сучасних політичних процесах і юридичних актах) [9, р. 210]. По-друге, політична антропологія спрямована на дослідження традиційності таких важливих складових категорій «політична система», як концепції політичної влади, політична культура, політичні інститути [12]. Справедливість нашого твердження доведена дисертаційною роботою А.Ю. Кравець на тему «Влада в сучасному політико-антропологічному дискурсі» (2010 р.), яка захищена саме за спеціальністю «теорія та історія політичної думки» [11].

З огляду на специфіку джерел та наукових умов формування політичної антропології ми пропонуємо хронологізувати процес становлення цієї дисципліни по етапах та виокремити відповідні дослідницькі школи та напрямки.

#### **Перший етап – фізико-антропологічний (XVII-XIX ст.).**

Цей етап ґрунтувався на встановленні закону про стадіальний характер еволюції людства [3; 7; 18]. Вченими було визначено: зовнішній вигляд, морфологічна структура, соціальні відносини всередині людської популяції постійно міняються під впливом природної мінливості [5; 7]. Філософія стала джерелом появи фізичної антропології – науки про природні джерела людини (її зовнішнього вигляду, параметрів, морфофункціональних трансформацій) [5; 26, р. 554]. Базисом нової науки необхідно вважати дуалістичну концепцію Р. Декарта (1596-1650 рр.) про розмежування тілесного і духовного (1634 р.) [15]. Фізичні антропологи визначили, що обидві субстанції в людській популяції є взаємозалежними та причинно-наслідковими [16]. Значний внесок у формулювання наукових шкіл цього етапу зробив також І. Кант (1724-1804 рр.) трактатом «Антропологія з прагматичної точки зору» (1798 р.). Певні його ідеї розвинув Л. Фейєрбах (1804-1872 рр.), що розглядав людину як об'єкт самопоклоніння. Оформились принципи філософського антропологізму, де людина набувала сакрального значення, яке порівнюється з релігійною святинею. Стараннями Фейєрбаха людина набувала значення «першої субстанції природи», внаслідок чого оформилась концепція вивчення природних процесів через індивіда [21, р. 920–925]. Оскільки вся природа, за твердженням К. Ліннея (1707-1778 рр.) виражається в системній взаємодії автономних елементів, то і людину потрібно вивчати через призму міжособистісної взаємодії у колективі (1735 р.).

Головні наукові напрямки етапу:

- напрямок соціальної генеалогії, що вважав політику залежною від фізичної сторони життя людини, поряд з цим, розглядаючи політичну діяльність в контексті принципу історизму (Г.В. Лейбніц, Т. Юнг, Ш. Бонне, Вольтер, Ш.Л. Монтеск'є, Ж.Ж. Руссо, Г. Міллер, Ж.А. де Кондорсе, Ф. Шеллінг, Ж.Б. де Перт);
- напрямок факторизації людської спільноти, що розглядав політику як джерело самодостатності колективів (Д. Юм, А. Сміт, Ж.Ф. Шампольон);
- напрямок біологізації інтелектуальної діяльності, що розглядав політику як зображення тваринної боротьби за владу (К. Лінней, Ж. де Бюффон, П. Кампер, Ч. Лаєл, Ж. Б. де Перт, Р. Оуен, Г. Мантелл);
- напрямок контрасту осмислення, що в дусі дуалізму тілесності та психіки та пропонував вивчати «усвідомлений» та «неусвідомлений» політичний розум спільнот як єдність протилежностей (Г.Б. Маблі, К. Геллерт, І. Кант, Й.Д. Окерблад);
- напрямок абсолютизації духу, що розглядав політику як фактор розрізнення «тваринного» та «людського» в рамках єдиної природи (Г.В.Ф. Гегель);
- напрямок ідеальної раціональності, що вивчав політичну діяльність як досягнення людськими колективами максимального комфорту відповідного його історичному значенню та місії (І.Г. Фіхте);

- напрямок суцільності та універсальності розвитку всіх явищ природи, що розглядав політику як предмет природознавчого дослідження і водночас відстоював можливість медичної корекції соціальних процесів (Ф. Берньє, С. Гейлз, Ж.Л. Даламбер, О. Шумлянський, П. Шумлянський, Х.Ф. Геллерт, С.А. Тіссо, О. Радіщев, С. Крашенніков, К. Щепін);
- напрямок психосоматичного пояснення політики та всіх сторін суспільного життя (С.О. Тіссо, П. Топінар, І. Еккер, Г.Т. Фріч, І.Ф. Блюменбах, М. Дакс);
- напрямок вивчення людства через призму інтелектуальних та класових відмінностей між спільнотами, що пояснював політику як продукт діяльності аристократів та вчених (О. Гамільтон, В. Годвін, Ф. Гізо, Ш. Ленорман, Ф. Ленорман, Е. Берк, Ж.М. де Местр, Л.Г. де Бональд);
- напрямок антропологічного позитивізму, що пропонував досліджувати політику, як механізм і набір природничих закономірностей (О. Конт, Г. Спенсер, К.Т. Ебі, Е.А. Морселлі, Ш.М. Дебієр);
- напрямок філософського антропологізму, що розглядав політику як елемент вищої форми еволюції у природі (Л. Фейєрбах);
- напрямок мальтузіанства (Т. Мальтус, П. Ферхюльст);
- напрямок дарвінізму, що розглядав усі сторони суспільного життя та політику як наслідок хронологізованої біологічної еволюції (Ч. Дарвін, Е. Геккель, П. Брока, А.Р. Уоллес, Т. Гекслі, К. Іков).

В 1859 р. стараннями П. Брока (1824-1880 рр.) відкривається Паризьке антропологічне товариство, а з 1867 р. починає видаватись культовий науковий журнал «Revue d'anthropologie» [5]. До 1860-х рр. синтетичне вивчення людини через призму природничого та філософського об'єктивів дозволило накопичити достатньо фактичного матеріалу для класифікації людської популяції за біологічними принципами К. Ліннея та Ч. Дарвіна (1809-1882 рр.) [4; 5; 13]. Політику відтепер заведено пояснювати «на таксономічному рівні»: наслідком расових, етнічних або племінних властивостей [5]. Фізичні антропологи розробляють ідею, що для кожного народу притаманний свій особливий тип фізичного розвитку (предмет фізичної (біологічної) антропології) та свій особливий тип інтелектуального життя (предмет соціально-культурної антропології) [13; 17; 28]. З огляду на ці антропологічні уявлення про систематику особливостей людського буття відокремлюється закон антропології – вигляд і світогляд людини є динамічними величинами, що піддаються вимірам і базуються на внутрішньовидовій відмінності спільнот [28, р. 5–15].

Відповідно, формуються дві провідні наукові школи етапу:

- ціннісно-універсалістська школа, що розглядала політику як універсальну категорію людського буття та вважала, що расова диференціація людської популяції не впливає на її закономірності (К. Маркс, М. Миклухо-Маклай, А. Богданов, К. фон Бер, Хв. Вовк, Ю. Талько-Гринцевич, Д. Клеменц, І. Яворський, Н. Цибульський, К. Іков, А. Елькінд, Е. Кіне, О. Івановський);
- расово-сегрегаційна школа, що розвивалась в контексті напрямків евгеніки та соціал-дарвінізму, тлумачила політику як суспільні відносини, базовані на расових властивостях (Ф. Гізо, А. де Токвіль, Ф. Гальтон, Ж.А. де Гобіно, Р. Вагнер, Х. Чемберлен, О. Аммон, Ж.В. де Лапуж, Л. Вольтман, М. Грант, Ш. Летурно).

#### **Другий етап – соціально-антропологічний (XIX-XX ст.)**

На цьому етапі політико-антропологічний науковий дискурс розвивався в межах соціальної (Франція, Великобританія) та культурної (США, Німеччина) антропології, що поставили в центр дослідницької уваги варіативність та різноманіття людського в природі, а природного в людині [4]. При цьому, соціально-культурна антропологія вивчала культур-



ність соціуму та соціальність культури, що наклало відбиток на сприйняття й тлумачення політики [18]. Її пропонувалось визначати як ключову (первинну) або другорядну (похідну) структуру суспільної еволюції.

Головним результатом тривалого розвитку попереднього фізико-антропологічного етапу стало сприйняття антропологами тези про культурну відмінність всіх наявних у світі людських спільнот. Ця теза почала сприйматись як фундаментальна основа антропологічних студій [20, р. 23–44]. Кожне суспільство, кожен етнос, кожна соціальна група, на думку антропологів, володіли власною умовною знаковою системою («традиціями»), що сформувались історично та, передаючись з покоління в покоління генетичним або соціокультурним чином, визначали специфіку відмінності локальної спільноти [8].

В залежності від бачення ролі та функцій політики в соціальному розвитку пропонуємо диференціювати вчених-антропологів наступним чином:

– перший напрямок, що визнавав політику первинною структурою людських суспільств, внаслідок чого вивчення політики пропонувалось ставити «на чолі» культурної самобутності конкретної спільноти (Ш. Летурно, О.Г. Аммон, Ж.В. де Лапуж, Г. Коссінна, Л. Вольтман, Ж. Монтандон, О. Гольденвейзер, А. Редкліфф-Браун, К. Шмітт, Г. Плесснер, К. Льовіт, А. Сові, Л. Гумільов, Дж. Грінберг, М.А. Кромпець, Е-А. Геллер);

– другий напрямок, що визнавав політику вторинною структурою людських суспільств, внаслідок чого вивчення політики пропонувалось «вписувати» в контекст локальної культури (Е. Дюркгейм, Е. Тейлор, Дж. Фрезер, В. Вундт, Б. Малиновський, О. Потебня, Л. Леві-Брюль, Ф. Боас, Е. Гуссерль, М. Шелер, Е.К. Парсонс, Т. Парсонс, А.Л. Крьобер, Е. Сепір, Р. Бенедикт, М. Мід, Г. Бейтсон, Ф. де Лагун, К. Леві-Стросс, Ю. Бромлей).

В обох напрямках, антропологічне вивчення політики передбачало аналіз побутування та імплементації в реальному владно-управлінському просторі «політичної традиції» [12]. Поступово категорія «політична традиція» як дослідницький предмет увійшла в структуру політичної антропології – дисципліни, що вивчає народи світу з метою виявлення особливостей політичної організації в історичній динаміці [19, с. 348–360].

Політична антропологія як самостійна антропологічна дисципліна з'явилась 2 грудня 1886 р., коли професор Ж.В. де Лапуж (1854-1936 рр.) виступив у актовій залі, яка заснована видатним фізичним антропологом П. Брока Вищої антропологічної школи (м. Париж) із лекцією «Антропологія та політична наука». Саме тоді термін «політична антропологія» де Лапуж запропонував вживати у подібному до сучасної його дефініції значенні [13].

Грунтуючись на традиціях расово-сегрегаційної школи фізико-антропологічного етапу, француз де Лапуж став фундатором біологічного пояснення політичної життєдіяльності [13]. Його підтримали німецькі вчені О.Г. Аммон (1842-1916 рр.) та Л. Вольтман (1871-1907 рр.) [6].

### **Третій етап – політологічний (1949 р. – сьогодні)**

Інституціоналізація політичної науки в 1948-1949 рр. призвела до політологізації антропологічних студій, які розвивалися в рамках Першого напрямку соціально-антропологічного етапу. Зусиллями французьких вчених Ж. Баландьє (1920-2016 рр.), А. Сові (1898-1990 рр.), М. Лейріса (1901-1990 рр.) та англійського структурного функціоналіста А. Редкліффа-Брауна (1881-1955 рр.), поліантропологія отримала свій остаточний предмет – «політичну традицію». Розвиток політології перетворив поліантропологію в межову дисципліну – між політичною наукою та соціально-культурною антропологією [1, р. 42].

Ключовими напрямками політико-антропологічних студій, які сконцентровані передусім навколо спільності та відмінності у різновидах політичних організацій суспільств,

є «окцидентальний» (західний) та «орієнтальний» (східний). При цьому, у фокусі обох напрямків знаходиться «поляризація» розуміння політики та сприйняття політичних дій.

#### Список використаної літератури

1. Aidan S. Orientations in Political Anthropology. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*. 1969. Vol. 3, No. 1, Special Issue : Rural Africa. P. 42–52
2. Баландые Ж. Політична антропологія / пер. з франц. О. Хоми. Київ: «Альтерпрес», 2002. 252 с.
3. Белик А.А. Культурная (социальная) антропология. Москва : Российский государственный гуманитарный университет, 2009. 614 с.
4. Бромлей Ю.В., Чистов К.В. Основные направления развития советской этнографии. *Этнография в странах социализма. Очерки развития науки. Отдельный оттиск*. Москва : Наука, Институт этнографии им. Н.И. Миклухо-Маклая АН СССР, 1975. С. 7–53.
5. Вовк Х. Студії з української етнографії та антропології. Київ : Мистецтво, 1995. 336 с.
6. Вольтман Л. Политическая антропология. Москва : Белье альвы, 2000. 448 с.
7. Геккель Э. *Красота форм в природе*. Санкт Пеербург : Издательство В. Регена, 2007. 144 с.
8. Еліас Н. Процес цивілізації. *Соціогенетичні і психогенетичні дослідження*. Київ : Альтернативи, 2003. 672 с.
9. Easton D. Political Anthropology. *Biennial Review of Anthropology*. 1959. Vol. 1, P. 210–262.
10. Easton D. A Systems Analysis of Political Life. New York: Wiley, 1965.
11. Кравець А.Ю. Влада в сучасному політико-антропологічному дискурсі: теоретико-методологічний аспект : автореф. дис. ... канд. політ. наук: 23.00.01. Дніпропетровський національний університет ім. О. Гончара, 2010. 19 с.
12. Кравець А.Ю. Політична антропологія. Дніпро : Акцент, 2012. 178 с.
13. De Larouge Georges Vacher. *La Solidarite Sociale: Ses Causes, Son Evolution, Ses Consequences*. Paris, 1907.
14. Лефорт К. Формы истории. Очерки политической антропологии / пер. с фр. В.Ю. Быстрова. Санкт Петербург : Наука, 2007. 342 с.
15. Лопатин Л. Декарт как основатель нового философского и научного мировоззрения. *Философские характеристики и речи*. Москва : АСТ, 2000. с. 3–37.
16. Maiese Michelle, Hanna Robert. *The Mind-Body Politic*. New-York : Palgrave Macmillan, 2019.
17. Malinowski B. *Crime and Custom in Primitive Society*. London: Routledge & Kegan Paul, 1970 [1926].
18. Мельник В.М. Нариси з теорії соціокультурної антропології. Вінниця : «Вінницька міська друкарня», 2015. 552 с.
19. Мельник В.М. Теоретична конструкція політичної антропології. *Гілея : науковий вісник. Збірник наукових праць*. 2016. Вип. 113 (10). С. 348–360.
20. Melnyk V. Chapter Two : Tradition and Nation in Political Anthropology : The Ukrainian Ethno-historical Context. *The Process of Politicization : How Much Politics Does a Society Need? CGS Studies* edited by W/ Waclawczyk and A/ Jarosz. Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Publishing. Vol. 5. P. 23–44.
21. Montagu A. The Concept of Race. *American Anthropologist*. 1962. Vol. 64 (# 5). P. 919–928.
22. Morlino L., Berg-Schlosser D., Badie B. Political Science: a Global Perspective. London: SAGE Publications Ltd, 2017.
23. Саид Э. В. Культура и империализм / пер. с англ. А.В. Говорунова. Санкт Петербург : Владимир Даль, 2012. 734 с.

24. The International Political Science Association. *IPSA Strategic Plan 2018-2022 : The Voice of Political Science around the World*. Paris-Montreal : Concordia University, 2018.
25. Thomassen B. What Kind of Political Anthropology? *International Political Anthropology*. 2008. Vol. 1. No 2. P. 263–274.
26. Wiley A.S., Cullin J.M. What Do Anthropologists Mean When They Use the Term Biocultural? *American Anthropologist*. 2016. Vol. 118 (No 3). P. 554–569.
27. Wydra H. *Politics and the Sacred*. United Kingdom : Cambridge University Press, 2017. 276 p.
28. Wydra H., Thomassen B. Introduction : the promise of political anthropology. *Handbook of Political Anthropology* (2018) / edited by H. Wydra and B. Thomassen. UK-USA : Edward Elgar Publishing. P. 1–17.

### THREE STAGES OF POLITICAL ANTHROPOLOGY

**Viktor Melnyk**

*Taras Shevchenko Kyiv National University,  
Faculty of Philosophy, Department of Political Science  
Volodymyrska str., 60, 01033, Kyiv, Ukraine*

Political anthropology is a discipline that explores the ideological peculiarities of the development of traditional forms of political system in the historical process. French anthropologist Georges Balandier also defined political anthropology as «an attempt at a political reading of society» (1967). In the focus of research of this discipline there is a political tradition, as a key factor in the differentiation of political organizations of different societies in the historical dynamics. Prominent political anthropologists should be considered M. Moss (1872-1950), A. Radcliffe-Brown (1881-1955), M. Leiriss (1901-1990), J. Balandier (1920-2016), J. Derrida (1930-2004), F. Xiaotong (1910-2005), L.-S. Senghor (1906-2001) etc. In contemporary Ukrainian science, political anthropology is experiencing a period of institutionalization. Among the pioneers of Ukrainian political anthropology, Valeriy Denysenko (Lviv), Anastasiya Kravets (Dnipro), Mikhaylo Yuriy (Chernivtsi), Fedir Kyrlyuk (Kiev) should also be considered. The article focuses on the origins of political anthropology, the historical analysis of the philosophical and natural prerequisites of the formation of this scientific discipline. For the first time, a clear periodization of political anthropology, divided into a physico-anthropological stage (XVII-XIX centuries), a socio-anthropological stage (XIX-XX centuries), a political science stage (since 1949), was proposed.

*Key words:* Political Anthropology, Political Tradition, Periodization of Formation of Political Anthropology, Physico-Anthropological Stage, Socio-Anthropological Stage, Political Science Stage, Main Scientific Directions.

УДК 321.015+321.02+323.21

## КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПІДХОДИ ДО РОЗРОБКИ СИСТЕМИ РАНЬОГО ПОПЕРЕДЖЕННЯ ЯК МЕХАНІЗМУ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ СТІЙКОСТІ

Ольга Резнікова

*Національний інститут стратегічних досліджень  
вул. Пирогова 7а, 01030, м. Київ, Україна*

У статті досліджено принципи та особливості розробки системи раннього попередження як механізму забезпечення національної стійкості. Встановлено, що ефективними інструментами у роботі щодо виявлення загроз і визначення заходів реагування є створення єдиної мережі ситуаційних центрів, а також паспортів загроз. Визначено, що найбільш проблематичним питанням у роботі такої системи є ідентифікація і виявлення на ранньому етапі гібридних загроз, які мають прихований характер і проявляються не одразу.

*Ключові слова:* національна стійкість, національна безпека, загрози, безпекове середовище, сектор безпеки та оборони.

Запровадження механізмів забезпечення національної стійкості має на меті адаптування держави, її національних систем, політичних інститутів і населення до дії загроз руйнівного, постійного або динамічного і тривалого характеру, а також швидких і непередбачуваних змін безпекового середовища. Розробка таких механізмів повинна спиратися на чітке розуміння концепту стійкості (передусім, її критеріїв і принципів забезпечення), особливостей його запровадження у різних сферах національної безпеки, а також історичних, географічних, культурних, соціально-економічних та інших характеристик формування й розвитку держави [1].

У світі не існує універсальної моделі забезпечення національної стійкості. Країни використовують різні практики у цій сфері, а міжнародні організації, як і науковці, що спеціалізуються на цій тематиці, пропонують неоднакові рекомендації щодо розбудови національної стійкості. Це залежить, передусім, від основної сфери їх діяльності, досвіду тощо.

Найбільш характерною є розбіжність у поглядах щодо того, на що саме має бути орієнтована модель забезпечення національної стійкості – на залучення під час кризи механізмів, що дозволять пом'якшити вплив загрози та забезпечать безперервність життєво важливих функцій держави та суспільства на прийнятному у цей період рівні, або на швидке відновлення після кризи, виходячи з того, що більшість із загроз, із якими має справу система забезпечення національної стійкості, є немінучими й складно прогнозованими. На це, зокрема, звертає увагу Л. Франкар, характеризуючи особливості британської та французької моделей [2]. Крім того, зазначений автор акцентує, що забезпечення стійкості не є тотожним кризовому менеджменту, який є традиційним елементом державного управління. Скоріше, кризовий менеджмент слід розглядати як одним з механізмів, що дозволяють державним інститутам і суспільству протидіяти загрозам.

Інша дискусія стосується питання, як має бути організована система забезпечення національної стійкості – як окрема складова державного управління або шляхом удосконалення наявних систем і взаємозв'язків між ними. Автором цієї статті раніше було доведено, що немає потреби у розробці та запровадженні окремої системи забезпечення національної

стійкості, яка буде функціонувати паралельно з чинною системою забезпечення національної безпеки [3]. Більш доцільним є впровадження принципів стійкості при забезпеченні національної безпеки, а також формування механізмів забезпечення стійкості у комплексі із традиційними безпековими заходами. У такий спосіб буде забезпечено синергетичний ефект від взаємодії двох систем, а також доцільну економію ресурсів держави та суспільства.

Загалом механізми забезпечення національної стійкості, які застосовуються на практиці у різних країнах, можна розділити на дві основні групи. Ті з них, що відносяться до *першої групи*, мають на меті реагування на певні загрози національній безпеці (наприклад, стійкість держави та суспільства до терористичної загрози, до природних катастроф та інші), а *друга група* передбачає комплексне реагування на широкий спектр загроз (all hazards approach) на рівні певних суб'єктів (держави, громади, родини тощо).

Отже, наявність актуальних або потенційних загроз є визначальною умовою існування системи забезпечення національної стійкості. При цьому визначення ключових загроз національній безпеці, а також виявлення «слабких місць» системи забезпечення національної безпеки у контексті протидії їм сприятиме чіткому розумінню характеру механізмів забезпечення національної стійкості, яких потребує держава.

Проблема своєчасного виявлення, ідентифікації та оцінки загроз набуває все більшого значення в умовах розгортання гібридної агресії, оскільки гібридні загрози часто мають прихований характер або реалізуються через маніпулювання демократичними цінностями й правовими механізмами, що можна спостерігати на прикладі агресивної політики РФ щодо України.

**Метою** цієї статті є визначення принципів та особливостей формування системи раннього попередження як механізму забезпечення національної стійкості та розробка відповідних рекомендацій для органів державної влади України.

Досліджуючи особливості ведення гібридної війни, у тому числі на прикладі Російської Федерації (далі – РФ), А. Рац виділив такі її основні операційні етапи: підготовка, атака, стабілізація. При цьому автор зазначає, що на першому етапі супротивник формує «мапу» стратегічних, політичних, економічних, соціальних, інфраструктурних слабкостей і вразливостей країни-жертви та створює необхідні механізми їх капіталізації з метою подальшого використання. На прикладі агресії РФ проти України А. Рац робить висновок, що на початковому етапі було практично неможливо визначити, чи були дії РФ, у тому числі у рамках традиційної дипломатії, застосування заходів м'якої сили, зовнішнього впливу тощо, підготовкою до гібридної війни, доки не розпочалася активна фаза (атака). Основними операційними причинами ефективності гібридної агресії РФ проти України А. Рац називає такі: неочікуваність; відмова від визнання втручання на офіційному рівні; маскування загарбників під цивільне населення. Крім того, цьому сприяла тривала спільна історія двох держав, тісні економічні зв'язки, а також пов'язаність політичних, бізнесових і безпекових еліт [4].

Наведене підкреслює проблематичність виявлення, ідентифікації та оцінки загроз у сучасних умовах. Так, поширення спотвореної інформації, яка має на меті розгортання деструктивних процесів у суспільстві, може трактуватися агресором як забезпечення свободи слова і плюралізму думок. Організація міжнародних конференцій або інших публічних дискусійних майданчиків, на яких «науково обґрунтовується» нова історична ретроспектива країни-жертви та надаються пояснення певних політичних подій у вигідному для агресора ракурсі, може мати вигляд «поглиблення наукової та культурної співпраці» між країнами. Намагання безпосередньо впливати на громадську думку, поширюючи пропаганду агресора і виправдовуючи його, подається під гаслом свободи засоби масової

інформації (далі – ЗМІ). Як бачимо, для такої діяльності використовуються цілком легальні механізми, які спираються на традиційні демократичні цінності. А «зелені чоловічки», які з'явилися спочатку в Криму, а потім на Донбасі, довго залишилися предметом для дискусій у більшості країн світу – чи є це загрозою для національної та регіональної безпеки і як на неї реагувати?

В умовах гібридної війни складно не лише ідентифікувати ті або інші події або тенденції як загрозу, але й побачити за ними загальну картину, що може свідчити про підготовку супротивника до більш масштабних дій, переходу до активної фази. Адже гібридна війна характеризується одночасним масштабним скоординованим застосуванням комплексу заходів у різних сферах. Виявлення перших ознак гібридної агресії потребує певного часу і координації зусиль різних органів державної влади.

У цілому, функціонування системи раннього попередження відповідає основним принципам забезпечення національної стійкості, до яких, зокрема, відносяться такі: широка взаємодія, обізнаність, готовність, безперервність, комплексний підхід. Метою її є ідентифікація загроз і створення умов для пом'якшення їх негативного впливу на подальших етапах (під час і після кризи). Таким чином, можна стверджувати, що система раннього попередження є механізмом забезпечення національної стійкості.

Для розбудови системи раннього попередження необхідно чітко усвідомлювати, які процеси вона має охоплювати. Проаналізуємо їх у контексті реалізації принципів забезпечення стійкості.

*Широка взаємодія і комплексний підхід.* До компетенції різних органів державної влади відноситься своєчасне виявлення загроз у визначеній сфері відповідальності. Для цього використовуються організаційні, аналітичні, технічні, оперативні та інші спроможності відповідного органу. Ефективним інструментом у роботі щодо виявлення загроз і визначення заходів реагування є ситуаційні центри, які можуть утворюватися при міністерствах та відомствах.

За висновками Я.В. Чернятевич, ситуаційні центри покликані вирішувати такі основні завдання: передбачення кризових ситуацій, підготовка управлінських рішень щодо їх попередження (подолання), прогнозування розвитку ситуації, моніторинг ситуації за визначеними критеріями, проектування можливих сценаріїв розвитку ситуації та необхідних заходів реагування, оцінка можливостей щодо виконання управлінських рішень та інше. Для реалізації цих завдань ситуаційний центр має забезпечити виконання таких ключових функцій: збір інформації стосовно певної сфери діяльності; визначення критеріїв її оцінки; обробка даних з метою виявлення факторів впливу; побудова моделей аналізу; проектування управлінських рішень та їх реалізації; моніторинг і оцінка результатів реалізації рішень [5, с. 362–363].

Одним із важливих шляхів забезпечення взаємодії органів державної влади на етапі раннього попередження є створення єдиної мережі ситуаційних центрів, об'єднаної Головним ситуаційним центром.

В Україні рішення про створення та забезпечення діяльності Головного ситуаційного центру України було прийнято Радою національної безпеки та оборони України (далі – РНБОУ) 25 січня 2015 р. (введено у дію Указом Президента України від 28 лютого 2015 р. № 115/2015) на виконання Стратегії національної безпеки України, затвердженої Указом Президента України від 26 травня 2015 р. № 287/2015. Відповідно до прийнятого рішення Головний ситуаційний центр України має отримувати інформацію від Міністерства оборони України, Міністерства внутрішніх справ України, Міністерства закордонних справ України, Державної фіскальної служби України, Державної служби України з надзвичай-

них ситуацій, Адміністрації Державної прикордонної служби України, інших центральних органів виконавчої влади, Служби безпеки України, розвідувальних органів України з метою її накопичення та обробки для підготовки та прийняття рішень у сфері національної безпеки та оборони.

Наразі у відкритому доступі відсутня інформація щодо ефективності діяльності Головного ситуаційного центру України. Слід зазначити, що на етапі його створення відчувалися певні проблеми стосовно визначення критеріїв оцінки інформації, методів її аналітичної обробки і побудови моделей аналізу. На це, зокрема, звертає увагу В.В. Домарев [6]. Значною мірою така ситуація обумовлена дещо некоректним правовим визначенням Головного ситуаційного центру України як «програмно-апаратного комплексу зі збору, накопичення та обробки інформації, необхідної для підготовки та прийняття рішень у сфері національної безпеки та оборони» [7]. При цьому фактично утворився розрив між забезпеченням технічної складової діяльності Головного ситуаційного центру України, яке покладене на Апарат РНБОУ, і аналітичним забезпеченням його діяльності, адже штат експертів, який мав би при цьому займатися аналізом інформації, її оцінками, прогнозуванням і моделюванням ситуацій, створено не було.

Іншою особливістю зазначеного рішення РНБОУ від 25 січня 2015 р. є те, що у ньому простежується комплексний підхід, притаманний забезпеченню національної стійкості, адже Головний ситуаційний центр України має забезпечити координацію діяльності органів державної влади на різних етапах: у мирний час, в особливий період, у тому числі в умовах військового стану, в умовах надзвичайного стану та при виникненні кризових ситуацій, що загрожують національній безпеці України [7]. Проте, з незрозумілих причин у цьому ланцюгу випущений важливий етап післякризового врегулювання.

Формування мережі ситуаційних центрів є важливим, але не єдиним елементом у системі раннього попередження. Принцип широкої взаємодії у забезпеченні національної стійкості передбачає також активне залучення на всіх етапах громадянського суспільства, а також створення постійно діючих двосторонніх каналів комунікацій.

У цьому контексті для України цікавим є досвід таких країн як Велика Британія – щодо функціонування мережі місцевих форумів стійкості та формування Національного реєстру загроз; США і Ізраїль – щодо залучення населення до протидії терористичній діяльності та формування суспільної стійкості до цієї загрози; Естонія – щодо ролі громадянського суспільства у виявленні та протидії загрозам в інформаційній та кібернетичній сферах тощо.

Ефективна взаємодія державних органів та громадянського суспільства на етапі раннього запобігання загроз національній безпеці потребує належної організації та координації, а також налагодження стійких двосторонніх каналів комунікацій. У світовій практиці таку функцію, як правило, виконує орган виконавчої влади або спеціально утворена у його складі служба. Так, у Великій Британії – це Офіс Кабінету Міністрів (Cabinet Office), у США – Федеральне агентство кризового регулювання у складі Міністерства внутрішньої безпеки (Department of Homeland Security (DHS) Federal Emergency Management Agency (FEMA)).

В Україні таку функцію може виконувати спеціальна служба у складі Апарату Ради національної безпеки та оборони України. Адже згідно зі статтею 3 Закону України «Про Раду національної безпеки та оборони України» РНБОУ здійснює координацію та контроль за діяльністю органів виконавчої влади у сфері національної безпеки та оборони у мирний час, а також в умовах воєнного або надзвичайного стану та при виникненні кризових ситуацій, що загрожують національній безпеці України [8]. Це виглядає цілком логічним ще

і з огляду на те, що Головний ситуаційний центр як важливий інструмент у системі стратегічного управління утворений саме Апаратом РНБОУ.

Відповідні повноваження Кабінету Міністрів України виглядають дещо звуженими. Так, відповідно до статті 2 Закону України «Про Кабінет Міністрів України» КМУ здійснює спрямування і координацію роботи міністерств, інших органів виконавчої влади та контроль за їх діяльністю [9]. Як відомо, не всі суб'єкти сектору безпеки та оборони є органами виконавчої влади. Отже, певна частина діяльності щодо раннього запобігання загрозам може залишитися не охопленою, якщо це не знайде належного правового врегулювання.

*Обізнаність.* При створенні системи раннього запобігання важливе значення має забезпечення єдиного для всіх розуміння природи загрози, її проявів, оцінок, рівня, який потребує негайного реагування. Розбіжності у поглядах різних органів державної влади та суспільства щодо зазначених питань можуть стати на перешкоді злагодженій діяльності стосовно запобігання і протидії загрозам, а також своєчасного застосування інших механізмів забезпечення національної стійкості.

Розв'язання цієї проблеми потребує, зокрема, вжиття таких заходів: розробки єдиних методологічних засад щодо визначення актуальних загроз, ознак їх ідентифікації та методів оцінки; доведення такої інформації до всіх суб'єктів; виготовлення і поширення відповідних інформаційних, демонстраційних матеріалів; проведення роз'яснювальної роботи. До такої діяльності мають залучатися наукові установи, аналітичні центри.

На етапі раннього попередження найскладнішим є виявлення, ідентифікація та оцінка гібридних загроз. Як вже зазначалося, вони мають прихований характер, можуть виявлятися з часом, а чіткі критерії їх ідентифікації та оцінки відсутні. З огляду на це, важливе значення має рівень професійної підготовки й досвід експертів, які залучаються до аналітичної роботи з виявлення загроз.

На прикладі організації роботи ситуаційних центрів Я.В. Чернятевич зазначає, що чим точніше «інтуїція» аналітика вихоплює реальні, об'єктивні процеси, тим ефективнішими будуть його висновки та рекомендації, отримані за допомогою формальних (математичних) висновків [5, с. 363].

Для виявлення й ідентифікації загроз на ранньому етапі необхідно, перш за все, визначити основні сфери, щодо яких буде здійснюватися моніторинг ситуації. Зокрема, можна орієнтуватися на традиційні сфери забезпечення національної безпеки: воєнна, державна, громадська, зовнішньополітична, інформаційна, кібернетична, економічна, соціальна, екологічна, техногенна безпека. Далі доцільно визначити ймовірні загрози у кожній сфері, серед яких можуть бути такі: надзвичайні ситуації природного походження, надзвичайні ситуації техногенного характеру, поширення небезпечних хвороб, зовнішні впливи, розвідувально-підривна діяльність на території країни, тероризм, економічні кризи, дестабілізація політичної ситуації та інші.

По суті, для забезпечення ефективної діяльності системи раннього попередження спочатку доцільно розробити паспорти загроз, у яких мають бути визначені характерні події, явища, процеси, які дозволяють ідентифікувати загрозу (ранні сигнали), об'єкти загрози, фактори, що впливають на появу і розвиток кризової ситуації, джерело небезпеки, можливі наслідки для національної безпеки та інше [10].

Визначення сигналів раннього попередження є складним і достатньо творчим процесом, у ході якого мають використовуватися як традиційні методи аналізу, так і неформальні, такі як інтуїтивно-логічний, формально-логічний, операційно-прикладний, аналітико-прогностичний та інші методи.



У світовій практиці достатньо опрацьованими є, зокрема, ранні прояви терористичної, воєнної загрози, економічних криз, надзвичайних ситуацій природного походження. Подальшого дослідження потребують питання щодо виявлення і раннього попередження негативних зовнішніх впливів, ризиків виникнення конфліктів у суспільстві, інформаційних атак та інше.

*Готовність.* Система раннього попередження як механізм забезпечення національної стійкості може працювати ефективно лише у разі, якщо вже створені й функціонують інші необхідні механізми, які мають починати діяти, коли отримують від зазначеної системи сигнали про підвищення рівня загрози. Для цього завчасно мають бути розроблені альтернативні плани дій на випадок кризи, проведені навчання і тренування як для уповноважених органів державної влади, так і для населення щодо їх дій до, під час і після настання кризи.

Готовність самої системи раннього попередження забезпечується, зокрема, шляхом розвитку технічних спроможностей мережі ситуаційних центрів, періодичного підвищення кваліфікації експертів-аналітиків і технічного персоналу, наявності альтернативних методик обробки інформації, розробки сценарних прогнозів розвитку ситуації тощо.

*Безперервність* роботи системи раннього попередження забезпечується шляхом своєчасного запровадження комплексу заходів забезпечення кібербезпеки та захисту інформації у мережі ситуаційних центрів та в уповноважених органах державної влади, а також залучення достатньої кількості спеціалістів необхідної кваліфікації.

Крім того, враховуючи, що сучасні загрози мають складний і динамічний характер, засоби та методи обробки інформації у системі раннього попередження повинні періодично оновлюватися.

Підсумовуючи викладене, можна дійти таких висновків:

Система раннього попередження є ефективним механізмом ідентифікації загроз і створення умов для пом'якшення їх негативного впливу на подальших етапах, що має використовуватися у комплексі з іншими необхідними механізмами забезпечення національної безпеки та стійкості. Її формування доцільно здійснювати на основі таких принципів, як широка взаємодія, обізнаність, готовність, безперервність, комплексний підхід. Ефективними інструментами у роботі щодо виявлення загроз і визначення заходів реагування є створення єдиної мережі ситуаційних центрів, а також паспортів загроз. Найбільш проблематичним питанням на даний час є ідентифікація і виявлення на ранньому етапі гібридних загроз, які мають прихований характер і проявляються не одразу.

#### Список використаної літератури

1. Резнікова О.О. Концептуальні підходи до вибору моделі забезпечення національної стійкості. *Стратегічні пріоритети*. 2019. № 1. С. 7–14.
2. Francart L. What does resilience really mean? URL: <https://www.diploweb.com/What-does-resilience-really-mean.html> (09.01.2019).
3. Резнікова О.О. Забезпечення національної безпеки і національної стійкості : спільні риси та відмінності. *Вісник Львівського університету. Серія «Філософсько-політологічні студії»*. 2018. № 19. С. 170–175.
4. Rącz A. Russia's Hybrid War in Ukraine. *Breaking the Enemy's Ability to Resist*. URL: <https://stratcomcoe.org/andras-racz-russias-hybrid-war-ukraine-breaking-enemys-ability-resist> (14.05.2019).
5. Государственное управление в сфере национальной безопасности : словарь-справочник / В.И. Абрамов и др. ; под общ. ред. Г.П. Сытника. Киев : НАДУ, 2012. 496 с.

6. Домарєв ВВ. Система ситуаційного управління : теорія, методологія, рекомендації. Київ : Знання України, 2017. 347 с.
7. Про створення та забезпечення діяльності Головного ситуаційного центру України : Рішення Ради національної безпеки і оборони України від 25 січня 2015 р. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/n0002525-15> (дата звернення 14.05.2019)
8. Про Раду національної безпеки та оборони України : Закон України від 05 березня 1998 р. № 183/98–ВР. *Відомості Верховної Ради України*. 1998. № 35. Ст.237.
9. Про Кабінет Міністрів України : Закон України від 27 лютого 2014 р. № 794–VII. *Відомості Верховної Ради України*. 2014. № 13. Ст. 222.
10. Резнікова О.О. Паспорт сепаратистської загрози в Україні. *Стратегічні пріоритети*. 2018. № 2. С. 12–24.

#### **CONCEPTUAL APPROACHES TO DEVELOP AN EARLY WARNING SIGNAL SYSTEM AS A MECHANISM FOR BUILDING NATIONAL RESILIENCE**

**Olha Reznikova**

*National Institute for Strategic Studies  
Pyrogova Str., 7a, 01030, Kyiv, Ukraine*

The article explores the principles and peculiarities of building early warning signal system as a mechanism for ensuring national resilience. It proves that effective tools in detecting threats and determining response measures are development a network of situational centers, as well as passports of threats. The article argues that the most problematic issues in the performance of such a system is the identification and detection of hybrid threats at an early stage, because they have a latent nature and do not come to light immediately.

*Key words:* national resilience, national security, threats, security environment, national security and defense sector.

УДК 323.15:316.356.4(4-15)«715»

## ПРАВИ ПАРТІЇ КРАЇН СКАНДИНАВІЇ В КОНТЕКСТІ РЕНЕСАНСУ НАЦІОНАЛІЗМУ

**Олександр Сич**

*Івано-Франківський національний технічний університет нафти і газу,  
Інститут гуманітарної підготовки та державного управління,  
кафедра публічного управління та адміністрування  
бул. Карпатська, 15, 76019, м. Івано-Франківськ, Україна*

У статті автор продовжує дослідження теми ренесансу націоналізмів у країнах Європи на прикладі країн Скандинавії. Націоналізм тут, як і загалом у Європі, набув поширення ще у класичний період його модерністської історії. З ряду обставин і на відміну від багатьох інших країн Західної Європи у післявоєнний період він почав відроджуватися лишень з середини 1960-их років і його розвиток набув хвилеподібного характеру. Перша активізація скандинавських націоналізмів у 1970-х була спричинена соціальним невдоволенням питаннями оподаткування, у 1980 нового імпульсу їм надала проблематика, пов'язана з біженцями та іммігрантами і відтоді вони переживають першу хвилю популярності, а в кінці 1990-х – на поч. XXI ст. піднімаються на вершину своїх успіхів. Сьогодні націоналістичні партії у Данії, Норвегії, Фінляндії та Швеції належать до лідерів політичного процесу, а в трьох перших країнах беруть участь у формуванні національних урядів.

*Ключові слова:* націоналізм, ренесанс націоналізму, боротьба з імміграцією, євроскептицизм, Данська народна партія, Партія прогресу, Справжні фіни, Шведські демократи.

Націоналізм сьогодні став безспірно впливовим явищем у політичному житті більшості країн Європи, що дає підставу трактувати процес його сьогоденної активізації як ренесанс. В сучасному націоналізмознавстві його характеристики носять контраверсійний, переважно з негативними конотаціями, характер. Очевидно, такими вони найчастіше є за інерцією післявоєнного клеймування націоналізму за чужі для нього гріхи фашизму та нацизму. Перенесення лайливих штампів ототожнення з цими двома тоталітарним ідейно-політичними течіями ще має під собою децину ґрунту в характеристиці сучасних правих рухів у країнах, що були їх батьківщиною, або на ґрунті яких досвід і практика нацизму та фашизму були успішно перенесені. Адже недостатньо глибоко проведені денацифікація і дефашизація принаймні в перші післявоєнні роки дозволили на світоглядній і кадровій основі цих рухів створити нові політичні структури. Зрештою, цей етап у розвитку правих рухів був достатньо нетривалий і такі організації або ж були заборонені, або трансформувалися, дистанціювавшись від нацизму та фашизму. Відмінною є ситуація із сучасними націоналістичними рухами у країнах Скандинавії. Адже у довоєнний та післявоєнний період нацистські та фашистські партії в цих країнах носили сектантський і невливовий характер, а тому не були зразком для післявоєнних політичних структур правого спрямування. Та й самі ці партії настільки пізно вийшли на політичну сцену, що для багатьох дослідників Скандинавія видавалася винятком і вільною від націоналізму. Й однак сьогодні вона демонструє високу динаміку його розвитку і впливу. Безумовно, цей факт становить інтерес для фахівців націоналізмознавства.

Тема сучасного етапу розвитку та впливу націоналізму на політичні системи країн Західної Європи ще не набула належного висвітлення в українській політичній науці. Серед

інших можна відзначити кандидатську дисертацію А. Шеховцова та докторську дисертацію М. Гримської. Свої дослідження зі згаданої теми мають також Ю. Головачек, Т. Дублікаш, О. Іванов, С. Кулик, А. Романюк, Н. Лагигіна, В. Литвин, О. Лісничук, О. Новакова, П. Мироненко, А. Умланд. Окремі аспекти цього питання під час проведення наукових конференцій, що від 2006 р. регулярно відбуваються в рамках теми «Ідеологія українського націоналізму на сучасному етапі розбудови Української держави», опрацювали українські науковці О. Баган, М. Генік, О. Єгрешій, В. Томахів, В. Харченко, Л. Щербій та польський дослідник Д. Матерняк. Праці науково-публіцистичного характеру, що можуть становити інтерес для дослідників цієї теми, опублікували І. Загребельний, Ю. Михальчишин, В. Тимченко. Ряд публікацій на вказану тему має також автор статті.

Однак навіть у нечисленних дослідженнях на тему сучасних правих рухів у Західній Європі майже відсутній такий аналіз щодо країн Скандинавії. Очевидно, за деякими рідкісними винятками. Так, шведські праві партії проаналізовані у дисертації та монографії М. Гримської, в контексті практики застосування щодо таких партій тактики «санітарного кордону» їх до свого аналізу залучили В. Литвин та А. Романюк, в характеристиці проросійського лобі у країнах Євросоюзу – О. Лісничук, а в аналізі того, як прояви корупції у суспільстві стимулюють підтримку ним правих партій, фінський приклад використали Т. Брус та А. Аршиннікова. Водночас західні дослідники відзначають, що в усіх чотирьох скандинавських країнах партії правого спрямування набувають все більшого поширення і починають відігравати помітну політичну роль [1].

А тому завданням цієї статті є аналіз діяльності сучасних партій правого спрямування країн Скандинавії в контексті загального процесу ренесансу націоналізму у Західній Європі.

Хоча довоєнний і воєнний період історії скандинавських країн має націоналістичну складову, однак, на відміну від ряду інших європейських країн, в повоєнний період вона відсутня, або ж майже непомітна у суспільному житті [2]. Загальну схему історії сучасних правих партій у цій частині Європи західні дослідники описують як хвилеподібний процес, який починався з політичної незадоволеності питаннями оподаткування у 1970-х, а згодом, у 1980-90-х та на поч. ХХІ ст., сконцентрувався на проблематиці, пов'язаній із біженцями та іммігрантами. Відповідно, сучасні праві партії у скандинавських країнах зароджуються переважно всередині 1970-х, переживають першу хвилю популярності у 1980-х, а в кінці 1990-х – на поч. ХХІ ст. піднімаються на вершину своїх успіхів та електоральної популярності [1].

Успіх Данської народної партії (дан. *Dansk Folkeparti* – *DF*) у парламентських виборах 2015 р. був настільки феєричний, що призвів до розпаду коаліції чинного уряду й заставив її Прем'єр-міністра соціал-демократку Гелле Торнінг-Шмідт полишити лідерство у партії та подати королеві країни Маргрете прохання про відставку. Хоча її партія і набрала найбільшу кількість голосів на виборах у парламент країни – 26,3% та відповідно 47 місць у парламенті, але цього не вистачало, щоби сформувати уряд більшості. Натомість, Данська народна партія вперше в історії правих сил країни ввійшла в трійку політичних лідерів, зайнявши друге місце із результатом 21,1% голосів та отримавши 37 місць у парламенті. Щоправда, можливість сформувати уряд меншості отримала ліберально-консервативна партія Ларса Люкке Расмуссена «Венстре», яка набрала менше за *DF*, погіршивши свій результат з 26,7% до 19,5% голосів. Однак, правоцентристські партії, які пройшли до парламенту, заявили, що вони хочуть бачити саме колишнього прем'єр-міністра країни Л. Расмуссена на цій посаді. Для того, щоби мати в парламенті потрібну для формування уряду більшість, він звернувся за підтримкою до Данської народної партії [3].

Характерно, що під час парламентських дебатів у жовтні 1999 р. тодішній Прем'єр-міністр Данії Поуль Нюруп Расмуссен, звертаючись до ще нечисленної фракції Данської народної партії, заявив «Ви ніколи не будете благопристойними!». Причиною такої гострої заяви глави уряду була досить жорстка риторика партії стосовно імміграційної політики. Але вже через два роки на виборах у листопаді 2001 р. Данська народна партія майже подвоїла своє представництво у фолькетингу Данії (з 7,4% голосів та 13 депутатських мандатів у 1998 р. до 12% та 22 мандатів) і стала частиною нової коаліції у статусі партії, що підтримує уряд. Як стверджують західні дослідники, партія досягла такого політичного прориву завдяки своїй виразній позиції у парламенті та готовності до співпраці з іншими партіями, а зокрема й до активної підтримки як попереднього, так і нинішнього ліберально-консервативного уряду [1].

З цього часу Данська народна партія стала надійним партнером ліберального уряду коаліції меншості. У парламентській системі Данії, в якій не часто з'являються уряди більшості, це дало їй можливість максимально впливати на політику влади без фактичного здобуття міністерських посад [4]. У підсумку, партія вийшла з маргінальної ніші й почала стрімко нарощувати результат: з 12% у 2001 р. до 13,2% у виборах 2005 р. та 13,9% у виборах 2007 р. й хоча партія відчула деякий спад електоральної підтримки у 2011-му (12,2%), але майже подвоїла її у 2015-му – 21,1% [5].

Данська народна партія була створена на початку жовтня 1995 р. після виходу з Партії прогресу чотирьох депутатів фолькетингу. Саме вони й створили нову партію й оскільки вона мала політичні цілі, дуже подібні до тих, що їх декларувала Партія прогресу, то значна частина її рядових членів пішла за новим лідером Піа Керсгард та її трьома колегами-депутатами. Такий демарш став результатом багатолітніх внутрішніх суперечок, а восени 1995 р. розбіжності стали настільки гострими та масштабними, що Партія прогресу практично розділилася на дві частини [4].

Сама себе Данська народна партія позиціює як націоналістична, євроскептична, та антиімміграційна, але й одночасно така, що прагне практичної співпраці та компромісу з іншими партіями. Її поява на політичній сцені Данії, а особливо успіхи 2001 р., стали поворотним моментом трансформації правого руху у цій країні з неоліберальних популістських позицій до більш центристських та прагматичних, особливо в реалізації програми боротьби з імміграцією. Можна стверджувати, що сьогоднішня жорстка міграційна політика Данії є, без сумніву, заслугою впливу на його уряд саме Данської народної партії. У політику партії входять також покращення пенсійного забезпечення, боротьба проти популяризації гомосексуалізму, легалізації усиновлення дітей одностатевими парами та посилення покарання за розбещення малолітніх. Партія вправно оперує популістичним арсеналом. Характерно, що її депутати мають звичку дистанціюватися від інших політиків словосполученнями «ми» – «вони» і таким чином експлуатувати тренд «народ проти еліт». З усіх партій Данська народна партія найбільш скептично ставиться до ЄС, проте цей аспект не дуже турбує її виборців. Її популярність пояснюють концентрацією уваги на політиці цінностей, які є важливими для них. Прихильники партії себе чітко називають правими, але не крайніми правими чи ультраправими. Цим самим вони демонструють, що більше тяжіють «вправо», коли мова йде про ціннісний вибір в таких питаннях, як імміграція, дотримання законності та порядку, охорони навколишнього природного середовища [5].

Данська народна партія зуміла за короткий час розбудувати високоцентралізовану структуру з професійним центральним апаратом. Її перша очільниця Піа Керсгард була сильним і беззаперечним лідером. Як стверджують дослідники – єдиним серед лідерів інших данських партій, завдяки якій партія мала значну підтримку навіть всупереч пере-

сичному несприйняттю її ідеології. На відміну від своєї попередниці Партії прогресу в ній практично відсутні внутрішні конфлікти. Для підтримки респектабельного іміджу партія часто позбувається членів, які піддаються ідеям екстремізму і самі їх пропагують. Загалом, Данську народну партію можна віднести до категорії консервативно-націоналістичних. З 2012 р. її очолює Крістіан Тулесен Даль (дат. *Kristian Thulesen Dahl*) [5].

Що стосується Партії прогресу, то її історична роль полягає у тому, що вона започаткувала сучасний правий рух у Данії. Це сталося 1972 р., коли досі невідомий адвокат з податкового права Могенс Гліструп створив партію антиподаткового спрямування. Вже протягом декількох місяців вона отримала понад 20% підтримки в опитуваннях громадської думки, а на виборах у грудні 1973 р. здобула 15,9% голосів. Політика партії базувалася на неоліберальному популізмі та основним питанням, яке вона просувала, було скасування податку на прибуток. Її програма була на межі анархічного лібералізму, оскільки вимагала скасувати державне регулювання і податки всіх видів. Але такий популістичний стиль був цілеспрямовано розрахований на нижчі верстви населення та мобілізував їх проти «корумпованої еліти», стверджуючи, що воля народу є «вищою за всі інші стандарти». Антиелітизм партії, характерний для сучасних правих Європи, також проявлявся і в вимозі проведення більшої кількості референдумів [5].

Партія прогресу регулярно отримувала понад 10% підтримки виборців протягом 1970-х років до тих пір, аж поки консерватори та ліберали не сформулювали більш радикальну і наступальну альтернативу. Тоді електоральна підтримка партії швидко скоротилася: спочатку до 8,9% 1981 р., а потім навіть до 3,6% у 1984 р. Водночас і лідер Партії прогресу М. Гліструп був ув'язнений за податкове шахрайство, й за даними соціологічних опитувань, її підтримка на початку 1985 р. досягла критичного двоцифрового порогу. Відчувалося, що партія вкрай потребувала нових ідей і нового керівництва. Власне, така можливість і з'явилася після ув'язнення М. Гліструпа. У 1984 р. його змінила Піа Керсгард, яка заповзлася трансформувати партію та зробити її респектабельним і надійним партнером для співпраці з іншими данськими партіями. Одночасно докорінних змін зазнала і партійна програма, в якій були зміщені акценти від традиційної боротьби проти податків до значно актуальнішого питання – боротьби з імміграцією як загальнонаціональною проблемою. В 1987 р. М. Гліструп був знову переобраний на посаду лідера партії, однак до цього часу П. Керсгард також продемонструвала свої лідерські якості і не збиралася здавати позицій. Цей конфлікт насправді став критичним вододілом для трансформації сучасного правого руху Данії. Вже на виборах 2001 р. Партія прогресу отримала всього 0,6% голосів, остаточно зійшла з політичної сцени та залишила після себе єдиним наступником Данську народну партію [5].

Не тільки назва, але й деякі аналогії з історією розвитку сучасного правого руху в Данії виникають, коли відповідний процес аналізувати у Норвегії. Партія прогресу в цій країні також була заснована на початку 1970-х років і також на антиподатковій тематиці. Ця подія відбулася на зустрічі в кінотеатрі «Сага Кіно» в Осло 8 квітня 1973 р. з ініціативи Андерса Ланге і в ній взяли участь 1345 осіб. Спочатку він хотів лише організувати протестний рух для боротьби проти високого рівня податків та субсидій, а не політичну партію. Однак події набрали іншого характеру і новостворена партія спочатку отримала назву його імені – Партія Андерса Ланге за значне зниження податків, зборів та державного втручання (норв. *Anders Langes Parti til sterk nedsettelse av skatter, avgifter og offentlige innngjer* – скорочено *Партія Андерса Ланге, або ALP*). Її лідер загалом мав невеликий політичний досвід – брав участь у міжвоєнний період у Вітчизняній лізі, під час Другої світової війни у норвезькому русі опору, а після її завершення працював незалежним політичним

редактором правого спрямування. Ланге А. був принциповим критиком того, що він називав як надмірне регулювання державою добробуту. Його особистість добре сприймалася на телебаченні, де його часто можна було побачити в ефектному образі вікінга з мечем та келихом ег-ногу в руках [6].

У перші роки ALP розглядалася як типова «партія-одноденка» або «партія однієї людини», яка зникне після участі у перших же виборах. Однак, на здивування багатьох, вона в Норвегії, яку після Другої світової війни оцінювали як країну без істотних радикальних партій, не тільки залишилася частиною партійної системи, але й змінила її. Вже на виборах цього ж таки 1973 р. партія отримала 5% голосів і чотири мандати в стортингу – норвезькому парламенті. Дослідники відзначають три фактори, які стали ключовими для такого несподіваного прориву ALP в загалом стабільній партійній системі країни: висхідні антиподаткові настрої виборців, зміна їх політичних вподобань після суперечливого норвезького референдуму про вступ до ЄС 1972 р. і харизматична особистість самого А. Ланге. Тоді Норвегія так і не вступила до ЄС, оскільки результати референдуму були негативними. І в цьому була лєвова заслуга саме Партії Андерса Ланге [7; 6].

Однак внутрішні суперечки та смерть А. Ланге пригальмували електоральний поступ партії та залишили її без місць у парламенті після виборів 1977 р. Ця ситуація спонукає до чергових аналогій з історією трансформації данської Партії прогресу. Настав час змін і для Партії Андерса Ланге. Спочатку вона, натхнена успіхами данської Партії прогресу, поміняла назву на аналогічну (норв. *Fremskrittspartiet – FrP*), а в 1978 р. її очолив і розпочав процес реорганізації із розбудовою сильної ієрархічної структури Карл Івар Хаген. Наприкінці 1980-х і в 1990-х роках Партія прогресу переорієнтувала свою політичну програму на проблеми імміграції, злочинності та догляду за літніми людьми. Критика А. Ланге розкішної держави добробуту в 1970-х рр. змінилася тезами про «шовінізм добробуту» та обстоювання кращого піклування про «своїх». Контровесійною на перший погляд виглядає позиція партії щодо одночасного зниження податків та збільшення державних витрат. Однак у зв'язку з наявністю у Норвегії великих нафтових ресурсів вимога Партії прогресу щодо витрачання, а не економії коштів, отриманих від продажу нафти, стала електорально виграшною [6].

Успіхи не забарилися. Спочатку Партія прогресу стала популярною на місцевому рівні. Так, наприклад, у 2003 р. її представники обіймали посади 13 мерів міст. Поступово вона зростає і на загальнонаціональному рівні, трансформуючись з аутсайдера норвезької політичної системи до лідерських позицій. На національних виборах 1989 р. партія зуміла набрати 13% голосів, отримати 22 місця в стортингу й стати третьою партією країни. І хоча на наступних виборах 1993 р. вона втратила темп, набравши всього лиш 6,3%, але у 1997, 2001, 2005 і 2009 роках знову повертає втрачені позиції й постійно займає 2-3 місця у парламентських змаганнях. На виборах 2013 р. Партія прогресу отримала 16,4% голосів та 29 місць у парламенті й вперше спільно із Консервативною партією та за підтримки Ліберальної і Християнсько-демократичної партій взяла участь у формуванні урядового кабінету меншості на чолі із лідером консерваторів Ерною Сольберг. В ньому новий лідер Партії прогресу Сів Йенсен, яка у 2006 р. змінила на цьому посту Карла Хагена, отримала посаду міністра фінансів, а її однопартієць Торд Лієн став міністром нафти та енергетики. Згодом у 2015 р. посаду міністра імміграції та інтеграції отримала також член центральної ради партії Сільві Лістхауг, відома своїми різкими антиіммігрантськими висловлюваннями [7, с. 287, 297; 6].

У парламентських виборах 2017 р. ця коаліція повторила переможний результат, зокрема Партія прогресу отримала в них 15,3% голосів. Вперше за 30 років у політич-

ній історії країни консервативний Прем'єр-міністр переобрався на другий термін [8]. Свої позиції в Уряді зберегла і Партія прогресу, отримавши шість міністерських посад, включаючи й лідера партії Сів Йенсен.

Отож, Норвезька партія прогресу є прикладом успішної європейської партії правого спрямування, яка, модернізувавшись, не тільки зуміла закріпитися у парламенті, але й стала керівною політичною силою. З 2013 р. вона перебуває в коаліції з Консервативною партією. Й до того ж, ця коаліція всупереч неписаним європейським правилам щодо бойкоту правих сил, має життєздатний характер. Партія прогресу зуміла виробити більш поміркований і прагматичний підхід, аніж більшість інших подібних європейських партій, й успішно інтегруватися у політичну систему своєї країни. Зрештою історія її становлення є дещо відмінною від типових правих партій Європи. Дослідники відзначають, що у неї ніколи не було такого внутрішнього екстремально-войовничого духу, як у французького Національного фронту, Шведських демократів чи австрійської Партії свободи. Порівнюючи програму правих партій скандинавського регіону, вони роблять висновок, що Партія прогресу є менш авторитарною і більш економічно правою, аніж її сестринські партії в Данії, Швеції чи Фінляндії [6].

Результати парламентських виборів 2011 р. у Фінляндії справили на Європу ефект вибуху бомби. Несподівано до трійки політичних лідерів країни увірвалася націоналістична партія Справжні фіни (фін. *Perussuomalaiset*), набравши 19% голосів виборців та майже у 5 разів покращивши результат попередніх виборів 2007 р. Як влучно висловився український журналіст і політолог В. Каспрук, Справжні фіни «спромоглися переписати виборчу книгу історії» [9].

Партія Справжніх фінів має досить глибокі джерела й зовсім не подібна на «нашвидкуруч склепану структуру під респектабельною назвою», як про це стверджували після її прориву деякі українські політичні оглядачі [10]. Вона була заснована 1995 р. після розпаду Фінської аграрної партії Вейкко Веннамо. Та, у свою чергу, веде свою історію з 1965 р., відколи західні дослідники взагалі починають спостерігати перші ознаки появи партій правого спрямування у скандинавських країнах. Відколи стало зрозуміло, що вона вже відіграла свою політичну роль, то була замінена аналогічною партією під назвою Істинні фіни [1].

До 2000 р. електоральні результати партії в усіх видах виборів перебували у межах статистичної похибки (0,7-1,6%). Ріст розпочався з президентських виборів цього року, коли кандидат на посаду президента Тімо Соїні (фін. *Timo Soini*), який очолював партію з 1997 р., набрав 3,4% голосів. А після цього почалося повільне зростання авторитету Справжніх фінів серед виборців: парламентські вибори 2007 р. – 4,1%, муніципальні 2008 р. – 5,4%, вибори до Європарламенту 2009 р., в результаті яких Тімо Соїні став його депутатом – 9,8% [11]. Отож, рух партії до політичних вершин був поступальним і достатньо системним. Звичайно, що внутрішні та зовнішні обставини, які склалися на 2011 р., сприяли її політичному прориву. В країні роками накопичувалися проблеми, на які традиційні респектабельні партії не в змозі були дати відповідь. Справжні фіни таку відповідь сформулювали й цим завоювали довіру виборців.

Аналізуючи успіхи правих партій Європи, С. Мудде стверджує, що головною із них є неспроможність керівних еліт адекватно реагувати на такі виклики як перипетії європейської інтеграції, імміграція та актуальні соціально-економічні проблеми в умовах поточної економічної кризи – безробіття, соціальне забезпечення тощо. Зокрема в питаннях європейської інтеграції він відзначає їх повну маргіналізацію в очах своїх виборців. «В останні десятиліття європейські еліти займалися однією з найдивовижніших трансформацій передачі влади від національної до наднаціональної. Дуже рідко політики так радісно маргіна-



лізуються», – уїдливо стверджує він. Адже, не контролюючи власну валюту або монетарну політику, вони виглядають безсилими перед європейськими наднаціональними структурами й змушені посилати своїм виборцям суперечливі меседжі, виглядаючи у їхніх очах «некомпетентними або навіть брехливими» [12].

На те, що прорив Справжніх фінів на виборах 2011 р. став результатом протесту суспільства проти застоючої політичної атмосфери, посиленої єв록ризою, протестами проти імміграції та ще політичними корупційними скандалами, вказують й Іуля-Антілла Т. та Лухтакалліо Е. (*Ylä-Anttila T., Luhtakallio E.*): «Антиелітизм і консерватизм, розчарування політикою в цілому, анти-ЄС і антиімміграційні настрої, зокрема, були мобілізовані, коли з'явилася така можливість» [13]. На корупцію у владній еліті, як на фактор, який спонукає виборців підтримувати партії правого спрямування, вказують і українські дослідники Т. Брус та А. Аршиннікова. Адже у ЄС вона набрала такого масштабу (€120 млрд), що майже дорівнює його річному бюджету [11]. Таким чином партія змогла мобілізувати не тільки тих виборців, які раніше з різних причин ігнорували політичний процес, але й залучити до свого електорату прихильників традиційних партій.

Аналізуючи феєричний успіх Справжніх фінів 2011 р., В. Каспрук вказує на ідентичні причини – імміграція та фінансові витрати в загальноєвропейський бюджетний котел. Більшість фінів переконані, що хоч іммігранти та прохачі притулку займають не більше 3 відсотків жителів Фінляндії, але вони становлять серйозну економічну проблему для країни. Так само, як і фінансова допомога тим членам Європейського Союзу, котрі переживають кризу – фіни вважають, що вона не повинна надаватися їхнім коштом. Очевидно, невдоволення політикою владних партій у цих питаннях і вилилося в результати виборів [9].

Щоправда, В. Каспрук піднімає ще одну дражливу проблему, яку не часто згадують західні дослідники – наслідки політики мультикультуралізму та збереження національної ідентичності. Для Фінляндії вона має два актуальні виміри – шведський та ісламський. І хоча шведи становлять лише шість відсотків від 5,4-мільйонного населення країни, Фінляндія має дві офіційні мови – фінську і шведську. Натомість Справжні фіни вважають, що їхня країна має бути одномовною і в цьому їх також підтримали виборці. Така політика їх пов'язує із фінським націоналістичним рухом довоєнного періоду. Тоді студентська організація Академічне карельське товариство, Рух Лапуа та Патріотичний народний рух також принципово відстоювали питання тінізації суспільного та державного життя. Адже Фінляндія до 1808 р. перебувала у складі Швеції й хоча пізніше відійшла до Російської імперії, але шведи за постколоніальною інерцією і надалі займали домінуючі позиції у вищих прошарках фінського суспільства. Очевидно, такі процеси достатньо довговічні та дають про себе знати навіть до сьогодні. До слова кажучи, і фінський довоєнний націоналізм більшою мірою, аніж данський, шведський чи норвезький, був внутрішньо зорієнтований і значно менше перебував під впливом популярних на той час ідейно-політичних течій фашизму та нацизму [2, с. 158–165, 178–196].

Не маючи поки що таких проблем з арабською та африканською імміграцією, як провідні держави Західної Європи, значна частка Фінляндії устами Справжніх фінів намагається діяти на випередження, аби не допустити її ісламізації. «Бо якщо мусульманське населення перебуватиме на терени Європи такими темпами, як тепер, то не виключено, що років через 20 воно становитиме понад половину населення країн Європейського Союзу. Саме тому передбачливі фіни не бажають, аби в один «чудовий» момент «гості» почали витісняти господарів», – аналізує ситуацію В. Каспрук [9]. Аналізуючи успіх Справжніх фінів на такій причині їхнього успіху наголошують також Іуля-Антілла Т. та Лухтакалліо Е.: «Простий аргумент «Фіни перш за все!» полягав у тому, що фінська політика повин-

на зосередитися на інтересах етнічних фінів, а антимультикультурний аргумент полягав в тому, що хоча різноманітність культурних ідентичностей є позитивною в принципі, культури слід захищати від змішування» [13].

Істинні фіни, хай із дещо нижчими результатами продовжили свій успіх і в наступних парламентських виборів 2015 р., набравши 17.65% голосів і втративши один мандат. Вперше партія взяла участь і в формуванні коаліційного уряду, в якому лідер партії Тімо Сойні очолив міністерство закордонних справ. У квітні 2019 р. У Фінляндії відбудуться чергові вибори до едускунти, національного парламенту. До них фінський націоналістичний рух підходить в деконсолідованому стані. У 2017 р. в ній відбулася зміна лідера Справжніх фінів і партію очолив Юсси Християн Галла-аго (фін. *Jussi Kristian Halla-aho*), фінський вчений-філолог, яскравий політик-націоналіст, прихильник жорсткішої імміграційної політики та найпопулярніший фінський політичний блогер. Це викликало розкол у партії – всі її міністри та 20 членів парламентської фракції вийшли з неї та створили партію Нова альтернатива, яку очолив міністр європейського розвитку, культури та спорту Сампо Терхо (*Sampo Terho*). В історії сучасного фінського націоналізму розпочинається той етап, який вже пройшли такі відомі партії Європи як французький Національний фронт чи австрійська Партія свободи, коли після розколу політичної сили на одному електоральному полі змагаються і взаємно ослаблюють себе дві ідентичні за світоглядом партії. Як він з нього вийде, покажуть результати вже цього річних парламентських виборів.

Неочікуваною для політичних експертів стала і парламентська перемога 2009 р., а особливо 2014 р. із третім результатом (12,9%) партії Шведських демократів (швед. *Sverigedemokraterna*). Адаже на відміну від інших скандинавських країн, де праві рухи набирали все більшої ваги, Швеція деякий час розглядалася у цьому сенсі як «відстала». Ще 1981 р. у спеціальному дослідженні «Populism och missnöjespartier i Norden» («Популізм і протестні партії в скандинавських країнах»), спеціалісти констатували, що жодна партія, заснована на народному невдоволенні, не виникла у Швеції до початку 1970-х рр. і жодна з тих, що існували тут, не була подібна до правих партій інших скандинавських країн. Очевидно, причиною було те, що історично в країні завжди сильні позиції займали соціал-демократи. Й, окрім того, до цього часу в ній були відсутні будь-які принципові політичні та ідеологічні питання, які б фрагментували суспільство. Натомість у ньому панував консенсус щодо шведської моделі демократії та добробуту, а шведська економіка мала високий рівень розвитку і забезпечувала таких же високий рівень соціального забезпечення. Однак протягом 1980-х і початку 1990-х років, а точніше на національних виборах 1988-го і 1991-го, у Швеції розвивався процес, який призвів до зростання двох абсолютно нових партій – Партії зелених і Нової демократії. Перша із них займала ліву позицію у традиційному ідеологічному вимірі, а Нова демократія – праву. Отож, попередником сучасного лідера шведського націоналістичного руху була партія Нова демократія (шв. *Ny Demokrati*), що була створена 1991 р., і відразу ж здобула парламентський статус. Однак, на відміну від інших своїх скандинавських колег, вона не змогла зберегти завойовані позиції у парламентських виборах 1994 р. і спочатку зійшла з політичної сцени, а у 2000-му була оголошена банкрутом і взагалі припинила своє існування [1].

Хоча ряд дослідників початки сучасного націоналістичного руху Швеції виводять з Нової демократії. Насправді, він був започаткований ще 1968 р. Шведською прогресивною партією, яка зуміла досягнути успіхів лише на рівні декількох муніципалітетів. Пізніше, 1979 р. було також створено партію Збережемо Швецію шведською, яка вперше акцентувала на проблемах імміграції. Партія намагалася вийти на рівень національної політики й в 1986-1987 рр. навіть пішла на об'єднання зі Шведською прогресивною партією. Щоправда, ця

спроба завершилася невдало. У 1988 р. партія Збережемо Швецію шведською стала основою для створення партії Шведських демократів. Їй довелося деякий час конкурувати із сепаратистською Партією Сконе, яка виступала за відокремлення цього південного регіону від Швеції. Але, в кінцевому підсумку, вона її поступово витіснила зі шведської політики. Хай і не зразу, але виграла вона конкуренцію і з партією Нова демократія, яка хоч і появилася пізніше, але вже в перший рік свого існування потрапила до парламенту. Однак, неспроможність Нової демократії закріпити завойовані позиції й дала підстави науковцям зробити висновок про унікальність Швеції у справі поширення правих рухів. Тим більше, що в цей час успіхи Шведських демократів також були ще мізерними [14, с. 208–214].

Не мала вона суттєвих політичних успіхів до 1995 р., відколи партія пішла по шляху трансформації. Оскільки їй публічно закидали зв'язок з пронацистськими екстремістськими об'єднаннями та засиллям серед членів кримінальних елементів, в партії заборонили носити уніформу, засудили нацизм та виключили з рядів велику групу радикально налаштованих членів, які 2001 р. створили нову партію Національні демократи. Водночас і з програми партії також були прибрані деякі дражливі елементи й вона публічно відмежувалася від расизму, а натомість оголосила, що свою діяльність базує на Декларації прав людини ООН. Водночас головними загрозами Шведські демократи оголосили імміграцію, шкідливу для національних інтересів політику наднаціональних органів ЄС та глобалізм у його економічному вимірі. Натомість виступили на захист національної ідентичності, законності та правопорядку, соціальних інтересів шведів. Політичну ізоляцію партія вміло використовує на свою користь, заявляючи про наявність змови серед чинної політичної еліти, яка приховує правду від народу і вигідно позиціонує себе з народом проти неї. Таким чином, добре відчувуючи настрої виборців, Шведські демократи озвучили актуальні для них проблеми й скористалися з падінням довіри до інститутів влади. Як наслідок у 2010 р. вони зуміли пройти передвиборчий чотирьох відсотковий виборчий поріг, набравши 5,7% голосів та провівши до риксдагу – шведського парламенту – 20 депутатів [15].

Пори всі реформи, які спрямовані для створення благопристойного іміджу партії, на адресу Шведських демократів лунають звинувачення в екстремізмі, ксенофобії, расизмі та нацизмі. Самі ж вони свою ідеологію називають соціальним консерватизмом з чітким націоналістичним фундаментом. На противагу класовій боротьбі партія пропагує національну солідарність. Націоналізм у розумінні Шведських демократів означає прагнення зберегти свою національну ідентичність в кордонах держави, що відповідає кордонам нації, а консерватизм – захистити такі дві природні спільноти як сім'я та народ, бо саме вони створюють умови для досягнення національної солідарності. Ціллю соціальної політики партія вбачає досягнення стану соціальної справедливості та захисту «уразливої людини», при цьому зміщуючи акценти від захисту всіх до турботи «про наших» [16]. Ще на початках свого зростання партія зустрілася зі спрямованою проти неї тактикою «санітарного кордону», але, проте, у парламентських виборах 2014 р. наростила свій результат до 12,9%, а у виборах 2018 р. – майже 18% [17].

Таким чином, націоналізм у країнах Скандинавії, як і загалом у Європі, набув поширення ще у класичний період його модерністської історії. З ряду обставин і на відміну від багатьох інших країн Західної Європи у післявоєнний період він почав відроджуватися лишень з середини 1960-их і його розвиток набув хвилеподібного характеру. Перша активізація скандинавських націоналізмів у 1970-х була спричинена соціальним невдоволенням питаннями оподаткування, у 1980-х нового імпульсу їм надала проблематика, пов'язана з біженцями та іммігрантами, і відтоді вони переживають першу хвилю популярності, а в кінці 1990-х – на поч. ХХІ ст. піднімаються на вершину своїх успіхів.

Сьогодні націоналістичні рухи у Данії, Норвегії, Фінляндії та Швеції належать до лідерів політичного процесу, а в трьох перших беруть участь у формуванні національних урядів. Отож, аналіз їхнього розвитку підтверджує нашу тезу, що на сучасному етапі націоналізми країн Західної Європи переживають етап свого ренесансу.

Досвід сучасних націоналістичних рухів в країнах Скандинавії може бути корисним для трансформації українського націоналізму і конструктивного залучення його потенціалу для розбудови національної держави. Адже сьогодні він перебуває у кризовому стані, а викладений у дослідженні матеріал вказує шляхи виходу з нього через внутрішню організаційну й ідеологічно-програмну модернізацію. Особливо цінним, на нашу думку, є досвід влучного реагування на ті актуальні проблеми, які зазвичай оминають традиційні політичні еліти, прагматичної та компромісної інтеграції в наявну політичну систему та її еволюційної зміни зсередини й самоідентифікації себе як консервативного чи соціально-консервативного націоналізму.

#### Список використаної літератури

1. Fryklund B. Nordic populism – changes over time and space. A comparative and retrospective analysis of populist parties in the Nordic countries from 1965-2012. URL: [https://www.pol.gu.se/digitalAssets/1315/1315482\\_fryklund.pdf](https://www.pol.gu.se/digitalAssets/1315/1315482_fryklund.pdf) (дата звернення: 24.02.2019).
2. Віперман В. Європейський фашизм : порівняльний аналіз (1922-1982). Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. 278 с.
3. Прем'єр-міністр Данії подала у відставку. РБК-Україна. 19 червня 2015. URL: <https://www.rbc.ua/ukr/news/premer-ministr-danii-podala-otstavku-1434726277.html> (дата звернення: 19.03.2019).
4. Pedersen K. From the Progress Party to the Danish People's Party – from protest party to government supporting party. URL: <https://ecpr.eu/Filestore/PaperProposal/bfb7d87d-9ad0-47f0-ac00-a7977995cbb2.pdf> (дата звернення 22.01 2019).
5. Andersen J. G. The Danish People's Party and new cleavages in Danish politics. URL: [http://vbn.aau.dk/files/14109015/widfeldt\\_-\\_final.pdf](http://vbn.aau.dk/files/14109015/widfeldt_-_final.pdf) (дата звернення: 22.01. 2019).
6. Bjerckem J. The Norwegian Progress Party: an established populist party. URL: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2Fs12290-016-0404-8.pdf> (дата звернення: 27.01.2019).
7. Литвин В., Романюк А. Техніка «санітарного кордону» до радикальних партій в електоральному та парламент-урядовому зрізі країн Західної Європи. *Наукові записки*. 2015. Випуск 3 (77). С. 274–302.
8. Вибори в Норвегії виграла коаліція на чолі з чинним прем'єром. Європейська правда. 12 вересня 2017. URL: <https://www.eurointegration.com.ua/news/2017/09/12/7070818/> (дата звернення: 19.03.2019).
9. Каспрук В. «Справжні фіни» переписали виборчу книгу історії. ZN,UA. 22 квітня 2011. URL: [https://dt.ua/POLITICS/spravzhni\\_fini\\_perepisali\\_viborchu\\_knigu\\_istoriyi.html](https://dt.ua/POLITICS/spravzhni_fini_perepisali_viborchu_knigu_istoriyi.html) (дата звернення: 21.03. 2019).
10. Райхель Ю. Фінське продовження прем'єром. *Тиждень.ua*. 27 квітня 2011. URL: <https://tyzhden.ua/World/21490> (дата звернення: 19.03.2019).
11. Брус Т.М., Аршиннікова А.В. Посилення впливу крайньо правих політичних сил як реакція на корупційні прояви у суспільстві. *Державне управління : удосконалення та розвиток*. 2018. №5. URL: <http://www.dy.nayka.com.ua/?n=5&y=2018> (дата звернення: 22.03. 2019).
12. Mudde C. Populism in Europe : a primer. URL: <https://blogs.lse.ac.uk/eurocrisispress/2015/06/21/populism-in-europe-a-primer/> (дата звернення: 21.02.2019).

13. Ylä-Anttila T., Luhtakallio E. Contesting Gender Equality Politics in Finland : The Finns Party Effect. URL: [https://www.researchgate.net/publication/311768305\\_Contesting\\_Gender\\_Equality\\_Politics\\_in\\_Finland\\_The\\_Finns\\_Party\\_Effect](https://www.researchgate.net/publication/311768305_Contesting_Gender_Equality_Politics_in_Finland_The_Finns_Party_Effect) (дата звернення: 23.01.2019).
14. Гримська М.І. Електоральні переваги крайніх правих партій в сучасній Європі : монографія. Київ : Центр учбової літератури, 2015. 264 с.
15. Болотникова Е.Г 2011. Праворадикальные партии современной Швеции. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/pravoradikalnye-partii-sovremennoy-shvetsii> (дата звернення: 23.03. 2019).
16. Mulinari D., Neergaard A. We are Sweden Democrats because we care for others: Exploring racisms in the Swedish extreme right. *The European Journal of Women's Studies*. 2014. Vol 21. Issue 1. P. 43–56. URL: <http://dx.doi.org/10.1177/1350506813510423> (дата звернення: 21.02.2019).
17. Вибори у Швеції : невизначеність у країні після успіху ультраправих. *BBC News Україна*. 10 вересня 2011. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/news-45470319> (дата звернення 29.11.2018).

## RIGHT-WING PARTIES OF THE SCANDINAVIAN COUNTRIES IN THE CONTEXT OF THE NATIONALISM RENAISSANCE

**Oleksandr Sych**

*Ivano-Frankivsk national technical university of oil and gas,  
Institute of humanities and public administration  
Department of public administration and management  
Karpatska Str., 15, Ivano-Frankivsk, 76019, Ukraine*

In the article, the theme of the renaissance of nationalism in the countries of Europe is studied on the example of the Scandinavian countries. Nationalism here, as well as in general in Europe, has become widespread in the classical period of its modernist history. Due to a number of circumstances, unlike in many other Western European countries in the postwar period, it began to recover only from the middle of the 1960's and its development has become wavy. The first activation of Scandinavian nationalisms in the 1970s were due to social dissatisfaction with tax issues; in 1980, they gained a new impetus due to the problems associated with refugees and immigrants. Since then they have experienced the first wave of popularity, and reached the peak of their successes in the late 1990s – beg. XXI century. Nowadays, the nationalist parties in Denmark, Norway, Finland and Sweden belong to the leaders of the political process, and in the first three countries they participate in the formation of national governments.

*Key words:* nationalism, renaissance of nationalism, struggle against immigration, euroskepticism, Danish People's Party, Progress Party, True Finns, Sweden Democrats.

УДК 327:325

## ДЕРЖАВНА ПОЛІТИКА УКРАЇНИ ЩОДО ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ІНФОРМАЦІЙНО-ПСИХОЛОГІЧНОЇ БЕЗПЕКИ

Юлія Твердохліб

*Львівський національний університет імені Івана Франка,  
кафедра міжнародних відносин та дипломатичної служби  
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна*

Питання захисту України від інформаційно-психологічних впливів противника наразі є одним з найактуальніших питань забезпечення національної безпеки України. Аналіз національного законодавства та праць вітчизняних науковців показав, що система забезпечення інформаційно-психологічної безпеки України є не до кінця сформованою та продовжує формуватися. Наголошено на необхідності врахування рекомендацій вітчизняних та зарубіжних вчених під час формування національного законодавства у визначеній сфері. Також у статті розглядаються проблеми реалізації державної політики у сфері забезпечення інформаційно-психологічної безпеки. Запропоновано шляхи та інструменти здійснення протидії інформаційно-психологічним операціям противника.

*Ключові слова:* інформаційно-психологічні операції, інформаційно-психологічна безпека, доктрина, стратегія, національна безпека.

Практична відсутність міжнародних та національних механізмів правового захисту населення від деструктивних інформаційно-психологічних операцій посприяла Російській Федерації в досягненні переваги на перших етапах війни проти України. Вітчизняні експерти наголошують, що попри те, що Україна п'ятий рік поспіль протидіє російській агресії, українське суспільство є незахищеним від інформаційно-психологічних операцій противника [1]. До основних причин неготовності та незахищеності України від інформаційно-психологічних операцій Росії науковці відносять:

1. Відсутність у органів прийняття рішень розуміння поняття, механізмів реалізації та наслідків проведення інформаційно-психологічних операцій противником.
2. Неефективна робота органів розвідки та аналітичних центрів країни.
3. Відсутність взаєморозуміння та повної взаємодії уряду України, поліції, армії, націоналістичних організацій, патріотичних парамілітарних формувань і громадянського суспільства [16, с. 79].
4. Проросійські орієнтири осіб, що на той період здійснювали військово-політичне керівництво Україною.
5. Несприйняття Російської Федерації як ворога українським суспільством.
6. Нестабільність внутрішньополітичної ситуації в країні у зв'язку з подіями Революції Гідності.
7. Відсутність у органів прийняття рішень об'єктивної інформації про перебіг подій, або ж несвоєчасне її виявлення [17].
8. Відсутність дієвих механізмів захисту держави та населення України від інформаційно-психологічних операцій противника, закріплених на законодавчому рівні.
9. Ігнорування теоретичних розробок вітчизняних та зарубіжних науковців, досвіду Грузії та країн Прибалтики у боротьбі з інформаційно-психологічною агресією Російської Федерації.
10. Питому частку проросійських та фінансованих Кремлем ЗМІ в Україні.
11. Відсутність єдиної національної самоідентифікації в Україні.

Підтвердженням неготовності системи національної безпеки України та українського суспільства до інформаційно-психологічних операцій агресора слугує той факт, що чинна на момент початку конфлікту редакція *Стратегії національної безпеки України* не виділяла інформаційно-психологічні операції як загрозу національній безпеці України [2] (це відбулося тільки після початку війни на Сході України у 2015 році з введенням в дію нової *Стратегії національної безпеки*) [3].

Фактично, першими кроками у формуванні державної політики щодо боротьби з інформаційно-психологічною агресією Російської Федерації були:

– створення 02 грудня 2014 року *Міністерства інформаційної політики України*, основним завданням якого є забезпечення інформаційного суверенітету України, зокрема, з питань поширення суспільно важливої інформації в Україні і за її межами та забезпечення функціонування державних інформаційних ресурсів [18];

– прийняття 28 квітня 2014 року Радою національної безпеки та оборони України *Рішення «Про заходи щодо вдосконалення формування та реалізації державної політики у сфері інформаційної безпеки України»*. І хоча цей документ не визначав інформаційно-психологічні операції РФ як загрозу національній безпеці України, в ньому наголошувалося, «що Російська Федерація поширює недостовірну, неповну, упереджену інформацію про Україну, через що намагається маніпулювати суспільною свідомістю в Україні та за її межами» [4].

Подальшим кроком з розробки нормативно-правової бази з протидії деструктивним інформаційно-психологічним операціям Російської Федерації стало підписання 02 квітня 2015 року Президентом України Закону «Про внесення змін до деяких законів України щодо захисту інформаційного телерадіопростору України», який заборонив показ в Україні частини російських фільмів і серіалів [5]. Зокрема, норма даного закону передбачає «заборону розповсюдження і демонстрування фільмів, що містять популяризацію або пропаганду органів держави-агресора та їхніх окремих дій незалежно від країни походження, виробництва після 1 серпня 1991 року та фільми, які не містять популяризації або пропаганди вищезазначених органів та дій, вироблених після 1 січня 2014 року» [6]. На дотримання даної норми закону Національна рада з питань телебачення і радіомовлення прийняла рішення про припинення на території України мовлення 73 російських телеканалів [7].

Вимогою часу і вагомим кроком у боротьбі з інформаційно-психологічною агресією Кремля стало прийняття *Воєнної доктрини України* [8] та *Доктрини інформаційної безпеки України* [9]. Ці дві доктрини є концептуальними документами у боротьбі з інформаційно-психологічними операціями Російської Федерації, оскільки визнають інформаційно-психологічні операції Російської Федерації головною загрозою національній безпеці України та закріплюють за Російською Федерацією статус агресора, що проводить проти України гібридну війну.

Виключною особливістю Доктрини інформаційної безпеки України є те, що вона визначає основні вразливості національної безпеки України в інформаційній сфері та прописує заходи протидії інформаційно-психологічним операціям Кремля. Основну роль у боротьбі з російською інформаційно-психологічною агресією Доктрина відводить формуванню стратегічного наративу та застосуванню стратегічних комунікацій [10].

Окрім вищезазначених нормативно-правових актів, Міністерством інформаційної політики було розроблено *Стратегію інформаційної реінтеграції окремих територій на Сході України, на яких органи державної влади тимчасово не здійснюють свої повноваження, та територій, прилеглих до району проведення антитерористичної операції* [11] та *Концепцію інформаційної безпеки України* [12]. Дані нормативно-правові документи наразі не затверджені Кабінетом Міністрів України, проте вони становлять науковий інтерес, оскільки передбачають шляхи протидії деструктивним інформаційно-психологічним

операціям Кремля. Зокрема, в Концепції наголошується на необхідності розвитку та поширення українських інформаційних продуктів на міжнародному просторі. Своєю чергою Стратегія спрямована на формування у свідомості громадян України, що проживають на тимчасово окупованих територіях Донецької та Луганської областей, стійкого переконання, що розвиток цих територій можливий лише після повернення регіону до складу України. Також даний документ спрямований на підвищення рівня української громадянської ідентичності та свідомості серед громадян України, які проживають у Донецькій та Луганській областях; формування стійкого переконання серед громадян України, які проживають у Донецькій та Луганській областях, щодо неможливості існування «ДНР» і «ЛНР» як окремих державних формувань; формування стійкого переконання серед громадян України, які проживають у Донецькій та Луганській областях, що конфлікт, який відбувається в Україні з початку 2014 року, – це гібридна війна, що ведеться Росією проти України. Також Стратегія покликана посилити почуття історичної, національної, культурної та релігійної спільності жителів тимчасово окупованих територій з громадянами України, які проживають у інших областях держави [11].

З метою реалізації зазначених у Стратегії завдань цим ж документом передбачається виконання наступних заходів:

1. Інституціональні заходи:
  - створення єдиного моніторингово-аналітичного координаційного центру на базі Міністерства інформаційної політики України з розробки та реалізації державної інформаційної політики щодо Донецької та Луганської областей;
  - посилення координації в інформаційній сфері між органами державної влади, що беруть участь у формуванні та реалізації державної політики щодо Донецької та Луганської областей;
  - налагодження механізму вертикальної координації реалізації інформаційної політики з боку органів державної влади на місцевому рівні у Донецькій та Луганській областях;
2. Інструментальні заходи для підконтрольних територій Донецької та Луганської областей:
  - нейтралізація впливу мовників з тимчасово непідконтрольних територій Донецької та Луганської областей;
  - забезпечення стійкого і повного покриття підконтрольних територій Донецької та Луганської областей сигналом українських телерадіомовників;
  - збільшення частки та якості спеціалізованого контенту для громадян України, які проживають на підконтрольній території Донецької та Луганської областей.
3. Інструментальні заходи для непідконтрольних територій Донецької та Луганської областей:
  - розширення зони ефірного мовлення українських телерадіокомпаній з підконтрольних територій на непідконтрольні території Донецької та Луганської областей;
  - створення системи виготовлення та розповсюдження спеціалізованого контенту для громадян України на непідконтрольних територіях Донецької та Луганської областей;
  - проведення системної роботи з внутрішньо переміщеними особами як з важливим каналом комунікації з громадянами України на непідконтрольних територіях Донецької та Луганської областей [11, с. 5].

На нашу думку, у питанні протидії інформаційно-психологічним операціям противника не достатньо керуватися лише нормативно-правовими актами. Доцільно також врахувати рекомендації вітчизняних та закордонних науковців з цього питання.

Зокрема, український дослідник Є. Магда пропонує здійснювати протидію негативному інформаційно-психологічному впливу Російської Федерації наступним шляхом:



1. Формулювання прозорої та ефективної концепції інформаційної безпеки, в якій будуть прописані стратегічні і тактичні цілі, а також шляхи їх досягнення.

2. Обмежувальних заходів – заборона мовлення певних телеканалів і радіо, виходу друкованої продукції, недопущення спікерів проросійської орієнтації в Україні, видалення контенту, створення сайту зі списком медіа, яким не варто довіряти [14].

3. Оперативного спростування неправдивої і дискредитуючої інформації, інформації з широким розповсюдженням.

4. Функціонування державних інституцій в максимально прозорому режимі, що дозволяє швидко реагувати на пропагандистські випадки.

5. Створення громадських структур з метою збору і протидії пропаганді [15].

Окремої уваги заслуговує дослідження Е. Лукаса та П. Померанцева з протидії російським інформаційно-психологічним операціям – «Виграючи інформаційну війну: технології та контр-стратегії в протидії російській пропаганді в Центральній та Східній Європі» [23], яке містить окремий розділ рекомендацій для України. Зокрема, автори дослідження наголошують, що для досягнення перемоги над агресором, Україні необхідно:

*1. В короткостроковій перспективі:*

- збільшити фінансування діючих аналітичних центрів;
- проводити регулярний і якісний аналіз цільових аудиторій з метою розуміння локальних потреб, проблем і мотивацій;
- здійснити аналіз середовища локальних медіа для виявлення дезінформаційних кампаній та розуміння ресурсів, які формують думку громадськості;
- провести моніторинг соціальних медіа, що визначає тенденції та персоналії, які популярні серед різних поляризованих соціальних груп і які може бути залучено до протидії агресору.

*2. В середньостроковій перспективі:*

- проводити спільні міжнародні розслідування і кампанії з виявлення інформаційно-психологічних операцій Російської Федерації;
- провести якісне навчання журналістів та редакторів з питань виявлення дезінформаційних меседжів Кремля;
- створити рейтинги медіа за рівнем поширення дезінформації. Так званий «лист добросовісності», який поліпшить якість контенту ЗМІ та знизить рівень довіри населення до проросійських газет та журналів.
- впровадити технології, що в режимі онлайн перевірятимуть та розвінчуватимуть фейки Кремля (маються на увазі програми на зразок «ClaimBuster», винайдені ученими Техаського університету) [19].

*3. У довгостроковій перспективі:*

- збільшити якість та конкурентоспроможність розважального контенту українського телебачення, що своєю чергою зменшить кількість глядачів російського розважального контенту, через який Російська Федерація проводить пропаганду;
- запровадити освітні програми з медіа- та інтернет-грамотності [20].

Окрім вищевказаних рекомендацій, під час формування національної стратегії протидії інформаційно-психологічним операціям Російської Федерації, на нашу думку, варто взяти до уваги і рекомендації, викладені в аналітичному звіті громадської організації «Телекритика» [21]. Автори даного аналітичного звіту вважають, що Україні задля протидії деструктивним інформаційно-психологічним операціям Російської Федерації необхідно діяти на трьох рівнях:

*1. Протидіяти російським інформаційно-психологічним операціям на підконтрольних Україні територіях шляхом:*

- формування нового образу України – образу країни з успішно проведеними реформами (С. Телешун), та образу країни, перед якою відкриваються нові перспективи [21, с. 32];

- консолідації влади в державі (Є. Бистрицький) [22];
  - відновлення довіри до національних засобів масової інформації, підвищення рівня професійності журналістів та формування незалежних медіа, запровадження проектів з медіа-грамотності на державному рівні (О. Майдан) [21, с. 33];
  - підтримка державою незалежних громадських ініціатив, що займаються розвінчуванням фейків Кремля (А. Портнов);
  - формування власного антиросійського наративу (А. Портнов) [21, с. 37];
  - поступове збільшення виробництва українського інформаційного продукту (фільми, серіали, ток-шоу, книги, журнали, освітні та розважальні програми, документальні фільми, мультфільми тощо);
  - інтегрування в навчальний процес (у школах та вищих навчальних закладах) курсу з медіа-грамотності (що включатиме основи захисту особистості від інформаційно-психологічних впливів – навчання з розпізнавання пропаганди, дезінформації та маніпуляцій);
  - вивчення та врахування досвіду Грузії та країн Прибалтики у боротьбі з інформаційно-психологічними операціями Російської Федерації;
2. *Протидіяти російським інформаційно-психологічним операціям на тимчасово окупованих територіях:*
- провести аналіз та задоволення інформаційних потреб жителів тимчасово окупованих територій (Р. Шутов) [21, с. 75];
  - пріоритетним напрямом державної політики має бути не лише протидія інформаційно-психологічному впливу Російської Федерації, а й політика по відношенню до жителів тимчасово окупованих територій Донецької та Луганської областей – інтереси громадян, що проживають на окупованих територіях, повинні стати пріоритетним питанням для української влади та суспільства;
  - більше уваги приділяти висвітленню тем, із яких у жителів окупованих територій відчувається інформаційний голод (інформація про зниклих родичів та знайомих, страги проросійськими бойовиками мирного населення, дії місцевої та державної влади України);
  - забезпечити реагування центральних органів влади на порушення прав та свобод жителів тимчасово окупованих районів Донецької та Луганської областей з подальшим поданням позовів до міжнародних правозахисних установ у разі порушення прав та свобод проросійськими бойовиками;
  - забезпечити поширення української преси на прифронтових територіях та забезпечити покриття окупованих територій теле- та радіосигналом центральних українських каналів (з виключно російськомовним мовленням на початкових етапах реалізації);
  - залучити громадських експертів та науковців до вироблення стратегічних і тактичних інформаційно-психологічних операцій;
  - збільшити обсяг контенту, присвяченого темам, які є предметом маніпуляцій у російських інформаційно-психологічних операціях (рекомендована мова для цього контенту – російська);
  - збільшити обсяг контенту, спрямованого на зниження рівня конфліктності та відновлення рівня довіри до української влади, ЗСУ та національних засобів масової інформації (рекомендована мова для цього контенту – російська);
  - створення аналітичного центру з вивчення ситуації на окупованих територіях (О. Мацука);
  - не протиставляти «русскому миру» українські цінності, а розмивати поняття «русского мира» як такого (О. Мацука);
  - відновлення довіри жителів тимчасово окупованих територій до українських засобів масової інформації (український продукт винятково українською мовою, який базується тільки достовірній інформації, жанрове різноманіття подачі інформації та баланс

інформації – розслідування діяльності терористичних угруповань на Донбасі та розслідування кланово-олігархічних формувань в Україні тощо (О. Мацука) [21, с. 36];

– встановлення системної комунікації з жителями тимчасово окупованих територій (зміна ставлення до жителів окупованих територій – звертатись до даної категорії осіб не як до жертв військової та інформаційно-психологічної агресії Кремля, а як до людей, які можуть розраховувати на захист та підтримку зі сторони України (Брунова-Калісецька І.);

– спрямовувати дії на повернення людей, які живуть на тимчасово окупованих територіях, а не на повернення самої території (І. Брунова-Калісецька)[21, с. 36];

– негайне створення радіостанції кримсько-татарського мовлення для трансляції на Чорноморський регіон, включно з Туреччиною (Д. Іванов ) [21, с. 38].

3. *Протидіяти російським інформаційно-психологічним операціям в закордонному інформаційному просторі* шляхом:

– розроблення комплексної стратегії представлення України у світі;

– вироблення системи взаємодії України з закордонними медіа;

– залучення української діаспори до поширення позитивної інформації про Україну за кордоном;

– створення потужних онлайн-ресурсів іноземними мовами – французькою, німецькою, польською, словацькою, угорською (А. Портнов) та англomовного телебачення. Дані ресурси повинні не лише висвітлювати події на Донбасі, а й інформувати жителів ЄС про Україну та події в ній (висвітлення лише подій на Донбасі призведе до інформаційного перенавантаження та несприйняття інформації, потрібно не лише лякати і обтяжувати війною, а й зацікавлювати культурою, історією, туристичними місцями);

– лобіювати створення кафедр україністики у провідних університетах країн світу;

– створити навчальні програм для іноземних журналістів з вивчення української мови, історії та культури, які передбачатимуть можливість приїхати до України та побачити її зсередини (А. Портнов) [21, с. 37];

– збільшення кількості позитивних асоціацій з Україною шляхом налагодження культурної дипломатії (А. Портнов) шляхом відкриття культурних центрів та запровадження інституту культурних аташе (Д. Богуш) [21, с. 37];

– не спростовувати пропаганду Кремля, а надавати власну інтерпретацію – своєї країни, своєї території, свого простору (економічного, політичного) і робити це не у відповідь, а на випередження (О. Яхно) [21, с. 38];

– зайняття посад прес-аташе у закордонних дипломатичних установах відомими з високим рівнем патріотичних якостей українськими журналістами (Д. Іванов) [21, с. 38].;

– сприяти просуванню українського медійного та культурного продукту за кордоном;

– розширення кола друзів України із числа іноземних журналістів, культурних діячів, науковців, експертів, громадських активістів, які будуть примножувати позитивний імідж України та здійснюватимуть об'єктивні дослідження про Україну [21];

– приділити увагу вирішенню історичних протиріч, що дестабілізують відносини України з Польщею та Угорщиною;

– з метою недопущення сепаратистських тенденцій покращити рівень життя та вирішити проблеми жителів Закарпаття – кризового регіону, в якому понад 100 000 українців мають угорські паспорти [23].

Особливої уваги варті рекомендації з протидії інформаційно-психологічній агресії Кремля, запропоновані вітчизняним науковцем Диким Є.О. Дослідник вважає, що для протидії інформаційно-психологічним операціям Кремля, Україні необхідно комплексно здійснювати наступні заходи:

1. Постійно та якісно відслідковувати усю інформацію про Україну, поширювану російськими та проросійськими медіа за трьома напрямками: інформаційний простір Кри-

му та окупованих територій України; інформаційний простір України; інформаційний простір країн Заходу.

2. Дезавуувати від імені уряду та/або авторитетів цільової аудиторії хибні (навіть найабсурдніші) повідомлення та коментарі. При цьому необхідно під час кожного спростування дискредитуючої інформації акцентувати увагу цільових аудиторій на тому, що дезінформація не є «випадковою помилкою журналіста», а є частиною підготовленого Росією плану і виступає інформаційною «увертурою» до можливого вторгнення в Україну.

3. Забезпечити цільовим аудиторіям постійний доступ до інформації про реальний стан справ в Україні.

4. Створити російськомовні та англійськомовні версії (як мінімум у мережі Інтернет) національних ЗМІ, які до початку війни інформували винятково українською мовою.

5. Здійснювати постійну роботу з етнічними меншинами – забезпечити захист їхніх прав та інтересів. Вкрай необхідним є створення бази даних та вивчення організацій етнічних меншин, які засуджують агресію Росії. Необхідно допомогти їм «вийти» в український медіапростір. Особливо важливо підтримувати ту частину російської національної меншини, яка підтримує Україну, необхідно створити для неї можливості для публічних виступів, сприяти їх об'єднанню у громадські організації, основною метою яких буде боротьба з пропагандою Кремля. «Розмити» штучно сформовані Кремлем протистояння титульної нації з національними меншинами. Не допустити об'єднання національних меншин навколо російських цінностей (організації ветеранів Великої Вітчизняної Війни тощо). «Розколоти» успадковану з радянських часів ідею «славянського єдинства» шляхом підтримання та розвитку ідентичностей найбільш численних національних меншин України. Залучити національні меншини до форумів, переговорних майданчиків, дебатів та круглих столів, присвячених темі російської інтервенції та російської інформаційно-психологічної війни в Україні. Проводити для національних меншин заняття з медіа грамотності, в ході яких роз'яснювати, що таке інформаційно-психологічні операції Росії, та які наслідки їхнього застосування в Україні.

6. Здійснювати постійний моніторинг діяльності:

- національно-патріотичних організацій радикального спрямування;
- диверсійних та провокативних угруповань, фінансованих з Росії.

Підтримувати діяльність перших, якщо вони декларують готовність до боротьби з ворогом, перебивати «канали» фінансування з Російської Федерації других, затримувати їхніх лідерів та організаторів провокацій.

7. Виявити політичні сили та політичних лідерів, які отримують фінансування з Російської Федерації та лобіюють проросійські закони у Верховній Раді України.

8. Здійснювати облік та контроль діяльності неурядових організацій, які функціонують за рахунок фінансування з Російської Федерації (напрямку або ж через місцеві бізнес-структури, що пов'язані з російським великим бізнесом).

9. Проводити моніторинг і контроль засобів масової інформації, в установчому капіталі яких присутній російський капітал (незалежно від мови мовлення та форми власності). В критичних ситуаціях – негайно блокувати роботу цих ЗМІ.

10. Особливо ретельно провести попереднє виявлення та моніторинг організацій, що представляють потенційну пряму загрозу – потенційних учасників військової інтервенції. До таких організацій належать передусім:

- місцеві філії російських ультраправих націоналістичних організацій, що діють нелегально (частина з них заборонена в самій РФ через радикалізм, однак підтримується ФСБ РФ на території сусідніх держав);
- легальні молодіжні військово-спортивні проросійські організації, часто закамурфльовані під організацією «патріотичного виховання» молоді;

- організації, які позиціонують себе як «антифашистські», але при цьому не виступають проти проявів російського фашизму, а акцентують увагу винятково на проявах націоналізму титульної української нації і пов'язують себе з традиціями радянського антифашизму;
- молодіжні спортивні (переважно борцовські) клуби, пов'язані з місцевим криміналітетом;
- організації, що займаються під виглядом «культурних і освітніх обмінів» відправленням молоді в тренувальні літні табори в Росії;
- організації ветеранів Афганістану та інших локальних конфліктів (так званих «воїнів-інтернаціоналістів»);
- організації так званих «історичних реконструкторів», які проводять реконструкції бойових дій історичних війн, особливо ті команди, які в ході «історичних реконструкцій» зазвичай грають ролі червоноармійців, військ НКВС або білогвардійців;
- організації «нових лівих», які заявляють себе ідеологічними спадкоємцями комунізму і пропагують «агресивний антифашизм», за якого до «фашистів» належать всі національно-визвольні рухи народів колишнього СРСР.

Крім організацій, слід налагодити окремий облік людей, що представляють потенційну небезпеку, а саме:

- проросійських активістів, навіть формально нібито лояльних до України, але які публічно висловлюють тези, що свідчать про їх підтримку дій В. Путіна і Російської Федерації, а також про їх ностальгію за СРСР та неприязнь до націоналістів України;
- активістів ультралівих організацій;
- усіх осіб, що проходили навчання в ході «культурних та освітніх обмінів» на території Російської Федерації до та після початку війни;
- всіх колишніх офіцерів радянської армії і перш за все офіцерів КДБ, інших спецслужб, ГРУ, спецназу СРСР, які проживають в Україні, незалежно від їх нинішнього роду занять.

11. Здійснювати щоденний моніторинг інтернет-простору за такими категоріями:

- вести персональний облік блогерів, які закликають до підриву національної державності або публічно висловлюють тези, що свідчать про підтримку ними дій В. Путіна і Російської Федерації, а також засвідчують їхню ностальгію за СРСР та показують неприязнь до націоналістів України;
- вести облік і щоденний моніторинг діяльності проросійських груп в соціальних мережах.

12. Сприяти налагодженню взаєморозуміння та співпраці між урядом, силовими структурами та громадянським суспільством [16, с. 79].

13. Забезпечити якісну підготовку достатньої кількості фахівців із здійснення та протидії інформаційно-психологічним операціям (з обов'язковим вивченням білоруської, польської, словацької, румунської або угорської мови на вибір).

Підсумовуючи вищесказане, зазначимо, що станом на момент військового вторгнення Російської Федерації Україна виявилася не готовою ані до військової агресії, ані до агресії інформаційно-психологічної. Причина неготовності України до протистояння інформаційно-психологічним операціям Кремля крилася у відсутності системної інформаційної політики в Україні. Прийняття Доктрини інформаційної безпеки України та Воєнної доктрини України є вагомим, але наразі не достатнім законодавчим інструментом для надання відсічі інформаційно-психологічній агресії Російської Федерації. Доктрина інформаційної безпеки України є декларативним документом, положення, висвітлені в ній, повинні вводитися в дію відповідними законами, тому Верховній Раді України слід доопрацювати нормативно-правову базу. Головну увагу у протидії інформаційно-психологічним опера-

ціям Російської Федерації Україні слід зосередити на формуванні стратегії інформаційної політики України, формуванні національної ідентичності та розвитку системи стратегічних комунікацій.

#### Список використаної літератури

1. Бондарчук Ю. С. Сучасні інформаційні війни: теорія, практика, особливості. 2017. URL: <http://dspace.tneu.edu.ua/bitstream/316497/17830/1/%D0%9C%D0%90%D0%93.%20%D0%91%D0%9E%D0%9D%D0%94%D0%90%D0%A0%D0%A7%D0%A3%D0%9A.pdf>.
2. Указ Президента України Про рішення Ради національної безпеки і оборони України від 8 червня 2012 року «Про нову редакцію Стратегії національної безпеки України». 2012. URL: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/389/2012/page18#n18>.
3. Указ Президента України Про рішення Ради національної безпеки і оборони України від 6 травня 2015 року «Про Стратегію національної безпеки України» 2015. URL: <http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/287/2015>.
4. Рішення Ради національної безпеки та оборони України Про заходи щодо вдосконалення формування та реалізації державної політики у сфері інформаційної безпеки України. 2014. URL: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/n0004525-14>.
5. Український медіаландшафт – 2015: аналітичний звіт / О. Гоян, Д. Дуцик, О. Довженко, В. Іванов. Український медіа-ландшафт – 2015. 2015. URL: [http://www.kas.de/wf/doc/kas\\_43639-1522-13-30.pdf?151209161127](http://www.kas.de/wf/doc/kas_43639-1522-13-30.pdf?151209161127).
6. Закон України «Про внесення змін до деяких законів України щодо захисту інформаційного телерадіопростору України» / Верховна Рада України. 2015. URL: <http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/159-19>.
7. Нацрада оприлюднила повний список заборонених російських телеканалів 2016. URL: <https://www.5.ua/suspilstvo/natsrada-opryliudnyla-povnyi-spysok-zaboronenykh-rosiiskykh-kanaliv-za-ostanni-dva-roky-125006.html>.
8. Указ Президента України Про рішення Ради національної безпеки і оборони України від 2 вересня 2015 року «Про нову редакцію Воєнної доктрини України» 2015. URL: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/555/2015>.
9. Указ Президента України №47/2017 Про рішення Ради національної безпеки і оборони України від 29 грудня 2016 року «Про Доктрину інформаційної безпеки України» 2017. URL: <http://www.president.gov.ua/documents/472017-21374>.
10. Тарасенко Е., Попов В. Методы психологического воздействия в сфере масс-медиа. *Молодой учёный*. 2017. №13. С. 210–212.
11. Стратегія інформаційної реінтеграції окремих територій на Сході України, на яких органи державної влади тимчасово не здійснюють свої повноваження, та територій, прилеглих до району проведення антитерористичної операції 2017. URL: [https://mir.gov.ua/files/pdf/strateg\\_ropsp\\_intsh.pdf](https://mir.gov.ua/files/pdf/strateg_ropsp_intsh.pdf).
12. Концепція інформаційної безпеки України. URL: <https://www.osce.org/uk/fom/175056?download=true>.
13. Історія створення Сил спеціальних операцій ЗС України. URL: <https://ukrsof.com/faq/history/>.
14. Российская пропаганда и дезинформация. Можно ли противостоять? 2017. URL: <http://www.radiopolsha.pl/6/248/Artykul/331401>.
15. Магда Є. Гібридна агресія Росії: уроки для Європи. Київ : Кааламар, 2017. 267 с. С. 131.
16. Дикий Е.А. Гибридная война России: опыт Украины для стран Балтии. Вильнюс, 2016. 123 с.
17. Лебедок Е. Перспективные угрозы проведения информационно-психологических операций против Беларуси. URL: <https://bsblog.info/perspektivnye-ugrozy-provedeniya-informacionno-psixologicheskix-operacij-protiv-belarusi/>.

18. Положення про Міністерство інформаційної політики України. URL: <https://mip.gov.ua/cr/documents/7.html>.
19. Рекомендації з протидії пропаганді: тактичні, стратегічні, довгострокові (Центр аналізу європейської політики СЕРА). URL : [http://ms.detector.media/trends/1411978127/rekomendatsii\\_z\\_protidii\\_propagandi\\_taktichni\\_strategichni\\_dovgostrokovi\\_tsentr\\_analizu\\_evropeyskoi\\_politiki\\_cera/](http://ms.detector.media/trends/1411978127/rekomendatsii_z_protidii_propagandi_taktichni_strategichni_dovgostrokovi_tsentr_analizu_evropeyskoi_politiki_cera/).
20. Lucas E. Winning the Information War: Techniques and Counter-Strategies in Russian Propaganda. URL: [https://cera.ecms.pl/files/?id\\_plik=2715](https://cera.ecms.pl/files/?id_plik=2715).
21. Протидія російській інформаційній агресії: спільні зусилля для захисту демократії. Аналітичний звіт. / Д. Дуцик, Р. Шутов, П. Бурковський, С. Черненко. Київ : Телекритика, 2015. 77 с.
22. Бистрицький Є. Політичну різьбу в Україні серйозно порушено. URL: <https://zbruc.eu/node/71261>.
23. МЗС: Угорщина роздала на Закарпатті понад 100 тисяч своїх паспортів. URL: <https://www.5.ua/regiony/mzs-uhorshchyna-rozdala-na-zakarpatti-ponad-100-tysiach-svoikh-pasportiv-168689.html>.
24. Левченко О.В. Система заходів протидії інформаційним операціям. *Збірник наукових праць Харківського університету Повітряних Сил*. 2016. №3. С. 57–60.
25. Каверіна А.С. Проблема пропаганди в українському медіапросторі *Грані*. URL: [file:///C:/Users/User/Downloads/Grani\\_2015\\_11\(1\)\\_20.pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/Grani_2015_11(1)_20.pdf).
26. Посол Угорщини в Україні не бачить нічого поганого в автономії для угорців і згадує про референдум за «автономію» для Закарпаття. 2018. URL: <http://zakarpattia.net.ua/News/179497-Posol-Uhorshchyny-v-Ukraini-ne-bachyt-nichoho-pohanoho-v-avtonomii-dlia-uhortsiv-i-zhaduie-pro-referendum-za-avtonomiiu-dlia-Zakarpattia>.
27. Диденко В. Автономия для венгров как способ сохранить украинское Закарпатье. 2018. URL: <https://ukraina.ru/exclusive/20180313/1020046841.html>.

## UKRAINIAN STATE POLICY ON COUNTERACTING EXTERNAL INFORMATION INFLUENCES AND PSYCHOLOGICAL OPERATIONS

**Yuliia Tverdokhlib**

*Ivan Franko National University of Lviv, Faculty of Philosophy,  
Department of International Relations and Diplomatic Service  
Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine*

The question of protecting Ukraine from the psychological operations of the enemy is currently one of the most urgent issues in ensuring the national security of Ukraine. The analysis of national legislation and the works of Ukrainian scientists showed that Ukrainian state policy on counteracting external information influences and psychological operations is not fully formed and continues to be formed. Also, the article deals with the problems of implementation of state policy in the field of providing information and psychological security. The ways and means of carrying out counteraction to psychological operations of the enemy are proposed.

*Key words:* psychological operations, psychological safety, doctrine, strategy, national security.

## НОТАТКИ