

**Міністерство освіти і науки України  
Державний вищий навчальний заклад  
“Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника”**

**В І С Н И К  
П Р И К А Р П А Т С Ь К О Г О  
У Н І В Е Р С И Т Е Т У**

**Філософські і психологічні науки**

**Серія “Філософія”  
Випуск 21**

**Видається з 1995 р.**

**Івано-Франківськ  
ДВНЗ “Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника”  
2018**

УДК 1+159.9  
ББК 87–88  
В53

“Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки” зареєстровано Міністерством юстиції України (“Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації”. Серія КВ № 21485/11285 Р від 27 липня 2015 р.) і включено в Перелік наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук, затвердженого наказом Міністерства освіти і науки України № 241 від 09 березня 2016 р.

Мова видання: українська, англійська, польська, російська  
Сфера розповсюдження: загальнодержавна

Друкується за ухвалою вченої ради Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника від 26 червня 2018 року (протокол № 7).

**Редакційна рада:** д-р філол. н., проф. В.В. ГРЕЩУК (*голова ради*); д-р юрид. н., проф. В.А. ВАСИЛЬЄВА; д-р фіз.-мат. н., проф. А.В. ЗАГОРОДНЮК; д-р філол. н., проф. В.І. КОНОНЕНКО; д-р істор. н., проф. М.В. КУГУТЯК; д-р філос. н., проф. В.К. ЛАРІОНОВА; д-р педагог. н., проф. Н.В. ЛИСЕНКО; д-р фіз.-мат. н., проф. Б.К. ОСТАФІЙЧУК; д-р політ. н., проф. І.Є. ЦЕПЕНДА.

**Редакційна колегія:** д-р філос. н., проф. І.М. ГОЯН (*голова редакційної колегії*) (Прикарпатський університет); д-р психол. н., проф. Л.Д. ЗАГРАЙ (заступник голови редколегії) (Прикарпатський університет); канд. філос. н., доцент М.Ю. ГОЛЯНИЧ (*відповідальний секретар*) (Прикарпатський університет); канд. психол. н., доц. С.Ю. ДЕВЯТИХ (Вітебський медичний університет. Республіка Білорусь); д-р філос. н., проф. М.В. КАШУБА (Львівська музична академія); д-р психол. н., проф. З.С. КАРПЕНКО (Прикарпатський університет); д-р соціол. н., проф. І.Ф. КОНОНОВ (Луганський університет); д-р філос. н., проф. С.Р. КИЯК (Прикарпатський університет); д-р філос. н., проф. В.К. ЛАРІОНОВА (Прикарпатський університет); д-р філос. н., проф. М.Г. МАРЧУК (Чернівецький університет); д-р психол. н., проф. В.П. МОСКАЛЕЦЬ (Прикарпатський університет); д-р психол. н., проф. Л.Е. ОРБАН-ЛЕМБРИК (Прикарпатський університет); д-р філос. н., проф. М.Ю. САВЕЛЬЄВА (Центр гуманітарної освіти НАН України); д-р психол. н., проф. М.В. САВЧИН (Дрогобицький педагогічний університет); д-р психол. н., проф. Н.В. ЧЕПЕЛЄВА (Інститут психології НАПН України); відповідальні за випуски серії “Філософія” канд. філос. н., доцент Б.М. РОХМАН, серії “Психологія” канд. психол.н., доцент О.В. ФЕДИК (Прикарпатський університет).

Адреса редакційної колегії:  
76 018, м. Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57  
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника  
Тел. (0342) 59-60-15 (Івано-Франківськ). E-mail: prny\_visnuk\_filosofia@ukr.net

## **Вісник Прикарпатського університету**

### **Філософські і психологічні науки. Серія “Філософія”. 2018. Вип. 21. 130 с.**

У цьому випуску вміщено статті з історії філософії, етики, питань логіки та діалектики, філософських аспектів проблем управління, культурології, соціології, релігієзнавства, а також рецензії на монографію про філософію майбуття, навчальний посібник про філософію науки.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів.

## **The Precarpathian University Journal.**

### **Philosophy and Psychology. Series Philosophy. 2018. Issue 21. 130 p.**

This issue contains articles on the history of philosophy, ethics, logics, and dialectics, the philosophical aspects of management, culturology, religious studies, as well as the reviews of the monograph on the philosophy of future and the educational textbook on Philosophy of Science.

For scholars, teachers, postgraduates, students.

- © Кафедра філософії, соціології та релігієзнавства ДВНЗ “Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника”, 2018
- © ДВНЗ “Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника”, 2018

---

---

## ЗМІСТ

### ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Голянич Михайло, Москаленко Юрій.</i> Гуманістичність та оптимістичність прогнозів суспільного розвитку у футурологічній концепції Елвіна Тоффлера.....	7
<i>Дойчик Максим.</i> Гендерний підхід до виховання гідності людини у соціально-етичній концепції Ж.-Ж. Руссо ( <i>англійською мовою</i> ).....	16
<i>Матвійчук Тарас.</i> Особливості онтології Людвіга Вітгенштайна.....	22
<i>Мацап'як Ольга.</i> Особливості трактування щастя у філософії Артура Шопенгауера.....	28
<i>Надь Діана, Гнатюк Ярослав.</i> Проблема людини у філософській концепції конкордизму...	34
<i>Радченко Ольга.</i> Філософсько-психологічне та етико-аксіологічне осмислення свідомості у вченні К.-Г. Юнга.....	40

### ЕТИКА

<i>Ларіонова Вікторія.</i> Моральнісне становлення особистості громадянина.....	48
---	----

### ЛОГІКА Й ДІАЛЕКТИКА

<i>Гнатюк Ярослав.</i> Функціональна діалектика із перспективи логіки комунікації історичних логік.....	55
---	----

### ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ УПРАВЛІННЯ

<i>Бажанський Дмитро.</i> Логічна реконструкція формування дослідницької програми школи наукового управління.....	63
<i>Михайліченко Микола.</i> Організаційна взаємодія закладів освіти та органів громадського управління: можливості й перспективи.....	68

### РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

<i>Білоус Світлана.</i> Значення свята Успіння Пресвятої Богородиці у традиції української християнської проповіді.....	75
<i>Гелетюк Микола.</i> Філософсько-релігійознавче осмислення соціального служіння священика як важлива складова пастирства у ХХІ столітті.....	80
<i>Кияк Святослав.</i> Богословсько-релігійознавчі основи сучасного екуменізму: католицький досвід.....	84
<i>Марціновська Дарина.</i> Екуменічний потенціал кредології.....	89

### ФІЛОСОФСЬКІ ПИТАННЯ АКСІОЛОГІЇ, КУЛЬТУРОЛОГІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

<i>Борисевич Лілія.</i> Ціннісні переорієнтації культури постмодерну в сучасному суспільстві..	95
<i>Гоян Ігор, Федик Оксана.</i> Гендер як аксіологічний конструкт.....	101
<i>Стручкова-Гуменна Людмила, Цимбрикевич Йосип.</i> Реформування місцевого самоврядування крізь призму соціологічних проблем управління.....	107

### ФІЛОСОФСЬКА ОСВІТА СТУДЕНТІВ

<i>Палагнюк Михайло.</i> Вплив викладання філософії та соціології у технічних університетах на формування інноваційного мислення студентів.....	112
---	-----

### РЕЦЕНЗІЇ

<i>Михайлишин Галина.</i> Рецензія на навчальний посібник “Філософія науки”, автори: С. В.Сторожук, І. М. Гоян, Т. В. Данилова, І. С. Матвієнко.....	120
<i>Чейз Анастасія.</i> Філософське осмислення майбутнього. Рецензія на монографію М. Ю. Голянич “Футурологія. Філософія майбуття” (Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2017. 540 с.).....	124

НАШІ АВТОРИ.....	127
------------------	-----

## CONTENTS

### HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Mykhaylo Holyanych, Yuriy Moskalenko.</i> Humanism and optimism of Alvin Toffler's futurological conception.....	7
<i>Maksym Doichyk.</i> Cultivating Dignity in Jean-Jacques Rousseau's Social-Ethical Conception: Gender Aspect.....	16
<i>Taras Matviichuk.</i> Special features of the ontology of Ludwig Wittgenstein.....	22
<i>Olga Matsapyak.</i> Interpretation of Happiness in A. Schopenhauer's Philosophy.....	28
<i>Diana Nad, Yaroslav Hnatyuk.</i> The problem of human in the philosophical conception of concordism.....	34
<i>Olga Radchenko.</i> Philosophical-psychological and ethical-axiological comprehension of consciousness in the K.-G. Jung's doctrine.....	40

### ETHICS

<i>Viktoria Larionova.</i> Moral Formation of a Citizen as a Personality.....	48
---	----

### LOGIC AND DIALECTIC

<i>Yaroslav Hnatyuk.</i> The functional dialectics in perspective of logics of historical logics communication.....	55
---	----

### PHILOSOPHICAL ASPECTS OF MANAGEMENT

<i>Dmitro Bazhanskiy.</i> The article analyzes the Scientific Management School research program.....	63
<i>Mykola Mykhailichenko.</i> Organizational Interaction of Education and Public Administration bodies of education.....	68

### RELIGIOUS STUDIES

<i>Svitlana Bilous.</i> A value of holiday of Dormition of the most Holy Mary as a tradition of the Ukrainian Christian sermon.....	75
<i>Mikolai Heletyuk.</i> Social service of the priest as an important part of the pastoral care of the XXI century.....	80
<i>Sviatoslav Kyiak.</i> Christian ecumenism: catholic paradigm and ITS prospects.....	84
<i>Daryna Martsinovska.</i> Ecumenical potential of Kredo.....	89

### PHILOSOPHICAL ISSUES OF AXIOLOGY, CULTURE AND SOCIOLOGY

<i>Liliya Borisevich.</i> Postmodern Culture: Axiological Re-orientation in Contemporary Society.....	95
<i>Ihor Hoian, Oksana Fedyk.</i> Gender as an axiological Construct.....	101
<i>Lyudmyla Struchkova-Humenna, Yosyp Tsybrykevych.</i> Reformation of local Self-Government: Crisis of Prize of Sociological Problems of Governance.....	107

### PHILOSOPHICAL EDUCATION OF STUDENTS

<i>Mykhaylo Palagnyuk.</i> Studying the Course of Philosophy and Sociology in Technical Units and its Influence on Formation of Innovative Intelligence.....	112
--	-----

### REVIEWS

<i>Galyna Mykhailysyn.</i> Reviews of the Textbook "Philosophy of Science" by S. Storozhuk, I. Hoyan, T. Danylova, I. Matviyenko.....	120
<i>Anastasia Cheyz.</i> Philosophical of the Future. Reviews of the Monograph by M. Glijaniych "Futurology. The philosophy of the futurity" : Monograph. Ivano-Frankivsk : Lileia NV, 2017. 540 p.....	124

OUR AUTHORS.....	127
------------------	-----

**ГУМАНІСТИЧНІСТЬ ТА ОПТИМІСТИЧНІСТЬ ПРОГНОЗІВ СУСПІЛЬНОГО РОЗВИТКУ У ФУТУРОЛОГІЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ ЕЛВІНА ТОФФЛЕРА**

*У статті на основі аналізу праць Елвіна Тоффлера висвітлено зміст, розкрито гуманістичний та оптимістичний характер футурологічної концепції, наголошено на прогностичних ідеях щодо освіти, соціальної сфери, основних тенденцій розвитку людства, підкреслено важливість вивчення майбутнього і відповідальність кожної людини за готовність творити майбутність.*

**Ключові слова:** майбутнє, ймовірне майбутнє, футурологія, організації майбутнього, освіта майбутнього, особистість майбутнього.

Сучасна футурологія виражає актуалізацію проблем дослідження майбутнього і відзначається концептуальним підходом до розгляду цих проблем. Оригінальну футурологічну концепцію розробив відомий американський вчений Елвін Тоффлер (1928–2016), що вважав ключовою проблемою не тільки осягнення майбутнього, але й підготовку до нього. У працях “Футурошок”, “Третя хвиля”, “Метаморфози влади”, “Передбачення й передумови” та спільній з дружиною Хейді Тоффлер (1929) книжці “Революційне багатство”, розкрив основні тенденції суспільних процесів, аналізуючи переміни в різних сферах суспільства і вказуючи на їх прискорення, їх спрямованість у майбутнє, якого не треба боятися, а навпаки, вивчаючи, готуватись до нього. Е. Тоффлер підкреслив значення футурології для розвінчання “популярного міфу”, що нібито майбутнє “невідоме”, а особливо для “визначення ймовірного майбутнього та можливостей його творення” [5, с. 503, 501].

Більшість людей вважають майбутнє продовженням теперішнього, або під впливом нових криз й інших потрясінь сприймають зміни переважно в похмурому світлі, й тому хочуть говорити лише про минуле, бо “майбутнього взагалі нема” [4, с. 36]. Таке бачення майбутнього породжує пасивність, що разом з песимізмом перешкоджають пізнавати, передбачати й творити майбутнє, як підкреслив автор у праці “Футурошок”, метою якої поставив “змінити розуміння майбутнього”, щоб застерегти від “шоку, що може викликати його прихід”. Для цього важливо визначити зміст, спрямування й швидкість прийдешніх перемін, появу нових реальностей, “створюваних могутністю прискорення” і виробити у людей вміння задавати правильні питання про майбутнє й здатність адаптуватися до змін, якими “майбутнє проникає в теперішнє з різною швидкістю” [5, с. 20, 21, 34].

Шукаючи ключ до розуміння того, що буде після теперішнього, автор книги “Третя хвиля”, відзначивши тисячолітній процес удосконалення сільського господарства і промислову революцію впродовж 300 років, передбачає прихід нової цивілізації, що характеризуватиметься прискоренням змін в економічній, соціальній і політичній сферах, і “вимагатиме нових, простіших і ефективніших демократичних урядів”. “Якщо суспільство зазнає дії двох або більше гігантських хвиль перемін, і жодна з них не буде чітко переважаючою, майбутнє постане в розщепленому вигляді. Тоді вкрай важко буде вивести сенс змін і породжуваними ними конфліктами” [4, с. 34, 42], – пояснює Е. Тоффлер, закликаючи “навчитися відрізняти переміни Третьої хвилі від змін, що супроводжують занепад Другої хвилі”, бачити соціальні й політичні сили, котрі, усвідомлюючи неможливість вирішити нагальні проблеми в рамках індустріального суспільства, формуватимуть нову цивілізацію з новими техно-соціо-інфо-сферами. “Третя хвиля відкриває можливості для соціального й політичного оновлення”, – робить висновок мислитель [4, с. 44, 128]. Він, передбачає подолання притаманних суспільству Другої хвилі масового виробництва на невідновних викопних енергетичних ресурсах Землі,

поділ господарства на виробництво і споживання, а також залежність людей від ринку та їх “розщеплення”, “оскільки спеціалізація праці вимагає тільки якоїсь одної частини людини” [4, с. 58, 79, 99].

Принципи спеціалізації, стандартизації (стандартний спосіб виконання робіт, норми оплати праці, тести, мова, фіксовані ціни), синхронізація праці при машинному виробничому процесі, гігантоманія задля зростання ВВП, концентрація населення в урбанізованих центрах, централізація й максимізація “піддаються нападкам з боку Третьої хвилі”, для якої імперіалізм з його способом мислення і порядками Другої хвилі став головною перешкодою [4, с. 116, 173]. Людство вступило в завершальний період безповоротного відступу індустріалізму і “дорога в майбутнє не передбачає повернення назад, до ще жалюгіднішого минулого з винищувальними війнами, критичною точкою розтринькування невідновних ресурсів, із енергетичними кризами та дезінтеграційними процесами” [4, с. 211, 212], – підкреслив футуролог, відзначаючи основні впливи Третьої хвилі, спрямованої в майбутнє.

Для цього, за рахунок відновлюваних джерел та інших різноманітних форм створюватиметься енергетична база: перетворення сонячного світла, енергії морських хвиль в електрику, використання водневого палива, нових технологій примноження енергії, а також зниження рівня енерго-споживання та зменшення екологічної небезпеки завдяки глибокій переробці відходів чи їх використання в інших галузях виробництва. Нові галузі розвиватимуться не на електромеханічному принципі Другої хвилі, а на впровадженні квантової електроніки, теорії інформації, молекулярної біології, ядерної фізики, хімії полімерів, океанології, екології, космонавтики. Електроніка, комп’ютери приведуть до створення нової техносфери, що змінюватиме характер праці, структуру сім’ї, сприятиме розвитку космічної промисловості, прискоренню інформаційних потоків, зміни структури інформації, демасифікації ЗМІ, поширенню “комп’ютерного інтелекту”, появі нової інфосфери, як передбачав Е. Тоффлер, водночас застерігаючи, що можуть виникати й небезпеки: “електронний смог”, інформаційне забруднення, генетичні порушення, втручання в клімат, космічні війни [4, с. 277, 254].

Третю хвилю автор пов’язував із становленням “суперіндустріального суспільства”, акцентуючи увагу на тих рисах, які інші дослідники узагальнюють під назвою “інформаційне суспільство” з перетворенням інформації у визначальний ресурс трансформаційних процесів у всіх сферах суспільного життя. Зі збільшенням обсягу інформації та прискоренням її обміну між користувачами, між соціальними інститутами, корпораціями, що намагаються одержати якомога більше інформації, як потрібного вихідного матеріалу, швидко змінюється й сама інформаційна сфера. “Оскільки інформація стає ключовою для виробництва, “інформаційні менеджери” в індустрії швидко розмножуються...”, а “корпорації стають, очевидно, також інформаційним виробником, а не тільки економічним”. У нових умовах разом з максимізацією економічної функції виробництва і прибутку набувають нових надекономічних функцій – екологічних, соціальних, інформаційних і стають “багатоцільовими корпораціями”, – прогностично аналізує мислитель [4, с. 385, 387].

Великі корпорації, на його думку, трансформуються під впливом Третьої хвилі, як і вся економіка, набуваючи нових рис при переважанні виготовлення виробів на замовлення для індивідуального споживання. Змінюється баланс між виробництвом для споживання і виробництвом для обміну, виробництвом для інших і виробництвом для себе, хоч економісти ще не переосмислили “виробництво для себе” та його ефективність. Економіка завтрашнього дня долатиме розрив між виробником і споживачем і поєднуватиме “producer” і “consumer” в особливу “prosumer” economics [4, с. 34], тобто виробно-споживчу економіку. Виникатиме таким чином “невидима економіка”, коли люди самі виконують певні послуги (самообслуговування в магазинах, заправних стан-

ціях, при ремонті побутових приладів, отриманні чи передачі купюр в банкоматах) або обмінюються досвідом, утворюють волонтерські об'єднання, добровільні некомерційні групи за принципом “допоможи собі сам” [4, с. 435]. Споживачі втягуватимуться й у виробничий процес, пропонуючи свої специфічні параметри для виконання замовлення. Ведення домашнього господарства все більше ставатиме частиною економіки, посиляться тенденція виконання “роботи вдома” або за гнучким графіком для зручності поєднання основної роботи із домашніми послугами (прибирання, приготування їжі, виховання дітей, догляд за хворими тощо).

Змінюватиметься також ринок, як переміщення товарів і послуг, як економічна структура, що ставатиме все більше “способом організації людей, способом мислення... і певним набором очікувань... Таким чином, ринок – це не лише економічна реальність, але й психологічна структура. Тому його вплив виходить далеко за межі економіки” – оцінював вчений, передбачаючи: “Система ринку все більше залежатиме від електроніки, біології і нових соціальних технологій. ... Третя хвиля створить першу в історії “транс-ринкову цивілізацію” з феноменом зростання самообслуговування і поворотом до діяльності – “роби для себе”, а не “для ринку” [4, с. 461, 463, 551, 556].

Кардинально змінюватиметься глибинна основа економіки – праця й трудові відносини, розширюватиметься економіка під управлінням розуму, значно зростатиме роль і частка розумової праці, зазнає змін характер праці, в структурі якої все більше цінуватимуться знання, а її зміст вимагатиме працівників з великим рівнем інтелекту, проявиться потреба в пізнанні самого феномену знань та його структури. Силою інтелекту людей визначатиметься розвиток економіки. “Знання – ключ до економічного зростання в XXI столітті”, бо зростатиме їх роль у системі створення матеріальних цінностей, бо вони стають новою “вибуховою силою” [2, с. 30]. Тому створюватимуться засоби виробництва засобів продукування знань, нові інформаційні інструментарії генерування знань, що ставатимуть особливо важливою формою капіталу, а також технології, що економитимуть час, з чим тісно пов'язане багатство, котре ставатиме “революційним”. Основою “революційного багатства” стає знання, що відрізняється від інформації та інших ресурсів і залишається поки що недооціненим. Багатство в майбутньому ґрунтуватимуться на “економіці знань”, – прогностично стверджують Елвін та Хейді Тоффлери [3, с. 24, 65, 146, 149, 155].

Разом з особистими знаннями зростає ресурс колективного знання, а завдяки комп'ютерам знання акумулюються у “мегамошок” і накопичуватимуться швидкими темпами й у майбутньому” [3, с. 163], як передбачали Тоффлери, вказавши на переверт у системі знань та подальшому зростанні їх цінності. Вони одночасно підкреслили: “кожних півсекунди знання втрачають свою точність”, важчає “тягар застарілих знань”, що “перетворюються в утиль” [3, с. 163, 167, 169]. Якщо на основі застарілих даних і при зростанні маси неістинних знань приймаються неефективні рішення, тому й стають причиною “економіки помилок”, а отже, й помилковими виявлятимуться прогнози економістів на недостовірній інформації. Тому “без належної оцінки знань, неможливий успішний прогноз про майбутнє багатство”, що все більше залежатиме від знань, від інтенсивності їх розповсюдження, для розвитку економіки, від збагачення знань про знання, про те, наскільки вони застарівають в процесах швидких змін та наскільки стають відкрито доступними, щоб їх могли “використовувати мільйони людей без зменшення цього ресурсу”, – розмірковують автори книги “Революційне багатство” [3, с. 213, 387, 442, 366]. Вони прогнозують, що з підвищенням ролі знань, інтелектуальної праці як “двигуна економіки” змінюватиметься й спосіб створення багатства. Прогресуватимуть ті країни, в яких розширюватиметься доступ до нових знань, передусім економічних, інформаційних технологій, особливо тих, що сприятимуть економії часу. Зростатиме значущість нематеріальних компонентів власності, а інтелектуальна

власність, яку хоч і важко захищати, але якою володітимуть все більше людей на відміну від концентрації власності у небагатьох членів індустріального суспільства.

Адже темпи змін у світі прискорюються і кожен наступний період дорожчас в порівнянні з попереднім, що виявляє зв'язок створення багатства з часом, із прихованими ритмами економічного розвитку. Час не можна витратити неефективно і тому треба б навіть говорити про “введення податку на час” у майбутньому суспільстві. “Економіка майбутнього відкрис, за прогнозом авторів, широкі можливості в таких галузях, гіперагрокультура, використання нейростимуляції в охороні здоров'я, наноліки, нові джерела енергії, система електронних платежів, раціональна мережа перевезень, інтернетторгівля, нові форми навчання, нелетальні види зброї, автоматизоване управління виробництвом, програмові гроші, система сенсорів, управління ризиками” [3, с. 79, 16]. У економіку надалі все більше включатимуться виробництво розваг, творення мистецтва, культурної ідентичності, моральних норм та релігійних чеснот, що примножуватиме “революційне багатство завтрашнього дня”. У свою чергу “революційне багатство стане ядром нової цивілізації” [3, с. 557].

Початок нової цивілізації назвав Е. Тоффлер центральною подією, яка дасть ключ для розуміння того, що після теперішнього на “людство очікують різкі переміни”. “Ця нова цивілізація, постаючи проти старої, відкидатиме бюрократію, зменшуватиме роль національних держав, сприятиме зростанню напівавтономних економік постімперіалістичного світу. Вона вимагає нових, простіших, ефективніших і демократичних урядів. ... вона могла б, при певній розумній допомозі з нашого боку, перетворитися в першу – за весь відомий нам період історії – дійсно людську цивілізацію”, – оптимістично прогнозував мислитель [4, с. 32, 34].

Він обґрунтовував необхідність політичного оновлення суспільства. Для цього треба змінювати “механізм управління” і представницьку форму правління з ілюзією рівності – “кожен має право голосу”. Однак голосування зводиться до “рахункової машини на виборах, що стають ритуалом навіювання громадянам причетності до вияву “волі народу” і випуском пари “його невдоволення”. Вибраних представників народу поглинає державна машина. Тому треба подолати стереотипи минулого про владу більшості і винаходити нові інститути, щоб реалізовувати принцип “влади меншості”. Потрібні інші ефективніші підходи до представницької демократії, щоб враховувати інтереси меншостей, котрі активізуються і урізноманітнюються. Не їх звинувачувати у егоїстичних, вузькогрупових інтересах, а модернізувати систему треба так, щоб вони могли сформувати “конструктивні альянси” чи “модульні партії” на певний період для визначення й реалізації перспективних цілей розвитку суспільства. Для аргументації таких заходів дослідник наводить дані, що у США 50% населення складають жінки, але вони мають лише 4% місць у палаті обшин. У Росії намагаються придушити нову різноманітність і не допустити плюралізму. Росіяни “насправді (використовуючи їх же жаргон) “заковують у кайдани засоби виробництва” – вони сповільнюють економічну й технологічну трансформацію суспільства й така “тоталітарність стратегії росіян” приведе до подальшого економічного й культурного застою, – прогностично оцінював дослідник [4, с. 143, 670, 663].

На його думку, застарілі партійні структури, що від імені більшості грубим, кількісним інструментом в 51% голосів через псевдонародних представників приймають запізнілі і все частіше некомпетентні рішення, уже не відповідають тенденціям прискорення змін у суспільстві і вже створюють небезпеку побічними негативними впливами навіть ненавмисно прийнятих неправильних рішень, що загострює кризу представницької демократії й веде до виникнення “політичного вакууму”, коли в системі “ніхто ні за що не відповідає”, – критично аналізує автор [4, с. 629]. Він застерігав: “Поки нас потрясають кризи, честолюбні Гітлери і Сталіни виповзають з-під



обломків і кажуть нам, що прийшов час вирішувати наші проблеми, відкинувши геть не лише наші застарілі інституційні суди, але також нашу свободу” [4, с. 654]. Для нової цивілізації необхідні зміни політичної системи, що буде “приймати й проводити рішення з потрібною швидкістю відображати різноманітність суспільства”. Тому з наростанням проблем, деякі з яких потребують одночасного вирішення на різних рівнях, та збільшення “ваги рішень” має бути їх розподіл і децентралізація в майбутньому процесі поєднання прямої (референдум) і непрямой демократії (опитування громадян, подання ними петицій, почергове вироблення рішень багатьма учасниками з неурядових організацій), як пропонував Е. Тоффлер [4, с. 677].

Назвавши громадянське суспільство “оранжереею зі швидко змінюваними неурядовими організаціями”, дослідники вказали на уповільненість урядових рішень, бо “більше  $\frac{2}{3}$  часу витрачається на піар, на різні кампанії, а політичні структури з їх ... стабільністю” створюють конфлікт із швидкісними мережами Інтернету” [3, с. 65]. Бюрократія, старі інститути прийняття некомпетентних рішень приводять до безпорядку і повинні замінюватися новим типом організацій, що, очевидно, потребуватиме тривалої боротьби. “Ця хвиля політичної боротьби не зупиниться на національному рівні. У наступні десятиліття вся “глобальна правова машина” – від Організації Об’єднаних Націй на одному кінці до місцевої міської ради на другому – зіштовхнуться з посиленою нездоланною потребою перебудови, – передбачав вчений [4, с. 658]. На його думку, чимало проблем постануть перед національними урядами, що “просто знаходяться поза межею їх розуміння” і потребуватимуть вирішення на транснаціональному рівні, зокрема питання співвідношення влади націй – держав і транснаціональних корпорацій, або подолання корупції чи проблеми екологічної безпеки, контролю за торгівлею зброєю, особливо нерозповсюдження ядерної зброї, управління космічними дослідженнями [4, с. 679, 680].

Вказуючи на зниження ролі держав-націй і водночас збільшення небезпеки розпаду націй у “вируючому полум’ї націоналізму”, що хоч застаріває, але вносить нестабільність разом зі сепаратистськими рухами та відцентровими силами у багатьох регіонах світу, коли “авторитарні демагоги і рухи спробують захопити владу” [4, с. 510, 511, 521, 558], вчений обґрунтовує необхідність реконструкції всіх структур, котрі вже не відповідають потребам радикально змінюваного світу, а також трансформації національних держав. У майбутньому виникне нова система розподілу влади, у якій вагомішою стане “стратегія розвитку регіонів через широку мережу міжнаціональних організацій із врахуванням минулого, сімейних, релігійних, соціальних традицій. Процес фундаментальних змін зачепить мільйони людей, супроводжуватиметься багатьма ризиками, аж до економічної катастрофи чи військового вторгнення, або ще більшою небезпекою, “якщо *не* реконструювати наші політичні інститути” чи запізнілою або “немирною” виявиться така реконструкція, яка перш за все залежатиме від того, “наскільки гнучкими й непохитними виявляться існуючі еліти”, – пояснював футуролог [4, с. 659].

Адже подальша демократизація є не предметом вибору, а еволюційною необхідністю суспільного розвитку у майбутньому. “Важкий тягар врешті прийде розподілити через розширення демократичної участі” різних соціальних груп у “зверхборотьбі завтрашнього дня” між тими, хто намагається зберегти індустріальне суспільство, й тими, хто готовий рухатися далі, за його межі”. Тому багато залежатиме від “гнучкості й проникливості сьогоднішніх еліт і супереліт” [4, с. 687, 694], – розмірковує Е. Тоффлер. Він всебічно й зважено передбачав, що при всій різноманітності умов в різних країнах еліти самі не можуть створити нову цивілізацію і тому ця проблема постане не тільки перед спеціалістами, юристами, політиками, але й “перед громадськістю – громадськими організаціями, торговими спілками, церквами, жіночими

групами, етнічними й расовими меншостями, вченими, домогосподарками й бізнесменами” [4, с. 695]. Дуже важливим буде “тиск знизу” на сьогоднішніх лідерів для подолання їх банкрутства, розвінчання міфу про “сильну руку” і для висунення нового типу лідерів, здатних при високій швидкості змін здійснювати політичну трансформацію. Для цього треба починати “широкий процес соціального навчання”, слухаючи віддалені звуки завтрашнього дня, створювати новий соціальний характер, формувати риси “особистості майбутнього” та визначати цілі на прийдешнє, “в якому можна буде жити”, на “життєздатне і сприятливе для людей майбутнє”. Важливо також створювати нову “психосферу” формування спільності життєвого смислу через діяльність “організаторів життя” при зменшенні кількості психотерапевтів, як передбачливо радив вчений [4, с. 696, 695, 599, 574, 596].

За його прогнозами, змінюватиметься соціосфера, яка ставатиме частиною “соціальної творчості”. Появлятимуться різноманітні типи сім’ї зі зміною ролей чоловіків та жінок для реалізації “кожним своїх можливостей”, поширюватимуться “випробувальні шлюби”, повторні, договірні та гомосексуальні, а також терпимість до холостяків, матерів-одиначок, до багатоманітності сімейних відносин. На структуру сім’ї впливатиме поширення надомної праці, розповсюдження “електронних котеджів”, “електронних комун майбутнього” [4, с. 367, 351, 352, 361].

Передбачається зміна структури безробіття із збільшенням кількості частково зайнятих або за вибором годин роботи жінок, молодих матерів, із розширенням мережі центрів зайнятості. Електроніка відкриватиме нові можливості і одночасно вимагатиме нових працівників, здатних до самостійної діяльності, винахідливості, впливатиме на структуру праці секретарів в офісах, в яких скорочуватиметься час на роботу з паперами і збільшиться кількість “менеджерів з інформації” [4, с. 562]. Зросте чисельність зайнятих у сфері послуг, а також працівників “змішаних професій”, що поєднуюватимуть все більше розумову і фізичну працю, як передбачав автор книги “Метаморфози влади” [2, с. 103]. На його думку, появлятимуться нові організаційні структури в бізнесі, “дім стане центральною одиницею майбутнього – одиницею, що виконуватиме економічні, медичні, освітні і соціальні функції”, корпорації ж перестануть підноситися над іншими соціальними інститутами, ієрархія яких замінюватиметься мережею “комплексних організацій”. Замість концентрації населення “суспільство майбутнього почне будуватися на сегментації та диференціації і прямуватиме до цивілізації навколо дому із заохоченням індивідуального розвитку і культурного багатоманіття, із породженням нових моральних норм. Це буде демократична і гуманна цивілізація, що підтримує рівновагу із біосферою” [4, с. 564, 565, 570]. Таке передбачення футуролог супроводжує застереженням: “біосфера посилає нам сигнали тривоги: забруднення, вимирання, ознаки отруєння вод океану, невловимі зміни клімату..., – все це наближає нас до катастрофи” [4, с. 383]. Для виживання людства і розв’язання глобальної екологічної проблеми, що загострюється в світі, для продовження економічного зростання “завтрашні керівники повинні взяти на себе відповідальність за зміни наслідків впливу на довкілля ... з негативних на позитивні. Вони приймуть таку додаткову відповідальність добровільно чи будуть змушені це зробити, оскільки в змінених умовах біосфери здійснити це необхідно”, – переконує Е. Тоффлер, закликаючи відповідально приймати компетентні рішення для вступу в “життєздатне і сприятливе для людини майбутнє”. Тому треба поглянути по-новому на “майбутнє, до якого ми вже йдемо” [4, с. 383, 574].

Хоч майбутнє невідоме і його неможливо точно передбачити через всі неочікувані випадковості, воно може “всіх нас здивувати і принести чимало сюрпризів”, все ж до нього треба готуватися, пізнаючи напрямки швидкоплинних змін у сучасному світі. Спроби зазирнути в завтрашній день Елвін та Хейді Тоффлери вважали більше мистецтвом, ніж наукою, і наголосили, що “майбутнє залежить від науки” [3, с. 209].

Здобутки науки розширюватимуть можливості для розвитку “енергетичних форм” з вирощування рослин для виробництва енергії. Дослідження з генетики дозволять збільшувати виробництво продуктів харчування, наукові дослідження сприятимуть використанню енергії Сонця, блискавок, біомаси, нових форм ядерної енергії, для контролю кліматичних умов, для виготовлення нових ліків [4, с. 544, 559].

Прискорюватимуться дослідження “темної матерії”, антиводню, нанотехнологій, способів економії часу, що ставатиме все важливішою цінністю. Розширюватиметься наукова база космічного моніторингу довкілля, виявлення місцезнаходження космічних об’єктів. Космічна діяльність ставатиме кориснішою в майбутньому і сприятиме складанню прогнозів, які будуть продаватися, як передбачали автори “Революційного багатства” [3, с. 24, 140].

У цій книжці вони, розглядаючи майбутнє науки, реально оцінювали небезпеку використання наукових відкриттів з деструктивними цілями, а також атаки проти наукових розробок, зокрема генетичної модифікації та інших проривів в біології, або наступ на наукову методологію з боку “менеджерів правди”, які намагаються через ЗМІ вирішувати питання про істину чи лякати переглядом самого поняття “людство”. Престиж науки підривають також випадки корупції серед вчених та зменшення фінансування фундаментальних досліджень, які нібито не дають безпосередньої користі. Попри такі проблеми автори передбачливо підкреслили подальше самокоригування науки, перехід на наукоємкісну працю, що прокладатимуть шлях у майбутнє [3, с. 200, 546, 547, 555]. Цьому сприятиме діяльність “соціальних новаторів, що прагнуть створити краще майбутнє”, та розгортання “руху, що реагуватиме на запити майбутнього” [3, с. 343; 5, с. 438].

Таке реагування вбачав Е. Тоффлер у появі “організацій майбутнього” – “адхократії” (від лат. “ad hoc” – “для цього”, для певного випадку), коли “люди збираються разом для вирішення певних короткотермінових задач”. “Збільшення ad hoc утворень – наслідок прискорення змін у суспільстві”. “Члени таких команд постійно знаходяться в русі, якщо не буквально просторово, то в організаційному русі”, як характеризував Е. Тоффлер, відзначаючи типові динамічні властивості наукових колективів [5, с. 153, 156, 155].

Подібні нові організації відкривають людям більше можливостей для самореалізації, засвідчують виникнення “анклавів майбутнього” [5, с. 425]. Це найважливіше, на думку футуролога, у сфері освіти, яка “повинна переміститись у майбутній час”, оскільки найбільше “розкрадання майбутнього” відбувається у застарілій системі освіти, що продовжує “штампувати людину індустріального суспільства, зорієнтовану в минуле на фабричну модель масового виробництва з лінійним механічним стандартним процесом організації роботи і відповідним стилем мислення. Адже “дітей заганяють у школи, що намагаються не зовсім вдало готувати для роботи, якої в майбутньому не буде”. “Школа найменше досягла в ознайомленні учнів з тим великим задоволенням, котре дає сам процес пізнання нового” і тому доцільніше було б скоротити тривалість обов’язкового навчання в школі та перейти до урізноманітнення форм та індивідуалізації навчання з орієнтацією на майбутню працю [3, с. 512, 513]. Головним постає завдання формувати у дітей готовність навчатися впродовж всього життя. Учні вже недостатньо передавати певну суму знань, а треба виробляти у них вміння використовувати і самостійно поповнювати знання. “У майбутньому неграмотним вважатиметься не той, хто не вміє читати, а хто не навчився вчитися”, хто не цікавиться майбутнім і не намагається його пізнати [4, с. 606; 5, с. 451, 465].

Школи майбутнього, як пропонував Е. Тоффлер, повинні більше експериментувати, змінюючи внутрішній розпорядок, створюючи тимчасові групи для вироблення проектів, переключаючи учнів із групових на індивідуальні, самостійні види виконання конкретних задач, щоб “давати кожному учневі можливість заздалегідь дотикатися

певною мірою до того життєвого досвіду, з яким зіткнеться в майбутньому” [5, с. 444]. Учні вчать орієнтуватись в просторі, наприклад, на уроках географії, але не в часі, бо навіть при вивченні історії, “занурюючи в минуле, увагу спрямовують назад, а не вперед”. “Майбутність ... виганяється й зі свідомості. І ніби ніякого майбутнього не існує”, – стурбовано оцінював футуролог насильне перекинування сприйняття часу [5, с. 460]. Нема якихось праць із прийдешнього, а є література про майбутнє як різновидність “соціології майбутнього”, наукова фантастика, що мають колосальне значення для вироблення зацікавленості передбаченнями. Таку літературу треба б мати поряд з “Історією” в програмі “Майбутнє”, яка, окрім читання, мала б включати розвиваючі ігри для дітей, наприклад, продовжити якесь оповідання про наступні дії персонажів, або написати “майбутню біографію” на прийдешні 5, 10, 20 років, чи якими стануть рідні, друзі, змодельовати “соціальне майбутнє”, яким буде наступне молоде покоління, описати можливі контури довкілля в майбутньому, тобто все те, що допомагатиме визначати сприйняття майбутнього й свої парадигми часу, які уміння й навички будуть потрібні. Для цього пропонується спорядити “експедицію в прийдешні роки, виявити у теперішньому ознаки майбутнього, життєві “ноу-хау” або створити гуртки “знання майбутнього життя”, в яких аналізувати умови швидкоплинності й різноманітності та орієнтуватися в них, готуватися до сприйняття новизни, креативу, виробляти уміння вибирати із різних можливостей, переноситися в часі, у формах спілкування, приймати найоптимальніші рішення щодо майбутніх дій [5, с. 463, 464, 450, 457].

Такі пропозиції мали б у першу чергу реалізовуватися в системі освіти, яка, за оцінкою Тоффлерів, замість того, щоб стимулювати допитливість, уміння самостійно й творчо мислити, зосереджена на рутинному стандартному тестуванні в умовах конвеєрного процесу навчання [3, с. 333]. Тому таку систему освіти треба не просто трансформувати, а змінити так, щоб вона була “мобільною”, з безперервним процесом навчання і сприяла розвитку суспільства майбутнього, щоб підвищувала здатність людей “долати труднощі, швидко й економно адаптуватися до безперервно мінливих умов, передбачати швидкість і напрямки змін”, аналізувати нову інформацію й визначати перспективні види праці й професії через 20–50 років, вміти виробляти “стратегію майбутнього” [5, с. 440, 437, 455].

Для цього при школах, в населених пунктах треба створювати “ради майбутнього” – групи з вивчення майбутнього та розробки його можливих варіантів. В такі осередки варто залучати найбільше молодих, яким прийде жити й творити в майбутньому. Особливо важливим вважав Е. Тоффлер створення груп фахівців з проблем освіти, щоб орієнтувати її в майбутність через обговорення й впровадження нових програм, навчальних планів, організації “мобільного” навчання і відповідної структури конкуруючих навчальних закладів. Потрібно готувати спеціалістів, забезпечити їх інформацією на випередження, формувати у них чуття важливості часу, здатність поглянути вперед, самопрогнозувати, визначити й долати виникаючі труднощі. “Уже тепер нам слід готувати кадри молодих людей для життя у підводних поселеннях”, “... знайомити їх з небезпеками й перспективами вкорінення людини в життя океану”, а також “з космічними чудесами”, навчити розбиратися в космічній техніці”. Потрібна буде значна кількість спеціалістів для консультування людей при загостренні криз, для роботи в службах “турботи” або в ситуативних групах для допомоги при зміні місця проживання, “для роботи в умовах потенційних, хоча, мабуть, малоімовірних надзвичайних ситуацій: забруднення землі, спричиненого впливом інших планет чи шкідливими контактами з позаземним життям, з жахливими породженнями генетичних експериментів тощо”, – передбачливо застерігав мислитель [5, с. 439, 421, 448].

На його думку, в умовах прискорення змін зростає в суспільстві зацікавлення майбутністю і все більший попит на людей, здатних передбачати прийдешнє. Із них

необхідно готувати фахівців – “прогнозистів ціннісного впливу”. Адже зі зростанням технологічних потужностей зростатиме й небезпека забруднення радіоактивними відходами, синтетичними пластмасами тощо. Тому треба передбачати побічний вплив нових технологій на соціальну, культурну, психічну сфери, на екологічну рівновагу в різних часових і просторових вимірах і сформулювати набір позитивних технологічних цілей на майбутнє, – прогностично переконував автор [5, с. 478, 470].

Про всі побічні наслідки технологічного впливу дізнатись, мабуть, неможливо, однак кожен нову технологію потрібно перевіряти і контролювати, щоб вибір здійснювався не з позицій “короткозорих” технократів для термінової економічної вигоди, а за критерієм відкриття нових можливостей з одночасним запобіганням можливих небезпечних наслідків. “Суспільство повинно приймати якнайважливіші рішення з приводу свого майбутнього” [5, с. 472]. Доцільно створювати спеціальну службу “технологічного омбудсмена” для підтримки розумнішого використання нових технологій, їх контролю та забезпечення технологічної безвідповідальності при їх запровадженні, як пропонував автор “Футурошоку” [5, с. 482].

Він обґрунтовує концепцію “соціального футуризму”, вказуючи на економцентричність, короткостроковість і недемократичність “технократичного планування”, що нав’язує нові, але негуманні вартості без врахування критеріїв “якості життя”. Суспільству для нового розуміння майбутнього необхідно мати відповідні органи з його вивчення. Автор пропонує реалізовувати “стратегію соціального футуризму” через розширення діяльності Інституту майбутнього, створення центрів і груп дослідників майбутнього. Відзначивши введення в університетах курсів з прогнозування, появу в США та багатьох країнах Європи футурологічних журналів, проведення міжнародних конференцій і зустрічей футурологів, створення “Всесвітнього товариства майбутнього”, Е. Тоффлер аргументовано доводить необхідність і важливість футурології. “Кожне суспільство стикається не просто з послідовністю *ймовірних майбутностей*, але й з численністю *можливих* майбутностей і конфліктом з приводу *найкращого* майбутнього. Управління переминами – це спроба перетворити певні ймовірності у можливості, віддаючи перевагу тому, з чого досягнуто згоди. Визначення ймовірності ставить вимогу перед наукою футурологією. Описання можливості вимагається від мистецтва футурології. З’ясування першості належатиме політиці футурології”, – розглядає мислитель функції футурології, які ще потребують глибшого окреслення Всесвітнім футурологічним рухом [5, с. 489, 496, 500, 501].

Аналізуючи різні методи вивчення ймовірних майбутностей, вказуючи на розширення часового горизонту прогнозування у віддалене майбутнє, Е. Тоффлер відзначає “зовсім незвичайний прорив до більш наукової оцінки майбутніх ймовірностей, що, очевидно, матиме сильний вплив на майбутнє”. При цьому закликав не переоцінювати “здатність науки точно передбачати складні події”. Небезпека, за оцінкою мислителя, таїться в недостатньому використанні здатності наукового прогнозування, спроби якого доповнені “уявленнями мистецтва” і допомагають “прояснити цілі”, “вселяти в усе суспільство більше відчуття завтра” [5, с. 504].

Разом з цим треба значно розширити “концепцію можливих майбутностей” створенням “центрів соціального уявлення”, що зосереджувались би не лише на образах завтрашнього дня для якоїсь окремої галузі, установи, міста чи його підсистеми, але й на “фантастичних ідеях щодо нашого суспільства в цілому”, на збільшенні кількості образів майбутнього. При цьому автор звертається й до утопічних образів. У минулому такі альтернативи майбутності зображувала література в традиційних утопіях простого суспільства.

Під таким кутом зору є значущим порівняльний аналіз утопії і футурології, проведений українськими дослідницями **Мариною Людвиченко** “Утопія і футурологія

у контексті формування соціальних ідеалів” (2011 р.) та **Оксаною Петрушенко** “Утопія і футурологія: різні способи передбачення майбутнього” (2012 р.). Розглядаючи спільні й відмінні ознаки футурології та утопії, О. Петрушенко слушно підкреслює, що “Утопія намагається передбачити, як люди будуть жити у майбутньому. І позитивна і негативна утопії ... пророкують певний варіант майбутнього”, відзначивши важливу рису: “в утопії ж оцінка йде попереду дослідження” [1, с. 95, 98]. Такий підхід є співзвучним з ідеєю Е. Тоффлера про випробування проєктів “Фабрики утопій”.

“Сьогодні ми страждаємо від нестачі утопічних ідей, що організують конкуруючі образи можливих майбутностей”, а тому, мали б з’явитися нові утопічні і анти-утопічні концепції, орієнтовані на суперіндустріальне, складне майбутнє, яке важливо виділити в безлічі форм. “Отже, нам потрібна революція у виробленні утопій: колективний утопізм. Нам треба створити “Фабрики утопій”, – вважає Е. Тоффлер [5, с. 507, 508]. Через співдіяльність соціальної науки, мистецтва й футурології, мислитель пропонує ознайомлювати людей із вадами і перевагами різних утопій та здійснювати систематичну перевірку утопічних ідей, випробовуючи проєкти “фабрик утопій” [5, с. 510], тобто використати утопізм як інструмент для оцінки “суспільства завтрашнього дня”.

Вивчення ймовірних майбутностей допомогло б “застосувати соціальне уявлення до майбутнього самої футурології”, – зробив висновок Е. Тоффлер [5, с. 511].

Він вважав необхідним впродовж найближчих років створення футурологічних інститутів в урядових структурах, а в будь-якій установі на місцевому та національному рівнях ввести в штат людей, котрі б систематично вивчали ймовірне майбутнє в певній галузі, а також прикомандирувати футурологів “до кожної політичної партії, університету, корпорації, професійної асоціації, профспілки і студентської організації” [5, с. 511]. Для цього треба буде навчити тисячі молодих людей уявленням і технікам наукової футурології, щоб скласти “карти ймовірного майбутнього”. Місцевим спільнотам мала б допомогти мережа футурологічних груп при координації новоствореної національної служби. Створення футурологічних центрів на всіх континентах для вивчення майбутнього набуває міжнародного значення. “Коли вся земна куля буде помережена сенсорами майбутнього, можна б обміркувати створення міжнародного інституту, всесвітнього банку даних про майбутнє. Такий інститут, укомплектований видатними представниками природничих і соціальних наук, мав би метою збір і систематичну інтеграцію прогностичних звітів учених і мислителів з розвинутою уявою, що представляють всі інтелектуальні дисципліни у всьому світі. ... Спроби зібрати ці знання разом породили б інтелектуальне зусилля – одне з найвидатніших в історії за кількістю учасників і одне з найбільш значущих”, – оптимістично прогнозував мислитель поліпшення управління процесами змін через правильно прийняті рішення на основі точніших прогнозів [5, с. 511, 512].

Це особливо важливо на початку третього тисячоліття, коли людство на межі нового етапу розвитку не може наосліп мчати в майбутнє без визначення соціальних цілей, тому повинно радикально позбутися технократичної традиції, що методами минулого бюрократичного підходу зверху без врахування інтересів широких верств суспільства вже гальмує поступ в майбутнє. Для успішного керування переїнами, переоцінку напрямку яких мають здійснювати всі люди, а не технократична еліта, знадобиться вироблення важливих довгострокових соціальних цілей і демократизація способу їх досягнення, як наголосив Е. Тоффлер [5, с. 520]. “Потрібен революційно новий підхід до встановлення цілей. Навряд чи такий підхід з’явиться у тих, хто імітує революцію”, – пояснював мислитель, пропонуючи “безперервний плебісцит про майбутнє під запитанням: “куди ми *хочемо* йти” [5, с. 516, 520].

Для цього можна б скликати у кожній країні чи місцевості демократичні асамблеї, які б провели соціальну інвентаризацію і визначили пріоритет соціальних

цілей на наступний період. “Асамблеї соціального майбутнього” регулярно, з участю різних представників у соціальних групах збирались би виконувати роботу “консультантів з майбутнього” для всього суспільства, як пропонував футуролог [5, с. 521, 522]. За його проектом, при розвинутих телекомунікаційних технологіях учасники асамблеї з різних країн могли б одночасно підключатися до всесвітньої мережі для обговорення дослідницьких цілей майбутнього чи нагальних проблем охорони і якості довкілля. Такі прогностично зорієнтовані заходи мали б величезний позитивний вплив на формування кращого майбутнього. Також “асамблеї соціального майбутнього” допомогли б політикам, погляд яких не сягає далі наступних виборів, “серйозно замислитися над довгостроковим майбутнім”, а законодавцям розширити контакти з виборцями, і вийти на новий рівень комунікації з майбутнім, – гіпотетично передбачав Е. Тоффлер розширення функцій “асамблей майбутнього” [5, с. 523, 526, 527]. Вони, вибираючи кращу із альтернативних майбутностей, розкривали б нові можливості для гуманізації майбутнього суспільства і “могли б зняти перешкоди могутнім конструктивним силам – силам свідомої еволюції”, оскільки людина “від цього історичного моменту повинна передбачати і створювати майбутнє”. Тому завдання “соціального футуризму” не просто “переступити” через технократію і замінити її гуманнішим, далекогляднішим і демократичнішим плануванням, але підпорядкувати сам процес еволюції свідомому людському керуванню, що стане поворотним пунктом історії підкорення людиною процесів змін і “досягнути згоди з майбутнім” [5, с. 528, 17], – прогностично визначав футуролог.

Не знаючи достеменно, яким буде майбутнє, все ж таки людям треба усвідомлювати: “нам дісталась доля творити” і “досягнути віддалених завтра та гуманізувати їх” [5, с. 530], бо від цього залежить, “якої форми набуде суспільство майбутнього”. “Отже, відповідальність за перемену лягає на нас” і починати треба кожному з себе [4, с. 558, 697], – конкретизував прогностичний висновок Е. Тоффлер.

Із його міркувань про відповідальність за майбутнє можна виокремити передусім вимогу, що постає перед кожною особистістю – відповідати за себе, змінюючись перш за все самому, бути готовим відповісти на виклики майбутнього. Тоффлерова футурологічна концепція має значення прикладу глибоко змістовного розгляду проблем майбутнього й оптимістичного погляду при пошуку шляхів вивчення й творення майбутності.

1. Петрушенко О. Утопія та футурологія: різні способи передбачення майбутнього. *Вісник національного університету “Львівська політехніка”. Філософські науки.* 2012. № 723. С. 94–99.
2. Тоффлер Э. *Метаморфозы власти* / пер. с англ. Москва : АСТ, 2003. 669, [3] с.
3. Тоффлер Э. *Революционное богатство* / пер. с англ. Москва : АСТ; АСТ МОСКВА; Профиздат, 2008. 569 с.
4. Тоффлер Э. *Третья волна* / пер. с англ. Москва : АСТ, 2002. 776, [8] с.
5. Тоффлер Э. *Шок будущего* / пер. с англ. Москва : АСТ; АСТ МОСКВА, 2008. 557, [3] с.

*Based upon the analysis of Alvin Toffler's works, the article focuses on the meaning, humanistic and optimistic nature of the futurological conception; emphasizes the ideas of prognostic approach to education and social sphere, as well as to the main tendencies of the humanity development; highlights the importance of the study of future and each individual responsibility for the near future.*

**Keywords:** future, probable future, futurology, future organizations, future education, future personality.

## CULTIVATING DIGNITY IN JEAN-JACQUES ROUSSEAU'S SOCIAL-ETHICAL CONCEPTION: GENDER ASPECT

*У статті проаналізовано особливості гендерного підходу до виховання гідності людини у соціально-етичній концепції видатного французького філософа доби Просвітництва Ж.-Ж. Руссо. Методологічною основою гендерної диференціації в його системі виховання гідності людини стали принципи етичного раціоналізму, утилітаризму, механіцизму, деїзму та сентименталізму. Жінки і чоловіки не є, і не можуть бути однаково організованими ні за характером, ні за темпераментом, ні за обов'язками, оскільки це суперечить закону природи. Виховання на засадах розуму повинно враховувати статеві відмінності, проте принципи та умови такого виховання мають бути спільні. Жінка і чоловік створені одне для одного, залежать одне від одного та потребують взаємного визнання гідності, цінності себе в очах іншого (іншої). Найкращою нагородою для жінок і чоловіків за гідні почуття та поведінку є взаємна повага, гармонія у стосунках, сімейне щастя.*

**Ключові слова:** людина, гідність, соціально-етична концепція, сім'я, гендерний підхід, виховання, свобода, любов, щастя, закон природи.

“It’s no good for a person to be alone” [5, p. 385] – we cannot but agree with these wise words belonging to the prominent French Enlightenment philosopher Jean-Jacques Rousseau. His social-ethical conception is aimed at answering the question, why some people become unhappy in their family life, and others, on the contrary, lead by the principles of the worthy way of life, achieve stable happiness and harmonic relationship in their family life. Rousseau answers to this question applying the innovatory, for the Enlightenment Age, gender approach to cultivating dignity. Methodologically the gender differentiation in his system of education and fostering dignity is based on the principles of ethical rationalism, utilitarianism, and mechanicism. Deism and sentimentalism should be mentioned as well, being methodologically important for deep understanding Rousseau’s ideas.

The aim of our research is the analysis of the gender approach to cultivating dignity in Jean-Jacques Rousseau’s social-ethical conception. The amount of theoretical-methodological works on the given issue, namely by I. Goyan [1], O. Gryshchuk [2], I. Ostapets’ [3], focusing on some relevant aspects, allows claiming the gender perspective on the idea of dignity as having considerable heuristic potential.

The following quotation represents the general idea of Rousseau’s point of view on the dialectics and the gender approach to fostering dignity, according to the principle of hermeneutic circle: “Social correlation between sexes is miraculous. This correlation entails the unified moral personality to whom a woman serves as the eye, and a man – as the hand, but they are mutually depended so that the woman learns from the man what to see, and the man learns from the woman how to act. If a woman could be up to the principles the way a man does, and a man, in his turn, could realize the details the way a woman does, not depending on each other they would live in the constant hostility, and their communication would be impossible. But in the harmony they have, they strive for the common goal, and it’s not easy to define who does more; either follows the impulse provided by the other; either submits and both are sovereigns” [5, p. 407].

Comparing men and women, Rousseau follows the mechanistic approach: everything not concerning sex is the same for men and women: “the same organs, needs, abilities” as for the machines constructed according to one pattern and different only in the “degree of action” [5, p. 386]. But everything concerning sex is different for men and women. The philosopher mentions that it is difficult to define what specifically is relevant to either sex. But surely the general characteristics refer to the species, and specific – to the sex. Nature’s being able to “create two creatures so much alike, but organized in such different ways” is one of the nature’s miracles [5, p. 386].



According to Rousseau, this natural similarity and difference should influence the moral side; and this conclusion is evident and experientially proved, and shows the uselessness of the disputes over the advantages or equality of the sexes: “They are equal in those aspects which are common; but those aspects which are different cannot be compared. Both a perfect woman and a perfect man cannot be similar either in the face or in the intellect; perfection has no degree” [5, p. 386].

Both sexes are naturally presupposed to co-act in order to reproduce offspring, but in different ways. This natural difference evokes the first substantial difference in moral relationship of a couple. A man should be active and strong, and a woman – passive and weak: “it’s necessary that the one (he) desire and have power, and the other (she) reveal little resistance” [5, p. 386]. This principle entails that a woman has been created to attract a man. The man should be attractive to her as well, but it’s not as necessary: his dignity reveals itself in his strength; he attracts her by being strong. It’s not the law of love, but the law of nature preceding the love itself [5, p. 386–387].

Rousseau claims that if a woman has been created to attract and to submit, she has to be likeable for a man instead of challenging him; her power lies in her charm; she has to use it to make the man feel his power and act. The most effective means to provoke this power is to make it necessary by means of resistance. In this case desire is accompanied by ambition, and the latter celebrates victory won with the help of the former. This is actually “the source of the attack and defense, the courage of his and the diffidence of hers, the modesty and timidity which the nature armed the weak one with in order to subjugate the strong one” [5, p. 387].

Unlike a female animal prompted to copulate by the natural instinct, but stopped by this instinct as well when the need to be inseminated is satisfied, a woman is led by her natural timidity. It’s timidity that prevents her from lust [5, p. 387]. Rousseau writes: “The Supreme Being intended to support the dignity of a human species; giving unlimited dispositions to individuals, He gives them the law regulating these dispositions, for them to be free and to be in charge of themselves; making them victims of excessive passions, He accompanies these passions with the mind to control them; letting a woman into the power of unlimited desires, He endows her with timidity to restrict them. Additionally, He awards individuals for the appropriate usage of these abilities with the love of virtue emerging when this virtue becomes the behavioural rule” [5, p. 388].

Regardless of the woman’s desires, she naturally pushes a man away and protects herself. But to be conquered she has to let him do it. “The most free and pleasant act of all doesn’t permit any real violence: it is unacceptable either by nature or by mind”, writes Rousseau. The nature endowed the weakest one (the woman) with as much strength as she “needs to resist, if there is desire”; and for the mind a “real violence” is not only disgusting and unworthy, but “contradicting the set aim” – to win the woman’s trust and sympathy [5, p. 388]. There is nothing worse for a man than the woman humiliated and abused by him.

According to Rousseau, a man is stronger and acts as “a sovereign” only externally, since a woman always controls the situation, and here “the strong one fully depends on the weak one”. It happens not because of his politeness or kindness, but “due to the inalterable law of nature endowing a woman with more power to evoke desire than a man to satisfy it, thus making the latter dependant on the good attitude of the former, and forcing him to strive for being likeable for her in order to make her let him be stronger” [5, p. 388]. The most pleasant aspect here is his doubt whether she submits out of her weakness or out of the free will. And the woman’s trick here lies in her ability not to dissipate his doubts [5, p. 388]. The woman’s strength and power over the man lies in her weakness.

This situation illustrates how the natural world conditions the moral one: “Women have their power not because men want it like that, but because the nature created it this way” [5, p. 389]. And they cannot be deprived of this power even abusing it. If they could ever lose

it they would have lost it long ago [5, p. 389]. Since sexual differences is the variety of natural inequality [4, p. 560], men and women cannot be equal. Sexual difference provides inequality between the sexes: “The male proves his male status in certain moments; whereas the female remains female for the whole life or at least during her youth” [5, p. 389]. Everything in her life reminds her about her sex: periods; the need to be careful while pregnant; quiet life to raise her children; patience and self-control to bring them up; constant active position and bond connecting the children and their father. Due to the woman the children love their father. Unlike women, men take care of the family due to their social duty, cultivated by women’s love: “So much love and care is needed to embrace the whole family! And finally, it should not be her natural striving, otherwise the human species would decay” [5, p. 389–390].

Rousseau disapproves of the adultery as of the injustice regardless of the sex of the culprit. Though, comparing the degree of consequences for the family, he differentiates between the man’s and woman’s responsibility. In spite of some gender discrimination on this point, he tries to prove that “the woman’s infidelity does more harm to the family: it disconnects the family and breaks all the natural ties; thrusting on her husband the children who are not of his fatherhood, she betrays both, and her infidelity is burdened by perfidy” [5, p. 390].

According to Rousseau, the worst in this situation is not only regarding his wife with distrust and disrespect, but doubting the parenthood of his children. The family turns into the group of open or secret enemies and tends to its decay [5, p. 390]. Only trust is the cement making a family solid and “enhancing the soul” of its every member [5, p. 470].

Rousseau is convinced that to preserve and confirm her dignity and power in her family, a woman needs not only to be truthful but to have such a reputation in her husband’s eyes as well as everyone else’s; it is important for her to be modest, careful, and be virtuous in her mind as well as in the eyes of the whole world” [5, p. 390]. For a man to love his children he needs to respect their mother. Rousseau claims even the appearance to be a woman’s duty, and her honour and reputation to be as important as virtue [5, p. 390].

Rousseau rejects any declamations on the “equality of the sexes and their duties being the same” as empty and meaningless. He regards them as an incorrect attempt to generalize on the basis of some isolated facts, when “the exceptions are presented as the disproof of the well-substantiated general laws” [5, p. 390]. Mentioning Plato and his ideal state, Rousseau remarks that Plato’s wish to erase any social diversities between men and women is nothing but his attempt to redirect the women’s energy towards fulfilling absolutely different functions, not connected with their special nature: “Having deprived the state of the private family life and not knowing what to do with women, he had to turn them into men” [5, p. 391]. He accuses Plato of forgetting “such sweet natural feelings substituted by an artificial feeling not actually possible without them, as if the natural connection were no longer needed to form social connections; as if the love for the neighbour were no longer the basis for the love we are due to feel for our state; as if the heart were tied to the Homeland not via family; as if a good citizen were not formed out of a good son, a good father, and a good husband!” [5, p. 392]. An artificial love will never substitute this sincere natural feeling, the love as the exchange of the energies of two physically different but spiritually close people.

As far as it seems obvious, that both men and women are not and cannot be equally organized either by their characters or their tempers, they shouldn’t be equally raised. Rousseau claims: one who wants to be happy “has to follow one’s nature” [5, p. 391]. Be yourself. Neither sex is deprived of drawbacks, since both have been created by God, the perfect Creator. What is a disadvantage for the male sex, is an advantage for the female sex, its “distinctive feature”, since women are different from men and vice versa. Rousseau wisely warns men and women: “don’t let these imaginary drawbacks disappear, be afraid to destroy them” [5, p. 392].

To those who regard the differences in the upbringing of men and women as the discrimination entailing that the women are raised in such a way for the men to rule them easily and preserve their dominant position over them, Rousseau replies: “Try raising them as men – the latter will eagerly agree to it. The more women will want to be like men, the less they will be able to rule them; and then men will truly become sovereigns” [5, p. 393].

All the skills, common for both sexes, are not equally distributed between them, but if taken together are mutually balanced. A woman is worthy being a woman, she will not be that valuable as a man; defending her rights she will win; but demanding the men’s rights she will always lose. Similarly, a man is worthy only as a man. Developing masculine features in a woman, ignoring those which are natural, means doing her harm. Trying to be like a man she will not become the one, but will lose herself. Rousseau asks: “don’t make a good man of your daughter, trying to spot the nature’s mistake; turn her into a good woman and be sure it will be better for her and for us” [5, p. 393]. It doesn’t mean that the upbringing should be limited to developing some narrow functions: a man is not a draught animal, and a woman is not an automatic machine. Commenting on this issue, Rousseau praises women: “the nature, having endowed women with the wit so nice and flexible, wants them to think, to judge, to love, to comprehend, to decorate their mind like their figure; these are the tools given to them to compensate for their weakness and to enable them to rule our (male) strength. They need to learn” [5, p. 393]. A man and a woman are created for one another, depend on each other and need mutual recognition of each other’s dignity and value for the other. According to the law of nature, women, both for themselves and for their children, depend on men’s judgments (the same can refer to men): “if they are worth respecting – they need to be respected; it is not enough to be beautiful – they need to attract; it is not enough to be clever – they need to be regarded as such; their honour depends on their behaviour as well as their reputation” [5, p. 394]. Concerning reputation as the external display of dignity, it is different for men and women. A man acting honestly depends on himself only, regardless of the public opinion; whereas a woman acting honestly fulfills only the half of her task: her reputation is not less important. So, the women’s upbringing should consider this aspect: “public opinion is the virtue’s grave for a man, and its throne for a woman” [5, p. 394]. Since a small girl realizes she’s being talked about, she needs to be admired, unlike boys who need more independence and adventures and do not worry about being talked about [5, p. 395].

Though every woman wants to be liked, but there is a big difference between the wish to attract a worthy man and the wish to attract “a worthless person who disgraces their sex” [5, p. 394]. Neither nature, nor wit can force a woman to like feminine features in a man, as well as she shouldn’t become masculine in order to win men’s love. Trying to behave as the opposite sex distracts a person from fulfilling his/her vocation. One must be insane to love the insane, and everyone receives what they are worth. There would not be “empty men”, if women were not eager to create them and attract this “emptiness” [5, p. 394].

According to Rousseau, a woman should be taught everything concerning men, and vice versa. Thus, women need to learn how to attract men, evoke their love and respect, raise and take care about them when they are small, advise and comfort, when they have grown up, make their life nice and sweet – “these women’s skills should be cultivated since the childhood” [5, p. 394].

The first stage of girls and boys’ upbringing (before the teen age) should be natural, open, free, but clever and considering the gender needs. That is why everything limiting and oppressing nature does harm to a child and reveals bad taste [5, p. 396]. And here Rousseau refers to the upbringing principles in the Ancient Greece, where both girls and boys took up gymnastics, participated in military games, played, competed, and were admitted to public events. After getting married, a young person obtained important family duties. Such Greek women gave birth to the healthiest, the strongest, and the worthiest men. Their families

cultivated such ancient values as morality and beauty [5, p. 396]. Life, health, wit, and the appropriate upbringing should be primary. Children of both sexes have many common activities and games, but they have their own tastes and goals in these activities, distinguishing one sex from the other: boys wish to win and to achieve, to investigate new space, to master a new craft; whereas girls combine things creatively and methodically, bring order to their space, decorate dolls, etc. [5, p. 397].

Sober mind is natural for both sexes equally. Though, girls reveal their wit earlier and are more obedient than boys [5, p. 398]. The obedience of girls should be supported by their upbringing: “they should be controlled every minute” [5, p. 399], be taught to stop their games in the middle if necessary (the need to do something else, to obey the time schedule). The result of such methodical upbringing is the development of self-discipline and patience the women need so much in their adult life [5, p. 400]. Rousseau believes that “the most important feminine quality is submissiveness, because she has been created to submit to an imperfect creature of a man”. The desire to dominate made no woman happy, because the result of such attitude is the loss of a man in his masculine role. Rousseau warns: “women’s stubbornness multiplies men’s misfortune” [5, p. 400]. Arguing, women “forget themselves”; “they are often right in their complaints, but they are always wrong in their wrangles”. That is why the philosopher believes that everyone needs to preserve the tone peculiar to their sex: “too humble a man can irritate a woman; but if the man is not a monster, her submissiveness not only calms him down, but sooner or later triumphs over him” [5, p. 400].

It is obvious that Rousseau considers wisdom a very important woman’s feature. It serves as the compensation for the lack of strength; without her wisdom a woman would be not a friend but a slave to a man; due to this advantage she remains equal to him and submitting to him rules him. Everything plays against her: the man’s drawbacks, her timidity and weakness; she relies only on her art of behaving and her beauty. Though “beauty fades in the course of time, and the habit diminishes its influence” [5, p. 401]. That is why Rousseau puts forward the following principle: “one may shine due to her clothes, but only personality attracts” [5, p. 402]. Woman’s wit is practical; it teaches how to find the means to achieve the set goal, but it does not teach how to set this goal [5, p. 407].

Rousseau instructs men: “seek the middle in everything, including beauty. Prettiness, unlike the beauty, does not fade in the course of time; it is alive and after thirty years of marriage the honest pretty woman attracts her man the way she did in the first day they met” [5, p. 444].

Thus, there are two principles influencing the upbringing of girls: “public opinion” and consciousness as “inner regulative feeling”: “Feelings without public opinion do not provide her with the spiritual subtleness decorating good morality with social honour; and public opinion without feelings breeds only false and immoral women substituting virtue with appearance” [5, p. 414]. So, it is important to develop wit as the mediator between the two factors. Being submitted to her husband’s judgment she has to win his respect; she has to not only evoke his love for her personality, but win his approval of her behaviour; she has to justify his choice in front of the society and praise the man by the honour given to his wife. Dependent on her consciousness and on public opinion, she needs to learn how to balance these two aspects. Thus she becomes the judge; she decides when to submit to them. It can be done well only if the wit has been developed [5, p. 415].

According to Rousseau, the woman’s wit has the inborn art of controlling any situation, which would be called an intuition nowadays: “This art is based on subtle and constant observations of what is going on in men’s hearts. Can this art be learned? No, it is inborn: all of them master it; no man is endowed with it. This is a distinguishing female feature. Self-control, clairvoyance, detailed observation are learned by women; the ability to use all of these is their talent” [5, p. 417].

Rousseau mentions: “every age and position has its duties. It is important to love them. Respect your dignity and you will always be a good lady. One should correspond to one’s nature; we tend too much to vindicate people’s expectations” [5, p. 419]. He believes that a girl is best raised in her family, whose life scenarios project the image of her future family: she learns how to love her home, to take pleasure in raising children [5, p. 421]. She subconsciously returns to her family traditions and even in her old age loves what she loved in her childhood [5, p. 467–468].

Creating the image of the future spouse is very important in a girl’s upbringing: he should be virtuous and worthy; she needs to be taught how to recognize him, to love him for herself; only such a person can make her happy [5, p. 426]. She should be well aware that “all advantages of her sex depend not only on her morality, but on her husband’s morality” as well, who “should serve to her the way he serves to virtue” [5, p. 426]. Being worthy means “having noble pride and dignity, respecting oneself and demanding that from others” [5, p. 475].

Epochs pass, but natural relationships do not change, thus, the concept of dignity and worthiness is invariant: “to be one’s master is always noble <...> purity should be the most pleasant virtue for a beautiful woman with a noble soul” [5, p. 424–425]. Material things are subject to change: positions, prosperity. These unsteady things should not define the dignity of a person one wants to marry: “only personality remains the same and is carried everywhere; a marriage can be happy or unhappy only due to interpersonal relationship” [5, p. 434]. Happy marriage requires personal equality and similarity [5, p. 444]. Honest heart needs love and respect: “everyone loves what they consider worthy” [5, p. 466]. So, in Rousseau’s ethical conception, the most important aim of upbringing of both sexes is to make girls and boys ready for their future family life, teach them to recognize a worthy person and to love her/him to justify the happiness they will be given [5, p. 431]. “It is natural that women judge men’s dignity, similarly to the way men judge women’s dignity” [5, p. 431]. A worthy woman can decorate a man’s life as well as a worthy man “raises a woman’s value” [5, p. 433].

To summarize, Rousseau’s social-ethical conception of the gender approach to cultivating dignity presupposed the elimination of sex discriminations being incompatible with “the law of nature” and the humanistic ideas of human dignity. Given sexual differences, there cannot be any equality between the organization and duties of the sexes. Rousseau disapproves both: limiting the women’s sphere to the family circle only as well as the attempts to make them similar to men. Social prejudices should be rejected, whereas natural aspects should be preserved in culture. Neither sex has drawbacks, since what is a disadvantage for one, is an advantage for the other. A woman is valuable as a woman. Trying to become a man she will not succeed, but will lose herself. Violating one’s nature one becomes unhappy.

It has been experientially proved that the so-called “stronger sex” “depends on the weaker one completely” according to “the law of nature”. A woman is capable of embracing the family. Unlike women, men take care of the family due to their social duty, cultivated by women’s love. Female wisdom is a very important natural feature, due to which she keeps herself equal to her man and submitting to him, rules and builds up their happy family. The upbringing should consider sex diversities preserving common principles for both sexes. A man and a woman are created for each other, depend on each other, need mutual recognition of each other’s dignity and value for the other.

1. Гоян І. М. Аксиологічне конструювання гендерних відносин. *Gender Studies: Learning, Research, and Practice* : Proceedings of the 2<sup>nd</sup> International Conference “Gender Studies: Learning, Research, and Practice” and the Workshop for Young Researchers “Gender Studies: Education, Gender Equality, Democracy, and Peace” (April 16–20, 2018) / Ed. O.V. Avramenko, T.V. Lisova. Kropyvnytskyi : KOD Publishing House. P. 156–158.

2. Гришук О. В. Людська гідність у праві: філософські проблеми. Львів : Львівський державний університет внутрішніх справ, 2007. 428 с.
3. Остапець І. Сутність і механізм реалізації свободи в соціально-філософській концепції Ж.-Ж. Руссо. *Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії*. 2014. Вип. 5. С. 16–24.
4. Руссо Ж.-Ж. О причинах неравенства. *Антология мировой философии* : в 4 т. Москва : Мысль, 1970. Т. 2. С. 560–567.
5. Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании. *Педагогические сочинения* : в 2 т. / под ред. Г. Н. Джибладзе; сост. А. Н. Джурицкий. Москва : Педагогика, 1981. Т. 1. 656 с.

*The article deals with the gender approach to cultivating dignity within the social-ethical conception of the prominent French Enlightenment philosopher Jean-Jacques Rousseau. Methodologically the gender differentiation in his system of education is based on the principles of ethical rationalism, utilitarianism, deism, and sentimentalism. Men and women are not and cannot be organized equally. Neither their characters, nor temperaments and duties can be equal, since it would contradict the laws of nature. Rational upbringing has to consider sex differences, but the principles and conditions of such upbringing should be common. A man and a woman are created for each other, depend on each other, need mutual recognition of each other's dignity and value for the other. The best award for men and women for their worthy feelings and behaviour is the mutual respect, harmonic relationship, and the happy family.*

**Keywords:** human being, dignity, social-ethical conception, family, gender approach, upbringing, freedom, love, happiness, law of nature.

УДК 111.1: 101.9 “Вітгенштайн”

Тарас Матвійчук

## ОСОБЛИВОСТІ ОНТОЛОГІЇ ЛЮДВІГА ВІТГЕНШТАЙНА

*У статті проаналізовано основні положення онтології, що була представлена Людвігом Вітгенштайном у “Логіко-філософському трактаті”. Визначено вихідні методологічні принципи, що зумовили особливості онтології Людвіга Вітгенштайна.*

**Ключові слова:** світ, факти, мова, реальність, логічна форма, стан справ.

Під впливом фундаментальних відкриттів у науці та філософії, які відбулися на початку двадцятого століття, класичні уявлення та підходи до розуміння реальності зазнавали суттєвих змін. У філософії проходив процес переосмислення своїх завдань та методів для їхнього розв'язання. Особливої актуальності набула проблема співвідношення науки і філософії, перерозподіл їхніх предметних сфер та переосмислення методологічних принципів.

Людвіг Вітгенштайн у “Логіко-філософському трактаті” висловив низку оригінальних ідей, що стали теоретичною основою для кількох наступних філософських течій. Метою даної статті є артикулювати та проаналізувати особливості онтології, представленої Л. Вітгенштайном в ранній період його творчості. Актуальність теми обґрунтовується двома аргументами: по-перше це постійне зацікавлення з боку істориків філософії, яке зумовлене потребою надати більш вичерпну та детальну інтерпретацію філософським поглядам Л. Вітгенштайна. Такий інтерес пов'язаний зі складністю та неоднозначністю висловлених ним ідей, і як результат, з різноманітністю їх майбутніх інтерпретацій. На сьогодні існують різні традиції прочитання та розуміння філософії Л. Вітгенштайна [13, с. 23]. Крім того не зникає загальний теоретичний та практичний інтерес до його ідей. Л. Вітгенштайн за допомогою логічної аналітики сконструював оригінальну онтологію. Окреслення меж та інструментів пізнаваності світу, співвідношення реальності та мови, розуміння природи логічних законів – ці та інші проблеми, досліджувані Л. Вітгенштайном, знаходять свою актуалізацію в рамках сучасної логіки, когнітивістики, математики, лінгвістики та багатьох інших дисциплін.

Проблематика онтології “Логіко-філософського трактату” розглядалася різними науковцями. Зокрема такими як: А. Грязнов, А. Синиця, В. Лекторский, В. Уровцев, Г. Балута, Г. Бергман, Г. Х. фон Врігт, Є. Смирнова, М. Козлова, Р. Рортрі, Р. Сушко,

Ф. Вайсман та багатьма іншими. Та, як правило, актуалізувалась одна зі сторін, а не вся проблема в цілісності. Тому завданням цієї статті буде: 1) узагальнити ті результати фрагментарних досліджень, які проводилися раніше; 2) визначити особливості онтології, запропонованої у “Логіко-філософському трактаті”. Зважаючи на багатоаспектність та масштабність проблеми, не будемо зупинятися на детальній аргументації кожної тези, а спробуємо подати загальний огляд і зацентувати увагу на принципових положеннях. Також необхідно вказати, що в статті ми свідомо не стали аналізувати так звану проблему “містичного”, або за Л. Вітгенштайном “того, що може бути показане, але не може бути сказане у мові”, так як вона вимагає дещо іншого ракурсу та акцентів дослідження. Проте, як зауважує А. Аксенова: “Людвіг Вітгенштайн також поставив цю проблему, як проблему онтології” [2, с. 153].

Базовою працею раннього періоду творчості Л. Вітгенштайна є “Логіко-філософський трактат”. Книга, яка значною мірою вплинула на подальший хід розвитку світової філософії. Ця праця складається із семи основних висловлювань-афоризмів, де всі, окрім останнього, піддаються подальшій логічній аргументації. Перші два афоризми присвячені саме проблемам онтології, де автор досить стисло, але неоднозначно презентує власну картину світу.

Дослідники творчості Л. Вітгенштайна виокремлюють множину фактів з його біографії, які допоможуть адекватніше зрозуміти висловлені ним ідеї. Важливим для сприйняття його філософських поглядів є той аспект, що Л. Вітгенштайн не був класичним академічним філософом, а особливо це справедливо стосовно періоду написання трактату. З моменту його серйозного зацікавлення проблемами філософії та логіки в 1912 році проходить тільки шість років до моменту завершення роботи над трактатом. Часто цей факт оцінюють як позитивний, як такий, що дозволив Л. Вітгенштайну відсторонено та оригінально поглянути на складні проблеми філософії й запропонувати нові шляхи їх вирішення [3, с. 211]. Проте, з нього випливає й інший наслідок. “Логіко-філософський трактат” вимагає певної інтелектуальної переорієнтації. Методи та поняття, які використовує Л. Вітгенштайн, часто потребують роз’яснення, так як він вживатиме їх не у відповідності з певною існуючою філософською традицією, а у контексті системи “Логіко-філософського трактату”.

Водночас, не потрібно абсолютизувати автономію Л. Вітгенштайна стосовно будь-якої інтелектуальної традиції. Він був австрійцем за походженням і сформувався в культурному контексті континентальної філософії, де значну роль все ще відігравала німецька класична традиція та феноменологія. Звідси універсальність та фундаментальність проблем, які він ставив перед собою. Натомість, методи для розв’язання цих проблем він обрав, більшою мірою, під впливом аналітичної філософії і, в першу чергу, під впливом Б. Рассела, Г. Фреге, Дж. Е. Мура та А. Н. Вайтхеда [14, с. 8]. Як результат, “Логіко-філософський трактат” – праця, яка не піддається однозначному прочитанню в контексті якогось одного напрямку. Неодноразово “Логіко-філософський трактат” намагалися інтерпретувати, наприклад, відносячи його до традиції логічного позитивізму або до ранньої аналітичної філософії. Б. Рассел, виходячи з власних очікувань, вбачав у трактаті продовження своєї з А. Вайтхедом праці “Принципи математики” та спробу конструювання ідеальної логічної мови. Проте, таке розуміння, як зазначив сам Л. Вітгенштайн, було некоректним та неповним.

Л. Вітгенштайн, як і І. Кант, задавався проблемами можливості обґрунтування самого знання. Абсолютна більшість дослідників звертають увагу на те, що картина світу, запропонована у трактаті, була наслідком тієї логіки, яку приймав Л. Вітгенштайн. Не онтологія, як це було ще у Г. Фреге та Б. Рассела, є первинною, не прийнята картина світу задає необхідні параметри логіки, а, навпаки, прийнята логіка визначає онто-

логічну структуру світу. Така настанова детально проаналізована у дисертаційному дослідженні В. Уровцева і названа принципом автономії логіки.

Як зауважив у своїй статті Р. Рортрі: “Молодий Вітгенштайн помітив те, що раніше не побачили Фреге та Рассел” [8, с. 123]. Р. Рортрі вважає, що лінгвістичний поворот, у свій час, став другою спробою обґрунтування автономії філософського пізнання. Перша спроба пов’язана з ідеями І. Канта, і полягала вона у виокремленні позачасового суб’єкта досвіду. Філософія визнавалася єдиним інструментом, здатним визначити межі можливого досвіду. Та протягом двадцятого століття фундаментальні для філософії поняття “розум”, “досвід”, “свідомість” стали предметом аналізу еволюційної біології та емпіричної психології і, як результат, вони були частково натуралізовані. Лінгвістичний поворот закріпив предмет філософії у дослідженні мовної реальності. Вважалося, що мова захищена від редукції та натуралізації. Тому Г. Фреге та Б. Рассел займалися тим, що намагалися виокремити апріорну складову мови. Існування такої основи здавалося очевидним тому, що існує універсальна структура мови. Б. Рассел вважав за доцільне постулювати існування певних логічних істин, які задають умови правильного опису в мові та можуть бути сприйняті шляхом інтелектуальної інтуїції. Проте, такий підхід справедливо викликає низку запитань, адже з нього випливає, що в мові існують сутності першого та другого порядку. Сутності першого порядку це логічні закони, а сутності другого порядку це, наприклад, мовні вирази, що існують виключно в контексті перших. Л. Вітгенштайн, не відкидав таку залежність. Проте, він помітив неunikну проблему, яка супроводжує сутності першого порядку. Адже, якщо існує певна неемпірична істина, яка задає можливість правильного описання, то стосовно неї теж постає проблема можливості [8, с. 123]. Простіше кажучи: чому можуть існувати закони логіки? Л. Вітгенштайн пише в пункті трактату 6.1 – що закони логіки є тавтологією [6, с. 73]. Вони не несуть жодного знання про стан речей, а тільки відображають самих себе. Їхня істинність чи хибність не може бути визначена співставленням з будь-чим емпіричним. Вона встановлюється виключно через форму їхнього запису (по суті їхня істинність і є тільки правильним записом). Такий підхід дав змогу Л. Вітгенштайну не займатися обґрунтуванням логічної форми (вона залишилась непроявленою) і не вибудовувати теоретичного обґрунтування логіці. Таким чином, він уникнув проблеми, згадуваної Платоном в “Парменіді”: як можна знати сутності, які повинні пояснювати знання?

Інша особливість підходу Л. Вітгенштайна – це орієнтація на мову. Її суть полягає в переосмисленні схеми співвідношення: реальність – мислення – мова. Класичний підхід передбачає розмежування цих трьох категорій, де мова виступає як інструмент, що фіксує результати мислення. Відповідно, мислення розглядалось як фундаментальніша категорія, як така, що може існувати до мови, або бути поза нею. Л. Вітгенштайн звернув увагу на парадокси, що виникають в результаті цієї схеми. Справа в тому, що вона передбачає можливість осмислити те, що не може бути помисленим у мові. Він не бачив необхідності розрізнення мислення і мови. Адже мислення існує тільки в рамках мови (в його розумінні воно і є мовою). Тобто схема спрощується до відношення: реальність – мова. Відповідно, Л. Вітгенштайн ніколи не писав про логіку мислення, для нього існує виключно логіка мови. Такий підхід узгоджується із принципом автономії логіки, адже він не передбачає якоїсь окремої інтелектуальної інтуїції, яка б ззовні регулювала логіку.

Характерною ознакою онтології раннього Л. Вітгенштайна, яка безпосередньо впливає з вищенаведених принципів, є її несубстанційний характер. Дотримуючись власної логіки, але йдучи всупереч традиції класичної філософії, він заявляв, що світ складається не з речей, як вважав Арістотель, і не з властивостей (ідей), як вважав Платон. Світ у розумінні Л. Вітгенштайна – це сукупність фактів. Речі ж виникають



вторинно, як наслідок перетину різноманітних фактів [10, с. 91]. Такий підхід, здавалося б, суперечить здоровому глузду, проте варто зазначити, що світ у розумінні Л. Вітгенштайна, це світ у його логічній площині (в мові). Щоб краще проілюструвати це, наведемо приклад запропонований В. Рудневим у його коментарях до “Логіко-філософського трактату”: “Хіба існує дерево як просто дерево (як річ)? Хіба не правильніше буде сказати, що існує велике дерево, або дерево що росте в лісі? Адже саме сукупність всіх цих фактів конструюють дерево як річ” [5, с. 20]. Таке роздроблення світу на факти, а не на речі продиктоване необхідністю узгодити онтологію з його логікою висловлювань. Інформативним одиницям мови (висловлюванням, або реченням) підбираються адекватні їм кореляти. Певна конфігурація об’єктів (стан справ), яка може бути предметом висловлювання (істинного або хибного) є саме таким корелятом.

Між онтологією та логічною семантикою, яку використовував Л. Вітгенштайн існує взаємне обумовлення. На це звернув увагу Р. Сушко у своїй інтерпретації онтології “Логіко-філософського трактату”. Вихідним пунктом цієї інтерпретації є положення про те, що не існує абсолютно “чистої логіки”. Хоча Р. Сушко й вважав, що при побудові логічної системи необхідно намагатися зробити її максимально “вільною”, він усвідомлював що повністю очистити її від онтологічних та епістемологічних передумов неможливо. Тому логіка не повинна розглядатися як абсолютно формалізована система, вона містить й певне змістовне наповнення. А, отже, передумови онтології Л. Вітгенштайна слід шукати у його семантичному методі аналізу висловлювання. Р. Сушко означив логіку Л. Вітгенштайна першою логікою нефрегевського типу. Г. Фреге виокремлював дві базові категорії мови: ім’я та речення. Він розглядав ці елементи мови як такі, що наділені значенням та сенсом. Значенням окремого імені є безпосередній об’єкт, який воно позначає, а сенсом є те яким чином здійснюється це означення. При цьому можуть існувати й так звані порожні імена, які мають сенс, але не мають значення [9, с. 115]. Г. Фреге розглядав речення як особливий вид імен, яким теж з необхідністю повинно відповідати якесь значення. Такими значеннями виступають не конкретні, а абстрактні об’єкти – істина та хіба [15, с. 57]. Л. Вітгенштайн відійшов від трактування речення як імені, адже у його розумінні ім’я нічого не говорить про об’єкт, а тільки називає його [9, с. 116]. При цьому зв’язок між ім’ям і тим, що воно іменує є абсолютно умовним. Базовою одиницею мови Л. Вітгенштайн вважає не ім’я, а речення, яке повинно не називати об’єкти, а описувати ситуації. Окреме ім’я, поза його використанням у реченні, не здатне нам нічого сказати про стан справ у світі [4, с. 28]. Тому в пункті трактату 3.144 Л. Вітгенштайн писав: “Ситуації можна описувати, а не називати”. Класичний підхід, передбачав, що базовою одиницею мови є ім’я, приписавши якому предикат виникає певне судження. Тому онтологічною підставою логіки суб’єктно-предикативного дискурсу Аристотеля була субстанційна онтологія, у якій суб’єкту судження відповідає субстанція, а предикату акциденція. Л. Вітгенштайн відмовився від логіки суб’єктно-предикативного дискурсу, на користь логіки пропозиційно-функціонального дискурсу Г. Фреге, де онтологічною підставою виступає несубстанційна онтологія. Саме тому базовою категорією онтології трактату є факт, а не річ.

Та повернімося до прикладу з деревом для того, щоб роз’яснити ще одну важливу проблему. Л. Вітгенштайн не заперечує об’єктивну реальність як таку. Тобто, дерево, як неокреслений об’єкт, існуватиме незалежно від нашого знання про факти. Проте частиною світу (а, отже, мови) воно може стати тільки як сукупність фактів, що конструюють його. В пункті 2.021 трактату він писав про те, що субстанцію світу утворюють предмети. А у пункті 2.024 про те, що субстанція є тим, що існує незалежно від усього, що є фактом. Відповідно, можна говорити про двохрівневу онтологію, про принципову ізоляваність світу фактів від певної первинної реальності (субстанція), а

також про неможливість виходу за межі мови. Тому, здійснивши раціональну реконструкцію ідей “Логіко-філософського трактату”, Р. Сушко дійшов висновку, що вони виражають епістемілогічну теорію відношення буття та мови, яка розмежовує мислення про буття від самого буття [9, с. 115].

Необхідною умовою функціонування всієї цієї системи Л. Вітгенштайна є принцип ізоморфності мови і реальності, який витікає із образної теорії або теорії конструювання світу. Принцип ізоморфності синхронізує двохрівневу онтологію Л. Вітгенштайна таким чином, що розглядає мову і субстанцію світу за аналогією відношення музики до грамофонної пластинки, коли перше і друге не є дзеркальним відображенням одне одного [10, с. 92]. Таке відношення називають проекцією. Його можна зобразити схематично.

Субстанція	Інструмент проекції	Мова
Річ	Логічна форма задає структуру речі. Структура визначає спосіб організації речей у стані речей	Стан речей (атомарний факт)
		Ситуація (потенційно можливий факт)
		Актуальний факт
		Світ як сукупність усіх актуальних фактів

Отже, логічна форма уможливорює те, щоб річ була спроектованою у світ за допомогою мовних конструкцій. Найменшою такою конструкцією виступає стан речей або, як його часто перекладали раніше, атомарний факт. Факти складаються із сукупності істинних станів речей. А сукупність усіх істинних фактів, у свою чергу, складають світ [12, с. 250]. Таким чином, Л. Вітгенштайн писав про, те що світ, із яким маємо справу, це певна похідна реальність, це світ, що проектується на логічну площину. Таке відношення уможливорюється завдяки існуванню спільної логічної системи координат, на яку можуть накладатися факти.

В “Логіко-філософському трактаті” Л. Вітгенштайн часто використовує низку понять близьких за змістом – предмет, об’єкт, річ. В. Руднев, посилаючись на Г. Фінча, наводить тріаду: предмет – сутність – річ, яка відповідає формальній, феноменологічній та матеріальній стороні об’єкта. Таке розрізнення ґрунтувалося на ідеї про відсутність використання слів-синонімів у трактаті, а також на тому контексті, у якому застосовувався той чи інший термін [5, с. 24]. Тому, надалі вживатимемо слово “річ” коли говоритимемо про субстанційну основу (хоча сам Л. Вітгенштайн вживав в цьому контексті також слово “предмет”).

Річ ніколи не може стати частиною світу. Вона існує незалежно від усього, що є фактом (вона є музичною пластинкою). Завдяки логічній формі, відбувається проекція, конструювання світу (музики). Логічна форма властива самій речі і вона задає можливі варіанти існування речі, можливі ситуації, в які річ може бути включена. Це називається логічною структурою речі. Наприклад, бути квадратною, або бути зеленою. Для Л. Вітгенштайна будь-яка актуальна, емпірична ознака розглядалася як така, можливість якої була закладена ще у її логічній структурі. Тому принциповим для нього було розмежування категорій світу і реальності. Як вже було з’ясовано, світ в розумінні Л. Вітгенштайна – це сукупність усіх існуючих фактів. Категорія реальності є ширшою так як включає в себе сукупність тих фактів, які існують, а також тих, які не існують,

але є логічно можливими. Відповідно реальність = світ + логічно можливі факти. Таке розмежування цих категорій перегукується із розмежуванням потенційних і актуальних суцх у класичній онтології. Наприклад, за поглядами Й.К. Вольфа суцхм є все те що можливе, все, що не містить суперечності в самому собі [11, с. 62]. Потенційне суцхе – це те, що є тільки можливим, а актуальне – те, яке отримує безпосереднє існування. Як-що провести аналогію, то можна означити введену Л. Вітгенштайном категорію “стан справ”, що існує в реальності – як потенційне індивідуальне суцхе, а “стан справ”, який існує у світі – як актуальне індивідуальне суцхе. Проте така аналогія є не зовсім коректною. В ній присутня певна неспівмірність понять, яка й допоможе краще простежити їх відмінність. Адже у Й. К. Вольфа категорія суцшого розкривається як комбінація сутності та існування. При цьому існування індивідуального суцшого не є автономним. Цей класичний підхід передбачає, що суцхими можуть бути безпосередні речі, а підхід Л. Вітгенштайна тільки натякає на існування таких речей. Стан справ можна розглядати як індивідуальне суцхе тільки з урахуванням того, що мова йде про похідний рівень онтології (про онтологію фактів, а не речей). Позиція Л. Вітгенштайна, яку часто визначають, як принцип мовчання, заперечує можливість змістовно говорити про первинний рівень онтології (тобто говорити про речі, а не про факти). Л. Вітгенштайн у “Логіко-філософському трактаті” окреслює певний мовний ліміт (що впливає із принципу автономії логіки та тавтологічності самих логічних законів). Спробуємо узагальнити вищенаведені думки за допомогою наступної схеми.

Субстанція (рiч, або предмет)	Інструменти пізнання та висловлення у мові – <b>відсутні</b>
Реальність (множина усіх логічно можливих станів справ)	Інструмент пізнання та висловлення у мові – <b>логіка</b>
Світ (множина усіх існуючих фактів)	Інструмент пізнання та висловлення у мові – <b>наука</b>

Таким чином Л. Вітгенштайн окреслює межі пізнання і розділяє сферу логіки та емпіричної науки. Він розглядає логіку як фундаментальну галузь, що окреслює загальні рамки можливого, а також задає параметри світу. Наука займається вивченням та систематизацією випадкових фактів шляхом емпіричної перевірки, тоді як висловлювання логіки не можуть піддаватися принципу верифікації, адже в їх основі лежить внутрішній зв’язок [1, с. 69]. Це можна продемонструвати на прикладі з відношенням чисел  $2 > 1$ . Таке відношення не потребує жодних доказів (воно є тавтологією). Якщо я скажу, що в моїй правій руці 1 цукерка, а в лівій 2, то в такому висловлюванні присутній зовнішній зв’язок. Воно носитиме ймовірнісний характер і потребуватиме верифікації. Чітке розмежування такої різної природи висловлювань дозволить попередити виникненню різноманітних псевдопроблем (таких як спроби пояснити логічні тавтології емпіричними даними, або ж навпаки розглядати окремий стан речей як логічну закономірність).

Отже, представлена в “Логіко-філософському трактаті” онтологія, мала революційний характер. Такі вихідні принципи як автономія логіки, орієнтація на мову, принципи ізоморфності та проєкції призвели до усвідомлення неможливості виходу за межі вербалізованого досвіду. Класичне уявлення про світ, як щось зовнішнє по відношенню до людини було замінене розумінням того, що світ – це завжди мій світ, це світ моєї мови. Виходячи з цієї ідеї Л. Вітгенштайн пише про несубстанційну онтологію (хоча й не заперечує існування субстанції). Адже субстанція не може існувати у

мові. В мові можуть відобразитися тільки факти та логічні тавтології. Субстанція ж не є ні першим ні другим.

1. Айер А. Язык истина и логика. *Логос*. 2006. № 1. С. 61–72.
2. Аксенова А. Понятие объекта у Г. Фреге, Э. Гуссерля и Л. Витгенштайна. *Вестник Кемеровского государственного университета*. 2015. № 4. С. 152–155.
3. Балута Г. До проблеми інтерпретації філософської спадщини Л. Вітгенштейна. *Актуальні проблеми духовності*. 2015. Вип. 16. С. 209–217.
4. Борисов Е. В. Основные черты постметафизической онтологии. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2009. 120 с.
5. Витгенштейн Л. Избранные работы / пер. с нем. и англ. В. Руднева. Москва : Территория будущего, 2005. 440 с.
6. Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus. Філософські дослідження / пер. з нім. Є. Попович. Київ : Основи, 1995. 311 с.
7. Козлова М. Необычное дело философа. Подход Л. Витгенштейна. *Путь в философию. Антология* / глав. ред. С. Я Левит. Москва : Университетская книга, 2001. С. 33–42.
8. Рортри Р. Витгенштейн, Хайдеггер и гипостазирование языка. *Философия Мартина Хайдеггера и современность* / ред. Н. В. Мотрошилова. Москва : Наука, 1991. С. 122–133.
9. Сломский В. Логико-философские идеи Романа Сушко. *Гуманитарний вісник ЗДІА*. 2012. № 50. С. 111–119.
10. Смирнова Є. Логика и “строительные леса” мира. Необычный мир трактата Л. Витгенштейна. *Вопросы философии*. 1998. № 5. С. 62–67.
11. Стружевський В. Онтологія / пер. з польської К. Новікової. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. 312 с.
12. Шпильова С. Категорія факту в аналітичній філософії ХХ – початку ХХІ ст. *Актуальні проблеми духовності*. 2015. Вип. 16. С. 248–256.
13. Kienzler W. Wittgenstein's Philosophical Development. *A Companion to Wittgenstein* / Edited by Hans-Johann Glock and John Hyman. Milton : John Wiley & Sons, Ltd, 2017. P. 23–40.
14. Monk R. Ludwig Wittgenstein: A Sketch of His Life. *A Companion to Wittgenstein* / Edited by Hans-Johann Glock and John Hyman. Milton : John Wiley & Sons, Ltd, 2017. P. 5–20
15. Nowaczyk A. Zaczęło się od Fregego. *Przegląd Filozoficzny*. 2012. № 21. S. 57–70.

*The article is analyzed the main statements of L. Wittgenstein's "Tractatus Logico-Philosophicus" and assigned the basic methodological principles, which determined L. Wittgenstein's ontology peculiarities.*

**Keywords:** world, facts, language, reality, logical form, state of affairs.

УДК 17.023.34: 140.8

Ольга Мацап'як

## ОСОБЛИВОСТІ ТРАКТУВАННЯ ЩАСТЯ У ФІЛОСОФІЇ АРТУРА ШОПЕНГАУЕРА

*У статті розглянуто особливості трактування ідеї щастя людини у філософії Артура Шопенгауера. На основі діалектичного, феноменологічного, герменевтичного методів розкрито вихідні поняття шопенгауерівського вчення про людину, її щастя, визначення її місця в світі. Згідно з Артуром Шопенгауером, прагнення до щастя закладене в самій людській природі, за своїм змістом воно унікальне і неповторне, тому немає єдиного для всіх шляху до нього. Справжнє щастя не приходить звідкись ззовні, воно має суто суб'єктивний характер. Людина стає щасливішою, коли її дії надають сенс її життю, насолоду та відчуття потрібності іншим. Людині необхідно зрозуміти, що міра щастя нічим не обмежена, окрім її суб'єктивного сприйняття та часу її життя.*

**Ключові слова:** людина, особистість, індивідуальність, щастя, воля, самотність, цінність.

А. Шопенгауер – одна з найяскравіших постатей в історії європейської філософії. Його творчість у першій половині ХІХ ст. ознаменувала собою завершення класичної доби і приход нові епохи, зародження нової неklasичної парадигми мислення, нових шляхів розвитку духовної культури ХХ–ХХІ ст. У працях А. Шопенгауера знаходимо багато цікавих ідей щодо вольових та емоційних сторін людського духу, а також прослідковуємо їх вплив і роль на людське життя. Надаючи перевагу волі

до життя як основі світу, він критикував класичний раціоналізм, як основний спосіб пізнання. Воля відіграє важливу роль у бутті людини, вона має значний вплив на людину та її можливості. Пронизуючи весь світ людини, вона впливає на її життя, де поруч з драматичними подіями присутні й позитивні моменти, які містять у собі стимул для творчої діяльності, зміцнення і розширення самосвідомості особистості, що допомагає їй бути щасливішою. Шопенгауерівські рефлексії з приводу щастя, попри свій тотальний песимізм, у цілому, виявляють значний гуманістичний потенціал, оскільки його філософія є спробою дати відповідь не тільки собі, а, насамперед, допомогти іншим людям, вберегти їх від помилок, марнування життєвого часу та ілюзорних мрій про нездійсненне. Метою статті є виявлення особливостей трактування людського щастя, тому актуальним є дослідження прояву щастя у людському житті та його аналізу крізь призму філософії А. Шопенгауера.

Дотично до своїх досліджень займалися розробкою з вказаної проблематики в історико-філософських працях Б. Рассел, І. Нарський, В. Шинкарук, І. Бичко, В. Ярошовець.

Людське життя за своїм змістом унікальне і неповторне, тому кожна людина силою, владою, честю прагне до повноти свого буття. Через нерозуміння змісту поняття “щастя” часто воно ідентифікується як відкрита потреба і, за словами А. Шопенгауера, “перетворюється на ілюзію”. На думку мислителя, людське життя наповнене гонитвою за бажаннями, які часто бувають нездійсненими, зрештою вони призводять до розчарування в усталених цінностях, породжують біль та смуток. У гонитві за щастям люди забувають про саме життя, “забувають жити”, насолоджуватися моментами, радіти дрібницям, які в результаті дають відчуття щастя, гармонії життя.

Якщо вважати, що щастя – це завершальний етап якогось процесу, кінцева мета, до якої всі прагнуть, то наслідком таких уявлень є розчарування. Таке псевдорозуміння щастя обумовлюється суспільством, адже воно винагороджує нас за результати, а не за власне процес, за те, що ми досягнули мети, а не за те, що ми пройшли той шлях, який до неї веде. У підсумку, досягнувши мети, ми настільки втомлені, що не відчуваємо радості, а тільки зітхаємо з полегшенням і швидше відчуваємо розчарування. У цьому випадку А. Шопенгауер має рацію, коли пише, що земне щастя – це ілюзія, щасливою людина буває лише в рідкісні хвилини, а в більшості випадків люди переживають життя як сумний процес.

Філософ називає існуючий світ найгіршим із можливих і підкреслює ілюзорність щастя та неминучість страждань, джерелом яких є нестримна воля до життя. Тому людина має вийти з-під влади волі, здолавши у собі всезростаючі бажання, адже вони порушують її спокій і породжують страждання. Дуже швидко усе досягнуте людиною, що, на перший погляд, мало б задовольнити певне бажання і породити відчуття щастя, залишається у спогадах, а на перше місце знову і знову висувуються нові безпідставні прагнення, туга за колишніми насолодами або ж порожнеча байдужості. Усе це знаходить своє відображення, свій вихід у мистецтві – “правильному дзеркалі сутності світу”, яке схоплює трагізм цієї безнадійної боротьби за щастя.

У людському житті А. Шопенгауер мало бачив прикладів щастя, з цього приводу він пише: “Страждання – ось дійсна доля людини, адже ми не відчуваємо радощів, коли наше життя сповнене ними, обтяжуємося лише проблемами та турботами. Ми відчуваємо біль, але не відчуваємо безболісності, ми відчуваємо труднощі, а не безтурботність, страх, а не безпеку, голод, а не ситість. Хворобливо жадаємо насолоди і радощів, коли їх немає, відсутність же страждань, хоч би і вони припинялися після того, як довго мучили нас, безпосередньо нами не відчувається. Дні нашого життя, коли ми були щасливі, помічаємо лише тоді, коли вони поступаються своїм місцем дням нещасним. У тій мірі, в якій зростає насолода, зменшується сприйнятливність до них, звичне вже не доставляє нам насолоди” [3].

Рівень наповненості душевним спокоєм і щастям залежить не тільки від нас, від нашого вміння сприймати речі такими, якими вони є, але й вмінням абстрагувати себе від чужих настанов, які приносять нам невпевненість, займатися тією справою, яка приносить нам задоволення. Якби існував якийсь універсальний стандарт щастя, чи алгоритм дій, за допомогою якого можна досягти досконалості в щасті, чи мірило, яке б допомагало визначити рівень щастя у порівнянні зі щастям інших: чи допомогло б це нам стати щасливими? Риторичність цих питань вимагає окремого пояснення хто така людина, що вона собою представляє. Відповіді на них намагається дати А. Шопенгауер у своїй праці “Афоризми і максими”.

Світ, у якому кожен живе, залежить, перш за все, від того, як його розуміє конкретна людина, а отже, від властивостей її мозку: одним світ видається бідним, нудним і вульгарним, а іншим навпаки – багатим, повним інтересу та величі. Об’єктивна половина дійсності знаходиться в руках долі, і тому вона мінлива, а суб’єктивна – це ми самі, тому в основному вона незмінна. Ось чому життя кожної людини носить, незважаючи на зовнішні зміни, один і той же характер від початку і до кінця. Його можна порівняти з рядом варіацій на одну і ту ж тему. Мислитель вважає, що ніхто не може вийти за рамки своєї індивідуальності. Індивідуальністю людини заздалегідь визначена міра можливого для неї щастя. Так само здатність до вищого раз і назавжди обумовлена межами її духовних сил. “Якщо межі ці тісні, то ніякі зусилля ззовні, все, що не зробили би людині інші люди і щастя, – ніщо не в змозі вивести її з мірки напівтваринного людського щастя і задоволення. Навіть освіта в цілому не повністю, а лише частково розширює ці межі. Оскільки найвищі насолоди, найрозмаїтіші і найтриваліші – насолоди духовні, а ці насолоди залежать, перш за все, від сили духу” [2, с. 894–895].

Звідси стає зрозуміло, наскільки наше щастя залежить від нашої індивідуальності, від того, що ми являємо собою, які ми є. Суб’єктивна сторона значно важливіша для нашого щастя і достатку, ніж об’єктивна – це легко підтверджується хоча б тим, що голод – найкращий кухар, а старець байдужий до богині юності. “По суті, здоров’я настільки переважає всі зовнішні блага, що, на правду, здоровий жебрак щасливіший за хворого короля” [2, с. 896].

А. Шопенгауер має рацію, коли пише, що спокійний, веселий темперамент, який є наслідком міцного здоров’я, ясний, живий, проникливий і правильно мислячий розум, поміркована воля, а тому і чиста совість – все це такі блага, яких не зможуть замінити ніякі чини і скарби. Те, що людина означає для самої себе, що супроводжує її навіть на самоті і що ніким не може бути подароване або відібране, – це, очевидно, для неї істотніше за все, чим вона може володіти, або ким вона може бути в очах інших людей. Духовно багата людина на самоті завжди буде мати цікаве заняття і розвагу в своїх думках та уяві, тоді як “невігласа не позбавлять від втомливої нудьги ні зміна товариства, ні видовища, ні поїздки”. Людина доброї, м’якої і рівної вдачі вміє задовольнятися малим, натомість зла, жадібна і заздрісна цього не досягне за будь-якого багатства. “Для тих, хто обдарований незвичною і видатною в духовному плані індивідуальністю, більшість загальнобажаних насолод виявляється зайвою і навіть обтяжливою” [1, с. 52].

Таким чином, на думку мислителя, найбільш важливим для нашого щастя є те, що являє собою наша особистість, індивідуальність, оскільки вона є “дієюю постійно і за будь-яких обставин”, саме тому “цінність її можна назвати абсолютною на протигагу відносній цінності інших благ життя”. Звідси випливає, що людина менш схильна до зовнішніх впливів, ніж це прийнято вважати. Критерієм істинності цього твердження є невблаганний час, перед яким “поступово щезають тілесні і духовні переваги, і лише один моральний характер для нього залишається недоступним” [1, с. 52].

Тут варто було б розділити ототоженні поняття “особистість” та “індивідуальність”. Особистість виступає як сукупність соціально окремих ролей, які вона набуває у суспільстві. Особистість – це стійка сукупність соціально значущих рис, що характеризує індивіда як представника спільноти і суб’єкта суспільного розвитку. Суспільство має вплив на особистість, вони є взаємопов’язані, у цьому випадку особистість схильна до зовнішніх впливів. Натомість індивідуальність – це унікальні, неповторні риси даного індивіда як духовної та моральної істоти. Ми не маємо влади над суб’єктивною, моральною стороною нашої особистості, що дана від народження Божественним законом, але можемо значною мірою сприяти реалізації потенціалу власної особистості: керуватись тільки властивим їй устремлінням і турбуватися про таку освіту, яка їй найкраще відповідає, обирати собі відповідні заняття і спосіб життя, уникати усього зайвого. Зрештою, джерелом всіх наших насолод є ми самі, це відноситься і до фізичних, а тим паче і до духовних насолод. У цьому сенсі дуже влучним є англійський вираз, який А. Шопенгауер використовує у своїй роботі “he enjoys himself in Paris”, який не означає “він насолоджується Парижем”, а “він насолоджується собою в Парижі” [2, с. 901].

З особистих якостей найбільш за все сприяє нашому щастю веселий характер – це прекрасна риса, яка знаходить нагороду в самій собі і має перевагу над усіма іншими рисами. Якщо людина молода, красива, багата і шанована, то, щоб судити про міру її щастя, треба ще знати, чи весела вона. Якщо вона весела, то байдуже, стара вона чи молода, струнка або горбата, багата чи бідна – вона щаслива. Тому, перш за все, ми повинні намагатися зберігати хороше здоров’я, на ґрунті якого виростає веселість. Засоби для цього нескладні: “уникати всіх ексцесів”, надмірностей, бурхливих і неприємних хвилювань, а також “надто напруженої і тривалої розумової праці”, далі – “посиленний рух на свіжому повітрі протягом принаймні двох годин, часте купання в холодній воді та інші гігієнічні заходи”. “Без достатнього щоденного руху не можна зберегти здоров’я, життєві процеси можуть відбуватися правильно лише за умови руху”, – такий рецепт щастя дає Шопенгауер [2, с. 904]. Тому “такі суб’єктивні блага, як, наприклад, шляхетний характер, великі здібності, щасливий темперамент, весела вдача і фізично здорове тіло, – це найістотніші складові нашого щастя, тому і піклуватися про їх розвиток та збереження ми повинні значно більше, ніж про придбання зовнішніх благ і почестей” [2, с. 902].

Щасливими чи нещасними нас робить не те, якими речі є об’єктивно, а те, якими вони є для нас, як ми їх сприймаємо. Взагалі 9/10 нашого щастя засноване на здоров’ї. Коли є здоров’я, все стає джерелом насолоди, тоді як без нього ніяке зовнішнє благо не може принести задоволення, навіть суб’єктивні блага: якості розуму, душі, темпераменту при хворобливому стані слабшають і завмирають. Небезпідставним є той факт, що при зустрічі ми насамперед запитуємо один одного про здоров’я і бажаємо його один одному, воно є воістину головною умовою людського щастя. Звідси випливає, що найбільшою дурістю було б жертвувати своїм здоров’ям заради будь-чого: багатства, кар’єри, освіти, слави, не кажучи вже про чуттєві і швидкоплинні насолоди. Всім цим варто пожертвувати заради здоров’я [2, с. 905].

Частково спорідненою зі здоров’ям є краса. Хоча це суб’єктивне благо і не сприяє прямо і безпосередньо нашому щастю, а діє лише опосередковано, шляхом впливу на інших людей, тим не менше воно має важливе значення також і для чоловіків. Мислитель зазначає: “Краса – це відкритий рекомендаційний лист, який задалегідь завойовує серця” [2, с. 908].

Навіть при загальному спостереженні важко не помітити двох ворогів людського щастя: горе і нудьгу. Наше життя коливається між ними, як маятник. Це обумовлюється тим, що обидва зла знаходяться у подвійному антагонізмі один з одним: в зовніш-

ньому, об'єктивному та у внутрішньому, суб'єктивному. Із зовнішнього боку потреба і недостаток породжують горе, а достаток і надлишок – нудьгу. Згідно з цим нижчі класи знаходяться в постійній боротьбі з потребою та горем, а клас багатих, “пристойних” людей – в безперервній, часто запеклій боротьбі з нудьгою. Внутрішній, або суб'єктивний антагонізм між цими ворогами ґрунтується на тому, що “в кожній окремій людині сприйнятливості до одного з них (смутку і нудьги) прямо пропорційна сприйнятливості до іншого, при цьому ця сприйнятливості визначається мірою духовних сил людини” [2, с. 909]. Тупість розуму завжди йде пліч-о-пліч з тупістю почуттів, що робить людину менш сприйнятливою до страждань і смутку. З внутрішньої порожнечі випливає прагнення товариства, розваг і задоволень, брак відчуттів. “Ніщо так добре не оберігає від таких блукань, як внутрішнє багатство, багатство духу, оскільки воно тим менше залишає простору для нудьги, чим більш піднесене. Невичерпний притік думок, їх відтінки, що постійно змінюються при різноманітних явищах зовнішнього і внутрішнього світу, здатність і потяг до все нових і нових комбінацій цих думок – усе це ставить людину піднесеного розуму цілковито понад нудьгою”. [2, с. 910]. Але, з іншого боку, підвищена розумність безпосередньо обумовлюється підвищеною чутливістю і вкорінена у великому прагненні волі, а відповідно, і в більшій пристрасності. З їх сукупності випливає велика сила усіх афектів і більш тонка сприйнятливості до духовних і тілесних страждань, і навіть велика нетерплячість до перепон та завад.

Розумна людина, перш за все, буде прагнути до спокою та дозвілля, до віддалення від турбот і смутку, а відповідно буде шукати тихого, скромного, і, по можливості, недоторканого для сторонніх життя [1, с. 53]. Згідно з цим, після певного знайомства з так званими людьми вона обере собі усамітнення, а за великого розуму – навіть самотність. Бо чим більше людина має у собі самій, тим менше їй треба ззовні і тим менше можуть для неї значити інші. Ось тому піднесеність духу веде до нетовариськості. Якби якість товариства компенсувалася кількістю, тоді вартувало б жити навіть у великому світі; але, на жаль, сто невігласів, разом узятих, не складуть жодної розумної людини. Навпаки, людина іншої крайності, коли доля їй дасть час віддихатись, буде, безумовно, шукати розваг і товариства, задовольняючись, чим доведеться, і нічого так не уникаючи, як саму себе. Оскільки наодинці, де кожен залишений сам на сам, найкраще й виявляється, що людина має у собі: тюхтій у розкішній мантиї буде стогнати під непідйомним тягарем власної нікчемної індивідуальності, тоді як людина високообдарована найбільш порожню обстановку заселить і оживить своїми думками. В цілому, кожний настільки товариський, наскільки він бідний духом або вульгарний. “Бо немає на світі іншого вибору, як між самотністю та вульгарністю”, – робить висновок А. Шопенгауер [2, с. 911].

Те, ким людина може бути для інших, має свої досить тісні межі, але врешті-решт кожна людина залишається наодинці, і ось тут важливою є думка мислителя про те, що кожен повинен бути для себе найкращим і найбільшим ресурсом. Чим швидше людина знайде в самій собі джерело своїх насолод, тим швидше вона досягне щастя. “Хто має багато у собі самому, той подібний на яскраву, теплу, веселу, бальну залу серед снігів і криги грудневої ночі. Ось тому володіти видатною, щедро обдарованою особистістю, а особливо багатою розумом і духом, без сумніву, значить володіти найкращою долею” [2, с. 910].

Природа рухається безперервно від механічної і хімічної діяльності неорганічного царства до рослинного, а потім до царства тваринного, наступним кроком є людина. В інтелекті людини “природа досягає вершини і мети своїх творінь, відповідно, дає найдосконаліше і найважче, що тільки вона могла виробити”. Але навіть і серед людської породи інтелект має помітні рівні, градації, ступені і “надзвичайно рідко досягає верхньої, власне високої, інтелігенції (розумності)”, яка є “найвищим і найсклад-



нішим продуктом природи, найрідкіснішим і найціннішим, на що тільки може вказати світ”. А. Шопенгауер пише: “В такій розумності проявляється найясніша свідомість, а тому і світ відтворюється найясніше і найповніше, ніж будь-де. Тому обдарована нею людина володіє найшляхетнішим і найціннішим скарбом на землі і має завдяки їй таке джерело насолод, перед яким усі інші нікчемні; так що вона нічого не потребує ззовні, окрім одного дозвілля, щоб без перепон радіти своїм надбанням і шліфувати свої діаманти. Усі інші, тобто не інтелектуальні насолоди більш низького гатунку: усі вони цілковито засновуються на поштовхах волі, відповідно на бажанні, надії, побоюваннях і досягненнях, при чому справа ніколи не обходиться без страждання, але й з досягненнями зазвичай настає певне розчарування, тоді як при інтелектуальних насолодах все чіткішою стає істина. В царстві розумності немає страждань, усе тільки одне пізнання” [2, с. 920].

Коли у людини переважають духовні сили, вона має не тільки здатність, але й потребу до активної участі заради одного пізнання речей без будь-якого втручання волі. Це підносить людину до тієї сфери, для якої страждання є чужорідним.

Мислитель вважає щасливим тільки тих, кому долею дістався інтелект з надлишком, потрібним для служіння волі. Цей надлишок дозволяє їм поряд із дійсністю вести ще й інтелектуальне життя. В залежності від того, малий чи великий такий надлишок, визначається і численна градація цього інтелектуального життя, починаючи з простого збору і опису комах, птахів, мінералів, монет тощо, аж до піднесених творінь поезії та філософії. Таке інтелектуальне життя оберігає не тільки від нудьги, але й від негативних її наслідків. Воно позбавляє від дурного товариства і від багатьох небезпек, нещасть, втрат і витрат, у які втягуєшся, шукаючи своє щастя у реальному світі. “Так, моя філософія ніколи не давала мені ніякого прибутку, але зберегла мені дуже багато”, – розмірковує А. Шопенгауер [2, с. 922].

“Хто багато і щедро обдарований природою в інтелектуальному плані, той є найщасливішою людиною, оскільки суб’єктивне для нас є ближчим, ніж об’єктивне” – пише сам філософ [2, с. 925]. Такий внутрішній багач потребує ззовні лише заперечувального дару, а саме вільного дозвілля, щоб розвивати і виробляти свої духовні здібності й мати можливість користуватися своїм внутрішнім багатством, відповідно, йому потрібна, власне, лише можливість протягом усього життя, кожен день і кожну годину бути цілком самим собою. Кому призначено побачити слід свого духу на всьому людстві, для того є тільки одне щастя і нещастя, а саме можливість досконало розвинути свої задатки і завершити свої творіння або ж зустріти на цьому шляху перепони. Усе інше для нього нікчемне. Ось чому великі уми усіх часів надавали вільному дозвіл्लю високої цінності. Адже вільне дозвілля кожної людини вартує рівно стільки, скільки і сама людина. Шопенгауер цитує Аристотеля, який вважав, що можливість безперешкодно розвивати і застосовувати свої переваги і є власне щастям. Підтвердження цьому він знаходить і в Гете: “Хто народжений з талантом і для таланту, той набуває у ньому своє найкраще існування” [2, с. 925].

А. Шопенгауер вважав, що “великі духовні дари обумовлюють надзвичайно підвищену чутливість до страждань у будь-якій формі; супутній їм пристрасний темперамент і нероздільна з ним велика активність і досконалість усіх уявлень зумовлюють незрівнянно більшу стрімкість породжених цими умовами афектів, – а афектів взагалі більше буває неприємних, ніж приємних; і нарешті, високі духовні дари відчужують їх володаря від решти людей та їх прагнень. Людина тим менше може знайти в них, чим більше має у собі самому”.

Отже, прагнення до щастя закладене в людській природі, за своїм змістом воно унікальне і неповторне, тому неможливо знайти єдиного шляху до нього. Справжнє щастя не приходить звідкись ззовні, кожна людина носить його у собі. Те, що позаду

нас, і те, що попереду нас, – ніщо в порівнянні з тим, що всередині нас. Щастя – це скарб, дуже важко знайти його в собі і неможливо знайти його десь в іншому місці. Ми стаємо щасливішими, коли наші дії дають нам сенс і насолоду, будучи при цьому корисними для інших. Нам необхідно зрозуміти, що міра щастя нічим не обмежена, адже щастя – це дорога завдовжки з життя.

1. Дойчик М. В. Трагування духовності як основи гідності людини у філософії А. Шопенгауера. *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. Івано-Франківськ, 2016. Вип. 20. С. 51–57.
2. Шопенгауер А. Мир как воля и представление. Афоризмы и максимы. Новые афоризмы / пер. с нем. Ю. Айхенвальд, Ф. Черниговец, Р. Кресин. Минск : Литература, 1998. 1408 с.
3. Шопенгауер А. Афоризми життєвої мудрості. URL: [http://librebook.ru/aforizmy\\_jiteiskoi\\_mudrosti/vol1/4?mature=](http://librebook.ru/aforizmy_jiteiskoi_mudrosti/vol1/4?mature=).

*The article deals with the peculiarities of happiness interpretation in A. Schopenhauer's Philosophy. On the basis of the dialectical, hermeneutical, and phenomenological methods the premises of the philosopher's study of a human being, his/her happiness, role and place in life are revealed. According to A. Schopenhauer, the strive for happiness is a part of human nature itself, being its unique property, that's why there is no definite way to obtain it. The true happiness doesn't appear from the external world, it has absolutely subjective nature. A human being becomes happier when his/her actions bring sense and joy to his/her life. Thus, a person should realize that his/her happiness is measured only by the time of living.*

**Keywords:** human being, individuality, happiness, loneliness, philosophy.

УДК 141.311: 17.023.34

Діана Надь, Ярослав Гнатюк

## ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ КОНКОРДИЗМУ

*У статті аналізується філософське вчення В. Винниченка про конкордизм. Розкриваються основні поняття філософії конкордизму, простежується їхній зв'язок із проблемою людини та її щастя. Філософія конкордизму розглядається у контексті української інтелектуальної традиції, при цьому наголошується на спорідненості філософії конкордизму із філософією українського кордоцентризму.*

**Ключові слова:** конкордизм, дискордизм, духовне здоров'я, щастя, духовна недуга, гармонія, дисгармонія.

Аналіз досліджень і публікацій. В Україні ініціатором філософсько-етичного аспекту дослідження творчості В. Винниченка є Г. Костюк. Уперше ж проаналізувала Винниченкові філософські трактати “Щастя: Листи до юнака” та “Конкордизм. Система будовання щастя” Н. Гусак. Т. Гундорова, як літературознавець, торкнулася перетину одного з найголовніших принципів “Конкордизму” – “чесність з собою” – з “філософією життя” Ф. Ніцше. І. Кошова [5] виокремила ключові постулати трактату “Конкордизм”, втілені в романах В. Винниченка “Лепрозорій”, “Вічний імператив”, “По-свій!”, “Чесність з собою”, “Записки Кирпатого Мефістофеля”, “Поклади золота”, у п'єсах “Великий Молох” та “Дізгармонія”. Г. Файзулліна досліджувала співвідношення конкордизму і дискордизму у вченні В. Винниченка про духовне здоров'я як основу щастя. Я. Гнатюк провів аналіз та простежив розвиток від філософії українського кордоцентризму до конкордизму.

Отже, актуальність статті полягає у з'ясуванні можливості духовного здоров'я через подолання причин “духовної недуги” людства на основі філософських і літературних творів В. Винниченка. Адже, побачивши за допомогою філософії та мистецтва відсторонено свої хворобливі поведінкові нахили, легше та простіше знайти “рецепт” морального зцілення, досягнення духовного здоров'я як основи щастя.

**Виклад основного матеріалу.** “Конкордизм” – двотомна праця утопічного характеру, соціально-етична програма майбутнього гармонійного суспільства. “Конкордизмом ми називаємо систему лікування та реорганізації сил сучасного людського організму, сил як фізичних, так і психічних, систему базовану на рівновазі та погодженні тих сил” [2, с. 67]. Ідеї “конкордизму” – це те, до чого В. Винниченко йшов, починаючи з 1905 року, коли йому відкрилася картина страшної дисгармонії: недосконалі

люди, недосконале суспільство, суперечливе, готове до самознищення людство. Описуючи тогочасний стан суспільства устами Грицька з п'єси “Дізгармонія” (1906), В. Винниченко ніби говорить про реальність початку ХХІ століття: “ми – дізгармонічні, що ми не піднялись до нашого розуму, що натягуємося головою вгору, тіло осідає до землі. І получаються безглузді якісь фігури, якісь свині з шиями жирафи...” [1, с. 39].

Більшою мірою В. Винниченко відомий як письменник, проте маловідомий він як філософ. Перш за все, хотілося б сказати, що В. Винниченко як філософ позиціонував себе як соціального мислителя. Оскільки для української філософської традиції характерна релігійність, то не є дивним, що конкордизм займає в ній не останню позицію, адже є світською релігією. Світська релігія будується навколо соціологічно-обґрунтованого соціального світогляду, який пояснює походження соціальної реальності й описує етапи її розвитку, навіть, до стану досконалості. Джерелами філософії конкордизму (як системи світської релігії) є: марксистська релігія Революції, фрейдівська релігія Самосвідомості та позитивістська релігія Науки і Прогресу [3]. Основною проблемою конкордизму є тема цілісності людської істоти та її щастя. Тобто які б засоби та способи для досягнення мети не ставились, мета є незмінною.

В. Винниченко апробує принцип “чесності з собою” (який є давно відомим), підносить його на новий рівень і розглядає його як позитивний моральний ідеал. Під цими словами приховується ідея сприйняття принципу як абсолютної цінності. Ця ідея не є новою, адже перегукується у своєму моральному ефекті з філософією Ф. Ніцше. Тобто ідея “чесності з собою” є формулюванням моральним, таким, яке дає можливість не замикатись на природному, інстинктивному і фаталістичному, а торувати свій шлях до меж розумного, вольового вибору. Коли “Ми” чесні з собою, тоді – здорові. Для людини важливим є не тільки фізичне здоров'я, а й духовне. Останнє залежить від внутрішнього світу особистості. Розкриваючи логічний ланцюг, варто зазначити, що духовне здоров'я формується під впливом сукупності елементів: свідомості, ментальності, самоідентифікації, розуміння сенсу життя та буття, оцінка реалізації власних цілей, здібностей та можливостей в умовах суспільних ідеалів та особистого світогляду. Так як людина є істотою суспільною, нам необхідна взаємодія із собі подібними. В ідеалі суспільство має складатися зі здорових людей, як фізично, так і морально. Проте, насправді, “Ми” зіштовхуємось із хворобливим соціумом.

Для В. Винниченка духовне здоров'я являється незамінною частиною та складовою при досягненні щастя. Він прагнув дати застереги або певніше сказати заповіді, які б змогли виправити недосконалості людського суспільства.

У своєму трактаті В. Винниченко висуває теорію творення нового гармонійного, духовно і тілесно здорового суспільства, заснованого на погодженні фізичних і психічних сил.

Концепція “Конкордизму” містить 13 “правил” (заповідей):

1. “В усіх галузях життя твого звільняйся від гіпнозу релігії і будь простою часткою природи” [2, с. 74].

2. “Будь погоджений з іншими, не шкідливими тобі живими істотами на землі й скільки змога бувай у русі, на повітрі, у найближчому контакті з сонцем, рослиною” [2, с. 78].

3. “Не годуйся нічим, непритаманним природі людини”, себто нічим, що “не приготоване на кухні матері природи” [2, с. 86].

4. “Будь суцільним, іншими словами: роби так, щоб кожна твоя дія була виявом погодження всіх, або великої більшості головних сил (інстинктів, підінстинктів, розуму, почуття, підсвідомості, волі)” [2, с. 119].

5. “Будь чесним з собою, себто виводь на поверхню свідомості кожен підсвідому думку твою, кожне приховане почуття, не старайся з легкодухості, чи з надмірного

егоїзму, чи страху загубити свої звички та втіхи лукавити з собою, не бійся бути правдивим і сміливим сам перед собою” [2, с. 125–126].

6. “Будь погодженим в слові і ділі, себто: що визнаєш на словах, те виконуй на ділі. Що проповідуєш іншим, те роби сам у своєму власному житті” [2, с. 127].

7. “Будь послідовним до кінця” [2, с. 129].

8. “Не силуйся любити ближніх без власної оцінки і не претендуй на їхню любов, не будучи цінним для них” [2, с. 144].

9. “Завсіди пам’ятай, що всі люди і ти сам хворі на страшну хворобу дискордизму. Борись із нею не догмою, не ненавистю, не карою, а розумінням, жалістю, поміччю” [2, с. 146].

10. “Живи тільки з власної праці” [2, с. 146].

11. “Кохайся, з ким любо кохатися, але родину твори тільки з тією людиною, яку ти всією душею і всім тілом твоїм хотів би (хотіла б) мати за матір (чи батька) дітей твоїх” [2, с. 181].

12. “Не пануй і не підлягай пануванню” [2, с. 243–244].

13. “Будь ні над колективом, ні під ним, ні поза ним, а тільки активною відданою клітиною його. І тоді навіть страждання за нього буде тобі за вищу радість” [2, с. 203].

Наведені правила є виявом в різних формах усіх універсальних, всесвітніх законів рівноваги й погодження сил – погодження людини з природою, з самим собою, з іншими людьми, з колективом; інакше кажучи – правила творення щастя. “Ми” йдемо у розріз із природою, від цього страждаємо, проте вперто торуємо свій шлях і вважаємо, що так має бути. Але це не є правдою, а швидше самообманом, і рано чи пізно “Ми” захочемо бути щасливими.

Кожен постулат В. Винниченка тією чи іншою мірою перегукується із Сквородинівським прагненням до щастя. Яскравим прикладом цього є 13-та заповідь та ідея “сродної праці”. Але вона є видозміненою і націленою на соціум, бо Г. Скворода закликав людину знайти справу за покликом душі, яка буде приносити радість та щастя, а у вченні В. Винниченка, йде мова про включеність у колектив та його життя. Бо наша праця є невід’ємною частиною нашого життя. Більшість з людей проводить майже третину життя на роботі, і не встигаєш озирнутись, як ти вже використав своє життя на ту роботу, яка не приносила тобі задоволення або ж керівник псував тобі нерви і отруював життя. Так робити не слід, варто обирати роботу, яка буде щохвилини народжувати нові ідеї в голові й буде за радість, а не мукою, яку “Ми” терпимо задля отримання коштів.

Ідея щастя і спорідненої праці отримала подальший розвиток у філософії конкордизму В. Винниченка.

Тема духовного здоров’я та щастя є актуальною і на сьогоднішній день. Вона постає як ніколи гостро та нагально, адже “Ми” самі не помічаємо скільки суспільних хвороб та гнилизни нас оточує. Фізичні хвороби тіла настільки різноманітні, що мають значення епідемій, тоді як духовне виродження, яке є менш помітним, та настільки всеохоплюючим, що переростає в деградацію моральності суспільства. Із екранів телевізора щодня лунають новини про жорстокість і нормальною була б реакція жаху або хоча б здивування, проте, це настільки стало звичним, що люди сприймають це як даність. Навіть більше, бо значна кількість фільмів, які “Ми” переглядаємо на дозвіллі, так званий “екшн”, містить багато насилля, війни, сцени вбивства і чим жорстокіше, тим краще, сцени сексу і жорстокого поводження з дітьми та тваринами. І пересічні люди сприймають це нормально, хоча це не має бути нормою. Це означає, що люди стали черствими до чужого горя і проблем. Найголовніше, що цікавить звичайних людей – кількість лайків під фото, кількість переглядів чи то сторінки чи то блогу, вони користуються смартфоном не з необхідності, а для того, щоб “вбити” час. Робимо види-

мість проведення часу, стежимо в усіх змістах цього слова за іншими і радіємо перемогам та невдачам чужих нам людей.

Люди намагаються заповнити порожнечу, котра мов отрута роз'їдає їх із середини. Люди не є цілісними, повноцінними, наповнені протилежностями – незавершеними, половинчатими або ж правильніше сказати частковими. І В. Винниченко намагався висунути панацею від цієї людської неповноти, остаточною метою якої є гармонія та щастя. Одним із початкових і найважливіших етапів є етап годування. “В інтересах свого здоров'я – як фізичного, так і психічного, – ... людство повинно вернутись до того годування, яке притаманне його природі...” [2, с. 116], тобто цілком і повністю підтверджується теза Гіппократа “Ми те, що ми їмо”.

В. Винниченко був не тільки чисто теоретиком, він також обґрунтовував свою філософію. У нього теорія і практика нерозривно пов'язані між собою. В. Винниченко разом із дружиною втілював свої ідеї у життя, тобто не вживав м'яса та алкоголю, не палив, а харчувався овочами, фруктами і горіхами. Потім йде важливий етап – погодження та чесність з самим собою, тобто “усуцільнення”. Осмислюючи людську реальність у таких категоріях філософії діалогу як “Я”, “Ми”, “Інші”, слід зазначити, що, зазвичай “Ми”, людські істоти, часто обманюємо інших, але дане прагнення поступово починає поширюватись і на нас самих. “Ми” не чесні з собою, причин може бути безліч, але факт залишається фактом, що це приносить тільки шкоду. І коли “Ми” брешемо собі, то брехня проходячи крізь нас вже для оточуючих звучить як правда, бо “Ми” вкладаємо в неї зміст та емоції правди і говоримо із запалом, який притаманний правді. Осуд людський можна витерпіти та пережити, його можна і не приймати, від нього можна втекти у своє розуміння правди. Але від власного суду, власної зневаги до себе можна втекти тільки через погибель фізичного тіла. Нема нічого гіршого і важчого, аморальнішого і гнітючішого, як самоосуд, як самозневага. Люди, котрі, здатні стати на шлях прийняття себе, є сильними духом. Не кожен зможе і схоже жити правдиво і у гармонії з собою. Бо це вдається не одразу і цей процес є поступовим, бо “Ми” довгий час перебуваємо у дисгармонії із собою та своїм тілом. Носимо незручний одяг, спілкуємось через силу з неприємними особами і вживаємо “сміття”. Чому “Ми” вживаємо шкідливу їжу? Тому що, організм виробляє гормони залежності та щастя. Тобто так чи інакше пересічні споживачі є “наркоманами” шкідливих продуктів. Це і є зоною комфорту. Саме тому, коли вони починають правильно харчуватись у них яскраво виражено проявляється потяг до солодкого, адже рухатись вгору важче, ніж залишатись на одному місці або ж котитись вниз. Ще однією причиною є те, що в організмі процеси очищення від “сміттевої їжі” займають близько року. Проте, якщо все ж таки, люди стають на правильний шлях, то вони отримують більшу винагороду: у вигляді здорового і підтягнутого тіла, а також здорового духу. Тут не йде мова про фанатичне схуднення, а про підтримання здорової фізичної форми.

Наступним кроком після харчування і прийняття себе є любов до собі подібних, але і тут потрібно бути уважним, бо, як зазначає В. Винниченко, необхідно віддавати свою любов тим, кого ти оцінив. Бо любов є оцінкою. Любити те, що не знаєш і не даєш тому оцінки, є абсурдом. А ще гірше – любити те, що є шкідливим та огидним. Тобто всіх без розгляду не можна і не є правильним любити, бо коли “Ми” любимо злочинців або гвалтівників, то тим самим допомагаємо їм, стаємо схожими на них. Проте є й ті, хто допомагає людям, так звані альтруїсти. Але чи є вони такими до кінця? Звісно ні, бо їхній альтруїзм полягає у вивищенні самого себе, себто егоїзмі. Але і зегоїзмом теж не все так просто. Адже це почуття містить у собі й позитивні зачатки, збереження основи. Чітке розмежування між альтруїстами та егоїстами важко провести. Нема чітко білого або ж чисто чорного в природі. Кожен колір містить частинку іншого. Адже природа влаштована таким дивним чином, щоб поєднати ці сили. Тобто

немає “лівих” і “правих”, “добрих” і “поганих”. У кожному поганому можна знайти щось хороше і навпаки. Будь-які дії можна трактувати двояко.

Егоїзмові, за Е. Фроммом, протистоїть любов. “Егоїзм і любов до себе – не тільки не одне і теж, але цілком протилежні поняття”. Любов є відмовою від егоїзму. Вона найбільш яскраво проявляється в інтимних стосунках. Ця тема теж є важливою для сучасного суспільства, бо “Нас” турбує питання гендерної рівності, сексизму, відношення статей, кохання і так далі. За В. Винниченком, основою стосунків є спільне бажання кохатись, результатом якого є дитина. Тобто стосунки є вільними, головне – потяг одне до одного. Чоловік виконує тільки функцію заплідну, а всі інші обов’язки виконує жінка (себто матріархат). Знати батька дитини не є обов’язковим, основне – знати і поважати матір. Тому що вона і життя дала, і є суддею, і є паном. Це є основа щастя, а причиною розладу є пригнічений або ж захворілий чоловічий егоїзм, який почав квітнути, коли почало розвиватись первісне господарство. Як і за будь-якого протистояння, були жертви, переможці та переможені. Це протистояння тривало довго і з кожного боку було багато жертв. Переможцями в битві стали чоловіки і настала доба патріархату. І звісно, ж наслідками стали глобальні зміни, жінка стала залежною. Навіть, у Біблії вказана залежність жінки від чоловіка (створення із Адамового ребра). Таке трактування Біблійних текстів пояснюється статтю та добою створення Біблійних писань. Книга книг була створена чоловічими руками і, коли патріархат укоренився, то став непохитним. З цього випливає постійне бажання принизити жінку, визнати її брудною. Зрівняти її з твариною, знецінити і мати змогу торгувати нею як товаром на ринку. Пізніше до цього приєднується суспільство та економіка. Вступаючи в дискордиський шлюб, чоловік і жінка є сторонами-партнерами, учасниками договору, в якому продається – купується тіло, органи продовження роду і майно. Навіть, емоції вони не в змозі проявляти, мають нести відповідальність і за наслідки своїх слів та дій. Після укладання договору починається історія двох каторжників, які несуть непосильну ношу. І, як наслідок, ця ноша стає щоденним каменем, каторгою. На початках, парі здається, що все легко і просто, проте, коли з’являються діти, то все починає руйнуватись. Основа сексуальної моралі дискордизму – гіпертрофований егоїзм, нерівність, релігійність. Коли ж “Ми” хочемо отримати щастя, тобто досягти конкордизму, то маємо діяти і чинити у протилежному напрямку. Шлюб можливий тільки тоді, коли люди любитимуть одне одного. Відповідно і діти будуть виховані гідними членами суспільства, зрощені в любові. В. Винниченко розмежовує поняття любов і кохання. Кохання – це бездумний голод тіла, це – наказ вічності, яка не допускає опору собі. Кохання саме себе пожирає і не залишає нічого по собі, а любов – інше лице вічності, це – вростання, вгорання однієї істоти в другу. На його думку, кохання схоже до стихії вогню, яка є неконтрольованою і пожирає все на своєму шляху. На противагу – любов, як вода, дарує життя і втомлює спрагу. Любов – почуття вистраждане, яке приходить у буденних клопотах, самопожертві, а йде вона з нашого життя важко, з муками. Любов є вищою, ніж кохання. І для досягнення щастя потрібно виконати одинадцять правил конкордизму. Так, ніхто не скаже вам, що це легкий шлях, проте, обираючи його свідомо, отримуємо більшу винагороду. І цінуємо сильніше, бо доклали зусиль для отримання результату. Хоча більшість людей, із конкордиської точки зору є хворими, проте можливо вирішення і цієї проблеми. А саме, у боротьбі молодих людей за своє право на існування та любов. І ця любов має бути вивіреною, метою і кінцевою ціллю обох партнерів. В разі невдачі, спроби не мають закінчуватись [2, с. 212].

Після проведеного аналізу основних правил конкордизму можна зробити висновок, що, за В. Винниченком, усі люди є хворими і це усвідомлення – лише попередній результат, а остаточною є одужання, “духовне зцілення”. Це є логічний і необхідний вияв розуміння життєвих явищ. На думку В. Винниченка, всі мають спільне нещастя і

спільну хворобу. Одні більше хворіють, інші менше, однак, нема і не може бути в сучасному людстві людей нормально-здорових [2, с. 292]. І завдяки правилам конкордизму можна все змінити, серед конкретних способів є два: індивідуальний та колективний. Конкордизм – система боротьби з хворобою, організація всіх засобів для цієї мети. Яка ж може йти мова про “співробітництво” із хворобою? Сам процес лікування має розпочинатись з індивіда і прогресувати, розвивати і переростати у колективне лікування. Справа є нелегкою, бо люди борються самі з собою, своїми звичками, нахилами, які є багатовіковим нашаруванням, але є можливим для тих, хто має непереборне бажання бути здоровим. Самого визнання правил недостатньо, потрібні дії. Бо серед конкордистів ледарів немає. Кожен ледачий є просто хворим. Бо кожен нормальний здоровий організм є діяльним і прагне до діяльності. Це закон життя. Лінь є показником ненормального, нездорового стану. Бездіяльність для здорового організму – травма, хвороба або ж примус. Після виконання правил варто переходити до другого способу, себто колективного, бо людина є істотою соціальною і поза межами суспільства не може знаходитись. Тобто допомагати віднаходити щастя і своїм ближнім, тим самим перебудовуючи і вибудовуючи нове суспільство. Тут має місце конкордиський колектив, де об'єднані одnodумці для спільного конкордиського життя, які можуть і показують приклад іншим людям. Члени колективу – звичайні люди із усіма звичними для них хворобами. Важливо тільки те, щоб кожен усвідомлював хворобу людства і хотів впевнено, і рішуче боротись із нею за допомогою конкордизму. Ведучи мову про хвороби В. Винниченка мав на думці не тільки фізичні хвороби, а й психічні, соціальні. Небезпечною соціальною хворобою він вважав християнство, як сакральну релігію. “Релігія є одною з форм загальної хвороби розладу сил (дискордизму)...” [2, с. 83]. Варто відзначити, що конкордизм – це не “нова релігія”, а прямий заклик до дії.

Отже, філософія конкордизму і традиційна сакральна релігія для В. Винниченка є діаметрально протилежними явищами. Також варто зазначити, що в етичній системі погодження фізичних і психічних сил, обстоюваній В. Винниченком, перед людиною і людством є чіткий дуалістичний вибір: або традиційна сакральна релігія, хвороба та нещастя, або сучасна філософія конкордизму, здоров'я та щастя. В. Винниченко не допускав іншої світоглядної можливості. Хоч вибір і зводиться до мінімуму, але дає чудові можливості перспективи та розвитку.

**Висновок.** В. Винниченко в боротьбі проти всесвітньої дисгармонії й духовної недуги розробив вчення про “узгодження” людини з собою і навколишнім середовищем – конкордизм. Він вірив, що людина зможе очиститися духовно й фізично, і подолає соціальну проказу, виконуючи його “заповіді” для досягнення щастя. В. Винниченко у своїх творах демонстрував вади морально зіпсованого людства й вказував шлях до віднайдення втраченого духовного здоров'я як основи життєвого щастя. Вони є простими для виконання і не потребують фізичних зусиль, проте зусилля варто зробити над собою, що є не кожному під силу. А що ж стосується конкордиського колективу, то тут кожен рівний його учасник, бо вся філософія конкордизму – це погодження елементів буття, а не панування одних над другими. Філософське вчення В. Винниченка є цікавим для сучасників. Висловлені ним ідеї про особистість як цілісну людину, її щастя, як збалансованість матеріальних і духовних потреб, духовне здоров'я як пріоритет духовного над матеріальним, правильне харчування тощо є важливими тенденціями розвитку сучасного суспільства.

1. Винниченко В. Дізгармонія. Драматичні картини. Київ, 1907. 198 с.
2. Винниченко В. Конкордизм. Система будування щастя. Київ : Український письменник, 2011. 342 с. (Серія “Adfontes”).
3. Гнатюк Я. Українська філософська традиція: еволюція від кордоцентризму до конкордизму. URL: <http://www.meso Eurasia.org/archives/13217> (дата звернення: 25.02.2018).

4. Гусак Н. Щастя в етичній концепції “конкордизму” Володимира Винниченка : дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.07. Київ, 1999. 164 с.
5. Кошова І. “Конкордизм” Володимира Винниченка: у пошуках формули щастя. URL: [http://archive.nbuv.gov.ua/portal/soc\\_gum/vchu/N178/N178p051-063.pdf](http://archive.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/vchu/N178/N178p051-063.pdf) (дата звернення: 25.02.2018).
6. Фромм Е. Мистецтво любові. URL: [https://24tv.ua/zdorove\\_zhittya\\_tag5270](https://24tv.ua/zdorove_zhittya_tag5270). (дата звернення: 25.02.2018).

*This article presents system of philosophy of V. Vinnichenko about concordism. The fundamental concepts of the philosophy of concordism are developed, harkening back their connection with the problem of human and his happiness. The philosophy of concordism is considered within the context of Ukrainian intellectual tradition, thereby the cognation of concordism philosophy with the philosophy of Ukrainian cordocentrism is being noted.*

**Keywords:** concordism, discordism, spiritual health, happiness, spiritual illness, harmony, disharmony.

УДК 159.964: 17: 124.5

Ольга Радченко

### ФІЛОСОФСЬКО-ПСИХОЛОГІЧНЕ ТА ЕТИКО-АКСІОЛОГІЧНЕ ОСМИСЛЕННЯ СВІДОМОСТІ У ВЧЕННІ К.-Г. ЮНГА

*К.-Г. Юнг вивчає свідомість як поєднання Я і психічних факторів та у єдності свідомого і несвідомого. Цілісність Я як центру свідомості і моральності є дуже важливою. Руйнація цілісності Я призводить до криз між жіночим і чоловічим, вірою і знаннями, моральної шизофренії. У статті розглянуто філософсько-психологічні та етико-аксіологічні аспекти цієї проблеми.*

**Ключові слова:** свідомість, свідоме, несвідоме, Я, вчення К.-Г. Юнга, релігія, психологія, філософія, етика, аксіологія.

XX ст. є особливим етапом у розвитку сучасного суспільства з надзвичайною динамікою усіх його сфер (зокрема, науки і технологій), інтенсифікацією соціальних процесів і змін. Це породжує і феномен масової людини, яка може загубитися у натовпі. Водночас постає колосальне зростання можливостей соціальної реалізації окремої особи, посилюється можливість її впливу на інших, спільноту (через Інтернет, інші засоби масової комунікації одна людина може спілкуватися з ким завгодно, розповсюджувати свої думки, спонукання до дій тощо) [4, с. 175]. Тому зростає значущість і потреба дослідження психіки людини (раціонального та ірраціонального) у контексті соціальних взаємозв'язків. Етика, аксіологія постійно отримують новітні завдання: які морально-аксіологічні правила, принципи, ціннісні ієрархії, сенси дозволять забезпечити якісне, бажане, ефективне співіснування людини зі світом у їх закономірності і мінливості. С. Кові зазначає потребу зміни сучасної парадигми (теорії, пояснення, моделі чогось іншого як карти певної території). Зокрема, цьому сприятимуть впливи етики характеру та етики особистості як соціальних парадигм, спрямованих на реалізацію тривалого щастя й успіху [3, с. 35]. Сучасність показує потребу синергетичності, у тому числі й психолого-філософського, етико-аксіологічного поєднання вирішення основних сенсожиттєвих потреб людини у світі стрімких науково-технічних, світоглядних змін сучасного світу.

Поле спільних сучасних європейських досліджень філософії і психології постають проблеми сутності людини, її психіки, взаємозв'язку зі світом, пошуків найкращих типів взаємин для віднайдення свого місця, призначення у цьому світі. Особлива увага у житті сучасної особистості привертається до межі між свідомим і несвідомим, що досліджується зокрема, у вченні Карла-Густава Юнга. Осмислення цього вчення відбувається насамперед з позиції психології. Сучасні українські дослідження надбань К.-Г. Юнга застосовуються й для аналізу процесів політики, культури, соціальної психології, філософії, етики, аксіології. У цій статті опираємося на наукові доробки



таких авторів, як О. Бойко, Г. Дичковська, О. Донченко, О. Забужко, С. Кримський, М. Лук, В. Петрушенко, Ю. Романенко, Н. Саноцька, В. Хамітов та ін. Об'єктом цієї статті є твори К.-Г. Юнга та критична література щодо особливостей осмислення свідомості людини (у зв'язку з несвідомим). Предметом – вчення К.-Г. Юнга про свідоме у психіці людини з філософсько-психологічного та етико-аксіологічного аспектів. Аксіологія, як наука про цінності як сенсоутворюючі начала людського буття сприяє більш концептуальному дослідженню найважливішого у житті людини і спільноти.

К.-Г. Юнг вважає, що самоусвідомлення життя людини, його повноти триває все життя. Складовими психіки є свідоме і несвідоме (особисте і колективне). К.-Г. Юнг високо оцінює результати у дослідженні *несвідомого* Е. фон Гартмана, З. Фрейда, А. Адлера та опирається на опрацювання вказаного поняття у філософії І. Канта, Г. Ляйбніца. На противагу фрейдівому розумінню несвідомого з розглядом розумових процесів як статичних, К.-Г. Юнг обирає динаміку і взаємозв'язок, відносність. Цей психоаналітик визначає психологію як науку насамперед про свідоме та про “продукти того, що ми називаємо несвідомо психічним” [8, с. 13]. Так виявляється взаємозв'язок свідомого і несвідомого у психіці людини, де посередником взаємодії з несвідомим є свідоме.

*Свідомість людини*, є продуктом сприйняття і орієнтації у зовнішньому світі [8, с. 15], зв'язком *психічних факторів* з *Я*. *Я* постає центром поля свідомості: охоплює емпіричну особистість і виступає суб'єктом усіх особистих актів свідомості; стає трансформатором невідомого внутрішнього і стороннього зовнішнього в усвідомлене. Тому *Я* – “це свого роду комплекс, який ми в собі дбайливо вирощуємо” [8, с. 17]. Цей комплекс має 2 складові: 1 – загальна обізнаність щодо свого тіла, свого існування; 2 – дані пам'яті як певна ідея про своє попереднє буття. Увага, бажання людини завжди спрямовані на *Я* як цілісний центр свідомості людини, осердя моральності. Вдалим для сучасного емоційного інтелекту є порівняння К.-Г. Юнга: *Я* – це магніт, який притягує змісти з несвідомого і зовнішні враження.

К.-Г. Юнг визначає 2 ряди (види) функцій свідомості: 1 – *ектопсихічні*, 2 – *ендопсихічні*. Перші – це системи орієнтації на основі зовнішніх фактів. К.-Г. Юнг виокремлює 4 функції *ектопсихіки*: *відчуття*, *мислення*, *почуття*, *емоції*. *Відчуття* за допомогою функції свідомості людини повідомляють, засвідчують, що Щось існує. *Мислення* виявляє у найпростішій формі, чим є певна присутня річ, називає її, тобто, вводить поняття як елемент судження, умовиводу; *мислення* визначає це Щось [8, с. 18]. *Почуття* як реакція інформує про цінність речей для людини: наскільки важливе це Щось для людини. На відміну від класичного підходу у філософії, К.-Г. Юнг стверджує, що *почуття* – це раціональна функція. *Мислення* і *почуття* як функції взаємно пригальмовують одна одну. Прагнучи розмірковувати науково чи по-філософськи, за К.-Г. Юнгом, варто позбавлятися від почуттєвих оцінок. Натомість оцінка реалізується як важлива психологічна функція. Для повної картини світу потрібні як раціональний, так і описовий компоненти. Зазначимо, що сучасні дослідники суджень гуманітарних наук, зокрема, етики, аксіології виокремлюють 2 складові гуманітарних суджень: опис (відповідність дійсності, сфера логіки) й оцінку (орієнтир на бажане, ідеальне, сфери етики й аксіології). *Інтуїція* – особливий вид сприйняття, що проходить крізь усю сферу несвідомого, виявляється як одкровення чи диво. “Там, де безсилі поняття і оцінки, ми цілком залежимо від дару інтуїції” [8, с. 20], проявами якої є “віщі” сни, феномен телепатії тощо. *Інтуїція*, за К.-Г. Юнгом, є природною функцією, цілком нормальним і необхідним явищем для компенсації того, що не можна відчутти, осмислити, почувати через обмеження інших шляхів осягнення реальності.

К.-Г. Юнг подає 2 пари взаємопов'язаних функцій в умовній системі координат *ектопсихіки*: *мислення-почуття* (вертикаль), *відчуття-інтуїція* (горизонталь). У центрі

розташоване *Я* з певною енергією [8, с. 22]. Філософія, етика, аксіологія насамперед досліджують і базуються на мисленні, психологія ж ширше звертається і до ірраціональних функцій ектопсихіки. Тому така міждисциплінарність забезпечить повніше вивчення психіки сучасної людини з філософсько-психологічного аспекту. У цих бінарних функціях одна є домінуючою, свідомо диференційованою, інша – підпорядкованою. Підпорядкована функція, за К.-Г. Юнгом, завжди асоціюється у людини з архаїчною особистістю. При цьому воля зазвичай контролює психічні функції, однак останні здійснюються і мимовільно. Воля і намір в основному регулюють свідому диференційовану функцію. Натомість підпорядкована функція мало регульована. Якщо людина має провідною функцією мислення, вона може скеровувати своє мислення волею. Натомість така людина буде досить безпорадною у закоханості. Якщо ж людина керується почуттями, то “думки володіють нею, спокушають її, вона боїться їх” [8, с. 24]. Людина почуттєвого типу має архаїчні почуття, вона, як і давня людина, є “безпорадною жертвою своїх емоцій” [8, с. 24]. Тому тривожити почуття інших членів племені вкрай небезпечно і заборонено.

Багато сучасних звичаїв, зазначає К.-Г. Юнг, вкорінені в такій “архаїчній шанобливості” зі страху перед своїми ж: відкриті руки як знак беззбройності, преклоніння до ніг вождя як повна беззахисність, віра у нього. Перекладаючи сучасними аксіологічними поняттями, слабший виявляє повну об’єктність, залежність задля здобуття суб’єктності шляхом повного підпорядкування надсуб’єктності сильного як джерела власної буттєвості, існування. З цього приводу звернімося до етико-етологічних паралелей зі вченням етолога К. Лоренца, який вважає, що мораль властива і тваринам. Сильні істоти, добре оснащені природою для виживання (сильне тіло, гострі пазурі, дзьоб, швидкість, можливість завдати смертельного удару природнім способом) мають відповідну сильну мораль у внутрішньовидовій боротьбі. Якщо переможений визнає поразку, кориться переможцеві, то отримує “помилування”. Люди ж як слабкі від природи істоти, за К. Лоренцом, мають слабку мораль з дозволом вбивства собі подібного переможеного. За допомогою зброї люди переходять у категорію найсильніших на Землі. Проте ця сила не обмежується сильною мораллю, має архаїчне емоційне бажання знищити навіть переможеного ворога.

Людина, у якої відсутні повага і любов до себе, гідність, свобода, долучення до сенсу, не може любити, поважати інших. Одним зі шляхів компенсації меншовартості є “каїнічний гріх” (за Т. Шевченком): отримання цінності, сенсу, Божого прийняття можливе через “вбивство” конкурента (фізичне, психічне, моральне, аксіологічне). Історія про Каїна показує небезпеку такої псевдоперемоги: вбивши брата, Каїн перекрив собі усю можливість Божого благословення. Натомість, шляхом вдосконалення, наближення до ідеалу є усвідомлення власних перешкод, виправлення недоліків для наближення до любові, блага тощо. Слабку людську мораль “каїнічний гріх”, стан людини як “жертви своїх архаїчних емоцій”, за К. Лоренцом, варто замінити на сильну для блага людства. Відчуття, мислення, почуття, емоції як функції ектопсихіки як системи орієнтації на основі зовнішніх фактів стосується верхньої сфери *Я*.

Нижня сфера Его як “шматочок свідомості, що плаває в океані темних речей” пов’язана з ендопсихічною функцією свідомості [8, с. 25]. Ендопсихічні функції свідомості – це системи внутрішніх зв’язків між змістами свідомості й аксіомними процесами у несвідомому. За К.-Г. Юнгом, є пласт психічних подій, які формують щось таке, як край, поріг, кайму свідомості навкруг *Я*. Виокремлюються 2 сфери цієї функції свідомості: 1 – сфера свідомості, яка співвідносна з ендопсихічним світом, що керується функціями; 2 – світ тіней: темне, загадкове, неусвідомлена частина свідомості, що перебуває у становленні. К.-Г. Юнг вважає, що та майбутня особистість, потенціал,

що виникне через певний час, уже тут, тільки поки що в тіні. Надалі ця ідея розвинена А. Маслоу як єдність “становлення” і буття.

К.-Г. Юнг виокремлює 4 функції ендопсихіки: 1 – пам’ять, 2 – суб’єктивні компоненти свідомих функцій, 3 – емоції та афекти, 4 – інвазія, вторгнення. Пам’ять як функція відтворення пов’язує з речами, які стали підсвідомими – придушеними, витисненими чи відкинутими. Суб’єктивні компоненти свідомих функцій – супровід-реакція усіх дій свідомої функції, різною мірою мимовільний, несправедливий, неточний. Ці суб’єктивні компоненти є важливою складовою внутрішньої сторони Я і вельми болючими. Людина уникає вторгнення у світ тіні та споглядання власної тіні. Багато людей цивілізованого суспільства прагнуть цілком позбавитися тіні. Проте персоніфікацією тіні є тіло: втрачаючи тінь, втрачається тіло. Аксіологічно цю позицію висловлює М. Шелер: матеріальна і духовна система цінностей взаємодоповнюються і є однаково важливими. Іншою крайністю, за К.-Г. Юнгом, є жити власною тінню, своєю протилежністю (постійне запізнення, мимовільне заподіяння постійного клопоту для інших тощо). Емоції та афекти як умовні функції, події (з англ. e-motion – зсуватися), внутрішня сторона психіки – тінь – можуть цілком опанувати людиною: “вихід з себе”, “щось найшло”. Архаїчна людина пояснює це так: увійшов дух і повністю змінив людину. К.-Г. Юнг, сучасні філософи і психологи проявляють соціальну настанову на домінанту раціонального життя людини сучасного Західного світу. Емоції, почуття, інтуїція гальмуються, затискаються, накопичуються і вибухають у критичні моменти, як вулкан. Тому для психічного здоров’я потрібно виявляти і реалізувати усі важливі ірраціональні потреби людини, спільноти в адекватний спосіб, у балансі з раціональним. За “золотим принципом етики”, християнською заповіддю – з любов’ю і повагою насамперед до себе, потім – до інших. Інвазія, вторгнення – тіньова сторона несвідомого, яка може навіть порушити умови існування свідомості. Це нездоланні емоції, межові стани, які можуть призвести до неврозу: втрати свідомості, енергії, себе. К.-Г. Юнг зауважує, що художнє натхнення й інвазія по суті тотожні. Тому він уникає слова “патологія”, а божевільня вважає досить відносним поняттям соціального спрямування: “Ми просто перестали миритися з тими, хто не відповідає нормі, хоча все ж доводиться визнати, що зараз божевільних більше, ніж раніше” [8, с. 41].

Філософсько-психологічний підхід розв’язання проблеми *гендерної цілісності людського буття* спрямований на відновлення цінності, сенсоутворюючих начал буття і жінки, і чоловіка, на формування себе в ідентичності потрібної, важливої складової життя. Колективне несвідоме як ціле виявляється у людини формою протилежної статі: у чоловіка – жіночої, аніми, у жінки – чоловічої, анімуса [8, с. 97]. Феноменологія містичного переживання *сучасного християнства*, зазначає К.-Г. Юнг, має *пріоритет чоловічого*, “чоловічі небеса”. Трійця як канонічний образ базується на архетипі виключно чоловічого характеру. Ці небеса жіночий елемент лише терплять. Натомість християнські містики, такі як Ніклаус ван дер Флю, Гільом де Дігюльвіль подають містичний досвід архетипічного характеру з поєднанням чоловічого і жіночого начал: Бог і Богиня, Бог і “королева” (Земля) [8, с. 107]. Класичні положення вчень З. Фрейда, К.-Г. Юнга, Е. Фромма у поєднанні з екзистенціальною антропологією та метаантропологією стають основою, зокрема, актуалізуючого психоаналізу, андрогін-аналізу в сучасній Україні. Актуалізуючий психоаналіз (виникає у Києві в 90-х рр. ХХ ст.) – це взаємодія аналітика й пацієнта на рівні світоглядного діалогу для розв’язання внутрішніх конфліктів, звільнення від психічних травм і комплексів. Стратегічним завданням є актуалізація особистості: розкриття глибинних можливостей людини у творенні власного життя, нових можливостей для набуття цілісності, виходу за межі буденних виміру буття та світогляду. Цей напрям має ряд особливостей. По-перше, це аналіз проблеми внутрішньої самотності особистості як типового феномену сучасної людини,

особливо у пострадянському просторі. По-друге, це аналіз і корекція внутрішньої чоловічості й жіночості (за К. Юнгом, одними з проявів яких є дух і душа). По-третє, це аналіз впливу на особистість архетипів тієї чи іншої культури. Всі ці особливості актуалізуючого психоаналізу дозволяють йому бути доволі ефективною практикою досягнення цілісності [5, с. 17].

К.-Г. Юнг вважає однією з передумов кризи цілісності психіки людини західного світу (з XV ст.) строге розмежування між наукою і філософією. Цей процес можна порівняти з відокремленням Антея (науки) від землі (філософії). Така відчуженість розділяє зовнішній і внутрішній світ особистості, ускладнює долучення окремої особи до загального, до світу з його цінностями, сенсами. Філософія, відокремлена від науки, досліджує тільки загальні закономірності розвитку людини, світу. Так, звернення до абстрактної, узагальненої людини перешкоджає практиці долучення до буття, сенсів особистості у разі конкретної життєвої кризи. Європейська наука, за словами К.-Г. Юнга, живе власним окремишим інтелектуальним життям, не вдаючись до духовних, релігійних переживань особи. За К.-Г. Юнгом, протестантизм має потребу віднайдення новітнього, наперед визначеного шляху душевного порятунку. Ця гілка християнства відкрита до систем, методів, які є дієвими, успішними (замінниками католицької методології), де віра – це харизма, дар благодаті, а не метод. Протестантизм особливо гостро відчуває конфлікт між релігійною доктриною і науковою істиною. Однією з передумов цього конфлікту є історичний розкол у європейській свідомості. З психологічної позиції, за К.-Г. Юнгом, цей конфлікт має 2 хибні засновки: 1 – неприродний примус вірити; 2 – неприродна віра у науку.

Натомість, віра і знання однаково потрібні. Особливо цінним видається їх взаємозв'язок для цілісної картини пояснення дійсності і життєвих орієнтирів людини і людства. Тому, за К.-Г. Юнгом, “релігійний” метод, рекомендований як “науковий”, знайде на Заході широку публіку прихильників [7, с. 37]. Європейський розум, інтелект, на відміну від східного, стає чужим природі, втрачає природні обмеження, “контролює” природу, як зовнішню, так і внутрішню, з ледь не “диявольською досконалістю” [7, с. 42]. При цьому відсутнє ясне розуміння власної неповноцінності щодо зовнішньої і внутрішньої природи. Європейці мають збагнути, що не можна робити усе, що заманеться, бо будуть повалені власною природою. Проти розриву з природою постає людська душа.

Значне віддалення від природи, свого коріння призводить до того, що “розум ... врешті решт розколовся на віру і знання; подібно до того, як усіляке психологічне перебільшення завжди розривається на внутрішньо властиві йому протилежності” [7, с. 41]. Європейцю варто повертатися не до природи у розумінні Ж. Ж. Руссо, а до власної натури, перевідкрити у собі природну людину, стверджує К.-Г. Юнг. Замість цього європейець вдається до систем, методів, що придушують природне у людині. Сучасна біоетика напрацьовує парадигму біоцентризму (замість антропоцентризму) для забезпечення подальшої можливості життя людини і природи на Землі.

Ще однією філософсько-психологічною та етико-аксіологічною проблемою сучасності постає руйнація Я як цілісного центру свідомості людини, осердя моральності. За К.-Г. Юнгом, якщо ця цілісність руйнується, наприклад, при шизофренії, то руйнуються й всі моральні критерії: центр поділений, певні частини психічного звертаються до одного фрагменту Я, інші – до другого [8, с. 17]. Звідси можливість швидкої трансформації з однієї особистості в іншу, а, отже, моральний релятивізм чи навіть нігілізм.

Сучасна маніпуляція суспільною свідомістю досить часто вдається до архаїчного поділу “свої-чужі”: свої – усі добрі і різні, чужі – злі і однакові [1]. Отже, правила моралі з повагою до собі подібних застосовуються тільки для своїх, в ідентичності

“Я+” – “Ти+”. Чужі як образ штучно сформованого ворога передбачають іншу ідентичність: “Ми+” – “Вони-”. Тоді для загального блага: “порятунку людства”, “утвердження вищої культури чи цивілізації”, “захисту прав росіян в Україні” тощо. Інші переводяться з рангу людини, гідної поваги (спільна родова сутність), на людину негідну, яка вже не підпадає під поняття “людина”, а переводиться на рівень нижчої істоти, позбавленої права життя і поваги без “дозволу господаря”. Так, люди у категорії “ворог”, стають засобом реалізації чужих інтересів. Така соціальна шизофренія знімає базові морально-аксіологічні, психічні заборони: не вбий, не вкради, поважай іншого, як себе. Вседозволеність “карателів” може випускати їх руйнівну тінь, яка діє жорстоко і насолоджується наче безкарною владою знищувати іншу людину, спільноту. Водночас, шизофренія руйнує психіку самого носія. За К.-Г. Юнгом, колективне несвідоме констеллюється у великих соціальних групах і породжує публічне божевілля, ментальну епідемію, яка може призвести до революції, війни тощо. Психічне зараження такого роду майже нездоланне: людина не є собою, вона і є власне рухом: “Ви людина, і, де б ви не жили, ви можете відгородитися від подібної зарази тільки шляхом звуження свідомості, спустошуючи і обездушуючи себе, наскільки це можливо. Ви всього лише пилінка ... свідомості, кинута в океан життя, який існує сам по собі” [8, с. 52].

Для прикладу, цілком безпідставне ув'язнення українського режисера Олега Сенцова, його нелюдське утримання у російських колоніях висвітлює кілька морально-аксіологічних і філософсько-психологічних позицій. По-перше, є черговим свідченням того, що це війна, хай навіть гібридна, Росії проти України: за умов “внутрішнього українського конфлікту” громадянина України не ув'язнюють у чужій державі. По-друге, голодування Олега Сенцова, яке може призвести до смерті, свідчить про високу аксіологічно-психічну напругу ситуації: український режисер бореться за своє і ще понад 60-ти незаконно ув'язнених Росією українських громадян *право на життя*, його захист від ворогів в ім'я всього важливого для себе і прийдешніх поколінь. За аналогією, психолог В. Франкл у фашистському концтаборі зберігає своє і підтримує життя інших ув'язнених, опираючись на віру у цінність, сенс життя і про здійснення важливого у майбутньому, коли завершиться насилля і відновляться людяність й умови нормального людського співжиття здорового суспільства. По-третє, в умовах глобальної єдності сучасного людства ігнорування розгортання політичної, морально-аксіологічної, філософсько-психічної шизофренії тоталітарних суспільств, з-поміж яких і сучасна Росія, може мати наслідком поширення цієї психічної недуги і загрозу для існування людства як умовно “здорової” цілісної системи.

Тому в умовах реальних військових дій, інформаційних атак, політично-психічних вірусів, намагання позбавити українців власних цінностей, сенсів, історії, права на власне життя, сформоване тисячоліттями нашими предками в ім'я нащадків, у кожного *своя війна для миру*. Така цілеспрямована свідомість і діяльність передбачає різні виміри. Розглянемо їх за методом балансу 4-х сфер (тіла, діяльності, контактів, сенсів) позитивної психотерапії Х. Пезешкіана. По-перше, дбати про фізичне і психічне здоров'я своє і своїх рідних, близьких. По-друге, якісно працювати, з задоволенням і результатом, долаючи соціальні недуги (хабарництво, бюрократію, соціальну апатію, відмову від “сродної праці”, застрягання у трикутнику “насилник – жертва – рятівник”; виходячи за архетипи “вічного учня”, “героїзованого злочинця”, “домінування уречевленого (ситуації, минулого) над процесуальним (мотивацією, майбутнім)”, “тотожності істини і влади”, “центрованої провини”); забезпечити моральне, економічне, політичне благополуччя [2, с. 167–197]. По-третє, будувати здорові взаємини з іншими: у нормальних моральних проявах – за нормами поваги, любові, при їх порушенні – захищаючи і відстоюючи свої межі від загрозливого втручання. По-четверте, бути в єдності з цінностями, сенсами, сакрумом, що наповнюють, одухотворюють

життя, надають йому “смаку” і значущості. Це дає здатність відрізнити правду від омани, друга від ворога, адекватно реагувати для збереження і утвердження власного життя, самості, буттєвості.

Сучасні війни мають потужний світоглядно-маніпуляційний компонент симулякрійного спрямування. За допомогою новітніх методів, технологій масового впливу утворюється і вірусно поширюється брехлива парадигма, яка диктує, легітиміє, карально утверджує “право” маніпулятора володіти життям, сенсами, цінностями контрольованої маси. Таку загрозу порушення приватності й державної безпеки виявляє й оприявнює Дж. Орвелл в антиутопічному творі “1984”. Надалі термін “орвелліанство” позначає ідеї, діяльність, ідентичні тоталітарному суспільству у “1984”. Гасло “*Старший Брат пильнує за тобою!*” позначає будь-який акт спостереження, який сприймається як насильницький [10]. Для спотворення реальності застосовується “новомова” як особлива в Океанії форма з принципами “неможливо зробити (і навіть подумати) те, що не можна виразити словами”, “кожне скорочення – успіх, бо чим менший вибір слів, тим менша спокуса задуматися” [10], служінням усіх слів панівній ідеології. Замінюються поняття: “правда – це брехня”, “мир – війна”, “любов – ненависть”. Так, Міністерство Миру Океанії займається війною, Міністерство Правди – брехнею, Міністерство Любові – тортурами, а Міністерство Достатку морить голодом [10]. Про загрозу поширення комуністичного терору СРСР Дж. Орвелл попереджає у творі, перекладеному українською за згодою автора як “Колгосп тварин”.

На сьогодні проти України постійно працює “армія”, “п’ята колона” російської проімперської пропаганди як виразника пострадянської ідеології з “вищістю” російської нації, мови, російського православ’я, ідеєю панування над колишніми республіками тоталітарного суспільства, особливо над Україною (потужного територіального і людського ресурсу). Вона активно діє в теле-, радіо-, Інтернет-просторі (з політтехнологіями, троями, ботами, українськими запродавцями). Протистояти нападу симулякрійної системи можна лише вийшовши з її брехні, звертаючись до самості, архетипів, свідомості, мислення, почуттів. В основі протиотрути має бути здорова самолегітимація, правда, стратегічні основи життя української людини і суспільства. За словами Т. Шевченка, “в своїй хаті своя правда, і сила, і воля”. Хворобу легше викоринити на ранніх стадіях – для збереження життя організму, психіки як окремої людини, так і суспільства для життя теперішнього і майбутнього поколінь. Важливою є цілісна психіка, яка є умовою і водночас продуктом цілісного світогляду, з визнанням цінності, значущості себе і світу. Філософсько-психологічний підхід спрямовується на підтримку психічного здоров’я окремої людини, опираючись на фундаментальні ідеї, теорії світової філософії щодо шляхів набуття, розвитку цінності, сенсовності, які можуть наповнити індивідуальне життя.

Отже, вчення про свідоме (єдність *Я* і психічних факторів) і несвідоме К.-Г. Юнга корисне для зміни парадигми на більш сучасну, з цілісно здоровою психікою, гуманним світоглядом, біоцентричним спрямуванням. Дві складові *Я* спрямовані насамперед на теперішнє (тіло, існування) і минуле (пам’ять), що варто доповнити спрямуванням у майбутнє. *Я* (як центр свідомості і моральності) у сучасному світі має загрозу руйнації цілісності, зокрема, моральної, що призводить до шизофренії як розщеплення цього центру, спричиняє масове психічне зараження, війни (у тому числі сучасну україно-російську), деструкцію психіки людини і спільноти, занепад філософсько-аксіологічних, психічних умов співжиття людства. Для відновлення цілісності варто працювати у напрямі балансування двох видів функцій свідомості: ектопсихіки (відчуття, мислення, почуття, емоції) і ендопсихіки (пам’ять; суб’єктивні компоненти свідомих функцій; емоції та афекти; інвазія, вторгнення). Постає потреба відновлення цінності, сенсовності жіночого начала (підірваної християнством), подолання історичного

розколу віри (ірраціонального) і знань у європейській свідомості з Нового часу (неприродний примус вірити; неприродна віра у науку). К.-Г. Юнг закликає європейців повернутися до власної натури, перевідкрити у собі природну людину.

1. Бойко О. Д. Анатомія політичного маніпулювання : навч. пос. Ніжин : Міланік, 2007. 223 с.
2. Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика. Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення : монографія. Київ : Либідь, 2001. 334 с.
3. Кові С. 7 звичок надзвичайно ефективних людей. Харків : Книжковий клуб КСД, 2017. 384 с.
4. Петрушенко В. Філософія: Курс лекцій : навч. посіб. для студентів вищих закладів освіти. Київ : Каравелла ; Львів : Новий світ–2000, 2001. 448 с.
5. Філософська антропологія, психоаналіз та арт-терапія: перспективність взаємодії: підхід філософської антропології як метаантропології : збірник наукових праць Міжнародної науково-практичної конференції (30–31 березня 2016 р.) / за ред. Н. В. Хамітова. Київ : Інтерсервіс, 2016. 206 с. URL: <http://www.npu.edu.ua/images/file/conf/2014/01230.pdf>.
6. Юнг К. Г. Архетипи і колективне несвідоме. Львів : Астролябія, 2013. 588 с.
7. Юнг К. Г. О психологии восточных религий и философии. Москва : Медиум, 1994. 254 с.
8. Юнг К. Г. Символическая жизнь. Москва : Когито-центр. 2003. 326 с.
9. Юнг К. Г. Сознание и бессознательное : сборник. Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997. 544 с.
10. 1984 (роман). URL: [https://uk.wikipedia.org/wiki/1984\\_\(роман\)](https://uk.wikipedia.org/wiki/1984_(роман)).

*K.-G. Jung explores consciousness as a combination of I and the psychic factors and the unity of the conscious and the unconscious. Integrity I as a center of consciousness and morality is very important. Destruction of integrity I lead to crises between women and men, faith and knowledge, moral schizophrenia. The article deals with the philosophical-psychological and ethical-axiological aspects of this problem.*

**Keywords:** *consciousness, conscious, unconscious, I, doctrine K.-G.Yung, religion, psychology, philosophy, ethics, axiology.*

**МОРАЛЬНІСНЕ СТАНОВЛЕННЯ ОСОБИСТОСТІ ГРОМАДЯНИНА**

*У статті розглянуто шляхи моральнісного становлення громадянина, проаналізовано різні типи моральної мотивації.*

*Доводиться, що проблема співвідношення моралі та громадянського суспільства значною мірою залежить від того, що розуміється під самим громадянським суспільством.*

**Ключові слова:** *громадянське суспільство, моральна особистість, комунікативні процеси, моральність громадянина.*

Модернізація сучасного українського суспільства неможлива без формування моральної особистості з почуттям громадянської самосвідомості, яка вміє самостійно приймати рішення і нести за них відповідальність. Вирішення цих завдань пов'язується з утвердженням у свідомості людей пріоритету духовності, моральності, такої системи цінностей та інтегрує в собі традиційні орієнтації української громадянськості, ідеали соціальної справедливості, цінності прав і свобод особистості.

В умовах сучасної України система моральності має динамічний характер, яка поєднує моральні підвалини традицій, звичаїв епохи і норм нового етапу розвитку суспільства.

Інтенсифікація комунікативних процесів, “стиснення” соціального часу і простору, релятивізація моральних цінностей, норм і принципів, що підсилюють відчуження в суспільстві, поява екзистенціальної кризи – все це реально загострює відносини у моральній сфері. Важлива “актуалізація етичного”, оскільки найбільш серйозні деформації відбулися у сфері моральної свідомості. Однак багатьма людьми етика сприймається або як лише теоретична наука, яка не має стосунку до реального життя, або як регламентований звід правил, встановлений “рецепт поведінки”, який не стосується морального вибору особистості.

Загальну тривогу людей викликає зниження контролюючої функції моралі, що виявляється у зменшенні значущості моральних “табу”, в зростанні всездозволеності й нехтуванні обмеженнями, які регулюють процес функціонування суспільної свідомості й поведінки людей. Продажність індивіда – постійна його готовність обмінювати почуття власної гідності на будь-яку чергову вигоду – вже мало кого бентежить. А деякі професійні групи громадян навіть зробили продажність атрибутом своєї професії.

У цьому виявляється одна з основних проблем у питаннях морального становлення особистості як громадянина, тому необхідна орієнтація на збереження кращих національних традицій вітчизняної спадщини, на озброєння молодого покоління не тільки системою знань, а й духовно-моральними ідеалами і цінностями. Потрібні не тільки примусові заходи, а і непрямі важелі, які б сприяли досягненню висунутої моральної мети.

Мета даної статті полягає в розгляді моральнісного становлення громадянина. Очевидно, що різні способи побудови моральних систем закріплюються на основі принципово різних типів моральної мотивації.

Завдання – розглянути шляхи формування громадянського ставлення до життя і моральнісного становлення особистості громадянина.

Проблема співвідношення моралі та громадянського суспільства значною мірою залежить від того, що розуміється під самим громадянським суспільством. На сьогодні можна виділити три найважливіших типи концепцій громадянського суспільства. Такими типами концепцій є наступні:



1) *ліберальна концепція*, що розуміє громадянське суспільство як сукупність осіб і добровільних асоціацій, наділених певними правами, що не відчужувані ні державою, ні будь-якою іншою організацією. Це традиційна модель, в рамках якої працювали І. Кант та Г. В. Ф. Гегель. Саме тому у них проявлявся особливий інтерес до правових аспектів життя громадянського суспільства. Цивільний стан за Кантом ґрунтується на трьох апріорних принципах:

- а) свободі кожного члена суспільства як людини;
- б) рівності його як підданого з кожним іншим;
- в) самостійності кожного члена суспільства як громадянина [7, с. 79].

Іншими словами, громадянин громадянського суспільства – це вільна особистість, яка наділена власними правами і свободами. Такий індивід вільний від зв'язків державних, політичних, релігійних, традиційно моральних.

При цьому підході до громадянського суспільства його моральність поширюється від етики дружби, сімейно-побутової моралі, виховного етосу до політичної моралі – це крайні “флангові” етики громадянського суспільства.

*Ліберальний* тип концепції громадянського суспільства існує і нині, представлений він і в українській суспільній думці, причому в різних поєднаннях з іншими типами.

*Феноменологічна, або екзистенціалістська* концепція, в якій громадянське суспільство розуміється як “чисто соціальне царство контркультур, контрінститутів і вільної, демократичної соціальної взаємодії, міжособистісної комунікації” [9, с. 38]. Ця концепція, на відміну від першої, яка тлумачить громадянське суспільство надмірно широко, навпаки, надмірно обмежує його, розуміючи під ним царство контркультур.

”*Соціально-критична модель*”, згідно з якою громадянське суспільство розуміється “як соціальний механізм життєвого світу, на противагу тій системі, яку утворюють сьогодні інтегровані, зрощені одна з одною економіка і держава” [9, с. 39].

Наше розуміння громадянського суспільства, власне, найбільш близьке до третьої, соціально-критичної моделі. З цієї точки зору, громадянське суспільство є системою соціальних груп, спільнот і відносин між ними.

Громадянське суспільство перебуває в постійній динаміці.

Концепт “громадянськості” імпліцитно включений у поняття “громадянське суспільство”, яке вводиться в обіг саме у філософії Нового часу. Разом з тим громадянське суспільство і громадянськість – феномени автономні, але взаємодіючі й взаємобумовлюють один одного. Підґрунтям формування громадянського суспільства є громадянськість, без якої воно в принципі не може існувати.

Феномен громадянськості досить добре вивчений у соціально-філософському і політичному аспектах. Значно менше уваги приділено розгляду зазначеного явища в спектрі етико-філософського аналізу. В останні десять – п'ятнадцять років намітилося розширення концептуального поля, в якому розвивається філософсько-правовий дискурс про громадянськість, до цієї теми залучаються все нові автори. Серед найважливіших джерел можна виділити праці сучасних фахівців з етики, присвячені питанням моральної сутності громадянськості: з-поміж цих науковців Р. Г. Апресян [1, 2], В. І. Бакштановський [3, 4], Є. В. Беляєва, А. А. Гусейнов, А. Карась, Ю. В. Согомонов, Т. В. Мішаткіна [8] та інші.

Громадянськість проявляється у всіх галузях суспільного життя, оскільки майже всі люди входять до будь-яких колективів – за місцем проживання або професійної приналежності, як учасники тих чи інших організацій і рухів тощо. Людину, взяту саму по собі, можна уявити тільки абстрактно. Отже, громадянськість стосується поведінки людини у сфері політики, економіки, сім'ї, спілкування з оточуючими і ставлення індивіда до себе. Люди і організації функціонують і діють на підставі принципу взаємодії та

комунікації, і ця цілісність дотримується певної морально-етичної позиції і володіє волею до дії.

Крім того, форми прояву громадянськості виявляють свою неоднорідність. Сюди відносять: по-перше, дії, вчинки індивідів і груп, спільнот; по-друге, певного роду суспільні (цивільні) відносини між людьми і соціальними групами; по-третє, висловлення волі, мотивів, по-четверте, особистісні якості (чесноти) індивідів. Отже, процес морального становлення особистості як громадянина має багатопланову структуру, що вимагає різних способів регуляції і детермінації поведінки.

Громадянськість не може існувати без моралі. Реальна громадянськість втілюється в повсякденних діях і вчинках, спрямованих на вираження моральної позиції, на зміцнення цілісності відносин між людиною і суспільством. Етична складова наділяє громадянськість ціннісним змістом, моральною мотивацією. Етика громадянськості дозволяє прояснити характеристики морального суб'єкта і його дій.

Концепт “громадянськість” багатовимірний та діалектично суперечливий. У нього проникають індивідуальні, моральні, політичні, соціальні та правові складові. Тому головна проблема етики громадянськості – проблема морально-політична, проблема зв'язку індивідуальної моралі з мораллю інституційно-державною.

Громадянськість має динамічний характер. Це ціннісно-моральне ставлення органічно пов'язане з прогресивними тенденціями розвитку людства. Можливості етичного аналізу орієнтують на вивчення динаміки даного концепту залежно від суспільних звичаїв і моральних принципів.

Громадянськість має різний ступінь вираженості та різні форми прояву в соціальному житті.

Формування громадянськості визначається рядом факторів, що проявляються в діяльності: по-перше, цілеспрямованим впливом нормативної системи суспільства на особистість; по-друге, моральними традиціями і відносинами; по-третє, моральною практикою. В. І. Бакштановський, Ю. В. Согомонов відзначають, що “найважливішою особливістю громадянськості, що відрізняє її від будь-яких інших видів соціальної активності і діяльності, є те, що її розвиток відбувається в процесі комунікації, виховання, освіти та всієї життєдіяльності людини на базі уявлень про спільне і вище благо, проявляючи себе через усвідомлені вчинки у взаєминах з іншими людьми” [4, с. 46].

Механізми громадянської ідентифікації припускають процес послідовного освоєння і перетворення особистістю різних форм прояву громадянської самосвідомості. Будучи істотою моральною, людина розрізняє добро і зло в суспільному житті, керується не тільки прагненням, а й поняттями про відповідальність, обов'язок.

Способи формування громадянської самосвідомості ґрунтуються на вихованні громадянських почуттів і потреб.

У філософській літературі виділяють три основні рівні розвитку моральної свідомості особистості: доморальний рівень, коли керуються своїми егоїстичними мотивами; рівень конвенційної моралі, якому властива орієнтація на ззовні задані вимоги і норми; рівень автономної моралі, тобто орієнтації на інтерналізовану внутрішню систему принципів [10, с. 90–91]. Цим рівням моральної свідомості відповідає культурологічна типологія регулятивних механізмів: на “доморальному” рівні причиною слухняності виступає страх перед можливим покаранням, а також очікування і прагнення до заохочення; на рівні “конвенційної моралі” послух досягається за рахунок схвалення з боку значущих інших і сорому перед їх засудженням; “автономна мораль” обумовлена почуттям провини і совістю.

Класичною теорією, яка традиційно застосовується для дослідження моральної свідомості, залишається теорія морального розвитку Л. Кольберга [11], яку ми вважаємо цілком прийнятною для аналізу моделей становлення громадянськості особис-

тості. Надалі теорія Л. Кольберга отримала розвиток у працях Д. Джіббс, К. Бесінджер і Д. Фуллера [6, с. 109–126]. Ними було запропоновано розглядати не просто ступені морального розвитку, а соціоморальний розвиток, що акцентувало увагу на характері обґрунтування людиною прескриптивних стосунків і взаємодій між людьми. У підході Кольберга мораль також нерозривно пов'язана із соціальною взаємодією.

На основі запропонованої Ж. Піаже і підтриманої Л.С. Виготським ідеї про те, що розвиток моральної свідомості дитини відбувається паралельно з її когнітивним розвитком, Л. Кольберг виділяє кілька фаз, що відповідають різним рівням моральної свідомості. Ці рівні морального розвитку є різними типами відносин між особистістю і громадськими законами. Кожен з них має на увазі якісно різне розуміння прав, обов'язків, відповідальності і справедливості. На преконвенційному рівні, стадії гетеронормії, за Ж. Піаже "правила від інших", особистість керується зовнішньою, орієнтованою на авторитет мораллю. Тут виділяються щабель покарань і покори (дитина слухається, щоб уникнути покарання) та щабель слідування індивідуальним інструментальним цілям і цілям обміну (йти назустріч власним інтересам і потребам, при цьому дозволяти іншим робити те ж саме). Соціоморальні обґрунтування відображають мораль, яка виходить не з явних зовнішніх проявів (наприклад, фізична сила), а з перспектив, що виводяться з відносин з іншими. Раціональність мислення на цьому рівні оформляється в соціальну етику, до якої ставляться як до практичних відносин або обміну, що визначає зовнішній, поверхневий характер моралі.

На *другому*, конвенційному, рівні соціальне прийняття особистістю ролей передбачає турботу про інших, відданість, довіру до людей, правильним визнається виконання громадських обов'язків, що сприяє більш зрілому рівню соціоморальної рефлексії. Особистість робить висновки на основі міжособистісних відносин (стадія 3) або завдяки орієнтації на інтереси суспільства (стадія 4). Орієнтуючись на взаємні міжособистісні очікування, людина долає прагматичні переваги, у неї формуються просоціальні почуття, вона вибирає відповідні цьому вчинки. Дослідження Д. Джіббс, К. Бесінджер і Д. Фуллера демонструють наявність релятивізму особистісних цінностей, судження юнаків та дорослих на цій стадії виходять за рамки міжособистісних взаємин і орієнтуються на вимоги соціальної системи. Незважаючи на "прихильність власних цінностей" або "слідування власним судженням", індивіди розмірковують про необхідність встановлення загальноприйнятих стандартів для виживання і нормального функціонування суспільства [6, с. 109–126].

На *третьому*, постконвенційному, рівні моральні рішення обумовлені правами, цінностями і принципами, з якими згодні всі індивіди. Моральна цінність розглядається як вимога для суспільства або одного з його інститутів. Моральні норми обґрунтовуються апеляцією до основних прав або цінностей, прийнятих у суспільстві. Прихильність до моральних норм передбачається як відповідальність, обов'язок чи угода, які суб'єкт прийняв або повинен прийняти.

Усвідомлюється важливість не тільки відповідальності та обов'язку, а й соціальної активності, толерантності, визнання різноманіття цінностей і моделей поведінки. Умовно, таку модель можна назвати *етично поліфонічною*. Етична поліфонія пояснюється тим, що цінності, які пропонуються, спрямовані не на конкретне розуміння блага, як це було в попередніх моделях, а на забезпечення свободи вибору уявлень про благо. Теоретичними підставами вказаної моделі є ідеї Дж. Ролз про перехресний консенсус, Ю. Габермаса – про комунікативні дії, М. М. Бахтіна – про діалогічні відносини. Остання модель не скасовує усі попередні моделі, не заперечує етику обов'язку, визнає право людини на задоволення егоїстичних потреб, але за умови, що це сприятиме благу суспільства.

Запропоновані моделі морального становлення особистості громадянина сформульовані як теоретичні конструкції з тим, щоб показати, як у громадянськості працює різного роду мотивація. Виокремлені моделі можна розглядати як поступове наближення до ідеальної громадянськості.

Виділивши на кожному з цих рівнів зі структури моральної свідомості елемент громадянської самосвідомості, ми побачимо специфічні особливості прояву громадянськості.

Моральний розвиток не означає зростання політичної і правової свідомості громадян, але передбачає активізацію громадянської самосвідомості, що прагне реалізуватися в участі у соціально-політичному житті суспільства, у здатності і бажанні служити суспільству і державі.

При переході на вищій щабель морального розвитку обов'язок змінюється на більш складні вимоги. Тут усвідомлюється не тільки необхідність відповідальності та обов'язку, а й соціальна активність, толерантність, визнання різноманіття цінностей і моделей поведінки. Дана модель чималою мірою обумовлена специфікою постіндустріального суспільства, в якому стимулом до розвитку громадянськості стає так званий імітаційний ефект, коли за допомогою комунікації в усьому світі швидко поширюються не тільки ідеї, але й образи, стилі життя, громадянські цінності. Нормативно-ціннісною основою громадянської самосвідомості особистості виступають автономія громадянина та права людини [5].

Формування нової моделі обумовлене усвідомленням того, що здоров'я і розвиток демократичного устрою суспільства залежать не тільки від базових демократичних інститутів. Вони також визначаються якість, якими володіють громадяни, їх ставленням до соціальних питань, набуттям ними активного і відповідального громадянства.

На наш погляд, громадянськість являє собою *ціннісне* усвідомлення особистістю своїх громадянських прав і громадянських обов'язків на основі уявлень про соціальну справедливість і суверенітет особистості.

Громадянськість має етичні підстави, оскільки вона спирається на певні цінності. Практика останніх десятиліть ініціювала нове розуміння громадянськості у взаємозв'язку з принципом соціальної справедливості, з ідеєю прав людини і моральної рівності. Такі зміни припускають перебудову ціннісно-мотиваційної сфери.

Насамперед слід звернути увагу на зміни в структурі громадянських *цінностей*. Не випадковим є і вживання понять "громадянська участь", "громадянська активність", "національна ідея", "патріотизм". Перспектива соціальних змін, формування нової громадянської ідентичності, відмова від уніфікованих громадянських цінностей вимагають ретельного вивчення даного феномену, специфіки його прояву і факторів, що обумовлюють цей процес. Обговорення проблематики, пов'язаної з громадянськістю, особливо актуалізується в транзитивні епохи розвитку суспільства, що супроводжуються масштабною кризою держави, появою негативних тенденцій у розвитку нації.

Етика громадянськості спирається на ряд *цінностей*, найбільш важливими з яких є: справедливість, права людини, свобода, законність, плюралізм, толерантність, патріотизм, гуманізм. Варіація зазначених цінностей визначає моделі громадянськості.

Системоутворюючою цінністю для громадянськості виступає свобода індивіда, що виходить з поваги ставлення до людей прав і обов'язків.

Громадянська поведінка визначається відносинами вільної людини та державної системи, суспільства. Державна система може мати зовсім різні якісні характеристики. Тому громадянськість поведінки або позиції особистості, якщо вона дійсно є людиною вільною і вже володіє певним знанням і досвідом, може виражатися або в підтримці,

або в незгоді з якимись діями системи, або в запереченні системи цілком, і в боротьбі з нею.

Важлива ознака конкретизації моралі щодо етики громадянського суспільства зафіксована у відомому імперативі Гегеля: “Будь особою і поважай інших осіб”. Ця формула вимагає здійснювати вчинки і розуміти вчинки Інших, користуватися благом свободи без шкоди для свободи Інших, спиратися на самостійно вибудовану ієрархію цінностей і на її основі здійснювати моральний вибір, залишаючи за собою особисту відповідальність.

Етичні підстави потрібні для того, щоб людина в кожному конкретному випадку могла зробити свій вибір. Етика показує можливості, альтернативи, а людина сама вибирає шлях громадянського становлення.

Нині в силу глобалізаційних процесів, які спричинили зміну ціннісної парадигми, формується нова стратегія виховання, орієнтована на становлення вільної і відповідальної особистості, що розумно поєднує особистий інтерес з колективним, державним, громадським інтересом.

Становлення етики громадянськості відбувається в умовах активного пошуку суспільних орієнтирів, що відтворюють спадкоємність соціокультурного розвитку, а також необхідності визначення мети, здатної поєднувати загальне і одиничне, об’єднувати ключові принципи світового процесу і вітчизняні зусилля, робити життя суспільства людином, а людину – громадянсько активною.

Громадянськість пов’язана з ідеєю фундаментальних цінностей, чеснот, які на-самперед визначаються мораллю. Моральні орієнтації громадянськості в процесі історичного розвитку постійно змінюються – розширюються, доповнюються, уточнюються. Водночас суттю і сенсом цих установок завжди залишається орієнтація на громадське благо, що санкціонується громадською думкою і закріплюється як норми моральної свідомості.

Етика є наукою, можливості якої повинні бути більш повно задіяні у формуванні громадянської культури та громадянськості. І, насамперед, у визначенні таких цілей і завдань, в обґрунтуванні таких методів і засобів, які б не входили в дисонанс із засадами морального життя багатьох поколінь, його соціокультурними домінантами. Аналіз, зроблений у даній статті, показує, що громадянськість – динамічна характеристика стану суспільства, за допомогою якої можна об’єктивно судити про процеси розвитку моральної свідомості, форми моральної поведінки і зміст соціального ідеалу.

1. Апресян Р. Г. Гражданское общество. *Гражданское участие: ответственность, сообщество, власть* : неконцептуальный сборник. Москва : Аслан, 1997. С. 8–19.
2. Апресян Р. Г. Гражданское общество: участие и ответственность. *Гражданское участие: ответственность, сообщество, власть* : неконцептуальный сборник. Москва : Аслан, 1997. – С. 31–44.
3. Бакштановский В. И. Гражданское общество: этика публичных арен. Тюмень : НИИ прикладной этики. Тюм. ГНГУ, 2004. 268 с.
4. Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В. Прикладная этика: идея, основания, способ существования. *Вопросы философии*. 2007. № 9. С. 39–49.
5. Гражданское общество: истоки и современность. Санкт-Петербург : Юридический центр “Просс”, 2002. 296 с.
6. Джиббс Д., Бэсинджер К., Фуллер Д. Моральная зрелость: диагностика развития социоморальной рефлексии. *Развитие личности*. 1998. № 2. С. 109–126.
7. Кант И. О поговорке “Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики”. URL: [http://krotov.info/library/11\\_k/an/t\\_4b\\_059.htm](http://krotov.info/library/11_k/an/t_4b_059.htm).
8. Мишаткина Т. В. Этика гражданственности в негражданском обществе. URL: [www.ethicscenter.ru/biblio.html](http://www.ethicscenter.ru/biblio.html).
9. Наумова Н. Ф. Переходный период: переориентация в ценностном мире. *Будь лицом: ценности гражданского общества*. Томск : Изд-во Томского ун-та, 1993. Т. 2. С. 29–49.
10. Николаичев Б. О. Осознаваемое и неосознаваемое в нравственном поведении личности. Москва : МГУ, 1976. 96 с.

11. Development of moral character and moral ideology. *Review of Child Development Research* / M. L. Hoffman, L. W. Hoffman (Eds.). New York : Russell Sage Foundation, 1964. Vol. 1. P. 383–432.

*The ways of moral formation of personality have been considered, various types of moral motivation have been analyzed. It has been proved that the problem of the correlation between morality and civil society depends mainly on what is understood by civil society itself.*

**Keywords:** *civil society, moral personality, communicative processes, citizen's morality.*

**ФУНКЦІОНАЛЬНА ДІАЛЕКТИКА  
ІЗ ПЕРСПЕКТИВИ ЛОГІКИ КОМУНІКАЦІЇ ІСТОРИЧНИХ ЛОГІК**

*У статті концептуалізується функціональна діалектика як фрагмент логіки комунікації історичних логік. Функціональна діалектика конструюється шляхом синтезу логічних концептів континентальної та аналітичної філософії. Головна увага звертається на функціонування таких регіональних предикатів як одиничне сфери буття, загальне сфери сутності та особливе сфери поняття.*

**Ключові слова:** логіка комунікації історичних логік, логіка суб'єктно-предикативного дискурсу, логіка пропозиційно-функціонального дискурсу, логіка дефінітивних специфікацій, функціональна діалектика.

Аналіз функціональної діалектики доцільно розпочати із перспективи логіки комунікації історичних логік, оскільки функціональна діалектика як різновид логіки філософських міркувань є складовою частиною логіки комунікації історичних логік. Логіка комунікації історичних логік – це інформаційна взаємодія логіки суб'єктно-предикативного дискурсу із логікою пропозиційно-функціонального дискурсу за допомогою логіки дефінітивних специфікацій, числення дефініцій, діалогіки дефінітивних тверджень, топології логічних сполучників, реконструкції інтеррогативних комплексів, логіки філософських міркувань, комунікативної теорії регіональних предикатів. А, відповідно, функціональна діалектика – це формалізована діалектика граматичної форми, пропозиційної функції і дефінітивної специфікації, прогресивна серія дефінітивних специфікацій, суб'єктних і предикатних термінів як пропозиційних функцій та граматичних форм, функціонування дефінітивних специфікацій регіональних предикатів у логіках пропозиційно-функціонального і суб'єктно-предикативного дискурсу.

Функціональна діалектика будується шляхом синтезу логічних концептів континентальної та аналітичної філософії. Філософські логіки континентальної філософії (трансцендентальна логіка І. Канта, діалектична логіка Г. Гегеля, феноменологічна логіка Е. Гусерля тощо) є логіками суб'єктно-предикативного дискурсу. У цих логіках способом виразу знання є твердження суб'єктно-предикативної структури або граматична форма. Суб'єктно-предикативна структура твердження – це результат приписування предиката як логічного присудка суб'єкту твердження логічному підмету, шляхом наслідування граматичного стилю. Суб'єкт, як логічний підмет, є формальним аналогом граматичного підмета, а предикат, як логічний присудок – формальним аналогом граматичного присудку.

Символічні ж логіки аналітичної філософії (логіка висловлювань і логіка предикатів Г. Фреге, Б. Рассела, Л. Вітгенштейна й інших) є логіками пропозиційно-функціонального дискурсу. Г. Фреге запропонував концепт переходу від граматичної форми до пропозиційної функції, від підмета і присудка до аргументу і функції, від суб'єкта і предиката до терма і предикатора або предикатора і квантифікатора. Пропозиційна функція – це результат приписування предикатора терму висловлювання або квантифікатора предикатору шляхом наслідування математичного стилю.

Завдяки ідеям Г. Фреге виникло протистояння між граматичним і математичним підходами, твердженнями суб'єктно-предикатної і пропозиційно-функціональної структури, логіками суб'єктно-предикативного і пропозиційно-функціонального дискурсу. Зазначене протистояння усувається засобами діалектичної логіки Г. Гегеля як логіки дефінітивних специфікацій, за допомогою концепту дефінітивної специфікації та її результату – твердження дефінітивно-специфікативної структури. Дефінітивно-специ-

фікативна структура твердження – це результат послідовної дефінітивної специфікації суб'єкта і предиката спочатку як аргументу і функції, а потім як підмета і присудка шляхом наслідування і математичного, і граматичного стилю. Вона синтезує в собі пропозиційно-функціональну і суб'єктно-предикативну структуру твердження. Звідси і функціональна діалектика, як результат, формалізації діалектичної логіки Г. Гегеля, її модернізації на підставі сучасної символічної логіки.

Дефінітивні специфікації у функціональній діалектиці визначають її структуру. Вона має наступний вигляд:

**I. Дефініція поняття у сфері поняття.**

1. Дефініція загального у сфері поняття.
2. Дефініція особливого у сфері поняття.
3. Дефініція одиничного у сфері поняття.

**II. Дефініція поняття у сфері судження.**

1. Дефініція одиничного у сфері судження.
2. Дефініція особливого у сфері судження.
3. Дефініція загального у сфері судження

**III. Дефініція поняття у сфері виводу.**

1. Дефініція особливого у сфері виводу.
2. Дефініція одиничного у сфері виводу.
3. Дефініція загального у сфері виводу.

Функціональна діалектика є діалектикою поняттєвих дефініцій, дефініцій одиничного, особливого і загального, що поступово змінюють одна одну і розвиваються, модифікуються шляхом дефінітивних специфікацій, переходячи з нижчого щабля дефініцій на вищий. Проаналізуємо названі дефініції відповідно до структури функціональної діалектики:

**I. Дефініція поняття у сфері поняття**

У структурі поняття функціональної діалектики можна виокремити загальне, особливе й одиничне як модифікатори, поняття, судження й вивід, суб'єкт й предикат, антецедент й консеквент, диз'юнкти, крайні й середній терміни як дескриптори, зв'язку “є” і “не є”, логічні сполучники “якщо.., тоді...” й “або” як функтори. Модифікатори є засобами зміни і розвитку поняття, дескриптори – засобами опису етапів розвитку поняття, функтори – засобами побудови нових понять із вихідних.

Обсяг поняття функціональної діалектики містить дві низки категорій: “ціле – частина – елемент” й “рід – вид – індивід”. Перша з них належить логіці цілого і частини, друга – логіці імен, а вони обидві в їх єдності – логіці діалектики. Поняття у функціональній діалектиці розуміється як серія дефініцій загального, особливого й одиничного. Саме у такій послідовності вони розглядаються у сфері поняття функціональної діалектики.

**II. Дефініція загального у сфері поняття**

Загальне у функціональній діалектиці – це загальне, особливе й одиничне як структура поняття, у якій функцію поняття виконує загальне як ціле чи рід. Ціле – це будь-яке утворення дійсності, що у своїх просторових чи часових межах та взаємодіях постає як неподільне хоча б на якомусь рівні, наділене кількісними і якісними характеристиками та таке, що має усталену внутрішню структуру [1, с. 184]. Рід – це поняття, до обсягу якого входять обсяги видових понять, зокрема й одиничних, виражене загальним ім'ям. Загальне ім'я – це ім'я множини предметів. Загальне будемо позначати літерою “z”.



### 1. Дефініція особливого у сфері поняття

Особливе у функціональній діалектиці – це загальне, особливе й одиничне як структура поняття, у якій функцію поняття виконує особливе як частина чи вид. Частина – це просторова, часова, змістовна чи субстратна складова явища, що має характеристики цілого [1, с. 186]. Вид – це поняття, обсягом якого є клас предметів, що входить в обсяг ширшого, родового поняття, виражене частковим ім'ям. Часткове ім'я – це ім'я підмножини чи частини множини предметів. Особливе будемо позначати літерою “у”.

### 2. Дефініція одиничного у сфері поняття

Одиничне у функціональній діалектиці – це загальне, особливе й одиничне як структура поняття, у якій функцію поняття виконує одиничне як елемент чи індивід. Елемент – це неподільне у складі частини чи цілого. Індивід – це поняття, обсягом якого є один предмет, виражене одиничним ім'ям. Одиничне ім'я – це ім'я елемента множини предметів. Одиничне будемо позначати літерою “х”.

## II. Дефініція поняття у сфері судження

Загальне, особливе й одиничне як система дефініцій поняття є не просто етапами розвитку поняття, а предикатами судження. Для виявлення послідовності у розвитку та підпорядкуванні суджень логіки діалектики необхідно брати до уваги зміну логічного значення предиката. Предикат у функціональній діалектиці може набувати статусу одиничного, особливого й загального як етапів розвитку поняття у сфері судження. Звідси судження одиничного, особливого й загального.

За допомогою судження у функціональній діалектиці розкривається зміст поняття. Тому поняття у сфері судження постає дефініцією. Із сучасної перспективи, дефініція в логіці діалектики є синтезом пропозиційної функції як тези і граматичної форми як антитези. Вона має функціонально-граматичну структуру. Суб'єкт і предикат, як пропозиційні функції, складають граматичний центр судження логіки діалектики та відіграють у ньому ролі граматичного підмету і присудку. Самі ж пропозиційні функції у своїй структурі містять суб'єкт і предикат, як силлогістичні терміни та одиничне, особливе й загальне як діалектичні категорії.

### 1. Дефініція одиничного у сфері судження

Судження одиничного – це різновид суджень, у якому дефінітивно специфікується суб'єкт як одиничне. Г. Гегель називав цей різновид суджень судженням наявного буття або судженням якості [2, с. 356]. Серед суджень одиничного можна виокремити одинично-загальне, одинично-особливе й одинично-одиничне судження.

Одинично-загальне судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, у якій функцію суб'єкта судження виконує одиничне, функцію предиката – загальне та визначається, що такий компонент поняття як елемент є частина або ціле, чи такий компонент поняття як індивід є вид або рід. Його схема:  $S(x) - P(z)$ . Вона читається: “Функцію суб'єкта (S) виконує одиничне (x), функцію предиката (P) – загальне (z), отже, одиничне (x) є загальне (z)”. Наприклад: “Троянда (S(x)) червона (P(z))”. Г. Гегель називав таке судження позитивним [2, с. 356].

Одинично-особливе судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, у якій функцію суб'єкта судження виконує одиничне, функцію предиката – особливе та визначається, що такий компонент поняття як елемент не є та чи інша частина, або такий компонент поняття як індивід не є той чи інший вид. Його схема:  $S(x) - P(y)$ . Вона читається: “Функцію суб'єкта (S) виконує одиничне (x), функцію предиката (P) – особливе (y), отже, одиничне (x) є особливе (y)”. Наприклад: “Троянда (S(x)) не біла (P(y))”. Г. Гегель називав таке судження заперечним [2, с. 356–358].

Одинично-одиничне судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, у якій функцію суб'єкта судження виконує одиничне, функцію предиката – також одиничне та визначається, що такий компонент поняття як елемент рівний лише самому собі, такий компонент поняття як індивід знаходиться у рефлексивному відношенні до самого себе, й тому виключає все, що відмінне від нього. Його схема:  $S(x) - P(x)$ . Вона читається: “Функцію суб'єкта ( $S$ ) виконує одиничне ( $x$ ), функцію предиката ( $P$ ) – одиничне ( $x$ ), отже, одиничне ( $x$ ) є одиничне ( $x$ )”. Наприклад: “Троянда ( $S(x)$ ) є троянда ( $P(x)$ )”, “Троянда ( $S(x)$ ) не тюльпан ( $P(x)$ )”. Г. Гегель називав таке судження по різному: тавтологічним, тотожним або нескінченим [2, с. 358].

## 2. Дефініція особливого у сфері судження

Судження особливого – це різновид суджень, у яких дефінітивно специфікується предикат і характер зв'язки як особливе. Судження особливого поділяється на судження властивості й судження відношення.

Судження властивості – це різновид суджень, у яких дефінітивно специфікується предикат як особливе. Г. Гегель називав таке судження судженням рефлексії або судженням кількості [2, с. 359]. Серед суджень властивості можна виокремити одинично-загальне, особливо-загальне й загально-загальне судження.

Одинично-загальне судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, у якій функцію суб'єкта судження виконує одиничне, функцію предиката – загальне та визначається факт належності такого компонента поняття як елемент – частині чи цілому, або факт належності такого компонента поняття як індивід виду чи роду. Його схема:  $S(x) - P(z)$ . Вона читається: “Функцію суб'єкта ( $S$ ) виконує одиничне ( $x$ ), функцію предиката ( $P$ ) – загальне ( $z$ ), отже, одиничне ( $x$ ) є загальне ( $z$ )”. Наприклад: “Ця троянда ( $S(x)$ ) біла ( $P(z)$ )”. Г. Гегель називав таке судження сингулярним [2, с. 360].

Особливо-загальне судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, у якій функцію суб'єкта судження виконує особливе, функцію предиката – загальне та визначається факт належності такого компонента поняття як елемент – частині чи цілому, або факт належності такого компонента поняття як частина – цілому, або такого компонента поняття як вид – роду. Його схема:  $S(y) - P(z)$ . Вона читається: “Функцію суб'єкта ( $S$ ) виконує особливе ( $y$ ), функцію предиката ( $P$ ) – загальне ( $z$ ), отже, особливе ( $y$ ) є загальне ( $z$ )”. Наприклад: “Деякі троянди, з яких складений букет ( $S(y)$ ), білі ( $P(z)$ )”. Г. Гегель називав таке судження партикулярним [2, с. 360].

Загально-загальне судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, у якій функцію суб'єкта судження виконує загальне, функцію предиката – також виконує загальне та визначається факт належності такого компонента поняття як елемент частині чи цілому, або факт належності такого компонента поняття як ціле – іншому цілому або такого компонента поняття як вид чи рід – іншому виду чи роду. Його схема:  $S(z) - P(z)$ . Вона читається: “Функцію суб'єкта ( $S$ ) виконує загальне ( $z$ ), функцію предиката ( $P$ ) – загальне ( $z$ ), отже, загальне ( $z$ ) є загальне ( $z$ )”. Наприклад: “Усі троянди, з яких складений букет ( $S(z)$ ) білі ( $P(z)$ )”. Г. Гегель називав таке судження універсальним [2, с. 360–361].

Судження відношення – це різновид суджень, у яких дефінітивно специфікується характер зв'язки як особливе. Г. Гегель називав цей різновид суджень судженням необхідності [2, с. 362]. Серед суджень відношення можна виокремити одинично-загальне, загально-особливе й одинично-особливе судження.

Загально-особливе судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, у якій функцію суб'єкта судження виконує загальне, функцію предиката – особливе та визначається причинний зв'язок між суб'єктом як цілим, або родом і предикатом як частиною, або видом. Його схема:  $S(z) - P(y)$ . Вона читається: “Функцію

суб'єкта (S) виконує загальне (z), функцію предиката (P) – особливе (y), отже, загальне (z) є особливе (y)". Наприклад: "Якщо троянди квітнуть (S(z)), тоді згодом зів'януть (P(y))". Г. Гегель називав таке судження гіпотетичним [2, с. 362].

Одинично-особливе судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, у якій функцію суб'єкта судження виконує одиничне, функцію предиката – особливе та визначається зв'язок взаємодії між суб'єктом як певним елементом, окремим індивідом і предикатом як частинами або видами. Його схема: S(x) – P(y). Вона читається: "Функцію суб'єкта (S) виконує одиничне (x), функцію предиката (P) – особливе (y), отже, одиничне (x) є особливе (y)". Наприклад: "Троянда (S(x)) може бути червоною, або білою (P(y))". Г. Гегель називав таке судження диз'юнктивним [2, с. 363].

### 3. Дефініція загального у сфері судження

Судження загального – це різновид суджень, у яких дефінітивно специфікується суб'єкт, зв'язка і предикат як загальне. Г. Гегель називав цей різновид суджень судженнями поняття [2, с. 363]. Серед суджень поняття можна виокремити одинично-особливе, загально-особливе й одинично-загальне судження.

Одинично-особливе судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, у якій функцію суб'єкта судження виконує одиничне, функцію предиката – загальне, визначення якого містить фактичну підставу того, що воно стверджує. Його схема: S(x) – P(y). Вона читається: "Функцію суб'єкта (S) виконує одиничне (x), функцію предиката (P) – особливе (y), отже, одиничне (x) є особливе (y)". Наприклад: "Цей букет троянд (S(x)) гарний (P(y))". Г. Гегель називав таке судження асерторичним [2, с. 364].

Загально-особливе судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, у якій функцію суб'єкта судження виконує загальне, функцію предиката – особливе, визначення якого містить логічну підставу того, що воно стверджує. Його схема: S(z) – P(y). Вона читається: "Функцію суб'єкта (S) виконує загальне (z), функцію предиката (P) – особливе (y), отже, загальне (z) є особливе (y)". Наприклад: "Якщо букет троянд потворний (S(z)), тоді він може стати гарним (P(y))". Г. Гегель називав таке судження проблематичним [2, с. 364].

Одинично-загальне судження – це одиничне, особливе й загальне як структура поняття, у якій функцію суб'єкта судження виконує одиничне, функцію предиката – загальне, визначення якого містить фактичну й логічну підставу того, що воно стверджує. Його схема: S(x) – P(z). Вона читається: "Функцію суб'єкта (S) виконує одиничне (x), функцію предиката (P) – загальне (z), отже, одиничне (x) є загальне (z)". Наприклад: "Цей букет, складений у такий спосіб (S(x)), гарний (P(z))". Г. Гегель називав таке судження аподиктичним [2, с. 364].

### III. Дефініція поняття у сфері виводу

Вивід є синтезом поняття і судження. Загальне, особливе й одиничне як структурні елементи поняття та одиничне, особливе й загальне як предикати судження виступають крайніми і середнім термінами виводу.

Вивід – це особливе, одиничне й загальне як структура поняття, у якому функцію середнього терміну почергово виконує особливе, одиничне й загальне. Звідси вивід особливого, вивід одиничного й вивід загального.

Названі виводи можна подати такими схемами:

$$S(x) - M(y) - P(z)$$

$$S(z) - M(x) - P(y)$$

$$S(y) - M(z) - P(x)$$

Предикат висновку першого виводу як виводу особливого входить до засновку другого виводу як виводу одиничного. Предикат висновку виводу одиничного входить

до засновку третього виводу як виводу загального. Третій вивід обґрунтовує коректність першого виводу. Загалом усі три виводи являють собою один, цілісний вивід, послідовними фрагментами якого вони є. У цьому контексті вивід є циклом дефінітивних специфікацій середнього терміна.

### 1. Дефініція особливого у сфері виводу

Вивід особливого – це особливе, одиничне й загальне як структура поняття, у якому функцію середнього терміну виконує особливе, а функції крайніх термінів – одиничне й загальне чи загальне й одиничне. Г. Гегель називав такий вивід якісним умовиводом або умовиводом наявного буття [2, с. 368]. Серед виводів особливого можна виокремити вивід особливого як одиничного, вивід одиничного як загального й вивід загального як особливого.

Вивід особливого як одиничного – це вивід, у якому функцію середнього терміна виконує особливе, а функції крайніх термінів – одиничне й загальне, й при цьому одиничне визначається як загальне, оскільки воно є особливе. Його схема:  $S(x) - M(y) - P(z)$ . Вона читається: “Функцію меншого терміну ( $S$ ) виконує одиничне ( $x$ ), функцію середнього терміну ( $M$ ) – особливе ( $y$ ), функцію більшого терміну ( $P$ ) – загальне ( $z$ ), отже, одиничне ( $S(x)$ ) є загальне ( $P(z)$ )”. Наприклад: “Ця троянда ( $S(x)$ ) червона ( $M(y)$ ). Червоне ( $M(y)$ ) – колір ( $P(z)$ ). Отже, ця троянда ( $S(x)$ ) має колір ( $P(z)$ )”. Г. Гегель називав вивід особливого як одиничного умовиводом першої фігури [2, с. 371].

Вивід одиничного як загального – це вивід, у якому функцію середнього терміну виконує одиничне, а функції крайніх термінів – особливе й загальне, й при цьому одиничне виключає із себе особливе на підставі свого власного загального. Його схема:  $S(y) - M(x) - P(z)$ . Вона читається: “Функцію меншого терміну ( $S$ ) виконує особливе ( $y$ ), функцію середнього терміну ( $M$ ) – одиничне ( $x$ ), функцію більшого терміну ( $P$ ) – загальне ( $z$ ), отже, одиничне ( $S(x)$ ) є загальне ( $P(z)$ )”. Наприклад: “Червоне ( $S(y)$ ) не є троянда ( $M(x)$ ). Троянда ( $M(x)$ ) має білий колір ( $P(z)$ ). Отже, червоне ( $S(y)$ ) не є біла троянда ( $P(z)$ )”. Г. Гегель називав вивід одиничного як загального умовиводом другої фігури [2, с. 372].

Вивід загального як особливого – це вивід, у якому функцію середнього терміну виконує загальне, а функції крайніх термінів – одиничне й особливе, й при цьому особливе як одиничне частково є загальне. Його схема:  $S(x) - M(z) - P(y)$ . Вона читається: “Функцію меншого терміну ( $S$ ) виконує одиничне ( $x$ ), функцію середнього терміну ( $M$ ) – загальне ( $z$ ), функцію більшого терміну ( $P$ ) – особливе ( $y$ ), отже, одиничне ( $S(x)$ ) є особливе ( $P(y)$ )”. Наприклад: “Ця троянда ( $S(x)$ ) має колір ( $M(z)$ ). Колір троянди ( $M(z)$ ) червоний ( $P(y)$ ). Отже, деякі троянди ( $S(x)$ ) червоні ( $P(y)$ )”. Г. Гегель називав вивід загального як особливого умовиводом третьої фігури [2, с. 372].

### 2. Дефініції одиничного у сфері виводу

Вивід одиничного – це особливе, одиничне й загальне як структура поняття, у якій функцію середнього терміна виконує одиничне, а функції крайніх термінів – загальне й особливе, чи особливе й загальне. Г. Гегель називав вивід одиничного умовиводом рефлексії [2, с. 374]. Серед виводів одиничного можна виокремити вивід особливого як одиничного, вивід одиничного як особливого й вивід загального як одиничного.

Вивід особливого як одиничного – це вивід, у якому функцію середнього терміна виконує особливе як сукупність одиничностей, а функції крайніх термінів – одиничне й загальне й при цьому, завдяки особливому, одиничне визначається як загальне. Його схема:  $S(x) - M(y) - P(z)$ . Вона читається: “Функцію меншого терміну ( $S$ ) виконує одиничне ( $x$ ), функцію середнього терміну ( $M$ ) – особливе ( $y$ ), функцію більшого тер-

міну (P) – загальне (z), отже, одиничне (S(x)) є загальне (P(z))”. Наприклад: “Троянда (S(x)) має червоний колір (M(y)). Усі червоні троянди (M(y)) є квітами (P(z)). Отже, троянда (S(x)) є квіткою (P(z))”. Г. Гегель називав вивід особливого як одиничного умовиводом сукупності [2, с. 374].

Вивід одиничного як особливого – це вивід, у якому функцію середнього терміна виконує одиничне, а функції крайніх термінів – загальне й особливе, й при цьому можливі два варіанти виводу: а) якщо особливе дорівнює сукупності одиничностей та одиничності входять в обсяг загального, то особливе визначається через загальне; б) якщо ж особливе перевершує за обсягом сукупність одиничностей, то воно лише частково підпадає під загальне. Його схема:  $S(z) - M(x) - P(y)$ . Вона читається: “Функцію меншого терміну (S) виконує загальне (z), функцію середнього терміну (M) – одиничне (x), функцію більшого терміну (P) – особливе (y), отже, одиничне (S(x)) є загальне (P(z))”. Наприклад: “Перша, друга, третя троянди (S(z)) мають червоний колір (M(x)). Перша, друга, третя червоні квіти (M(x)) – рослини (P(y)). Отже, усі троянди (S(z)) – рослини (P(y))”; “Троянда і тюльпан (S(z)) є квіти (M(x)). Квіти (M(x)) – рослини (P(y)). Отже, троянда і тюльпан (S(z)) є рослини (P(y))”. Г. Гегель називав вивід одиничного як особливого умовиводом індукції [2, с. 376].

Вивід загального як одиничного – це вивід, у якому функцію середнього терміна виконує загальне, а функції крайніх термінів – особливе й одиничне, при цьому особливе, завдяки своїй суттєвій схожості із загальним, забезпечує перехід від особливого до одиничного. Його схема:  $S(y) - M(z) - P(x)$ . Вона читається: “Функцію меншого терміну (S) виконує особливе (y), функцію середнього терміну (M) – загальне (z), функцію більшого терміну (P) – одиничне (x), отже, особливе (S(x)) є одиничне (P(x))”. Наприклад: “Усі троянди (S(y)) – квіти (M(z)). Деякі квіти (M(z)) мають білий колір (P(x)). Отже, деякі троянди (S(y)) мають білий колір (P(x))”. Г. Гегель називав вивід загального як одиничного умовиводом аналогії [2, с. 376].

### 3. Дефініції загального у сфері виводу

Вивід загального – це особливе, одиничне й загальне як структура поняття, у якому функцію середнього терміна виконує загальне, а функції крайніх термінів – одиничне й особливе, чи особливе й одиничне. Г. Гегель називав вивід загального умовиводом необхідності [2, с. 377]. Серед виводів загального можна виокремити вивід особливого як загального, вивід одиничного як особливого й вивід загального як особливого.

Вивід особливого як загального – це вивід, у якому функцію середнього терміна виконує особливе, а функцію крайніх термінів – загальне й одиничне, й при цьому загальне як рід розподіляється на види, особливе як вид – на одиничне як підвиди. Його схема:  $S(z) - M(y) - P(x)$ . Вона читається: “Функцію меншого терміну (S) виконує загальне (z), функцію середнього терміну (M) – особливе (y), функцію більшого терміну (P) – одиничне (x), отже, загальне (S(z)) є одиничне (P(x))”. Наприклад: “Троянди (S(z)) бувають червоними і білими (M(y)). Червоні й білі троянди (M(y)) бувають квітучими і в’янучими (P(x)). Отже, троянди (S(z)) бувають квітучими і в’янучими (P(x))”. Г. Гегель називав вивід особливого як загального категоричним умовиводом [2, с. 377]. А. Шуман – дивізивним умовиводом [3, с. 192].

Вивід одиничного як особливого – це вивід, у якому функцію середнього терміна виконує одиничне, а функцію крайніх термінів – загальне й особливе, й при цьому одиничне як умова існування особливого підводиться під загальне. Його схема:  $S(z) - M(x) - P(y)$ . Вона читається: “Функцію меншого терміну (S) виконує загальне (z), функцію середнього терміну (M) – одиничне (x), функцію більшого терміну (P) – особливе (y), отже, одиничне (S(x)) є загальне (P(z))”. Наприклад: “Якщо троянди (S(z)) ростуть

( $M(x)$ ), тоді їх поливають ( $P(y)$ ). Троянди ( $S(z)$ ) ростуть ( $M(x)$ ). Отже, троянди ( $S(z)$ ) поливають ( $P(y)$ )". Вивід одиничного як особливого Г. Гегель називав гіпотетичним умовиводом [3, с. 377].

Вивід загального як особливого – це вивід, у якому функцію середнього терміну виконує загальне, а функції крайніх термінів – одиничне і особливе й при цьому загальне отримує визначення у всіх своїх особливих моментах. Його схема:  $S(x) - M(z) - P(y)$ . Вона читається: “Функцію меншого терміну ( $S$ ) виконує одиничне ( $x$ ), функцію середнього терміну ( $M$ ) – загальне ( $z$ ), функцію більшого терміну ( $P$ ) – особливе ( $y$ ), отже, одиничне ( $S(x)$ ) є особливе ( $P(y)$ )”. Наприклад: “Ця квітка ( $S(x)$ ) є трояндою ( $M(z)$ ). Троянди ( $M(z)$ ) бувають білими і червоними ( $P(y)$ ). Отже, ця квітка ( $S(x)$ ) не може бути іншого кольору ( $P(y)$ )”. Г. Гегель називав вивід загального як особливого диз’юнктивним умовиводом [2, с. 377].

Проаналізовані виводи особливого, одиничного й загального взаємно обґрунтовують один одного, утворюючи цикл дефінітивних специфікацій, у якому місце середнього терміна як його центру послідовно займають особливе, одиничне й загальне.

Проведений аналіз функціональної діалектики відкриває теоретичну і практичну перспективи. Теоретична перспектива дає змогу проводити порівняльні дослідження діалектики і логіки, виявляти їх вади, переваги і можливості, взаємно збагачувати діалектики і логіки, сприяти їх творчому розвитку. Практична перспектива дає можливість досліджувати історичний процес розвитку філософських дисциплін постаючи їх методологічним базисом та реалізуючи принцип єдності історичного і логічного а також вивчати соціальні процеси і взаємодії сучасного суспільства.

1. Петрушенко В. Тлумачний словник основних філософських термінів. Львів : Вид.-во НУ “Львівська політехніка”, 2009. 264 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: Наука логики. Москва : Мысль, 1975. Т. 1. 452 с.
3. Шуман А. Н. Трансцендентальная философия. Минск : Экономпресс, 2002. 416 с.

*In the article is conceptualized the functional dialectics as fragment of historical logic's communication. The functional dialectics is constructing in a way of synthesis continental and analytical logical concepts. The main attention is paid to function of those regional predicates as singularity in the sphere of being, universality in the sphere of essence and particularity in the sphere of concept.*

**Keywords:** *logic of historical logics communication, logic of subjective-predicative discourse, logic of propositional-functional discourse, logic of definitive specifications, functional dialectics.*

**ЛОГІЧНА РЕКОНСТРУКЦІЯ ФОРМУВАННЯ ДОСЛІДНИЦЬКОЇ ПРОГРАМИ ШКОЛИ НАУКОВОГО УПРАВЛІННЯ**

*У статті здійснюється аналіз дослідницької програми школи наукового управління. З'ясовано, що ключові поняття програми отримують механістичне трактування, а методологічні підходи до проблеми раціоналізації виробництва не враховують усіх потреб працівників. У порівнянні з моделлю управління "ініціативи та заохочення" запропонована концепція передбачає часткове надання виконавцям владних повноважень і більш рівномірний розподіл обов'язків серед керівників. Однак строгий регламент всіх аспектів виробничої діяльності не дозволяє повністю розкрити потенціал працівника. Надлишок емпіричного змісту дослідницької програми школи наукового управління вплинув на формування методологічних підходів школи людських відносин.*

**Ключові слова:** управління, дослідницька програма, школа наукового управління, виробництво, раціоналізація виробництва, детермінізм, механістична модель, мотивація працівників, прибуток, добробут працівників.

Успіхи природознавства в ХІХ столітті сприяли утвердженню нових типів наукової раціональності. Наукові методи перевірки знання сприймалися тогочасними інтелектуалами не лише як зручний інструмент упорядкування даних, але і ефективний засіб отримання достовірного знання. В числі інших сфер діяльності в цей час активно здійснюються перші спроби побудови теорії управління відповідно до ідеалів класичної науки. На початку ХХ ст. Ф. Тейлор запропонував модель наукової організації праці, яка фактично заклала фундамент сучасної теорії менеджменту. Концепція Ф. Тейлора, яку також називають Тейлоризмом, була доповнена розробками Г. Емерсона і Г. Форда. Спільність методологічних підходів до розуміння змісту управлінської діяльності дала підстави для формування парадигми школи наукового управління. Піонери сучасної філософії управління мали практичний досвід роботи на керівних посадах різних рівнів, що зумовило їх орієнтацію на вирішення практичних проблем діяльності підприємств. Саме тому кожне теоретичне положення отримує достатнє обґрунтування.

Логічна реконструкція поглядів Ф. Тейлора, Г. Емерсона і Г. Форда розкриває внутрішні закономірності формування науково-дослідницької програми школи наукового управління у рамках інтерналістського підходу. Дослідження зазначеної проблематики отримує особливу актуальність в умовах переходу української держави до нової моделі управління суспільним виробництвом. Метою цієї статті є здійснення раціональної реконструкції науково-дослідницької програми школи наукового управління. Реконструкція полягає у розкритті змісту категорій і принципів дослідницької програми, аналізі їх взаємозв'язку, а також побудові теоретичної моделі розвитку парадигми школи наукового управління.

Школа наукового управління здійснила першу спробу раціоналізації управлінської діяльності, тому її вивчення здійснювалось на основі методологічних підходів академічного менеджменту. Дослідження творчості представників школи наукового менеджменту проводилися також в межах філософії управління, але цілісна реконструкція науково-дослідницької програми досі не здійснювалась.

Окремі спроби підвищення ефективності праці здійснювалися ще в добу Античності. Однак досягнути суттєвих успіхів у вирішенні проблеми ефективності праці стало можливим тільки з появою промислового виробництва. Використання технічних засобів не лише підвищило швидкість виконання окремих операцій, але і стандартизувало робочі алгоритми. На момент публікації праць Ф. Тейлора ("Управління фабрикою", "Принципи наукового менеджменту"), які стали програмними творами для шко-

ли наукового менеджменту, сфера управління залишалась для прихильників її раціоналізації “*terra incognita*”. Попередні моделі управління були недостатньо організовані, а успіх чи провал частіше залежав від особистих якостей і талантів керівника. На думку Ф. Тейлора, прогресивна модель управління, яка дозволяє максимально підвищити продуктивність праці, ґрунтується на принципі системної організації праці [1, с. 19].

У центрі науково-дослідницької програми школи наукового управління знаходиться поняття прибутку. Отримання максимальної вигоди Ф. Тейлор визначає головним ціннісним орієнтиром нової системи управління. Незважаючи на формальну тождність головного завдання пропонованої моделі управління з попередніми системами, саме розуміння змісту поняття “прибуток” зазнає суттєвих змін. Ф. Тейлор пропонує абстрагуватись від отождоження прибутку з певною сумою матеріальних благ, або ж їх еквіваленту – грошей. Дійсний прибуток передбачає перш за все розвиток окремих галузей виробництва до найвищого ступеня досконалості, який, в свою чергу, забезпечує стабільне зростання матеріального достатку [1, с. 7].

Поняття вигоди підприємства розглядається у тісному взаємозв’язку з поняттям добробуту працівників, зайнятих на виробництві. Ф. Тейлор констатував, що без належної оплати праці, робітник не буде зацікавлений в підвищенні ефективності власної праці. Аналізуючи тогочасні відносини працедавців і працівників, Ф. Тейлор звертає увагу на пряму залежність між високою заробітною платою і готовністю робітників повністю реалізувати свій потенціал. Ф. Тейлор до предметного поля поняття добробуту працівника відносив не лише матеріальну винагороду, але і професійну самореалізацію. Не тільки висока зарплата, але і можливість досягати високих результатів власними вміннями стає змістом одного з ключових понять науково-дослідницької програми школи наукового управління [1, с. 8].

Принциповим новаторством концепції Ф. Тейлора стало твердження про єдність інтересів працівників і працедавців стосовно модернізації управління виробництвом. Стара модель управління ґрунтувалась на припущенні, що інтереси керівників суперечать інтересам робітників, а їхні відносини набувають ознак конфлікту. Ф. Тейлор на конкретних прикладах продемонстрував, як небажання власників підприємств платити гідну зарплату і переконаність робітників, що збільшення ефективності знецінить їх працю, привело до падіння виробництва і нерационального використання ресурсів [1, с. 9].

Уточнення змісту категорій “прибуток” і “добробут працівника” визначає основні гіпотези науково-дослідницької програми школи наукового управління. Перша гіпотеза припускає можливість зростання ефективності праці через матеріальне стимулювання працівників і підвищенні їх кваліфікації. Друга гіпотеза припускає, що максимальне розкриття потенціалу всіх учасників виробництва можливе за умови впровадження системи заходів, які ґрунтуються на принципах наукової організації [1, с. 20].

У цьому контексті Ф. Тейлор зазначив, що управління на принципах наукової організації можливе тільки за умови передачі частини повноважень самим робітникам. Таким чином, гіпотеза про залежність продуктивності від наукової організації, доповнюється припущенням, що часткова децентралізація управлінських повноважень сприяє впровадженню ефективних методів перевірки конкретних операцій на виробництві. Така модель розподілення обов’язків дає змогу підвищити швидкість обробки даних і гарантує якість результатів. У свою чергу керівники зосереджують свою увагу на класифікації і контрольній перевірці всіх напрацьованих правил, формул і алгоритмів [1, с. 25].

Таким чином, для реалізації моделі управління на засадах наукової організації Ф. Тейлор запропонував створити такі умови, в яких ініціатива працівників отримує системне застосування. Для успішної реалізації потенціалу робітників керівники вищих і середніх ланок також беруть на себе виконання додаткових функцій [1, с. 25]. Окрім виявлення загальних правил і алгоритмів ефективного виконання окремих операцій ме-



неджері проводять роботу з персоналом. Ф. Тейлор вважав, що підбір кадрів також повинен ґрунтуватись на наукових принципах [1, с. 24].

Попередні моделі управління не звертали належної уваги на проблему підбору кадрів і потенційні працівники самостійно визначали перспективні для себе посади. При науковій організації виробництва підбором кадрів на вакантні посади займаються керівники на підставі чітко визначених критеріїв, які мають наукове обґрунтування. Таким чином, число допоміжних гіпотез науково-дослідницької програми школи наукового управління доповнюється припущенням про необхідність системного підходу до підбору кадрів [1, с. 24].

Після прийняття працівників на роботу керівники за допомогою перевірених алгоритмів продовжують навчання і підготовку кадрів за індивідуальним планом [1, с. 81]. Таким чином, науково-дослідницька програма школи наукового управління передбачає послідовне усунення випадковостей і неупорядкованості на всіх етапах взаємодії менеджерів і працівників.

Незважаючи на очевидне прагнення до чіткої регламентації самого процесу виробництва, в своїй концепції Ф. Тейлор відводив важливе місце міжособистісним стосункам [1, с. 82]. Заохочення працівників виявляти ініціативу у поєднанні з тотальною упорядкованістю виробництва уможливує досягнення максимальної продуктивності, яка перевищує ефективність усіх попередніх моделей управління.

Як уже зазначалося вище, тейлорівська модель управління передбачає перерозподіл обов'язків між учасниками виробництва. Місце одного майстра, який контролював роботу підрозділів та окремих груп виробників, займає команда спеціалістів, кожен з яких виконує специфічні функції. Крім інструкторів і контролерів, серед менеджерів середньої ланки з'являються і працівники, відповідальні за інструкції і звітність. Подібна диференціація обов'язків дозволяє не тільки покращити якість і швидкість виконання окремих робіт, але і зосередити увагу робітників на конкретних завданнях.

Старі моделі управління не надавали належної уваги розподілу праці, тому ініціативу робітників гальмували додаткові обов'язки. Перерозподіл функцій, з одного боку, сприяє концентрації уваги працівників на профільних завданнях, а з іншого, – відкриває перспективи тіснішої співпраці між менеджерами середньої ланки і робітниками [1, с. 83].

Необхідність побудови доброзичливих стосунків між менеджерами і працівниками, за поглядами Ф. Тейлора, зумовлена також потребою коректної роботи персоналу в нових умовах. Ефективність нової моделі управління багато в чому залежить від розуміння робітниками власної вигоди. Значна частина робітників схильна вважати, що збільшення норм виробітку призведе до погіршення умов праці, втомлюваності і психологічного виснаження. Запобігти супротиву реформам Ф. Тейлор пропонував шляхом детального роз'яснення переваг нової системи управління і покращення комунікації між працівниками [1, с. 90].

Однак новаторський підхід до побудови взаємовідносин між менеджерами і робітниками в науково-дослідницькій програмі школи наукового управління перебував на стадії розробки. Механістичний підхід до організації праці екстраполювався також на інші аспекти виробничих відносин. Ф. Тейлор зосереджував увагу на матеріальному аспекті мотивування працівників, не надаючи належної уваги духовним потребам.

Науково-дослідницька програма до змістовного поля поняття “максимального добробуту” відносить не лише конкретну платню, отриману за виконання певної робочої норми, але і професійну самореалізацію, яка знову ж таки обмежена сферою виробничих стосунків. Це свідчить про методологічну обмеженість тейлорівського підходу до розуміння людини, зведення всіх аспектів її соціального життя до виконання певних функцій на виробництві.

Із думкою Ф. Тейлора про першочергове значення матеріальної зацікавленості робітників в результатах своєї праці погоджувались й інші теоретики школи наукового управління. Г. Емерсон вважав зарплату найважливішою проблемою виробництва [2, с. 116]. Необхідність повної реалізації потенціалу працівників вимагала урахування етичних аспектів виробничих відносин. Ключовою категорією Г. Емерсон вважав справедливість [2, с. 106]. Однак психофізіологічні особливості кожного працівника суттєво впливають на результати їх праці, тому Г. Емерсон запропонував застосовувати гнучкий підхід в роботі з персоналом. Наукові принципи підбору кадрів дають змогу визначити придатність людини до виконання тих чи інших операцій і підібрати їй ту посаду, яка більше відповідає її природнім нахилам. Попередні моделі управління не надавали належної уваги цій проблемі, тому в системі “ініціативи і заохочення” працівники могли обирати роботу, яка не дозволяла їм отримувати достатню платню. Справедливість в розподілі доходів від виробництва досягається шляхом застосування наукового підходу до підбору кадрів і розподілу обов’язків. Г. Емерсон, так само як і Ф. Тейлор, проблему мотивації робітників пропонував вирішувати через диференційовану систему оплати праці, при якій працівник отримує винагороду відповідно до своїх старань і обсягів виконаної роботи [2, с. 120].

Описуючи переваги наукового підходу до управління, Г. Емерсон виокремив 10 принципів, кожен з яких регламентує окремий напрям раціоналізації виробництва. Міркуючи в руслі науково-дослідницької програми школи наукового управління, Г. Емерсон сфокусував основну увагу на проблемі виробничого регламенту. Ефективність виробництва зростає при дотриманні принципів обліку, нормування операцій, нормалізації умов праці і планування. Ту частину виробничого процесу, яка не піддається строгій алгоритмізації, Г. Емерсон запропонував контролювати за рахунок професійних консультацій і допомоги диспетчерів [2, с. 152]. Проблема мотивації робітників вирішується шляхом матеріального заохочення, а саме управління зосереджувало увагу на вирішенні виробничих завдань. Психофізіологічні особливості теоретична модель пропонує враховувати тільки на етапі розподілу обов’язків. Однобокість такого підходу до розуміння ролі працівника і особливостей його взаємодії з колективом знайшла своє продовження в інтерпретації Г. Емерсоном змісту трудової дисципліни. На думку мислителя, виробництво, засноване на принципах наукового управління, не потребує додаткових регуляторів поведінки людини окрім технічного регламенту [2, с. 94].

Тотальність раціоналізації виробництва, який Г. Емерсон називав “духом заводу”, пронизує всі аспекти виробничих відносин і практично не залишає місця для свободи. При раціональній моделі управління дисципліна, як регулятор, стає непотрібною, а окремі випадки, коли необхідне втручання керівників вищої ланки, трапляються рідко. Дисципліна необхідна там, де члени колективу не до кінця усвідомлюють власну відповідальність і не зацікавлені в зростанні ефективності виробництва [2, с. 92].

Г. Емерсон свідомо не включав в число принципів продуктивної праці “товариські стосунки”, які вважались необхідною умовою ефективного виробництва прихильниками моделі “ініціативи і заохочення”. На думку мислителя, “товариські стосунки” з необхідністю виникають в колективах, які діють відповідно до принципів раціональності. Спільність ідеалів і здоровий глузд, який керується максимом “дрібницями жертвують заради головного”, спричиняє виникнення “товариських стосунків” [2, с. 95].

На формування науково-дослідницької програми школи наукового управління суттєво вплинули теоретичні розробки Г. Форда, який формулював свої гіпотези на основі спостережень і експериментів. Ставлячи питання про соціальну відповідальність власників бізнесу перед суспільством, Г. Форд спробував шляхом корекції управлінської моделі віднайти баланс між інтересами робітника і організації.

Інноваційний підхід до підбору кадрів керівників компанії “Форд” ґрунтувався на нетиповому для сучасників Г. Форда розумінні категорії милосердя і прагненні розділити складні операції на суму вузькоспеціалізованих дій. Г. Форд критикував фінансові виплати малозабезпеченим громадянам, які в силу своїх тілесних вад не можуть себе утримувати [3, с. 259]. На його думку, вирішити проблему допоможе матеріальне виробництво, організоване на принципах наукового менеджменту. Розподіл обов’язків дає змогу залучити до виробництва частково недієздатних працівників і створити умови для їх професійної самореалізації [4, с. 320]. Суворе регламентування всіх дій на виробництві також усуває проблеми з дисципліною персоналу і зводить вірогідність міжособистісних конфліктів до мінімуму. З одного боку, подібна практика може сприйматись як деякий відхід від механістичної моделі організації виробництва, у якій роль працівника зводиться до елемента системи. З іншого, розвиваючи свою думку, Г. Форд фактично пропонував шляхом суворої регламентації всіх сторін професійної діяльності звести особистісні стосунки робітників до мінімуму [3, с. 141]. Що ж стосується, тих аспектів виробництва, які пов’язані з пошуком інноваційних рішень, то тут Г. Форд допускав в інтересах виробництва залучення креативних людей, робота яких не пов’язана з виконанням чітко регламентованих операцій. Теоретичні надбання Г. Форда, завдяки своїй успішній апробації суттєво вплинули на формування підходів школи наукового управління до організації виробництва.

На формування науково-дослідницької програми школи наукового управління вплинули наукові ідеали класичної науки. Довкола ідеї тотальної раціоналізації виробництва представники напряду вибудували систему принципів і методологічних підходів до вирішення проблеми підвищення ефективності праці. Спільність світоглядних засад представників школи також суттєво вплинула на інтерпретацію окремих понять і категорій. Прагнення до тотального упорядкування всіх аспектів виробничої діяльності відображає механістичний характер уявлень про виробництво, в якому людина сприймається, як частина загального механізму. Виробнича діяльність розглядається в науково-дослідницькій програмі школи наукового управління, як сукупність елементарних дій, перебіг яких повинен підпорядковуватись чітким алгоритмам. Усвідомлюючи односторонність методологічних підходів до розуміння людини, як носія тільки матеріальних потреб, Ф. Тейлор, Г. Емерсон і Г. Форд доповнюють свої теорії рекомендаціями стосовно нематеріального мотивування працівників. Однак необхідність стандартизації і вироблення єдиних норм виробничої діяльності обмежила вплив людського фактору на виробництво, що, у свою чергу, сприяло зниженню уваги до особистісних сторін життя працівників. Жорсткий регламент всіх аспектів виробничої діяльності звужував межі свободи робітників і зменшував значення трудової дисципліни. Повне включення працівників у виробничий процес супроводжувалось зростанням їх ініціативи в визначених регламентом межах.

Недоліки науково-дослідницької програми школи наукового управління, яка намагалась вирішити ключову проблему підвищення ефективності праці шляхом механізації всіх процесів, призвели до падіння її популярності в середині ХХ ст.

1. Тейлор Ф. У. Принципы научного менеджмента / пер. с англ. А. И. Зак. Москва : Контроллинг ; Изд-во стандартов, 1991. 104 с.
2. Эмерсон Г. Двенадцать принципов производительности / под ред. В. С. Кардаш. Москва : Экономика, 1972. 223 с.
3. Форд Г. Мое життя та робота / пер. з англ. Уляни Джаман. Київ : Наш Формат, 2015. 384 с.
4. Файоль Ф., Эмерсон Г., Тейлор Ф., Форд Г. Управление – это наука и искусство. Москва : Республика, 1992. 351 с.

*The article analyzes the Scientific Management School research program. It's been determined, that the key concepts of this program get interpreted mechanistically, and not all the workers' needs are accounted for,*

when it comes to production optimization. Unlike the “Initiative and reward” management model, the suggested concept provides for more even allocation of responsibilities among managers. It also offers a partial authority increase for workers. Nevertheless, the strict time constraints of production prevent workers from fulfilling their potential. Excessive empirical practices of this school’s research program played a significant role in the emergence of a completely new one, the Human Relations School.

**Keywords:** management, research program, school of scientific management, production, rationalization of production, determinism, mechanistic model, motivation of employees, profit, welfare of employees.

УДК 37.014.5(477)

Микола Михайліченко

## ОРГАНІЗАЦІЙНА ВЗАЄМОДІЯ ЗАКЛАДІВ ОСВІТИ ТА ОРГАНІВ ГРОМАДСЬКОГО УПРАВЛІННЯ: МОЖЛИВОСТІ Й ПЕРСПЕКТИВИ

*Розглянуто шляхи демократизації управління вищою освітою на основі залучення громадськості. Підкреслено важливість теоретичного визначення суб’єктів діяльності, що готові до участі в управлінні сучасним освітнім процесом у ЗВО. Представлено етапи управлінського циклу, до якого можуть залучатися громадські організації з метою демократизації управління. Обґрунтовано кластерний підхід до діяльності освітніх закладів.*

**Ключові слова:** вища освіта, освітній заклад, ринок праці, громадськість, управління, кластер, державно-громадське управління, асоціація, соціальне партнерство.

**Постановка проблеми.** Прагнення суспільства демократизувати владу в країні потребує формування відповідних механізмів в усіх сферах життєдіяльності населення. Важливою у цьому напрямі є сфера національної освіти, яка є запорукою формування філософсько-світоглядних орієнтацій та активної громадянської позиції сучасної людини.

Для системи ж вищої освіти ця реформаторська діяльність у сфері державного управління пов’язується з розширенням автономії закладів вищої освіти (ЗВО), а з боку громадянського суспільства – із залученням громадськості до прийняття управлінських рішень в освітньому просторі сучасного університету [1; 2, с. 350]. Дослідники проблеми вказують, що “пріоритетом сучасної державної політики у багатьох країнах світу є розробка та реалізація ефективних загальнонаціональних стратегій розвитку університетів на засадах, які дозволяють їм інтегруватись у глобальну систему знань, забезпечувати найвищі освітні стандарти та результати наукових досліджень і тим самим досягати високого конкурентного статусу” [3, с. 76].

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Як зазначає В. Сацик, “конкурентоспроможний університет – це ВНЗ, спроможний займати та утримувати стійкі позиції на певних сегментах світового ринку освітніх послуг і продуктів інтелектуальної діяльності завдяки ефективній реалізації науково-педагогічного потенціалу, розвиненій інноваційній системі та достатності фінансових ресурсів, які забезпечують високу якість навчання і досліджень” [3, с. 77]. Ці аспекти на сьогодні активно досліджуються фахівцями у сфері соціальної економіки, освітянами та менеджерами освіти. Проблематика розкривається публікаціями про сучасний стан і перспективи становлення державно-громадського управління освітніми закладами [4; 5].

Саме на це різною мірою спрямовані Закони України “Про освіту”, “Про професійно-технічну освіту”, “Про загальну середню освіту”, “Про позашкільну освіту”, “Про дошкільну освіту”, “Про вищу освіту”, Національна доктрина розвитку освіти України у XXI ст. та Національна стратегія розвитку освіти в Україні на 2012–2021 рр.

Так, зокрема, стаття 70 Закону України “Про освіту” (2017) уперше за роки становлення вітчизняної системи управління освітою характеризує громадське управління як “право учасників освітнього процесу та громадських об’єднань, інших інститутів громадянського суспільства, вирішувати питання у сфері освіти як безпосередньо, так і

через органи громадського самоврядування, брати участь в управлінні закладом освіти, місцевими і державними справами у сфері освіти з питань, що належать до їх компетенції” [6].

Серед вказаних аспектів проблеми у контексті цього дослідження більше цікавить організаційна взаємодія ЗВО і громадськості. Відповідно морфологія органу громадського впливу на прийняття управлінських рішень також потребує свого вивчення і формалізації. Тобто концепт “морфологія” розуміється за філософсько-методологічним підходом проф. В. Беха. Це поняття трактується як система універсального філософського знання, в основі якого – сутність форми та меж, якими вона обмежена. Саме “проектно-конструкторська діяльність освітян, яка має бути націленою на розбудову повної моделі системи державно-громадського управління освітою, повинна теж мати певну законодавчу або, іншими словами, нормативну базу” [5, с. 143; 7].

Проблеми становлення демократичної моделі управління ЗВО висвітлено у низці аналітичних праць, що ґрунтуються на вітчизняному досвіді й належать керівникам як державного, так і приватного сектора вітчизняної освіти. Серед них праці В. Лугового, В. Бакірова, В. Беха, Л. Калініної, Г. Єльнікової, С. Ніколаєнка, В. Астахової, В. Огаренка, К. Павловського, О. Сидоренка, І. Тимошенка, З. Тимошенко, Т. Фінікова та ін. [1; 3; 5].

Разом з тим, у наукових дослідженнях побіжно розкрита категорія “повноти” (за І. Кантом) як характеристика системи державно-громадського управління освітою, що базується на процесі всебічного задоволення освітніх потреб як особистості, так і держави. В. Бех підкреслює, що “модель державно-громадського управління освітою можна відтворити на основі певної сукупності технологічних процесів, що складає сутність процесу організації соціальної взаємодії між учасниками освітянського процесу з метою творення і відтворення сутнісних сил особистості” [5, с. 145].

**Метою дослідження** є необхідність формалізації суб’єктів організаційної взаємодії як з боку ЗВО, так і громадськості, та встановлення сегментів управлінського циклу, у якому має бути представлений досвід громадськості.

**Матеріали та методи.** У роботі використано інтегративний підхід до сутності соціокультурної інтерпретації досліджуваного поняття в контексті системного, комплексного та компаративного методів [7, с. 69]. Загальнонауковий рівень осмислення участі громадськості в управлінні університетом базується на традиційних методах аналізу та синтезу ідей та понять, відповідних узагальненнях для адекватного осмислення співвідношення одиничного і загального у формуванні феномену організаційної взаємодії закладів освіти, зокрема університетів, та органів громадського управління, серед яких, наприклад, наглядові (підкувальні) ради чи Громадська рада при МОН України [8, с. 188].

**Результати дослідження.** Громадянське суспільство має бути достатньо зрілим для участі в управлінні системою вищої освіти. Разом з тим, без наявної системи громадських організацій в освіті, які беруть участь в управлінні державними ЗВО, не можна стверджувати, що це суспільство демократичне [9]. Демократизація соціального розвитку реалізується через участь громадських організацій у процесі державного управління, зокрема й у вищій освіті. Зазначений процес визначається елементами управлінського циклу, до яких такі організації можуть долучитися. До такої взаємодії можна віднести: визначення (лобіювання, консалтинг) проблем; дискусія (публічні обговорення питань, громадські слухання); експертна оцінка альтернатив; участь в організації виконання; соціальний контроль завдяки формуванню громадської думки; корекція (зворотний зв’язок) [5].

Державно-громадське управління вищою освітою є системою взаємодії органів державної влади і громадських організацій, яка може виявлятися у таких формах, як

співробітництво, консенсус, узгодження, керівництво, контроль, суперництво тощо у форматі соціального партнерства.

Таким чином, актуальною є специфіка соціального партнерства у вищій освіті, яке визначається як особливий вид взаємодії ЗВО з усіма зацікавленими сторонами – стейкхолдерами (stakeholders) – органами виконавчої влади, ринком праці, громадськими організаціями [5].

Дослідники стейкхолдерами називають громадські організації, що пов'язані з:

1) освітнім процесом – Асоціація керівників шкіл України, Асоціація навчальних закладів України приватної форми власності, Всеукраїнська громадська організація “Батьківський комітет України”, Спілка ректорів вищих навчальних закладів України, Професійна спілка працівників освіти і науки, Всеукраїнська громадська організація “Асоціація працівників вищих навчальних закладів I–II рівнів акредитації”, Конфедерація недержавних вищих закладів освіти, Українська асоціація студентського самоврядування, Всеукраїнська студентська рада, Всеукраїнська молодіжна громадська організація “Центр молодіжних ініціатив “Школа лідерів” та ін.;

2) органами роботодавців – Спільний представницький орган сторони роботодавців на національному рівні (СПО), Федерація роботодавців України, Конфедерація роботодавців України та ін. [4, с. 352].

Мережа громадських освітніх організацій представлена різними недержавними інститутами, консорціумами, асоціаціями тощо, тому розглянемо суб'єкти громадського впливу за певними освітніми напрямками.

Так, нині створена й діє Всеукраїнська громадська організація “Всеукраїнська академічна спілка спеціалістів професійної оцінки наукових досліджень і педагогічної діяльності”, яка є громадською організацією, що об'єднує керівників ЗВО, учених, педагогів, представників студентської молоді, громадських і політичних діячів України та зарубіжних держав [10].

Основними завданнями громадських організацій є:

- визнання та розвиток демократичних європейських традицій активної участі і пріоритетної ролі інститутів громадянського суспільства та громадянської ініціативи в управлінні соціальними процесами;
- сприяння підвищенню ефективності багатофакторного співробітництва органів державної влади та інститутів громадянського суспільства;
- сприяння розвитку наукової та освітньої діяльності в Україні та за її межами;
- підвищення якості освіти, що надається вітчизняними та зарубіжними вищими, професійно-технічними та загальноосвітніми навчальними закладами;
- сприяння європейській інтеграції України у сфері освіти та впровадження європейських принципів і стандартів здійснення наукової та освітньої діяльності;
- створення та розвиток в Україні незалежних агентств із забезпечення якості освіти, системи моніторингу якості освіти та незалежного рейтингу ЗВО України тощо.

Активно позиціонує себе в освітянському просторі Асоціація навчальних закладів України приватної форми власності – перше громадське об'єднання освітян, які працюють у приватному секторі вищої освіти. Основними функціями асоціації є координаційна, представницька і соціальна. Організація розглядає ряд питань: пошук сучасних форм, методів та засобів реалізації навчальних програм, організації взаємодії державних і недержавних ЗВО, сприяння членам асоціації у діяльності, надання їм правової допомоги тощо. Нині асоціація об'єднує понад сто приватних ВНЗ [5; 11].

З 2012 р. розпочало діяльність добровільне міжнародне об'єднання вищих медичних навчальних закладів зі спільними завданнями підготовки фахівців та наукових кадрів нового рівня у сферах охорони здоров'я, фізичного виховання і спорту, а також науково-технологічного інноваційного забезпечення, яке дістало назву “Міжна-

родний науково-освітній інноваційно-технологічний консорціум медичних ВНЗ і ВНЗ фізичного виховання і спорту”.

Діяльність консорціуму [12] спрямовується на:

- розвиток інноваційних форм організації освітнього, лікувально-профілактичного і наукового процесів;
- створення, постійне вдосконалення і реалізацію програми прогнозування вимог майбутнього у розвитку системи охорони здоров'я, фізичного виховання і спорту;
- зміцнення зв'язків між учасниками консорціуму та представниками інших сфер діяльності, сприяння реалізації проектів та ініціатив, реалізації їх спільної участі в конкурсах, грантах і програмах.

Таким чином, в українському суспільстві досить багато прикладів стратегічних засад функціонування окремих громадських освітніх організацій. Однак спільною їх метою є підвищення конкурентоспроможності української освіти, інтеграція системи вітчизняної освіти в єдиний європейський освітній простір, удосконалення системи управління освітою, підвищення її якості та забезпечення доступності, а також налагодження соціального діалогу та соціального партнерства між ЗВО, ринком праці та громадськістю [5].

Одним з напрямів реалізації партнерських відносин є кластерний підхід. Кластер – це об'єднання на добровільній основі групи зацікавлених у спільній діяльності підприємств, компаній, приватних підприємців, науково-дослідних центрів, освітніх закладів, організацій, що будують свою роботу за принципом партнерства і здатні виявляти себе як окремих суб'єкт господарювання [13, с. 9–11].

Соціальне партнерство в умовах освітнього кластеру буде ефективним, якщо всі рівні освіти однієї галузі дотримуються спільних наскрізних освітніх програм, які створюються з урахуванням вимог професійних стандартів, розроблених представниками галузі [14, с. 152]. Колективи освітніх закладів та підприємств взаємодіють на основі принципу корпоративності, який передбачає врахування інтересів і потреб широкого кола зацікавлених учасників і сприяє підзвітності органів управління як засновникам (власникам), так і членам колективів.

Однією з основних умов соціального партнерства в освітньому кластері є те, що керувати ним, як свідчить практика, повинна громадська некомерційна організація, засновниками якої є учасники кластеру, громадські організації, органи влади регіону. Це сприятиме зростанню впливу громадянського суспільства, застосуванню нових форм соціального контролю, що об'єднують права з відповідальністю. Органи влади при цьому зобов'язані забезпечити підтримку кластерних мереж як на державному, так і на регіональному рівнях шляхом врахування державних та громадських важелів впливу [14].

Упровадження освітніх кластерів формує партнерські зв'язки освітнього закладу, ринку праці, громадських організацій та органів державної влади. У свою чергу, функціонування освітніх кластерів спрямоване на вирішення таких завдань [13], як підвищення якості та ефективності освітнього процесу; забезпечення безперервної багаторівневої підготовки кадрів у різних галузях; відповідність освітніх установ запитам держави, суспільства, підприємств, приватних споживачів освітніх послуг; створення умов для реалізації дослідницьких проектів у галузі освіти, промисловості; розширення можливостей отримання громадянами бажаного рівня освіти, професії, кваліфікації відповідно до потреб ринку праці; налагодження міцних і довгострокових зв'язків з органами влади для вирішення проблем у галузі освіти, науки та іншої діяльності тощо.

Створення освітнього кластеру передбачає, з одного боку, налагодження інформаційних зв'язків між членами кластеру, що забезпечить гнучку стратегію розвитку освіти (розуміння спільних інтересів та вирішення проблем сьогодення завдяки діалогу з роботодавцем чи органом управління освітою) в умовах посилення інтелектуальної

складової (наприклад, емоційний інтелект, штучний інтелект тощо). З іншого – сприятиме створенню системи доступної неперервної освіти, яка, в свою чергу, забезпечить мобільність фахівців, дасть змогу покращити якість їх підготовки та посилить зростання продуктивності праці та рівня зайнятості населення.

На сьогодні державне регулювання ринку освітніх послуг спрямоване на скорочення кількості ЗВО шляхом їх злиття. Так, у листопаді 2014 р. Міністерство освіти і науки України серед завдань розвитку і модернізації вищої освіти звернуло увагу керівників понад 50 ЗВО України на доцільність подальшого функціонування з урахуванням наявних показників їх освітньо-наукового та соціально-економічного розвитку. За офіційною інформацією Державної служби статистики України, у 2013/14 н. р. кількість ЗВО III–IV рівнів акредитації становила 325 установ, натомість у 2016/17 н. р. – 287 університетів, академій, інститутів [15]. Це пояснюється тим, що за роки незалежності в Україні історично склалася занадто розгалужена мережа ЗВО, а нечисленність контингенту студентів у переважній більшості ЗВО та їх розпорощеність за підпорядкуванням призвели до неефективного управління системою вищої освіти та її економічного функціонування [5; 16]. Така ситуація посилила проблему дублювання підготовки фахівців, загострила суперечності у процесах формування та розміщення державного замовлення, контролю за якістю вищої освіти, знизила ефективність управління, частково обмежила можливості громадян продовжувати навчання, призвела до значних фінансових витрат на утримання ЗВО.

**Висновки.** Таким чином, для українського суспільства в умовах реалізації якісно нових параметрів нормативно-правового освітнього поля на часі посилення ролі й оновлення стратегії діяльності органів громадського управління освітою та механізмів громадського контролю, що здійснюватимуть громадську оцінку виконання органами влади та іншими підконтрольними об'єктами їх соціальних завдань. Нині увага зацікавленої громадськості зосереджена на діяльності:

- Громадської ради при МОН України;
- дієвих громадських організацій, зокрема CEDOS (Центр дослідження суспільства) [17], що активно вивчають державну політику та суспільні процеси у сферах освіти, міграції та міського розвитку з метою формування прогресивних інституцій та посилення участі громадян у прийнятті рішень;
- наглядових рад при університетах;
- органів студентського самоврядування, наприклад, Національного студентського об'єднання експертів із забезпечення якості освіти Української асоціації студентського самоврядування.

Нині в Україні існує низка громадських організацій [9, с. 493–495], досвід яких слугуватиме утвердженню державно-громадського управління вищою освітою. Однак для плідної взаємодії таким організаціям бракує системної обізнаності, що забезпечує ефективну освітню, аналітичну, маркетингову, прогностичну, правову й організаційну діяльність. Потребує виваженого осмислення питання підготовки і сертифікації освітніх експертів, на чому постійно наголошується у науково-освітніх колах.

Альтернативою вимушеного об'єднання ЗВО на практиці може бути кластерна модель їх розвитку, в основу якої покладена ідея формування і реалізації механізму державно-громадського управління шляхом активізації взаємозв'язків між різними освітніми, культурними, господарськими комплексами, органами влади, оптимізації мережі освітніх закладів з урахуванням демографічної й економічної ситуації та необхідності підвищення якості освіти.

1. Автономія університетів України: аналіз і план дій. URL: <http://www.edu-trends.info/education-news-december-2015>. Назва з екрана. Дата доступу 20.09.2017.
2. Державна служба статистики України. Офіційний сайт. URL: <http://www.ukrstat.gov.ua>.



3. Сацик В. І. Ключові фактори становлення конкурентоспроможних університетів. *Економіка України*. 2013. № 5. С. 75–90.
  4. Фадєєв В. Механізм громадсько-державного управління освітніми ресурсами вищої школи в умовах сьогодення. *Проблеми підготовки сучасного вчителя*. 2013. № 7. С. 349–353.
  5. Державно-громадське управління освітою : монографія / за наук. ред. В. П. Беха. Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2016. 256 с.
  6. Закон України “Про освіту”. URL: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/2145-19/page4>.
  7. Філософія освіти : навч. посіб. / за заг. ред. В. Андрущенко, І. Передборської. Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2009. 329 с.
  8. Скиба Т. Ю. Інституційні механізми державного управління розвитком системи вищої освіти : наук. праці. Вип. 190. Т. 202. Держ. управління. Миколаїв : Вид-во ЧДУ ім. Петра Могили, 2012. С. 183–190.
  9. Громадські організації у дискурсі демократизації суспільства : монографія / за наук. ред. В. П. Беха. Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2011. 680 с.
  10. Всеукраїнська академічна спілка. URL: <http://www.aunion.info>. Назва з екрана. (Дата доступу 20.08.2017).
  11. Асоціація навчальних закладів України приватної форми власності. URL: <http://www.assoc.e-u.in.ua>. Назва з екрана. (Дата доступу 11.07.2017).
  12. Міжнародний науково-освітній інноваційно-технологічний консорціум медичних ВНЗ і ВНЗ фізичного виховання і спорту. URL: <http://intranet.tdmu.edu.ua/consortium/pologen.pdf>. Назва з екрана. (Дата доступу 20.12.2017).
  13. Кластери в системі підвищення кваліфікації державних службовців та посадових осіб органів місцевого самоврядування : довідник / за ред. В. В. Толкованова. Київ : Аріал, 2012. 248 с.
  14. Жук О. П., Дроздовська Л. О. Кластерний підхід у процесі оптимізації системи освіти України. *Вісн. Одес. нац. ун-ту. Економіка*. 2013. Т. 18. Вип. 3 (1). С. 151–154.
  15. Державна служба статистики України. Офіційний сайт. URL: <http://www.ukrstat.gov.ua>.
  16. Кобець А. С. Чинники формування конкурентного середовища в освіті. URL: <http://www.dy.nayka.com.ua/?op=1&z=323>.
  17. ГО “Центр дослідження суспільства/CEDOS”. Офіційний сайт. URL: <https://cedos.org.ua/uk/about>.
1. Avtonomija universytetiv Ukrai'ny: analiz i plan dij. URL: <http://www.edu-trends.info/education-news-december-2015>. Nazva z ekrana. (Data dostupu 20.09.2017).
  2. Derzhavna sluzhba statystyky Ukrai'ny. Oficijnyj sajt. URL: <http://www.ukrstat.gov.ua>.
  3. Sacyk V. I. Ključovi faktory stanovlennja konkurentospromozhnyh universytetiv. *Ekonomika Ukrai'ny*. 2013. № 5. S. 75–90.
  4. Fadjejev V. Mehanizm gromads'ko-derzhavnogo upravlinnja osvitynymi resursamy vyshhoi' shkoly v umovah s'ogodennja. *Problemy pidgotovky suchasnogo vchytelja*. 2013. № 7. S. 349–353.
  5. Derzhavno-gromads'ke upravlinnja osvitoju : monografija / za nauk. red. V. P. Beha. Kyi'v : Vyd-vo NPU imeni M. P. Dragomanova, 2016. 256 s.
  6. Zakon Ukrai'ny “Pro osvitu”. URL: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/2145-19/page4>.
  7. Filosofijaosvity : navch. posib. ; zazag. red. V. Andrushhenka, I. Peredbors'koi'. Kyi'v : Vyd-vo NPU imeni M. P. Dragomanova, 2009. 329 s.
  8. Skyba T. Ju. Instytucijni mehanizmy derzhavnogo upravlinnja rozvytkom systemy vyshhoi' osvity : nauk. praci. Vyp. 190. T. 202. Derzh. upravlinnja. Mykolai'v : Vyd-vo ChDU im. Petra Mogyly, 2012. S. 183–190.
  9. Gromads'kiorganizacii' u dyskursi demokratyzacii' suspil'stva : monografija / za nauk. red. V. P. Beha. Kyi'v : Vyd-vo NPU imeni M. P. Dragomanova, 2011. 680 s.
  10. Vseukrai'ns'ka akademichna spilka. URL: <http://www.aunion.info>. Nazva z ekrana. (Data dostupu 20.08.2017).
  11. Asociacija navchal'nyh zakladiv Ukrai'ny pryvatnoi' formy vlasnosti. URL: <http://www.assoc.e-u.in.ua>. Nazva z ekrana. (Data dostupu 11.07.2017).
  12. Mizhnarodnyj naukovo-osvitnij innovacijno-tehnologichnyj konsorcium medychnyh VNZ i VNZ fizychnogo vyhovannja i sportu. URL: <http://intranet.tdmu.edu.ua/consortium/pologen.pdf>. Nazva z ekrana. (Data dostupu 20.12.2017).
  13. Klastery system i pidvyshhennja kvalifikacii' derzhavnyh sluzhbovciv ta posadovyh osib organiv misceвого samovrjaduvannja : dovidnyk / zared. V. V. Tolkovanova. Kyi'v : Arial, 2012. 248 s.
  14. Zhuk O. P., Drozdovs'ka L. O. Klasternyj pidhid u procesi optymizacii' systemy osvity Ukrai'ny. *Visn. Odes. nac. un-tu. Ekonomika*. 2013. T. 18. Vyp. 3 (1). S. 151–154.
  15. Derzhavna sluzhba statystyky Ukrai'ny. Oficijnyj sajt. URL: <http://www.ukrstat.gov.ua>.
  16. Kobec' A. S. Chynnyky formuvannja konkurentnogo seredovyshha v osviti. URL: <http://www.dy.nayka.com.ua/?op=1&z=323>.

17. GO “Centr doslidzhennja suspil'stva/CEDOS”. Oficijnyj sajt. URL: <https://cedos.org.ua/uk/about>.

**Background.** *In a civil society this problem relates the involvement of the public in making managerial decisions in the educational dimension of a modern university. The competitiveness of a university is determined by its ability to effectively exploit its scientific and pedagogical potential; the development of an innovation system and the sufficiency of financial resources, which together provide high quality learning, teaching and research.*

**Materials and method.** *An integrated approach is used to define a social and cultural aspect of the phenomenon under research from the perspective of systematic, complex and comparative approaches.*

**Results.** *The article presents the analysis of the ways of democratization of higher education governance by involving the public; explains the importance of a theoretical definition of market actors who are ready to participate in the governance of a modern educational process; describes stages of a governance cycle, which may involve public organizations in order to democratize the governance; specifies the list of public administration bodies and representatives of the public which should potentially engage in organizational interaction in order to govern university; evaluates a functional capacity of existing non-governmental organizations in the area of national education; confirms the feasibility of a cluster approach to the interaction of an educational institution, labor market, public organizations and state authorities; brings the issue of creating a public morphological body out into the open.*

**Conclusion.** *Currently, there exist a number of public organizations in Ukraine which can potentially form a morphological body for state and public governance of higher education. In practice, an alternative to involuntary association of higher educational institutions can be a cluster model of their development, which is based on the idea of working out and implementing the mechanism of state and public administration.*

**Keywords:** *higher education, an educational institution, labor market, the public, governance, a cluster, state and public administration; an association, social partnership.*

## ЗНАЧЕННЯ СВЯТА УСПІННЯ ПРЕСВЯТОЇ БОГОРОДИЦІ У ТРАДИЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ПРОПОВІДІ

*У статті аналізуються фундаментальні аспекти трактування українськими проповідниками та богословами символіки свята Успіння Пресвятої Богородиці; розглядаються проповідницькі доробки визначних гомілетів українського православ'я та греко-католицизму.*

**Ключові слова:** догма про Успіння, теологія завершення, тілесна смерть, плащаниця пресвятої Богородиці.

У ХХ ст. в християнському богослов'ї визначилися дві протилежні точки зору щодо питання вшанування смерті Божої Матері. Згідно з першою, православні вшановують “вознесіння Богоматері та її воскресіння”. “Вчення про вознесіння має безумовні вселенські корені”, а свято Успіння – “друга тасмнича пасха”.

Богословське тлумачення значення Успіння Пресвятої Богородиці витворила і сучасна українська греко-католицька традиція. Акценти, які відображають тлумачення Успіння в цілому не є новими, але водночас особливий наголос у них робиться на морально-етичному сприйнятті цього свята. Щоб зрозуміти Успіння Марії, потрібно згадати його Пасхальний контекст, що підтверджується звичаєм. У багатьох Церквах візантійського обряду це свято виносу плащаниці з тілом Марії. Дана плащаниця – пряме відображення плащаниці Ісуса Христа, який Своїм життям, стражданнями, смертю і воскресінням переміг сили гріха і смерті. Він, “воскреснувши з мертвих, вже більше не вмирає: смерть над ним більше не панує” (Рим. 6, 9). Апостол Павло пояснює: “коли ми віруємо, що Ісус умер і воскрес, тож так і тих, які послули в Ісусі, Бог приведе з ним” (1 Сол. 4, 14). Саме в цьому Листі до Солунян Павло вживає термін “Успіння” як нове розуміння смерті, що не є остаточною реальністю життя людини, а лише перехідною, проміжною ланкою її життя”. Подія воскресіння всіх людей пов'язана з другим приходом Ісуса Христа, як зазначено в цьому посланні й інших новозавітних текстах (1 Кор. 15, 23). Проте у випадку Марії діється щось унікальне, на чому наголошують християнські дослідники. Вона померла, проте воскресіння відбувається не зі всіма людьми під час приходу Христа наприкінці світу, а відразу після смерті, в момент її Успіння.

Тематика Успіння Пресвятої Богородиці поєднує у собі два екзистенційно протилежні фрагменти історичної реальності: початок і завершення. Беручись за дослідження цієї догми, необхідно спершу перейнятися теологією початку, а саме тим наміром, який мав Творець щодо людини, поставивши при цьому питання про природу та покликання людини. Водночас слід перейнятися також теологією завершення, і не лише в сенсі індивідуального завершення, тобто смерті конкретної людини, але й універсального завершення – кінця історії. Внебовзяття Пресвятої Богородиці актуалізує пророчу місію Церкви, яка прямує до повного єднання з Богом.

Із хрещенням Київської Русі в 988 році свято Успіння почала святкувати й Київська Церква. І до сьогодні його відзначають усі Церкви Київської традиції. Успіння Пресвятої Богородиці Марії має один день перед святкуванням і вісім посвяття. Празнику передує двотижневий (Успенський) піст, що триває з 1 по 14 серпня (за Григоріанським календарем) чи з 14 по 27 серпня (за Юліанським). Звичай благословляти зілля на свято Успіння Богородиці зародився в УГКЦ у XVIII столітті. Він був запозичений з літургійної традиції Західної Церкви. Освячене цього дня зілля використовують для допомоги людям, тваринам і звірині. У молитві благословення сказано: “Де б вони не були внесені і положенні з пригорщею добрих діл, за молитвами преблагосло-

венної Владичиці нашої Богородиці і Приснодіви Марії, вони принесуть поміч людям, тваринам і звірині проти недуг, пошестей, ран, лиходіяння, чарування, ворожби, укусів зміїних або інших укусів шкідливих звірів, і проти диявольських насмішок і хитрощів”. Молитва благословення додає йому, крім цілющої природної сили, також і надприродну, оскільки зілля благословляється у храмі самим Богом [9].

Унікальність Марії походить з її Богоматеринства і дівництва, чистоти (безгрішності) та святості. Вона після зустрічі з архистратигом Гавриїлом сповнюється благодаттю (Лк 1, 28), яка після народження Ісуса нікуди не зникає. Марія сама інтуїтивно говорить про це своїй родичці Єлизаветі: “... ось бо віднині ублажатимуть мене всі роди” (Лк 1, 48). Як Господь обрав її Матір’ю для Сина Божого, так само вирішив обрати для входу в Царство Боже відразу після закінчення її земного життя. Відтак вона є тою, що першою після Ісуса Христа увійшла у Царство Боже, стала ключем до раю, а також покровителькою і заступницею всієї Церкви, як прославленої, подорожуючої, так і терплячої [9]. У богородичному гімні другого гласу Церква поетично і влучно оспівує те, що сталося з Марією: “В молитвах невсипущу Богородицю і в заступництвах незамінне уповання гріб і умертвіння не втримали. Бо як Матір Життя до життя переставив той, хто вселився в утробу приснодівственну” [6].

Окремий напрямок для дослідження друкованих джерел з богословського аналізу Успіння Пресвятої Богородиці складають твори одного з найвидатніших діячів автокефального руху – митрополита Василя Липківського (7/19 березня 1864 р. – 27 листопада 1937 р.), редактора і автора низки статей часопису УАПЦ “Церква і Життя”, автора перекладів українською мовою Божественної Літургії Св. Іоана Золотоустого, богослужбових книг, проповідей на неділі і свята та на Апостольські послання.

Через нетривале існування УАПЦ в УСРР у 1920-ті рр. його церковні твори, в т. ч. написані для церковної проповіді в храмі під час богослужіння, не були опубліковані за його життя. Лише після 1991 р. в Україні з’явилися окремі публікації та дослідження з цієї проблеми [3, с. 104–105].

У книзі “Проповіді на неділі і свята. Слово Христове до українського народу” [4] були написані як літературні твори, хоча не можна виключати, що певні записи велися Василем Липківським тоді, коли він впродовж своєї пресвітерської, а потім архієрейської діяльності виголошував проповіді в храмі. Ці промови упорядковані згідно річному колу богослужінь (в підзаголовках до проповідей вказано в яку неділю її виголошено). Кожна з них має тему, яка пов’язана з Святим Письмом і має певне тематичне спрямування.

У своїй проповіді на Успіння Пресвятої Богородиці знаний український проповідник I половини ХХ ст. Василь Липківський наводить цілий ряд порівнянь між подією Успіння Богородиці та її сприйняттям українськими вірними. Зокрема, згідно з традицією Київської Церкви свято Успіння називається “першою Пречистою”. Ця назва пояснюється: “Цим наш побожний народ хоче відзначити ту свою віру, що смерть Пречистої Діви Марії має для нас навіть більше значення, ніж її народження, яке ми називаємо “Друга Пречиста”, бо справді, ми, християни, спадкоємці вічного життя повинні більшу вагу віддавати не дню народження, коли людина приходить на цей світ тимчасового короткого життя і прямує до смерті, а дневі смерті, коли переходить людина до вічного нескінченного життя. Яке народження людини це мало важить, а яка смерть – чи блаженна, чи люта – це має велике значення і для вічного життя” [4]. Звідси автор робить висновок, що для Христової церкви значно більш важлива у той час у житті Богородиці, коли прийшла мить розлуки її пречистої душі з тілом. Тіло Богородиці, як усіх смертних, зазначає далі митрополит Липківський, мусіла прийняти земля, адже на думку автора на всіх людях тяжить “незмінний Божий присуд”: “Ти земля і в землю відійдеш”.

Особливої уваги заслуговує та частина проповіді, де він розкриває необхідність співставлення блаженного Успіння Богородиці з її життям. Проводячи думку, що саме не просте й нужденне земне життя Пречистої дало можливість отримати її блаженство під час Успіння. Митрополит Липківський дуже яскраво описує всю складність земного шляху Богородиці, застосовуючи різноманітні літературні прийоми, що сприяють виникненню у слухачів відчуття емпатії, тобто співпереживання: “Сиротою зросла вона при храмі, в чужій хаті свого заручника прожила молоді роки, в стайні для тварин породила свого сина, як і її Божественний син, так і вона під старість не мали де голови прихилити. Прихилила її нещасну до хреста сина свого. У чужій хаті ученика Христового Івана вона й померла” [4]. Далі автор зупиняється на тому, що протягом свого земного життя Матір Божа не мала жодної власності: “не дав їй Бог нічого свого, щоб усе чуже стало для неї таке дороге, як своє рідне. Не дав своїй матері ні слави, ні утіхи” [4].

Усю заслужену нагороду за ці важкі страждання Богородиці власне й отримала у час свого Успіння, після якого настав період її блаженного перебування на землі: “життя її тут на землі продовжується в усіх Христових церквах, у всіх незлічених християнських родинях, в душах мільйонів християн, у великих ознаках її матірнього піклування про всіх, і це, на землі Пресвятої Богородиці, після її смерті стало безмежно повне славою, величністю, розлилось морем Божої Благодаті на увесь світ” [4].

Далі автор торкається патріотичних мотивів, розглядаючи історію становлення Марійного культу в Київській церкві та даючи власну оцінку того, яке значення мала набожність до Пресвятої Богородиці для українських християн протягом століть: “Ще за часів перших київських князів, коли наш народ, щойно був просвічений христовою вірою, коли тільки, що почала будуватись Христова Церква на Україні... Коли Україна переживала дуже важкі часи поневолення і руйнацію від турків, татарів та поляків Пречиста Діва Марія з’явилась преподобному Йову Княгиницькому, який був схимником з багаторічним Святогорським досвідом на горі Почаївській, звелівши збудувати на її пошану Церкву на цій горі теж в ім’я свого Успіння. І слід своєї Ноги залишила на камені, від якого забило джерело води. На цій Горі засновано Почаївську Лавру з великою церквою Успіння Божої Матері та з чудовим образом Успіння” [4]. Слід розуміти, що теологічна наука, яка вчить про Діву Марію, у католицькому і православному богослов’ї називається маріологія, відтак, вживається термін “Марійний культ”, що виражає особливості шанування Богородиці Діви Марії.

Підсумовуючи зв’язок українського народу з Пресвятою Богородицею, автор робить порівняння складної долі українського народу з земним життям Пречистої, ставлячи риторичне запитання: “чи після довгого та нужденного життя українці за прикладом Богородиці досягнуть волі, слави та пошани між іншими народами світу?” Завершуючи власне слово на Успіння митрополит В. Липківський закликає якомога більше людей взяти участь у відновленні “старовинного обряду пошани до Божої Матері на свято її Успіння” [4].

У своєму слові із проповіді на свято Успіння Богородиці предстоятель Української Православної церкви Київського патріархату і всієї Русі-України Філарет Денисенко, що є відомим сучасним українським проповідником і богословом, порівнює Успіння Пресвятої Богородиці та людський перехід із тимчасового людського життя у вічне. При цьому патріарх стверджує, що між цими переходами є велика різниця, яка “полягає в тім, що Божа Матір перейшла у віче життя, в царство Сина свого з душею і тілом, а ми християни переходимо тільки душею, поєднання якої з тілом відбудеться під час загального воскресіння з мертвих” [8, с. 486]. Цим Філарет підтверджує традиційне православне розуміння та сприйняття внебовзяття, яке однак не стало частиною догматичного корпусу Православної церкви. Далі предстоятель однієї з православних церков України пропонує власну цікаву інтерпретацію традиційної розповіді про

Фарисея Афонію, який під час похорону Пречистої вчинив важкий злочин, отримав справедливу кару та миттєво покаявся від цього злочину, отримавши змогу зцілитися від наслідків кари.

Вчинок Афонії Філарет трактує як святотатство, тому закликає не глумитися зі святих храмів та місць релігійного культу християн, а також із посвячених речей. З цього приводу Філарет зазначає, що “слід розуміти природу гріха, яка є зла сама в собі і гріх не може не бути покараним, оскільки кара є частиною його суті” [8, с. 488]. Далі автор вважає неவிпадковою відсутність під час похорону Божої Матері апостола Томи. Оскільки той своїм “блаженим невір’ям” [8, с. 488], визнав Воскресіння Господнє, то був призначений “волею Божого провидіння”, згідно церковного передання, засвідчити Внебовзяття Пречистої. Апостол Тома, відкривши гріб, не побачив тіла Богородиці і з цього моменту, на думку Філарета, починається віра церкви у її славне внебовзяття з душею і тілом. Богослов також робить акцент на спільному вшануванні Успіння пресвятої Богородиці православною і католицькою традицією. При цьому із сумом констатуючи, що таке вшанування відкинули брати-протестанти. Критикуючи таку позицію протестантських церков автор вдається до українського фольклору, стверджуючи, що вони “вихлюплювали разом з водою і дитину” [8, с. 489].

Владика Інокентій Лотоцький УГКЦ ЧСВВ у своїх богословських роздумах з приводу Успіння Пресвятої Богородиці говорить про те, що смерть Богородиці була спокійною, щасливою та радісною, оскільки вона вела благочестиве життя. Такою може бути смерть усіх інших праведників, адже лише грішне життя, на думку І. Лотоцького, робить перехід від дочасного життя до вічності болючим прикрим та важким. Богослов також у дусі католицької догматики стверджує, що “Пречиста Діва Марія не могла мати жодного фізичного чи душевного болю, бо він є наслідком первородного гріха, а Діва Марія була непорочно зачата, захищена від первородного гріха, тому вона була захищена від фізичного болю” [5, с. 230].

Автор говорить також про те, що Богородиця не могла терпіти й душевно, називаючи її душу пресвятою, пренепорочною, сповненою Благодаті, оскільки вона стала Матір’ю Христа Спасителя. Характеризуючи власне розуміння самого акту Успіння, як специфічного переходу від часового до вічного життя притаманного лише Пресвятій Богородиці владика Лотоцький вдається до цікавого порівняння: “подібно як ясне сонце спалює пахучу квітку і вона схиляє свою чудову чашу, так сонце Божої любові положило кінець її дочасному життю і вона полинула до неба. Тому смерть Пречистої Діви Марії церква називає Успінням, тобто перехідним станом від життя дочасно до життя вічного” [5, с. 231].

Владика Софрон Мудрий у проповіді на Успіння Пресвятої Богородиці теж акцентує, що культ Пречистої Діви є особливим для українського народу. Із цього приводу проповідник говорить: “Перебуваючи на небі наша небесна мати, наша втіха, наша Покрова з певністю бажає того, щоб ми, її земні діти осягнули небесну батьківщину і вічне щастя в Бозі. Тому з великим довір’ям прибігаємо до неї, щоб вона допомогла, що ще не чувано ніколи, щоб Марія залишала у недолі земного життя” [7, с. 322]. Далі єпископ стверджує, що головна мета церкви на свято Успіння Пречистої Діви Марії полягає в нагадуванні усім християнам істини про те, що небо є головною метою нашого життя, а Внебозята Богородиця є неустанною допомогою та дороговказом на шляху досягнення цієї мети. Для того, щоб осягнути небо, як стверджує проповідник, нам слід “відтворити й наслідувати життя Пресвятої Богородиці: жити як вона жила; любити як вона любила; терпіти, трудитись та єднатись з Богом як вона це робила; цінувати ласку Божу; зберігати заповіді Божі; сповняти волю Божу” [7, с. 323].

Наведемо висловлювання відомого російського літургіста єпископа Веніаміна Мілова: “Охоплюючи усі способи впливу церкви на вірних на свято Успіння, ми може-

мо порівняти церкву з материнським лоном. У лоні матері, за період виношування, розвивається плід, так і в церкві, завдяки обрядовим діям богослужбового впливу та благодаті молитов Пресвятої Богородиці дозріває всіляка віруюча душа набуваючи здатності очікування бажаного загробного поєднання із Богом” [2].

Проаналізоване церковне передання знайшло своє відображення і в українській богословській думці ХХ ст., які називають Успіння Богородиці об’явленою догмою, йдучи навіть далі, ніж візантійські автори. Така позиція базується на тексті Акафісту, який порівнює земну Матір Христа з вишнім сіоном “Радуйся, Ти бо у вишнім Сіоні красуєшся” (Ікос 9) [1], що є свідченням того, що Марія є есхатологічною іконою церкви, видимим символом майбутнього царства, що звіщає нову землю під новим небом [10].

Таким чином, патристичні аргументи навчають про те, що Божа Мати була божественною силою піднесена із гробу, згідно з церковною традицією на третій день після похорону, внебовзята та поставлена по правиці Господнього престолу. Таке вчення передбачає, що воскресіння та воскресіння Богоматері слід сприймати у тому сенсі, що після смерті Марії не лише її безсмертна душа розпочала життя майбутнього віку але й тіло Пречистої уподібнившись до Тіла Воскреслого Господа Ісуса Христа пережило трансформацію від тління до нетління, яка очікує всіх інших людей лише після загального воскресіння. На прикладі Марії у цей спосіб повністю завершилось відновлення Божої подоби людського ества, що було метою та наслідком приходу у світ Божого Сина, його страждань смерті та воскресіння.

Висновуючи, звернемо увагу, що в українському християнському обряді чільне місце належить Богородичним святкам, серед яких – Успіння Пресвятої Богородиці. Для українців-християн Богородиця здавна була і залишається першою Заступницею і Помічницею. Глибинне есхатологічно-сотеріологічне наповнення богородичної гомілетичної традиції поза сумнівом вплинуло й на становлення української християнської культури загалом, зокрема іконопису, літургійних піснеспівів тощо. Саме до Богородиці християни звертаються за будь-якої потреби, будують на її честь храми. Так, дві найбільші православні святині України – Київська і Почаївська Лаври – теж присвячені Успінню Богородиці. У народі Свято Успіння Пресвятої Богородиці називають “Першою Пречистою”, чому передує двотижневий Успенський піст (протягом осені є ще дві “Пречисті” – Різдво Пресвятої Богородиці і Покрова Пресвятої Богородиці).

Постать Богоматері є однією з центральних у проповідницькій діяльності богословів, душпастирів українського православ’я та греко-католицизму. Примітною етнокультурною особливістю вітчизняної гомілетичної традиції є те, що у ній проводяться прямі паралелі між земними стражданнями Пресвятої Богородиці і трагічною долею українського народу, відстежується надія на кращу долю у майбутньому, за прикладом Божої Матері, яка отримала вічне блаженство (високу, повну міру щастя) лише після свого Успіння.

1. Акафістик. Львів : Монастир Монахів Студійського Уставу ; Свічадо, 1999. 291 с.
2. Вениамин (Мілов), єпископ. Чтения по литургическому богословию. Гл. 19. Успение Богоматери (в литургическом освещении). URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Veniamin\\_Milov/chtenija-politurgicheskombogosloviju](https://azbyka.ru/otechnik/Veniamin_Milov/chtenija-politurgicheskombogosloviju).
3. Зінченко А. Благовісництво Василя Липківського. *Київська старовина*. 1993. № 5. С. 104–125.
4. Липківський В. Проповіді на неділі й свята. Слово Христове до українського народу. URL: <http://lypkivskyivasyi.in.ua/prorovidy/prorovidy.html>.
5. Лотоцький Інокентій. Склея спасіння мого. Львів : Місіонер, 2007. 264 с.
6. Молитвослов. Рим – Торонто, 1990. 893 с.
7. Мудрий С., ЧСВВ. “Недільна Благовість” : проповіді на свята і празники цілого року. Івано-Франківськ, 2006. 356 с.
8. Патріарх Філарет. Проповіді Київ : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1999. Т. 1. 536 с.

9. Сабат П. Пасхальний вимір Успення Богородиці. URL: <http://www.xic.com.ua/z-istoriji-duhu/14-molytva/356-pashalnyj-kontekst-uspennja-bogorodyci>.
10. Stanisław Celestyn Napiórkowski. Ofn dogmat o wniebowzięciu w 50. Rocznice ogłoszeni. URL: [http://ptm.rel.pl/files/bi\\_ma/bm03/bm03\\_10napiorkowski.pdf](http://ptm.rel.pl/files/bi_ma/bm03/bm03_10napiorkowski.pdf).

*The fundamental aspects of interpretation the Ukrainian preachers and theologians of symbolic of holiday of Dormition of the most Holy Mary are analyzed in the article; the preaching revisions of prominent sermons of Ukrainian Orthodoxy and Greek Catholicism are analyzed in particular.*

**Keywords:** the dogma of the Assumption, the completion theology, bodily death, the shroud of the Blessed Virgin.

УДК 215: 262.14: 241.82

Микола Гелетюк

## ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧЕ ОСМИСЛЕННЯ СОЦІАЛЬНОГО СЛУЖІННЯ СВЯЩЕНИКА ЯК ВАЖЛИВА СКЛАДОВА ПАСТИРСТВА У ХХІ СТОЛІТТІ

*У статті розглянуто соціальне служіння православного священика в умовах сучасності, а також охарактеризовано діяльність пастиря і аспекти його служіння в ХХІ столітті. Розкрито основні сторони діяльності священика та способи їх застосування. У контексті Святого Письма та творів святих Церкви розглянуто основні проблеми соціального служіння сучасного священика і запропоновано окремі методики їх розв'язання.*

**Ключові слова:** душа, особистість, соціальне служіння, священик, хвороби залежності, гріхонадіння.

Соціальне служіння бере свій початок від євангельської притчі про милосердного самарянина, в якій Господь називає ближнім того, хто чинить милість. Церква опікується людиною не залежно від того, до якого соціального прошарку чи конфесії належить особистість, який в неї психологічний стан. За даними соціологічних досліджень, рівень вразливості окремих людей на нещастя ближнього дуже низький, що виявилось у результаті ряду експериментів на предмет допомоги жертвам дорожньо-транспортних пригод, де застосовувалися манекени. Ще одним прикладом людської байдужості є випадок пожежі, що сталася в одному з кінотеатрів. Засоби масової інформації повідомляли, що люди, котрі вибігали з кінотеатру, затоптували таких же людей на смерть [5, с. 147].

Коли мова йде про соціальне служіння, треба розуміти, що не лише матеріальна допомога потрібна, частіше нужденні шукають моральної, духовної та психологічної підтримки.

**Актуальність дослідження.** Проблема духовної праці з людьми, які знаходяться на суспільних маргінесах, є дуже актуальною сьогодні, вона потребує широкого розголосу. Помилковою є думка, що для священика достатньо тільки молитися та відправляти богослужіння. Саме соціальне служіння є живою проповіддю про Христа. Однак робота над соціальними проблемами повинна бути послідовною, розпочинати треба з найменшого.

**Наукова новизна** полягає у спробі систематизації проблем сучасного пастиря. Оскільки в суспільстві ХХІ століття, де загальні суспільні цінності втратили свою вагу, перед священиками постає ряд викликів, на які потрібно реагувати задля збереження духовності і віри, тут важливу роль відіграє соціальне служіння.

**Мета статті** – розкрити особливості соціального служіння пастиря, основні проблеми та взаємодії священика з різними верствами населення в сучасних умовах.

**Завдання:** висвітлити основні аспекти соціального служіння в сучасних умовах; вказати на новітні засоби впливу на душі людей.



Зважаючи на перебування України у стані війни, необхідно звернути увагу на пастирське служіння серед військових. Зараз воїни ООС (АТО) потребують не лише матеріальної допомоги, але й духовної, адже через постійні обстріли, смерті товаришів, через обставини, які змушують убивати, навіть досвідченим бійцям важко не втратити силу духу. До сфери соціального служіння належить і допомога людям, які є залежними від тютюнопаління, алкоголізму, наркоманії, ігроманії тощо.

Перелічені вище залежності святі отці називають хворобою душі. Людина поєднує в собі тілесне і духовне начало, тому, відповідно до цього, пристрасті поділяються на тілесні й душевні. Перші беруть початок у фізичних потребах, другі – в моральних. Чітко розрізнити їх важко, оскільки “епіцентр” усіх пристрастей знаходиться в душі. Тютюнопаління належить до протиприродного потягу, тому що хронічне отруєння самого себе не є природною потребою тіла. Метою християнського життя є прагнення з’єднатися з Богом і тільки в Ньому знайти блаженство вічного життя. Звершуючи діло спасіння, людина повинна відновити в собі образ Божий, спотворений різними гріхами, та прагнути уподібнитися до Небесного Отця. Поки людина перебуває в полоні пристрасті, душа її не може відновити спотворений образ і повернути собі первозданну богоподібність. Якщо людина не може перемогти пристрасті, то душа її оскверняється, розум притуплюється, воля стає безсилою. Святі отці називають цей стан “другим ідолопоклонством”: людина поклоняється своїм пристрастям, як кумирам. Ідолопоклонник не може успадкувати Царство Небесне (Еф. 5:5).

Алкогольна залежність є також великою небезпекою для православного християнина. Людина, котра зловживає алкоголем, у глибині душі розуміє, що вона грішна, однак шукає виправдання своїй пристрасті. Інколи люди, називаючи себе православними християнами, говорять, що, оскільки Ісус Христос перетворив воду на вино, значить треба вживати спиртне. Такі типові аргументи не тільки не відповідають дійсності, а й підривають авторитет Церкви, яка завжди категорично виступала проти пияцтва. Однак останнім часом усе популярнішою стає думка, нібито Церква схвалює “культурне”, “помірне” вживання алкоголю. Насправді це не так, оскільки священики, особливо святі отці Церкви, завжди намагалися звільнити від гріховного прагнення вина своїх духовних чад. Для християнина тверезість завжди була й залишається невід’ємною рисою характеру, що передається з покоління в покоління.

Багато хто суперечливо ставиться та посилається на те, що у Церквах під час таїнства Євхаристії використовується вино. Христос вибрав вино як сировину для Таїнства Євхаристії, вино є відповідним символом для Нього, оскільки Він називає себе істинною виноградною лозою (Ів: 5:1). Вино, що є символом багатьох виноградин служить символом єднання членів Таїнственного Тіла з своїм главою – Христом (Дідахе 9: 2–4) [6]. Але треба розуміти, що таїнство немає ніякого відношення до споживання п’яних напоїв для задоволення своєї плоті.

Премудрий Соломон закликав до повного утримання від вина: “Не дивись на вино, як воно рум’яніє, як виблискує в келиху й рівенько летиться, – кінець його буде кусати, як гад, і вжалить, немов та гадюка, – пантруватимуть очі твої на чужі жінки, і серце говоритиме дурощі” (Притч. 23: 32–33).

При аналізі біблійних повчань про те, що алкоголь призводить до безчестя, то аргумент про уникнення зловживання нівелюється. Соломон усвідомив важливу істину: проблема алкоголю не у зловживанні ним, а в існуванні такого напою взагалі. Природа вина та спиртного в цілому полягає у тому, щоб обдурити й завдати шкоди особистості, тому православні християни не повинні пити його. Єдино правильний шлях – це утримання від усього, що призводить до сп’яніння.

Ще однією небезпекою для християнської душі є наркоманія. З погляду християнської антропології, людину створив Бог за Своїм образом і подобою як особис-

тість, що володіє силою волі, творчим потенціалом, даром пізнання й ненасильницьким перетворенням світобудови, на відміну від усього іншого творіння людиною. Обманута сатаною – супротивником Бога, людина порушила споконвічну гармонію свого власного існування й буття Всесвіту, втративши той зв'язок із Богом, що дозволяв їй бути царем усього творіння. Особистість опинилася у рабстві власного перекрученого сприйняття світу, обмеженого смертю, у рабстві занепопалого ангела, що спокусив обманом, обіцянкою магічного маніпулятивного знання. Такий стан називається гріхопадінням. Особистість – це збалансоване поєднання тілесних і душевних (психо-фізичних) якостей людини. Умовно виокремлюючи душевні функції, треба знати про три основні сили душі: розум, волю і почуття, які визначають і тілесний (соматичний) стан людини. У первозданному вигляді розум був відкритий для спілкування людини з Творцем, для пізнання змісту створених речей і явищ; воля, дотично з'єднана із волею Божою, визначала для людини максимальну можливість здійснення повноти буття та реалізації свого призначення; почуття, якими керують розум і воля, були бездоганними індикаторами навколишнього світу та внутрішніх соматичних процесів. Тіло ж людини було досконалим інструментом перетворення світу й перебувало в підпорядкуванні у вищих душевних сил. Після гріхопадіння все змінилося: перервався безпосередній зв'язок із Творцем і докорінно порушилася ієрархія влаштування людини. Відбулася антропологічна революція, переворот [7]. Ключову роль зайняло тіло, яке зі слуги й інструмента перетворилося на диктатора, а коли слуга стає паном, як відомо із подібних соціальних ситуацій, починається незгода. Почуття втратили колишню гостроту і ясність сприйняття дійсності, стали некерованими вищими силами душі, переродилися в інстинкти й пристрасті. Розум і воля стали відсіченими від джерела буття, рабами тіла, де перший, із пізнавача смислів перетворився на аналітичний інструмент, а друга, скеровується численними сумбурними бажаннями тіла.

Отже, людина з відкритої Богові й усьому творінню особистості перетворилася на замкнуту для самого себе індивідуум. Весь світ після гріхопадіння розвивався саме як світ розділений, такий, що втратив свою мету і цілісність. Для порятунку людини (а через людину і всього світу) зі стану гріха, потрібно було Самому Богові прийняти людське тіло і Своїм життям, Хресними стражданнями і Воскресінням відкупити людський рід від диявольського поневолення гріхом і смертю [1, с. 205–206].

Наркоманія – це хворобливий психічний стан, зумовлений хронічною інтоксикацією внаслідок зловживання наркотичними речовинами, який характеризується психічною та фізичною залежністю [4].

Досвід вживання певними групами людей наркотичних речовин вимірюється тисячоліттями. За своїм характером людина завжди тягнеться до невідомого. У природі міститься багато рослин, коріння чи листя, з яких можна виокремити речовини, що піднімають настрій, надають сил, створюючи тимчасове задоволення.

У релігійних обрядах стародавньої культури використовували галюциногенні гриби, здатні змінювати стан свідомості, викликаючи візії релігійного характеру.

Щодо причин дедалі поширюваної пристрасті до такого згубного заняття, то тут існують різні точки зору: одні дослідники пояснюють це звичайним зацікавленням, інші – відсутністю розуміння і тепла, захищеності чи цікавого дозвілля. Є також категорія аналітиків, які вважають основною причиною розповсюдження наркоманії соціальні проблеми: безробіття, відсутність системи виховання молоді, котра часто залишається наодинці з власними проблемами.

З точки зору вчення Православної Церкви, основною ознакою здоров'я в цілому і психічного здоров'я зокрема, є єдність і гармонія трьох сфер людської особистості: духовної, душевної та тілесної, що досягається лише за умови переважаючого впливу сфери духу, який повинен панувати над душею і тілом. Фактичним виявом єдності й

гармонії сфер людської особистості є здоров'я як норма людського життя. Основним підґрунтям для виникнення людських хвороб (в тому числі і психічних), страждань і, зрештою, смерті, є гріховність людини [3].

Прикладом патології, що породжується пристрастями в поєднанні з особистісною незрілістю, є хвороби залежності, до яких належать алкоголізм, наркоманія, а також ігроманія та комп'ютерна залежність. Недуги залежності пов'язані з формами поведінки людини: спожиті речовини чи розвага спочатку приносять задоволення, а потім викликають настільки велику пристрасть, що людина не може жити без них далі.

В усі часи, за винятком періодів активних гонінь учасників Церкви, лікарі та священики працювали разом. Завдання пастиря – турбота про спасіння душ, тому часто доводиться духовно опікуватися та надавати психологічну допомогу тим, хто цього потребує, обирати тактику ведення розмови з людиною, котра страждає від певного душевного розладу.

Тому, щоб пастирське служіння священика було якісним та ефективним, він повинен перш за все сформувати себе, виховати у собі ті чесноти, які будуть допомагати йому якнайкраще виконувати покладену на нього Самим Господом та Церквою місію, щоб бути для всіх корисним, як говорить апостол Павло: “для всіх я був усе, щоб спасти бодай деяких” (1Кор. 9:22).

Головний обов'язок священика трудитися над спасінням людських душ, Господь наш Ісус Христос сказав: “ідіть і навчайте всі народи” (Мф. 28:19). Проповідувати Слово Боже не тільки в храмі, але і поза храмом використовуючи при цьому всі сучасні засоби радіо, телебачення, Інтернет. Св. Іоан Золотоустий говорив: “Цареві довірено земні справи, а священикові – небесні” [2]. Тобто, соціальне служіння вже не обмежується лише наданням допомоги, основне його завдання полягає у створенні умов для реалізації особистості, зокрема створюються різноманітні центри духовного життя при парафіях, однією з таких є недільна школа для дітей і дорослих, що діє при церкві Успіння Пресвятої Богородиці с. Коршева Коломийського району та інші. Таким чином, збільшується коло спілкування представників однієї релігійної спільноти, створюються своєрідні громадські організації за релігійно-конфесійною ознакою.

Також соціальне служіння постає як суспільно значуща діяльність, яка здійснюється християнськими церквами з метою поширення духовності, формування цінностей громадянського суспільства внаслідок налагодження міжконфесійної та міжрелігійної співпраці, взаємодії з іншими соціальними інститутами. Аналіз напрямів соціального служіння християнських церков вказує на постійний прогрес у розширенні сфер служіння, удосконаленні його методів. Вирізнені вище властивості соціального служіння священика дають підстави твердити про універсальний і толерантний характер здійснюваної пастирської діяльності. Отже, соціальне служіння для християнських церков постає не лише додатковим способом оздоровлення суспільства, а й неодмінним інструментом для реалізації взаємодії з суспільними, громадськими інституціями з метою формування громадянських та духовних цінностей.

1. Іоан Золотоустий, св. Про гріх та покаєння. *Наркоманія: гріх чи хвороба*. Москва, 2001. 264 с.
2. Іоан Золотоустий, св. Повне зібрання творінь. *Шість слів про священство*. Київ, 2009. Т.1. Кн. 2. 525 с.
3. Константин (Горянов), еп. Медицина в Библии. Церкви и медицина на пороге третьего тысячелетия. Минск – Москва, 1999. С. 7–19
4. Негативні впливи шкідливих звичок (куріння, вживання алкоголю та наркотиків) на організм людини і боротьба з ними. URL: <https://refdb.ru/look/2115640.html>.
5. Роман Василів, прот. Погляд із сикомори. Дрогобич, 2012. 352 с.
6. URL: [http://www.traducionalist.info/blog/evkharistijnij\\_dar\\_vina/2010-01-19-587](http://www.traducionalist.info/blog/evkharistijnij_dar_vina/2010-01-19-587).
7. Ставлення Православ'я до алкоголю. URL: [http://www.allref.com.ua/uk/skachaty/Stavlennya\\_Pravoslavya\\_do\\_alkogolyu?page](http://www.allref.com.ua/uk/skachaty/Stavlennya_Pravoslavya_do_alkogolyu?page).

*The article discusses with the social service of the Orthodox priest in present circumstances, as well as describes the pastor's activities and his ministerial aspects in the XXI century. The main aspects of the activity of the priest and the methods of their application are revealed. With the help of quotations from the Holy Scriptures and the works of the Saints, reveal the main problems of the modern priest's social service.*

**Keywords:** *soul, personality, social service, priest, illness of dependence, sin.*

УДК 215: 261.6: 281.5

Святослав Кияк

## БОГОСЛОВСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧІ ОСНОВИ СУЧАСНОГО ЕКУМЕНІЗМУ: КАТОЛИЦЬКИЙ ДОСВІД

*В статті розглядається проблема християнського екуменізму на прикладі екуменічної діяльності Католицької Церкви. На авторитетних літературних джерелах розкривається католицька екуменічна парадигма та її перспективи з врахуванням основоположних рішень Другого Ватиканського собору. Зокрема, аналізується сформульована собором категорія “новий народ Божий”, що стала основою для сучасного екуменічного руху. Ця категорія була втілена в католицькій теології в другій половині ХХ століття і стала досконалим виявом універсальності Католицької Церкви.*

**Ключові слова:** *християнський екуменізм, католицька екуменічна парадигма, Другий Ватиканський собор, категорія “новий народ Божий”, Католицька Церква.*

Екуменічна діяльність Католицької Церкви має багату історію та чітку парадигму. Проте, щоб ця парадигма була сформована та активно діяла, Католицька Церква пройшла свій непростий шлях, на якому сприйняття нею екуменічного руху від самого початку було і залишається христоцентричною, адже, покликаючись до Святого Письма, вона розуміла, що саме такі екуменічні настанови дає їй Христос, який віддав своє життя за те, щоб було “одне стадо й один пастир” (Ів. 10:16), і молився, “щоб усі були одно” (Ів. 17:21).

Ставлення Католицької Церкви до екуменічного руху, зважаючи на те, що екуменізм був започаткований серед протестантського християнства, виявлялось на початках екуменічного руху (від ХІХ ст. – до середини ХХ ст.) як офіційна позиція цієї Церкви у формі очікування, дотримання дистанції, а в певних моментах критики та осудження. Проте таке ставлення Католицької Церкви до екуменічного руху змінилося під час Другого Ватиканського Собору (1962–1965) [7; 9].

Засадничою парадигмальною основою для екуменічного руху Собором було проголошено категорію “новий народ Божий”. Категорія “нового народу Божого”, розвинута Другим Ватиканським собором і втілена в католицькій теології другої половини ХХ століття, стала досконалим виявом універсальності Католицької Церкви і є однією із основоположних її характеристик, що визначається як загальноєклезіологічними, так і євангельсько-теологічними засадами. Так, єклезіологічні погляди святого апостола Павла, викладені, зокрема, в другому листі до коринтян (5:18–20), ясно розкривають внутрішню структуру та універсальну природу Церкви як “нового народу Божого”, котрий встановлений для всіх людей і поширюється постійно через спільноту віруючих в Ісуса Христа, і є ідентифікуючою основою єдності цієї спільноти. Саме апостол Павло першим у християнській теології запровадив на противагу до старозавітного поняття “народу Божого” його новозавітну альтернативу як нову об’єктивну історичну реальність – поняття “новий народ Божий” [14, с. 195].

Згідно католицької доктрини, сучасні християнські спільноти є виразниками і творцями Церкви як універсальної єдності та різноманітності “нового народу Божого”. В основі цієї універсальності лежить братнє спілкування людей, жива людська спільнота любові, оскільки від свого початку Божа історія спасіння людей була зорієнтована не на поодиноких осіб, а на об’єднання всього людства в одну спасенну історичну

єдність. Тобто Бог вибрав не поодиноких осіб, але членів конкретної спільноти, оскільки, як підкреслює папстальна конституція II Ватиканського собору “Радість і надія” – “*Gaudium et spes*“, людина лише в спільноті здатна досконало самореалізуватися через щире самозречення [4, с. 525].

Саме в такому контексті матеріалізується екзистенція “нового народу Божого” як універсальної спільноти – Церкви, котра, за образним висловом папи Бенедикта XVI, є “... входом до майбутнього” людства, інструментом “... революції Бога“, спрямованої на об’єднання всіх людей, яка реалізується в “новому народі Божому”, відкритому до людей всіх віросповідань завдяки універсальним загальнолюдським Христовим засадам любові всіх народів [11, с. 96, 103]. Ці засади сприяють гармонійному поєднанню в конкретному суспільстві різноманітності його членів, тобто в “новому народі Божому” постійно переплетені конкретні різноманітні ідентичності і відмінності у формах життя, думання і ментальностей людського суспільства.

Ці критерії екзистенції “нового народу Божого” характерні також і для православних і протестантських християн, а також і для українського суспільства. Однак універсальність цього народу в межах одного із членів цієї української релігійної спільноти – Української Греко-Католицької Церкви (УГКЦ) – має і свої власні об’єктивні особливості, що є також підтвердженням різноманітності цього “нового народу Божого” [9, с. 43–44]: – “*новий народ Божий*” (тут і далі курсив мій. – С. К.) живе для суспільства; – “*новий народ Божий*” розділяє характер трансцендентальних суспільних умов, котрі витворюють простір для багатьох релігій, культур, націй і подій; – “*новий народ Божий*” екзистує як примирене суспільство, тобто, як спільнота, в якій також суспільно принижені – бідні, уярмлені, хворі, чужинці, жінки і усі інші суспільні групи – присутні без усякої дискримінації; – “*новий народ Божий*” має також характер спільноти, котра безпосередньо контактує із суспільством і впливає на нього через зосередження уваги на кожній окремій особі.

“Новий народ Божий”, як наголошує II Ватиканський собор, твориться з усіх народів Землі і це означає, що він не має національних, етнічних і культурних меж. Святий Дух і його дари є фактором єдності, а тому відмінність літургійних звичаїв та обрядів, зокрема в українському католицизмі, не порушує єдності УГКЦ із Вселенською церквою, але навіть навпаки – помножує її красу і привабливість та багато привносить для сповнення її післанництва [2, с. 202–203]. Тому саме в цьому контексті УГКЦ провадить екуменічний діалог з іншими християнськими і нехристиянськими релігіями, бо Христова Церква веде цей діалог незалежно від того, що є в цих релігіях правдиве і святе, а базується на широкому плюралізмі, черпаючи його з Євангелія [1, с. 307]. УГКЦ бере до уваги в своїй місійній діяльності, зокрема, при проведенні нової євангелізації серед українського народу, національні та культурні відмінності, оскільки всю культурну скарбницю народів пронизує дух Євангелія.

В сучасних суспільно-політичних умовах одним із найголовніших завдань для українського католицизму є завдання нової євангелізації в постатеїстичному українському суспільстві, яку УГКЦ, зберігаючи вірність національним релігійно-культурним традиціям, не бажає обмежувати лише національним рівнем, оскільки вона не є лише місцевою реальністю, а прагне реалізувати її з метою досягнення єдності всіх християн в Україні і в діаспорі [6; 8].

Основу еклезіологічної єдності цього народу складають, як підкреслює догматична конституція II Ватиканського собору про церкву “Світло народів” – “*Lumen Gentium*“, святі тайни, які уділяє Церква і котрі також є живим свідченням її участі в Христовій пророчій, царській та священничій дії, ціллю якої є навчання, провід і освячення “нового народу Божого”. Саме завдяки цим важливим, скоординованим діям реалізується також рівність всіх членів цього народу та їх рівна можливість участі в

житті народу через церковне життя і служіння. Основою цієї рівності є Христос-Господь, який як верховний пастир покликав цей новий народ до царства і священства Бога-Отця (див.: Дії: 1:6; 5:9).

Бути “новим народом Божим” означає також, що він не є більше конкретно просторовими чи національними, чи расовими, але універсальними з огляду на універсальну, католицьку – у вселенському сенсі, об’єднуючу дію Ісуса Христа – засновника цього народу [3, с. 94, 97]. А різноманітні способи приналежності чи підпорядкованості Церкві не означають різні можливості вільного вибору людини, але, навпаки, є лише свідченням різноманітної приналежності до єдиного “нового народу Божого”, члени якого не творять жодної особливої групи, котра б у своїх щоденних діях відрізнялась від інших людських груп, наприклад, у діях, спрямованих на гуманізацію світу. Для членів “нового народу Божого” є актуальними також, як і для всіх людей, лише звичайні обставини людського життя, якими вони мусять послуговуватись згідно свого покликання в солідарній відповідальності [14, с. 33].

Разом з тим, вищезгадана догматична конституція II Ватиканського собору “Світло народів” – “Lumen Gentium” наголошує на тому, що члени “нового народу Божого”, як християни, покликані до особливої відповідальності за світ: вони повинні відігравати в світі таку роль, яку відіграє душа в тілі людини, тобто вони покликані нести у світ життєдайну силу, яку вони отримують в Церкві. Однак ця дія не є ні технічною, ні мистецькою, ні соціальною, але є дією, покликаною наповнити людську діяльність в усіх її формах християнською надією, котра зростає із пам’яті та очікування Ісуса Христа. Християни, а особливо миряни, які зі своїми людськими завданнями складають осередок цього народу, покликані під дією духа Євангелія працювати над оздоровленням світу через свідчення свого життя, світла своєї віри і надії задля об’явлення іншим людям любові Христа [3, с. 94].

Соборові документи – догматична конституція про Церкву “Світло народів” – “Lumen Gentium” і декрет про єкуменізм “Відновлення єдності” – “Unitatis redintegratio” – наголошують на домінуванні універсальності “нового народу Божого” над іншими його характеристиками, оскільки цей народ існує досконало у Католицькій (тобто Вселенській) Церкві, а традиційно вживану прикметникову характеристику її – “Римо-” – собор упускає, оскільки вона містить у собі вагомий елемент помісності, акцентуючи при цьому увагу на її христоцентричності. Тим самим собор відкриває широкі можливості не лише до органічної єдності помісних церков із Вселенською Церквою, котрі перебувають у сопричасті, але і для єкуменічного діалогу з церквами, котрі є в єкуменічній єдності з нею (*in coniunctio*) [3, с. 145; 2, с. 190].

Собор також характеризує видимі, суспільно актуальні площини “поступеневої” приналежності і підпорядкованості окремих церков до Церкви, заснованої Ісусом Христом. До неї найперше відносяться католицькі віруючі, а також до неї відкритий доступ всім, хто прагне єдності з нею через діалог, через “вотум довіри” до неї (*votum ecclesiae*), з якого випливають не лише несвідомі прагнення некатоликів доброї волі, але й їх конкретні бажання щодо прийняття їх до Церкви.

Цей підхід собору до єкуменічного діалогу між християнами в рамках “нового народу Божого” щодо охрещених християн інших церков, котрі не мають повноти віросповідання чи не перебувають в повній юрисдикційній єдності з Вселенською Церквою, оскільки не визнають примату Папи. Для них собор пропонує різноманітні форми єкуменічних стосунків (*in coniunctio*), чи навіть сопричастя (*communio*) в межах “нового народу Божого”: через хрещення, через Святе Письмо, через віру в триєдиного Бога, через спільну відправу літургій слова і таїнств, через єкуменічні моління [2, с. 191].

Для нехристиян собор пропонує в залежності від обставин різні способи закріплення свого членства в “новому народі Божому”, які засвідчили, що II Ватиканський

собор зробив значний крок у напрямі спрощення міжцерковних відносин, оскільки вже сама екзистенція “нового народу Божого” передбачає наявність різноманітних відносин і різних способів свідчення історичного буття царства Божого. При цьому собор ставить важливу передумову, котра походить ще від апостольських часів: інституційною ознакою членства в Церкві, духовним критерієм приналежності до неї та її єдності завжди була і буде повнота присутності Святого Духа, котра виявляється в добротності намірів, дій та в стосунках правдивої любові між людьми. Цим критерієм найбільш повно відповідає Католицька Церква, яка послана Христом через апостолів і їх наступників об’являти та уділяти всім людям і народам любов Божу, доносити до них тайну їх спасіння. Ця Церква покликана співпрацювати з усіма групами “нового народу Божого” в конкретних соціальних і культурних умовах світу, тим самим виконуючи Христом призначену місію їх реального приєднання до цього народу через слово Боже.

Для наочного показу реалізації Церквою цих завдань собор послуговується моделлю так званих “концентричних кіл”. У цій моделі Католицька Церква утворює центр універсальної спільноти віруючих “нового народу Божого”. Довкола неї далі знаходяться різновеликі кола, котрі символізують інші, некатолицькі церкви, конфесії та релігії, яких близькість чи віддаленість від центру співвідноситься із відповідною теологічною конкретністю та близькістю й структурною повнотою їх віри [13, с. 414–415].

Зовнішнє коло цієї моделі собор означає як сферу, до якої належать “анонімні віруючі” та сповідники нехристиянських релігій, які “... в тінях та в образах шукають незнаного Бога” [3, с. 96]. Ці люди є готовими до прослави Бога, оскільки вони уже в покликку своєї совісті розпізнають волю до участі в ділах милосердя, а тому в них також виявляється готовність до приєднання до універсальної спільноти “нового народу Божого”. Особливу роль серед цієї релігійної конкретизації співвідношень людей і Бога відіграють мусульмани, оскільки вони категорично визнають віру в пророка Авраама та разом із християнами моляться до єдиного милосердного Бога як до очікуваного судді.

Внутрішнє коло собор означає як “сакраментально-церковний символ” “нового народу Божого” із заувагою: чи його члени приймають, і наскільки глибоко, Євхаристію (Communio) як визначальний сакраментальний структурний елемент у відповідній Церкві. В цьому контексті Католицька Церква виглядає як досконало зорганізоване втілення універсальної Церкви Христа, оскільки ця Церква виступає в світі як конституюційно зорганізована спільнота, котра керована наступником апостола Петра та колегією єпископів, які утворюють одну спільноту. Євхаристія – сопричастя – є – як підкреслив собор – основоположним структурним поняттям цієї єдності і всієї Церкви. Це означає також відмову від чисто природного обґрунтування дії церковного права при допомозі поняття “досконале суспільство” (societas perfecta), яким означалась Церква до II Ватиканського собору, а також зміну акценту в тлумаченні “сопричастя” (communio) через заміну поняття “суспільство”, котре уособлювало носія сопричастя, на нове означення – “спільнота”, “грумада” [12, с. 1467; 3, с. 84].

Сопричастя в католицькій теології означає найперше колективну участь в засобах спасіння людей: участь в Святому Дусі, в Євангелії, в сакраментах (таїнствах), особливо в Євхаристії, в любові. Саме через загальну взаємну участь в цих засобах спасіння і засновується спільнота християн.

Другий Ватиканський собор заново відродив і запровадив іще одну вагому складову екуменічної доктрини Католицизму – колегіальний спосіб прийняття рішень єпископами, завдяки чому у Католицькій Церкві зросла роль національних єпископських конференцій та єпископських синодів помісних Церков. Окрім того, новий статус єпископів зобов’язує їх у межах однієї помісної церкви чи однієї нації до дотримання всією їх помісною колегією апостольської та пасторальної відповідальності за довірену їм частину “нового народу Божого” [9, с. 61–63]. Цим самим собор констатував, що

завдяки цій співпраці розвиваються в межах єпископських синодів і єпископських конференцій стосунки добросусідства, співпраці та солідарності, насамперед на континентальному та на національно-державному рівні, завдяки чому утворюються великі геополітичні об'єднання з різними культурами, світоглядами і суспільними устроями. Характерним прикладом таких стосунків у Католицькій Церкві є синод Української Греко-Католицької Церкви, в якому беруть участь митрополити та єпископи цієї Церкви як з України, так і з діаспори. Відтак синод єпископів УГКЦ представляє не лише універсальну спільноту Вселенської Церкви, об'єднану в Ісусі Христі, але й як законодавчий орган влади помісної східної католицької Церкви є виразником еклезіологічно-обрядової різноманітності Вселенської Церкви і свідченням живої євхаристійної єдності – сопричастя УГКЦ із цією Церквою.

Окрім того, як підкреслював кардинал Йозеф Ратцінгер (папа Бенедикт XVI), визначальною рисою Церкви є жива присутність Божественного Слова, котра конкретизується саме в особах єпископів, “основну місію яких складає зберігання Слова, які виявляються, таким чином, персоніфікацією “Передання” (Traditio) і тому знаходяться у наступництві (succesio) Апостолів” [5, с. 96].

Собор звернув увагу на те, що основою єкуменічного оновлення міжконфесійних взаємин повинен бути діалог в істині, при чому пошук істини не повинен вестись виключно в історичному і біографічному контексті, а повинен тривати через діалог довкола істини, без анафем, без відволікання на другорядні речі, а на зосередженні на істині. Такий підхід дозволить побачити контекст діалогу у правильному ракурсі. Це стосується діалогу між представниками авраамічних релігій, зокрема, діалогу на рівні мирян, в якому важлива роль належить проводу пастирів, а відтак і рівню їх духовного і теологічного вишколу [10, с. 3].

Загалом, еклезіологія Другого Ватиканського собору розглядає “новий народ Божий” в різноманітності та в єдності з Церквою не лише через містерію останньої, але й як історичний суб'єкт, оскільки Церква завжди не лише діє в історії, але й творить історію. Відтак ці дві невід'ємні характеристики Церкви як “нового народу Божого” взаємно об'єднуються і корелюються, а основою цієї кореляції є її христоцентричність, яка відображена в слові Божому і його новому законі, в Євхаристії і тайнах, в харизмах і служіннях, і котра надає “новому народу Божому” історичної ідентичності та оберігає його від розсіяння. Існування “нового народу Божого” як нової інтернаціональної спільноти людей, заснованої на Ісусі Христі, є свідченням нового союзу Бога з кожною людиною зокрема та з усім людством, союзу заснованому на Христі та реалізованому в церкві – фундаменті “нового народу Божого”, яка через віру в Христа дає цьому народові нове життя й нове буття. Тому Євангеліє, наука любові, діла та чуда Ісуса Христа стали не тільки фундаментом для творення “нового народу Божого” в його найширшому єкуменічному розумінні, але й основою для постанов Церкви. Звідси ідентифікуючою рисою істинної Церкви виступає її христоцентричність – домінування особи Ісуса Христа і його ідеї вселенської єдності усіх християн над усіма рисами і людським наповненням Церкви, набутими в процесі її історії, єдності, яка реалізована в існуванні однієї Христової – Вселенської Церкви, в якій покликаний матеріалізуватися єкуменічний заповіт Ісуса Христа для усіх християн – “Щоб усі були одно” (Ів. 17:21).

1. Декларація про відносини церкви до нехристиянських релігій “В наші часи” – “Nostra aetate”. *Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації*. Львів : Свічадо, 1996. С. 305–310.
2. Декрет про єкуменізм “Возстановлення єдності” – “Unitatis redintegratio”. *Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації*. Львів : Свічадо, 1996. С. 187–210.
3. Догматична конституція про церкву “Світло народів” – “Lumen Gentium”. *Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації*. Львів : Свічадо, 1996. С. 75–170.



4. Душпастирська конституція про церкву в сучасному світі “Радість і надія” – “Gaudium et spes”. *Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації*. Львів : Свічадо, 1996. С. 499–619.
5. Кардинал Йосиф Ратцінгер. Примат, єпископат і апостольське наступництво. *Календар “Місіонаря” на 2006 рік*. Львів : Місіонар, 2006. С. 85–102.
6. Кардинал Любомир Гузар. Наша місія обмежена в часі. *Жива вода*. 2004. № 4. С. 4.
7. Кияк С. Другий Ватиканський собор і релігійно-суспільні проблеми сучасності : навчальний посібник. Жовква : Місіонер, 2011. 304 с.
8. Кияк С. Становлення і перспективи УГКЦ в діаспорі. *Історія релігії в Україні* : у 10 т. / за ред. проф. А. Колодного ; редкол.: А. Колодний (голова) та ін. / Релігія і Церква в історії української діаспори. Київ : Український видавничий консорціум та УАР, 2013. Т. 9. С. 124–150.
9. Кияк С. Украинский католицизм и Второй Ватиканский собор. Saarbrücken : Verlag LAP Lambert Academic Publishing, 2014. 98 S.
10. Семенова В. Єдність в істині. *Католицький вісник*. 2014. № 1 (574). С. 3.
11. Benedetto XVI. La rivoluzione di Dio. Roma : Libreria Editrice Vaticana, 2005. 132 p.
12. Kasper W. Kirche. Systematisch-theologisch. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg, 1996. Bd. 5. S. 1467–1469.
13. Kehl M. Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie. Würzburg, 1993. 472 s.
14. Kraus W. Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus. Tübingen : Mohr, 1996. 448 s.

*In the article the problem of Christian ecumenical as an example the ecumenism of the Catholic Church. For authoritative literature reveals Catholic ecumenical paradigm and its prospects in view of the fundamental decisions of the Second Vatican Council. In particular, analyzes formulated Cathedral category of “new people of God”, which became the basis for the modern ecumenical movement. This category was introduced in Catholic theology in the second half of the twentieth century was the perfect expression of the universality of the Catholic Church.*

**Keywords:** *Christian ecumenism, the Catholic ecumenical paradigm, the Second Vatican Council, the category of “new people of God”, the Catholic Church.*

УДК 234.24: 241.511: 265.31

Дарина Марціновська

## ЕКУМЕНІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ КРЕДОЛОГІЇ

*В статті з богословських, релігієзнавчих та філософських позицій розкривається екуменічний потенціал кредології як релігієзнавчої науки про віру. Екуменічний потенціал кредології аналізується через конфесійні варіанти християнського розуміння феномену релігійної віри, їх спільне богословське підґрунтя та особливі риси.*

**Ключові слова:** *кредологія, релігійна віра, християнське вчення, екуменізм, релігієзнавство, філософія, теологія.*

Для об’єктивного розкриття екуменічного потенціалу християнства необхідний системний, синтезуючий підхід до феномену релігійної віри як ідентифікатора даної релігії, зокрема, аналіз доктринальних (віронавчальних) богословських і раціональних філософських передумов віри у трактуванні різних конфесій християнства. Такий комплексний підхід до феномену віри був реалізований нами на прикладі католицизму [13] і спонукав нас до запровадження в науковий обіг інтегруючого терміну “кредологія” у значенні “вчення про віру”, в основі якого лежить латинська назва християнського “Символу віри” – “Credo” і яким нами позначаються віронавчальні теоретичні програми, що спрямовані на формування й обґрунтування змісту релігійної віри та її розуміння [12, с. 3–6]. Ці теоретичні програми, як свідчить досвід теології і християнської філософії, сприяють глибшому пізнанню віри та пошуку спільних екуменічних рис в християнських конфесіях із застосуванням їх філософської і релігієзнавчої рефлексії, зокрема, комплексу спільних для конфесій раціональних аргументів віри, які є результатом синтезування віронавчального (доктринального) і раціонально-філософ-

ського тлумачення віри як теоретичної і методологічної основи кредології. Так, католицьке трактування віри розглядає її в якості фундаментальної духовної характеристики людського буття – “екзистенціалу”, як її іменував Карл Ранер – один із найвидатніших католицьких теологів ХХ століття [5, с. ХІХ]. Під екзистенціалом мислитель, слідом за св. Августином і св. Томою Аквінським, розумів віру як мету і раціональне підґрунтя процесу взаємин людини і Бога, який для людини був і об’єктом, і джерелом віри. При цьому учений наголошував на існуванні реальних природних передумов для пізнання божественного, тобто – “природного початку віри”, а саме – на онтологічному зв’язку цілісного людського буття з Богом, оскільки “акт віри повністю охоплює і залучає всю людину” [16, с. 84, 87].

З огляду на ці конфесійні особливості трактування передумов релігійної віри і зважаючи на формування вагомих історичних відмінностей в її розумінні за останні два тисячоліття, є непосильним завданням розкрити кредологічний потенціал усіх трьох християнських конфесій в одній публікації, а тому ми дещо більше зупинимось на аналізі кредологічного дискурсу християнської віри на прикладі католицизму ХХ–ХХІ століть.

Вибір часового зрізу дослідження зумовлений тим, що, з одного боку, саме наприкінці ХІХ – на початку ХХ століття зароджується католицька кредологія – постає оновлене і актуалізоване доктринальне трактування феномену віри католицизмом з врахуванням появи нових опозиційних до християнства тогочасних філософських течій марксизму, екзистенціалізму, позитивізму та ін. Тому саме це оновлення, започатковане Першим (І) Ватиканським собором (1869–1870 рр.) і зародженням соціального вчення Католицької церкви, а з іншого боку – активним дослідженням феномену віри у філософії та релігієзнавстві в цю епоху [10, с. 46–51], започаткувало процес зародження кредології спершу як теологічної, а пізніше як і релігієзнавчої науки. У той історичний період у католицькому навчанні віри простежується тенденція до поєднання та синтезування доктринальних передумов віри, базованих на віронавчальних й духовних здобутках попередніх століть. Вони були стимульовані також і актуальними соціальними викликами кінця ХІХ – початку ХХ століть. На ці тенденції та способи їх реалізації вплинули і релігієзнавчі дослідження та філософські студії природи та суті феномену релігійної віри. Отже, ми можемо говорити й про тогочасні зовнішні впливи на тлумачення релігійної віри, спричинені широкомасштабними комплексними релігієзнавчими дослідженнями нових виразників феномену релігійної віри та активним розвитком на цьому ґрунті спорідненої галузі релігієзнавства і філософії – феноменології релігії. Такий процес міждисциплінарного дослідження феномену релігійної віри активно продовжувався в ХХ столітті та триває досі, засвідчуючи, що засади і постулати віри є обов’язковим атрибутом суспільного буття віруючої людини, вони виступають спонуканими та змістом її світосприйняття, а це також слугує спонуканою до подальшого розвитку кредології комплексної як науки про феномен релігійної віри. Тому і є важливим аналіз кредології як науки про віру на предмет дослідження її екуменічного потенціалу на прикладі головних християнських конфесій – православ’я, католицизму і протестантизму.

Релігійна віра, як засаднича категорія всякої релігії, зокрема християнства, пройшла за свою двохтисячолітню історію складний шлях становлення [3]. Онтологічна природа й епістемологічний зміст релігійної віри і до сьогодні є недостатньо дослідженими. Хоча остаточного розуміння змісту поняття релігійної віри досягнути неможливо принаймні через те, що цим поняттям ситуативно охоплюються історично й культурно відмінні феномени, дослідження окремого (конфесійно й історично обмеженого) варіанту розуміння релігійної віри є вкрай необхідним. При цьому в християнстві розуміння феномену віри на сьогодні (від часу Сьомого Вселенського собору 787 року і до

тепер) набуло різного конфесійного забарвлення і змістовного тлумачення, а тому має свої особливості трактування в католицизмі, православ'ї і протестантизмі. Це зумовлено тим, що в цих конфесіях дещо відмінну роль відіграють основні джерела віри – Святе Письмо, церковне передання (святоотцівська традиція) та доктринальне навчання Церкви (Учительський уряд в католицизмі), але при цьому сьогодні у всіх трьох конфесіях феномен віри розглядається не як застигла доктринальна категорія, а як динамічна складова їх вчення. Варто наголосити, що якщо під релігійною вірою академічні релігієзнавці розуміють щонайбільше психоемоційну передумову засвоєння певного віровчення, то в релігійному середовищі спостерігається тяжіння до такого розуміння релігійної віри, згідно якого така психоемоційна передумова максимально наближається, а то й отожднюється зі змістовним наповненням цього віровчення. Водночас є цілком очевидним, що механізм засвоєння віровчення (включаючи психоемоційну передумову та джерела його наповнення) не може не залежати від його змістовного наповнення.

Так в православ'ї, зокрема у російському православ'ї, як наголошує його дослідник Микола Гордієнко, віронавчання є системою найважливіших релігійних ідей (догматів), які складають основу і найстійкіший та стабілізуючий компонент його вчення. Це вчення виведено Церквою з двох джерел: “священного писання” (Біблії) і “священного передання” (рішень семи перших вселенських соборів і праць “отців церкви”). Сучасне російське православ'я, на переконання вченого, “зберігає вірність основоположним принципам ортодоксального віронавчання”, згідно з яким російське православ'я “дивиться на Біблію очима “отців церкви””. Однак на сьогодні в Російській Православній Церкві (РПЦ) “перемогла ідея обережного оновлення деяких аспектів традиційного догматичного вчення”, оскільки сучасні ідеологи православ'я “доволі ґрунтовно переглянули “святоотцівське” тлумачення біблійного тексту, запозичивши досвід протестантської і католицької екзегетики” [4]. Ця ситуація в православ'ї підтверджує висновок відомих українських релігієзнавців-дослідників православ'я Віктора Бондаренка і Олександра Сагана про те, що “богослов'я не може бути застиглим вченням” [17], оскільки “оновлення богословсько-церковної доктрини православ'я відбувається постійно, але проявляється лише в ті періоди, коли виникають нові соціальні умови” [2], нові виклики епохи, певні прояви кризових явищ в Церкві, на які богослов'я повинно реагувати і давати відповіді, узгоджені з православною традицією. Прикладом цього може слугувати, зокрема, історично-богословське обґрунтування канонічності Української Православної Церкви Київського патріархату, подане в “Історично-канонічній декларації Архієрейського Собору УПЦ КП від 19 квітня 2007 року “Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква”” [9], в якій приведені актуальні церковно-богословські й суспільно-історичні аргументи на користь канонічності цієї церкви в дусі осучасненого православного богослов'я “на потребу дня” в руслі святоотцівської традиції [17].

Яскравим виявом історичної динамічності православного навчання віри є вчення відомих класиків російського православ'я, яке вплинуло не лише на розвиток православної філософії, але й богослов'я. До них слід віднести, перш за все, В. С. Соловйова (1853–1900), який зробив спробу сформулювати всеохоплюючий християнський світогляд на базі оновленого православ'я, заклавши теоретичні основи цього оновлення через перегляд застарілих ортодоксально-традиційних положень християнства [17], а також таких відомих вчених як: С. Н. Булгаков (1871–1944), П. А. Флоренський (1882–1937), С. Л. Франк (1877–1950), М. О. Бердяєв (1874–1948) та ін. Зокрема, Павло Флоренський, створив свою систему православної теодицеї, базовану на основі возвеличення Бога як “трансцендентної Істини”, “надраціональної цілісності”, “живої Реальності”, яка досягається через релігійний досвід і особливу людську “єдність в

любові” до Творця, бо любов, а не спосіб бачення світу, є головним шляхом віри і нашого особистого спасіння [8, с. 995], увівши тим самим у російське православ'я ідею гармонії віри і розуму, повернувши православне вчення, за висновком італійського філософа і релігієзнавця Фіоренцо Реаті, “до вражаючого споглядання трансцендентного в усьому суцюзому” [14, с. 59–60]. Ідеї П. Флоренського були підхоплені і розвинуті Сергієм Булгаковим, який наголошував на необхідності християнізації земного життя, виступав за відокремлення церкви від держави, заперечуючи існування християнської держави, оскільки релігійна віра, на його переконання, повинна бути “невимушена, вільна і щира” [20, с. 227].

Семен Франк, доповнюючи православне віровчення, розробив концепцію “соціального ідеалреалізму”, в основу якої поклав досвід соціального прочитання загальнохристиянської ідеї “обожнення” людини [8, с. 996], а Микола Бердяєв, глибоко віруючи у духовно-суспільний потенціал православ'я, вважав, як підкреслює Олександр Саган, що воно може і повинно змінюватись у душі суспільно-історичних тенденцій та в процесі духовного преображення православ'я і світу, задля витворення великої культури, подібної до культури, створеної на ґрунті католицизму і протестантизму [17, с. 857–858]. При цьому О. Саган наголошує, що саме протестантські ідеї стимулювали певний “відхід православного богослов'я від грецького традиціоналізму і повернення до олександрійської традиції” богослов'я (дуалістичний погляд на матерію і дух, глибоке тлумачення Святого Письма, спроби отримання спасіння у знанні, що походить від Слова Божого, схильність до діалектики, тощо), ба навіть більше: як висновує вчений, православне богослов'я, як академічна наука, почало формуватись під впливом протестантизму [17, с. 116–117].

Саме прив'язаність православного навчання віри до Святого Письма складає важливий богословсько-методологічний, а відтак і екуменічний, аспект у трактуванні феномену релігійної віри, оскільки в католицизмі та особливо в протестантизмі є визначальною роль Біблії як “священного писання”, позаяк іще для протестантських реформаторів гасло “Sola Scriptura” (Священне Писання) стало основним богословським принципом, на якому були побудовані їхні богословські системи [11, с. 247–251].

Лютер, Кальвін та їх послідовники були і залишаються одноставні в тому, що єдиним і найвищим авторитетом для християнина повинна служити Біблія і тільки Біблія. Різниця між католицькими, православними та протестантськими богословами була, як підкреслює протестантський богослов С. Санніков, “не стільки в питанні статусу або значенні Святого Письма, тут вони були одностайні: в теорії Писання відводилось перше місце, але різниця була в поясненні Писання, в складі Писання і в його застосуванні в практику церковного життя” [18, с. 250]. Зокрема, протестанти в своєму доктринальному богослов'ї дотримуються однакових з православними і католиками поглядів на те, що “Біблія була написана під Божественним натхненням через те, що натхненні письменники здійснювали свою роботу як особисті органи Бога, особливо Святого Духа, Який не тільки спонукав і піднімав до написання того, що вони написали, але й навіював їм і думки і слова, які вони звіщали пишучи” [6, с. 10]. Тобто, за висновком відомого дослідника богословського релігієзнавства Віталія Шевченка, Святе Письмо у цих конфесіях виступає “істиною й істинним” джерелом у теологічному обґрунтуванні віри, що отримує підтвердження і верифікацію в релігійному досвіді віруючих [19, с. 319]. А тому, як підкреслює відомий протестантський богослов Джеральд О'Коллінз, саме через практику релігійної віри виявляється дія (вплив) Святого Письма і Одкровення Божого на віруючих, що через релігійний досвід означає раціональні передумови віри [15, с. 81]. Власне раціональним передумовам віри, зокрема знанню і розуму людини, в протестантському богослов'ї, на думку Зігберта Бекера, як і в католицизмі та православ'ї, відводиться особлива роль, оскільки “розум є, безсум-

нівню великим чи навіть найбільшим і надзвичайно важливим даром Божим людині, вельми корисним в теології інструментом”, а тому релігійна віра не є “антираціональний і вже тим більше не екстрараціональний процес”, оскільки віра “у її найвищому вираженні проявляється інтелектуально”, а в Біблії віра і знання постійно ототожнюються. При цьому знання, що походять із Одкровення, включають в себе дещо більше, ніж просто сприйняття ідей інтелектом, бо віра невіддільна від Божественного голосу в людині – від голосу сумління [1, с. 1, 177].

Світоглядний аспект релігійної віри посідає вагомe місце в її релігієзнавчо-філософському трактуванні. Ця риса релігієзнавчо-філософської інтерпретації кредології як науки про віру належить до числа доміантних. Вона сприяє застосуванню філософської і релігієзнавчої інтерпретації кредології для глибшого пізнання світоглядного значення релігійної віри. При цьому така рефлексія допомагає у більш досконалому оформленні релігійної віри, зокрема, в богословському релігієзнавстві, оскільки прихильність і довіра до предмету віри висновується з комплексу раціональних аргументів, які є також важливими і для кредології. Ці аргументи є результатом такої рефлексії, яка синтезує віронавчальне (доктринальне) і раціонально-філософське. Даний висновок підтверджено численними сучасними дослідженнями [12], в яких розкриваються взаємовідносини віри і розуму, антропологічних передумов філософської інтерпретації віри, внеску християнської філософії в дослідження феномену віри тощо. Усі ці джерела також слугують вагомим науковим підґрунтям для кредології і для розкриття її екуменічного потенціалу, зокрема, через синтез доктринального і раціонально-філософського аспектів віри кредологією витворюється комплексна онтологічна і епістемна власне теологічна й богословсько-релігієзнавча картина християнського розуміння феномену віри як динамічного виразника життєвої екзистенції вірних. У цьому процесі важливе місце відводиться конкретним теоретичним і методологічним засадам та особливостям теологічної, релігієзнавчої і філософської інтерпретацій цього феномену у християнських конфесіях в історичній ретроспективі.

Загалом, незважаючи на конфесійні особливості трактування передумов релігійної віри і на наявність складних історичних конфесійних відмінностей в її розумінні, що склалися за останні декілька століть, можна виснувати, що кредологія розглядає віру як вагому, дієву передумову екуменічного діалогу, на чому особливо наголосив Другий Ватиканський собор Католицької Церкви (1962–1965) [7]. Цей собор засвідчив, що християнство сформувало власну традицію розуміння феномену релігійної віри, у католицькому, православному та протестантському варіантах. Усі ці конфесійні варіанти християнського розуміння феномену релігійної віри мають внутрішній загальнохристиянський біблійний стрижень та особливі віронавчальні доміанти. Конфесійні варіанти християнського розуміння феномену релігійної віри формувалися у взаємодії між собою і зі світовим культурним контекстом, внаслідок чого вони не лише розвивалися, але і зазнавали взаємних впливів та впливів від нерелігійних (філософських чи релігієзнавчих) вчень із цієї теми та піддавалися інтерпретації у певних проблемних дискурсах, що, з одного боку, специфікувало їх, а з іншого – сприяло і сприяє активізації екуменічного діалогу в сучасному християнстві.

1. Бекер З. В. Немудрое Божие. Место разума в богословии Мартина Лютера / пер. Е. Терёхина. Москва : Просветительский Фонд “Лютеранское Культурное Наследие”, 2000. 222 с.
2. Бондаренко В. Д. Критический анализ православно-богословской концепции “христианского служения миру” : дис. ... кандидата филос. наук : 09.00.11. Киев, 1987. 187 с.
3. Гетьман Д. С. Дискурс релігійної ідентичності: культурологічний і релігієзнавчий аспект. *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. Івано-Франківськ, 2011. Вип. 14. С. 147–151.
4. Гордиенко Н. С. Современное русское православие. Ленинград : Лениздат, 1987. 304 с.
5. Горелов А. Карл Ранер о Боге и человеке. Ранер К. Основание веры. *Введение в христианское богословие* / пер. с нем. Москва : Библийско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2006. С. XV–XXI. (Серия “Современное богословие”).

6. Гребнер А. Л. Основы доктринального богослов'я / пер. з англ. В. Горпинчука. Michigan : Worldwide printing Duncanville, USA, 1999. 274 с.
7. Декрет про екуменізм "Возстановлення єдності" – "Unitatis redintegratio". *Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації*. Львів : Свічадо, 1996. С. 187–210.
8. Зуев Ю. П. Православная философия. *Энциклопедия религий* / под. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. Москва : Академический Проект; Гаудеамус, 2008. С. 995–996.
9. Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква. Історично-канонічна декларація Архієрейського Собору УПЦ КП від 19 квітня 2007 року. Київ, 2007. 167 с.
10. Кияк С. Другий Ватиканський собор і релігійно-суспільні проблеми сучасності : навч. посібник. Жовква : Місіонер, 2011. 304 с.
11. Марциновская Д. С. Роль священных текстов в становлении и идентификации феномена веры в христианской религии. *Научные ведомости Белгородского государственного университета. Философия. Социология. Право*. 2013. № 2 (145). Вып. 23. С. 247–251.
12. Марциновская Д. Феномен религиозной веры в католицизме: проблемы кредологии : монография. Saarbrücken, Deutschland : Verlag LAP LAMBERT Academic Publishing, 2014. 99 с.
13. Марциновська Д. С. Феномен релігійної віри в католицизмі: проблемні дискурси ХХ – початку ХХІ століть : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 "Релігієзнавство". Київ, 2013. 20 с.
14. Монтовани Ф. Пьер Тейяр де Шарден и Павел Флоренский: основания для сопоставления. *Наука и вера в диалоге. Пьер Тейяр де Шарден и Павел Флоренский*. Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. 287 с.
15. О'Коллинз Д. Фундаментальная теология. Санкт-Петербург : Изд-во Святого Креста. 1993. 315 с.
16. Рагнер К. Віра. *Короткий теологічний словник* / Рагнер К., Форгрімлер Г. Львів, 1996. С. 81–87.
17. Саган О. Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. Київ : Світ Знань, 2004. 912 с.
18. Санніков С. Уявлення про джерело Богопізнання (принцип Sola Scriptura). *Історія релігії в Україні: у 10-ти т. / редкол.: А. Колодний (голова) та ін. / за ред. П. Яроцького*. Київ : Світ Знань, 2002. Т. 5 : Протестантизм в Україні. С. 249–255.
19. Шевченко В. Істинність релігії і проблема налагодження міжконфесійного діалогу сучасності. *Українське релігієзнавство: Релігія – Світ – Україна*. Київ, 2010. Кн. 1 : Релігія у світлі культурно-цивілізаційного діалогу. Вып. № 56. С. 319–336.
20. Элбакян Е. С. Булгаков Сергей Николаевич. *Энциклопедия религий* / под. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. Москва : Академический Проект ; Гаудеамус, 2008. С. 227.

*The article of theological, religious and philosophical positions disclosed ecumenical potential kredology religion as the science of faith. Ecumenical potential kredology analyzed through denominational variants of the Christian understanding of the phenomenon of religious faith, their common theological background and special features.*

**Keywords:** kredology, religious faith, Christian doctrine, ecumenism, religious studies, philosophy, theology.

### ЦІННІСНІ ПЕРЕОРІЄНТАЦІЇ КУЛЬТУРИ ПОСТМОДЕРНУ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

*У статті аналізуються проблеми ціннісної переорієнтації культури постмодерну в сучасному суспільстві. Виявлено та охарактеризовано ситуацію ціннісної дезорієнтації особистості в умовах сучасних цивілізаційних викликів постмодерну. Шляхом аналізу масової культури розглядається феномен соціального відчуження та окреслюються можливості її подолання.*

**Ключові слова:** людина, ціннісна орієнтація, глобалізація, масова культура, постмодерн, суспільство споживання, соціальне відчуження.

**Актуальність дослідження** з нашої точки зору полягає в тому, що на культурну парадигму сучасності та форми її втілення впливає тотальна плюралізація цінностей, норм і зразків поведінки, складовою якої є споживацька й індивідуалістична свідомість громадян, сильне прагнення “бути щасливим”, не докладаючи жодних зусиль у цьому напрямку. На думку польського дослідника Л. Дичевського, плюралізм як такий домагається не просто різноманітності культурних форм, а різноманітності людської тотожності [10, с. 103].

У сучасній гуманітаристиці культурний плюралізм розуміється як певна множинність географічно відокремлених культур та суспільств, які існують паралельно. А культурний плюралізм, з яким ми стикаємось сьогодні, часто описується цілком по-іншому, як мультикультурне суспільство, яке у свою чергу складається з різних культур та етичних систем, релігій та віросповідань, що співіснують в межах одного суспільства.

Дуже складний устрій сучасного суспільного життя є величезним викликом для культури, адже не секрет, що плюралістичні суспільства доволі нестабільні. Через це часом може виникати дезорієнтація в ціннісному сенсі. Звідси і конфлікт між соціальними ролями та етичними нормами, які з одного боку диктує сімейне, професійне і економічне життя, а з іншого – ті стандарти, які визначає суспільна мораль. Таким чином плюралізм активно торкається особистого життя кожного.

Для розв’язання цього завдання необхідно зважити на своєрідну екзистенційну складову культурного плюралізму, яка полягає у тому, що завдання інтерпретації світу та його моралі перенесене з сім’ї та суспільства на конкретну людину. Надприродна реальність, яка є фундаментальною основою релігійного досвіду, перейшла у площину індивідуальної свідомості.

Модернізація у сучасному світі істотно впливає на формування особи, оскільки “в процесі переходу до постіндустріального суспільства, коли на зміну ресурсоріятній економіці та її суб’єктові – одновимірній економічній людині з жорсткими конс’юмеристськими установками приходять ресурсозберігаючі технології та багатовимірна особа, що пододала вузький споживацький погляд на світ, тоді відчуття людиною своєї єдності з природою стає невід’ємною частиною її нової ментальності” [5, с. 68].

На жаль, “багатовимірна”, усебічно розвинена особа є не стільки реальністю сучасного світу, скільки метою, для досягнення якої необхідно докласти чимало зусиль передусім соціально-культурного, світоглядного і значною мірою ідеологічного порядку.

Модернізація та глобалізація не можуть не чинити впливу, іноді дуже суперечливого, як на сучасну масову культуру, так і ідеологічні уявлення громадян. Істотна характеристика ціннісної структури масової свідомості сучасного суспільства полягає в

тому, що в ньому набули головного значення цінності та ідеали споживацького суспільства, а також прагматичні установки життєзабезпечення та досягнення життєвого комфорту. Ця тенденція виявилась в пріоритеті термінальних цінностей (особиста безпека, здоров'я, сім'я і діти, комфортне життя та ін.) над інструментальними (професіоналізм, вченість, моральність, релігійність, міжетнічна толерантність та ін.)

Завдяки модернізації в сучасному індустріальному суспільстві здійснюється поступове “зрушення” від матеріальних цінностей (коли акцент робиться передусім на економічній і фізичній безпеці) до цінностей “пост матеріальних” (коли на перший план висувуються самовираження та якість життя) [3, с. 8].

Глобалізація та універсалізація культури, тріумф масової мають своїм наслідком масофікацію культури взагалі. Як наслідок, підриваються основи не лише культурного плюралізму, але й плюралізму культури, коли стираються межі між культурними формами і культурними системами.

У практику імплементуються уявлення, що питання якості життя, самореалізації повинні отримувати все більше відображення в культурі, самому поняттю якості життя має бути властива визначеність і кореляція з соціальною відповідальністю, суспільно корисною працею. Аналогічно закріплення та конкретизацію повинні отримати питання боротьби з бюрократизмом і спрощенням управлінських процедур.

Цінності постмодерну постулюють більш високий пріоритет самовираження, ніж економічної ефективності: люди стають менш готові прийняти людські витрати, з якими зв'язані бюрократія і жорсткі соціальні норми. Суспільство постмодерну характеризується занепадом ієрархічних інститутів і жорстких соціальних норм та розширенням сфери індивідуального вибору і масової участі [3, с. 11].

Як справедливо зауважує Р. Інглхарт, важливою компонентою розвитку постмодерну є зрушення, що відвертає і від релігійної, і від бюрократичної влади, і призводить до заниження значущості будь-яких видів влади і авторитету [3, с. 18].

Істотною соціокультурною особливістю сучасних суспільств є зменшення ролі сім'ї. Якщо колись сім'я була ключовою економічною одиницею, то в постіндустріальному суспільстві трудове життя індивіда в основному здійснюється зовні, не вдома. Так само і виховання нині відбувається переважно поза сім'єю. Крім того, “держава добробуту” як специфічний соціокультурний конструкт постмодерну, забрала у сім'ї і взяла на себе відповідальність за виживання. Виживання дітей раніше залежало від того, чи забезпечать їх коштами для існування батьки; а виживання постарілих батьків залежало від дітей. Сьогодні, хоча сімейні стосунки все ще важливі, це вже не ті стосунки, в яких вирішується питання життя і смерті; роль сім'ї багато в чому взяла на себе “держава добробуту”. Нове покоління здатне виживати у випадках розпаду сім'ї або навіть у випадках відсутності обох батьків. Неповні сім'ї і бездітні люди похилого віку в сучасних умовах мають в розпорядженні кращі шанси на виживання, ніж будь-коли раніше [3, с. 19].

Суттєвою ознакою постмодерну є зміна мотивації людей до праці: з максимізації отримуваного доходу та із забезпеченості роботою акцент зміщується у бік наполегливішого запиту на цікаву і осмислену роботу [3, с. 22]. Пошанування праці, що особливо має велике соціальне значення, повинна зайняти гідне місце у сучасній соціокультурній парадигмі та ідеології. Не менша увага при цьому повинна приділятися пропагуванню вільного та чесного підприємництва, а головне залученню населення до інноваційного підприємництва, формування ідеології конструктивної співпраці працівників і працеводців.

Сучасний світ знаходиться в стані жорстких ідеологічних конфліктів. Відхід від тоталітаризму в цьому плані є тільки частиною проблеми. Як справедливо зазначає М. Фуко, тоталітаризм є іманентним продуктом догматичної розсудливості, що задума-



ла “остаточно перетворити” і “логічно упорядкувати” увесь навколишній світ. Проте таке “остаточне перетворення” і “логічне впорядкування” не повинні означати втрату духовності, соціальної солідарності, загальнолюдських основ права. У праві необхідно відобразити, що усі технічні нововведення, відкриття, повинні мати на меті вдосконалення людської особистості, її самореалізацію, а не “логічне впорядкування” або інше підкорення навколишнього світу.

Іноді в літературі відзначається, що в цілому відкрите глобальне суспільство, як воно інтерпретується сьогодні на Заході, означає відвертий соціал-дарвінізм – глобальний простір нічим не стримуваного “природного відбору”, в якому слабкіші економіки, культури, етноси приречені загинути, поступившись планеті сильним і пристосованим. На сьогодні головне питання, що стосується усієї глобальної проблематики, полягає в тому, як в нових умовах глобального світу наново затвердити пріоритети культури і моралі, захистити право так званих “неадаптованих” (а до них відносяться більшість людства) на існування, скоректувати соціал-дарвіністську стихію ринку процедурами, що дозволяють зберегти різноманітність людських практик.

Сучасні процеси глобалізації і модернізації все більш підштовхують свідомість людства до затвердження домінування цінності особи, її соціокультурного становища в загальній ієрархії цінностей, що не завжди є виправданим. Вирішення проблеми множинності ціннісних критеріїв у культурі можна знайти в спробах гармонійного поєднання інтересів особи та суспільства, що реалізуються в спілкуванні і діалозі. Міра підпорядкування суб’єкта суспільству, його обмеженість суспільством, повинна відповідати мірі підпорядкування самого суспільства тим цінностям, які воно виробило.

Розвинуті контакти людини з соціальною масою позначилися на ній суперечливим чином. З одного боку, ці зв’язки до певної міри звільнили людину від локально-патріархальної замкнутості, розширили горизонти її буття. Безумовно, почуття зв’язаності людини з інтересами, цінностями маси людей надало їй почуття соціальної стійкості, захищеності. Але, з іншого боку, розрив старих соціально-патріархальних зв’язків в умовах, коли маса набула гранично широкого, аморфного характеру, коли загальні інтереси цієї маси дуже невизначені і нестійкі, призвів до того, що конкретна жива о-ноосібна людина відчуває себе потрібною тільки собі, загубленою, втраченою [2, с. 11].

Ці процеси не можуть не супроводжуватися трансформацією системи соціальних регуляторів і різних аспектів їх дії. Посилення анонімності соціального регулювання призвело до його кризи, у тому числі й ідеологічної складової.

У сучасному суспільстві людина розчиняється в тій чи іншій соціальній спільності і часто виявляється простим інструментом затвердження тих або інших соціальних домагань і вирішення соціальних конфліктів.

Можна також говорити про надмірне акцентування на ідеологічній сфері. У літературі не раз відзначалося, що вищою цінністю сучасного суспільства стає споживання. Людина знецінюється, зате світ речей, що впливає на неї, цінується дуже сильно. Відчуження має місце і особливо в соціокультурній сфері. Культурні цінності постають перед індивідом порожніми абстракціями, а не продуктом і результатом особистої творчості, як щось безособове, анонімне, таке, що відбувається в глибинах суспільства і держави. Такі цінності сприймаються як заборони, що пригнічують волю й ініціативу суб’єкта, його самобутність, свободу і творчість, що залишають індивіда байдужим до соціальних потреб в цілому. Морально-етичні приписи сприймаються як обтяжливий обов’язок, чужа, поневолююча сила, що не враховує потреби особи [1, с. 94].

У ряді важливих характеристик постмодерну дослідники виділяють: неточність, розмитість, тенденцію до двозначностей; фрагментацію; іронію і прагнення до усунення яких-небудь канонів; спонтанність, карнавалізацію, ігрове відношення до дійсності; конструкціонізм що припускає безперервну генерацію безлічі тих, що конфліктують

між собою інтерпретацій. Якщо розглядати постмодернізм як світогляд, то його основною рисою є плюралізм що обумовлює усі інші характеристики: децентралізацію, мінливість, контекстуальність, невизначеність [6, с. 527].

Відомий британський соціолог Е. Гідденс серед характеристик сучасного суспільства назвав невизначеність, непостійність, нестабільність. Щоб вижити в таких умовах, кожна людина має бути мобільнішою, а соціальна політика держави – гнучкішою і динамічнішою [6, с. 528].

Модернізація і постмодернізація призвели до істотної зміни соціальної структури. Якщо розглянути структуру суспільства, ґрунтованого на знанні і інформації, то можна відзначити, що кількісне зростання управлінських, професійних і технічних верств, що є ядром нової структури, не є єдиною тенденцією. Процес активного розвитку сфери, пов'язаної зі складними технологіями, супроводжується зростанням некваліфікованої зайнятості у сфері послуг на нижніх сходах соціальної драбини [4, с. 97]. У зв'язку з цим перед сучасною антропологічно орієнтованою культурою постмодерна постає завдання формування нової ідеології праці, її соціально-правового обґрунтування і стимулювання.

Нове глобальне суспільство кваліфікується не лише як суспільство знання, послуг, інформації, але і як суспільство ризику, загроз, травми, небезпеки. Витоки ризику виникають з особливого становища індивіда в сучасному суспільстві, що характеризується як некорінений індивід, що не має зв'язку ні з минулим, ні зі структурами індустріальної епохи, індивід, що знаходиться в ситуації втрати норм і цінностей (аномії) та ізоляції. Невизначеність і небезпека самопідтримується новим типом індивідуальності, розриває зв'язок часів і поколінь, робить суспільство суспільством ризику [6, с. 527].

Серйозною психологічною проблемою сучасної суспільної свідомості, що впливає на ефективність соціальних регуляторів і їх ідеологічну складову, можна вважати так зване відчуження. Ще Е. Фромм з цього приводу писав: “Ніде так повно не проявився цей дух відчуження, як відносно людини до самої себе. Людина продає не лише товар, не лише продукти своєї праці, але і саму себе, при цьому людина відчуває себе товаром. Робітник продає свою фізичну силу; підприємець, лікар, працівник розумової праці продають свою “особу”. Ця “особа” повинна мати усі якості товару; якщо її хочуть продати, вона має бути досить приваблива, а, крім того, її володар повинен відповідати цілому ряду інших важливих вимог; наприклад, він має бути енергійний, ініціативний і так далі і тому подібне – відповідно до ситуації на ринку. І – як зі всяким іншим товаром – ринок визначає ціну і вартість тих або інших особових якостей людини, і навіть визначає саме їх існування. Якщо якості, які може запропонувати людина, не мають попиту, то у неї немає взагалі ніяких якостей; так само товар, який не можна продати, нічого не коштує, хоча і має споживчу вартість. Таким чином, упевненість в собі, “почуття власної гідності” перетворюються лише на відображення того, що думають про людину інші [8, с. 152–153].

Соціальне відчуження, природно, детермінується соціокультурними характеристиками, зачіпає і відношення людини до моралі й інших елементів соціальної структури, є важливим чинником, що негативно впливає на формування змісту ідеологічної функції культури.

Подолання соціально-культурного відчуження особи є одним з головних завдань, що постають перед соціалізуючою функцією культури у сучасному світі. У зв'язку з цим необхідно створити ефективні ідеологічні механізми залучення людей в управління громадськими і державними справами і в діяльності з удосконалення ціннісної системи.

Подальша рефлексія Е. Фромма також, на наш погляд, добре ілюструє соціальну реальність нашого часу: “Здорове суспільство розвиває здатність людини любити

людей, стимулює творчу працю, розвиток розуму, об'єктивності, надбання почуття власного Я, ґрунтованого на відчутті своїх творчих сил. Нездорове суспільство породжує взаємну ворожнечу, недовіру, перетворює людину на об'єкт маніпуляцій і експлуатації, позбавляє її почуття Я, що зберігається лише тією мірою, якою людина підкоряється іншим або стає автоматом. Суспільство може виконувати обидві функції: і сприяти здоровому розвитку людини, і перешкоджати йому. Практично у більшості випадків воно робить і те, й інше; питання полягає тільки в тому, які міра і спрямованість позитивного і негативного впливів" [9, с. 87].

Іншим важливим чинником, що впливає на соціалізуючу функцію культури та є її ідеологічним каталізатором, виступає масова культура. Актуальність проблем масової культури значною мірою визначається культурними трансформаціями, пов'язаними з формуванням нової соціальної моделі, які випробувала Україна в останні десятиліття.

Формуванню масової культури сприяли такі чинники, як різке зростання народонаселення, формування феномену масової свідомості, домінування міської культури, посилення процесів міграції, зниження регулятивної ролі традицій. Важливу роль також відіграли промислова і науково-технічна революції.

Як відомо, перехід до постмодерністської культури пов'язаний з новими підходами до проблем масовості культури. У постмодернізмі провідні аспекти масової культури – її комерційна природа, гедонізм, здатність мобільного реагування на події зовнішнього світу – були піддані принциповому переосмисленню.

У сучасній науці масова культура, що розглядалася раніше в негативному плані, стала розумітися як історично неминуче явище, органічно пов'язане з демократичними структурами, що виконує в постіндустріальному суспільстві ряд важливих функцій. Необхідність усебічного аналізу масової культури як соціокультурного і регулятивного феномену в умовах різноманітності ідеологій постає особливо гостро.

Соціальними передумовами поширення масової культури і в постіндустріальному, і в інформаційному суспільстві виступають проблеми адаптації, складність інших, окрім пропонованих масовою культурою, механізмів рекреації, порушення традиційних механізмів ідентифікації [4, с. 92].

У сучасному, динамічному суспільстві з істотним рівнем соціальної стратифікації із втраченими або неефективними традиційними способами самоідентифікації, масова культура стає механізмом соціалізації і починає виконувати ціннісно-орієнтаційні функції, що реалізуються, зокрема через соціально марковане споживання [4, с. 135].

Причиною затребуваності масової культури в сучасному суспільстві є те, що багато авторів визначають як "культурну корозію", тобто втрату системного характеру "ціннісних орієнтацій, соціальної адекватності і культурної компетентності", що призводить до зміни природи масової культури, що функціонує як адаптаційна система, як механізм соціалізації, у тому числі культурної соціалізації [7, с. 444].

Адаптаційний чинник масової культури особливо явно проявляє себе в сучасному українському суспільстві, позначеному соціальною мобільністю, маргіналізацією великої частини населення, його ціннісною дезорієнтацією, активізацією різних форм відчуження.

Глобалізм і масова культура є просторово-часовою універсалізацією стосунків обміну. Але по суті своїй сама ця універсалізація обміну вказує на інший процес: відлучення людини від традиційних соціальних і духовних цінностей і занурення у віртуальний світ.

Ряд авторів акцентує увагу на тому, що споживацьке суспільство, потіснивши моральні начала і цінності на периферію, опинилося в духовній безвиході, хоча і зберігає стабільними державні і правові інститути. Також вказується, що логіка модерну неухильно веде до витіснення християнської духовності язичницьким тяжінням до

земного успіху за всяку ціну, до небезпечної урочистості та бездуховної одновимірності [5, с. 55].

Масова культура уможлиблює цілеспрямоване створення керованої маси за допомогою особливих комунікативних технологій, що формують власну реальність. І тут виникає серйозна небезпека виходу таких комунікативних технологій і продуктованих за допомогою їх ідеологій з-під контролю суспільства і держави, світової спільноти.

Маса сьогодні – це сукупність деперсоналізованих індивідів, об'єднаних не участю в тій або іншій діяльності, а спільністю споживаної продукції: інформації, розваг, моди, іміджів, стереотипів, а також єдністю картини світу і системи цінностей. В умовах певних суспільних систем, у межах окремих культурних світів масова культура як активна динамічна форма набуває яскраво виражених особливостей, що дозволяє вести мову про її національні варіанти [4, с. 19].

У літературі справедливо відзначається, що “масова людина” обмежена у своїх креаційних потенціях, вона задовольняється, замість різноманіття і варіативності ситуацій і положень, прийняттям різноманітних кліше і стереотипів, завдяки яким її картина світу отримує ясність і завершеність. У своєму самовдоволенні вона не пред'являє до себе підвищених вимог, не знає сумнівів, із завзятістю перебуває в глупоті і намагається врятуватися від складнощів світу, вдаючись до фантазій та ілюзій. Нездатність маси до самостійного самоздійснення, інфантильність, розмитість і рухомість структури уявлень про світ, відсутність внутрішньої детермінації – усе це обумовлює її наполегливу потребу в керівництві, яке разом з іншими соціальними інститутами з успіхом здійснює і масова культура [4, с. 40]. Проте, у зв'язку з цим виникає питання про якість такого керівництва, його ідеологічні й моральні основи, його юридичне оформлення і його здійснення на благо людей.

Важливо, що масова культура закріплює існуючу в суспільстві соціальну ієрархію через символічно значиме культурне споживання, допомагає встановленню контакту людини зі світом, підтверджує її присутність в цій спільності. Більше того, саме через масову культуру, її символи і знаки, масовий індивід отримує можливість відкрити частину себе, адекватно себе оцінити і правильно ідентифікувати. У цьому плані масова культура до певної міри тотожна з ідеологією.

Таким чином, у сучасному суспільстві долається колишня система матеріальної, економічної мотивації, саме матеріальне благополуччя втрачає свою значущість, а на перший план виходять такі проблеми, як необхідність поєднувати безпеку і свободу, справедливість і відповідальність. Поєднання безпеки і свободи, справедливості і соціальної відповідальності є важливими орієнтирами для культурної парадигми в епоху модернізації, глобалізації і масової культури. Проте, викликає занепокоєння те, що у ряді сфер масова культура починає підміняти собою традиційні соціальні регулятори, у тому числі й мораль.

1. Бабенко А. Н. Проблемы обоснования ценностных критериев в праве. *Государство и право*. 2002. № 12. С. 94–95.
2. Барулин В. С. Российский человек в XX веке. Потери и обретение себя. Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. 431 с.
3. Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества. *Полис. Политические исследования*. 1997. № 4. С. 6–32.
4. Костина А. В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества. Москва : Ком-Книга, 2006. 320 с.
5. Рябов А. Интегративная идеология и модернизация современной России. *Свободная мысль*. 1992. № 15. С. 58–69.
6. Скок Н. В. Ценностные изменения современности: теоретический и прикладной аспект. *Право и политика*. 2009. № 3. С. 523–530.
7. Флиер А. Я. Социокультурный прогноз на 21 век. *Культурология для культурологов*. Москва, 2000. 496 с.

- 
- 
8. Фромм Э. Бегство от свободы. Минск, 2004. 314 с.
  9. Фромм Э. Здоровое общество. *Догмат о Христе*. Москва, 2005. 342 с.
  10. Dyczewski L. Społeczno-kulturowy kontekst religijności. *Kościół w życiu publicznym*. 2004. S. 103–112.

*The article deals with the issues of the re-orientation of values in the postmodern culture. The axiological disorientation of a person due to the challenges of the contemporary postmodern civilization has been revealed and is discussed in the article. The phenomenon of social estrangement as well as the ways of defining the possibilities of its combating is described through the analysis of the mass culture.*

**Keywords:** *human being, axiological orientation, globalization, mass culture, postmodernism, consumption society, social estrangement.*

УДК 316.346.2: 17.022.1

*Ihor Hoian, Oksana Fedyk*

## GENDER AS AN AXIOLOGICAL CONSTRUCT

*В дослідженні формулюються теоретичні засади парадигми аксіологічного конструювання гендеру. Доведено, що формування гендерних відносин має аксіологічний вимір. Для обґрунтування такої думки та для аналізу сутності гендерних відносин використано метод аксіологічного конструювання гендеру. Використання такого методу дає підстави стверджувати, що гендер – це аксіологічний конструкт, який формується на основі системи цінностей, яка створює підґрунтя для розуміння цінності представників тієї чи іншої статі. В контексті аксіологічного конструювання гендерних ролей їх слід тлумачити як динамічне явище, яке постійно перебуває у процесі формування та створення. Людина схильна наслідувати гендерні ролі в межах того чи іншого суспільства на основі запропонованих в процесі соціалізації цінностей та моделей пріоритету маскуліності чи фемінності. Гендерні ролі мотивуються цінностями і світоглядно визначаються процесами, навчання, виховання, самоосвіти. У ракурсі аксіологічного конструювання гендер являє собою аксіологічну модель поведінки людини у ставленні до представника іншої статі.*

**Ключові слова:** *соціальне конструювання гендеру, аксіологічне конструювання гендеру, поліфакторне конструювання гендеру, гендерні стереотипи, гендерні відносини.*

**Formulation of the problem.** Despite a number of programs and international strategies, the gender equality issue has not yet been resolved. In our opinion, this is due to the fact that various forms and styles of gender roles have been primordially formed in diverse societies. This fact requires the analysis of the underlying causes on the basis of which different types of gender relations are formed. We assume that the basic foundation for the formation of gender relations in diverse societies is the historically formed axiological network, which at the same time is presented in the structure of mentality, which determines preferences and priorities that have a systemic dimension, that is, they are dependent on a system of axiological factors that, in their turn, are derivatives of the synthesis of diverse social spheres.

**Purpose.** The study is aiming at substantiating the feasibility of using the paradigm and the method of axiological gender constructing to understand its essence and specifics.

**Presenting the main material. Gender and gender relations as an axiological construct.** Gender and gender relations are a fundamentally axiological construct that has no analogues in nature, that is, it is created consciously and artificially by a person on his/her own initiative and with his/her understanding of values, human value in particular. In the interpretation of gender and gender relations, we defend the paradigm of *axiological gender constructing*. Values, in our opinion, are the main motives for human activity, which is why they are the basis of constructing stereotypes in gender relations. In this context, we agree with V. Budz's opinion that "values are at the heart of social self-organization. On their basis, all various forms and schemes of social interactions operate" [3, p. 500]. It is difficult to imagine a more substantiated alternative to values as the basis for constructing social relations,

since all other factors of social relations are still accumulated in values. Relationships and differences between sexes cannot be reduced to only one factor, in this case – an axiological one. However, this axiological factor, in our opinion, is systemic, that is it expresses a system of values, which is formed depending on the leading value of a particular public sphere. Therefore, the combination and hierarchy of values in society affects the formation of all types of relations, including gender.

**Axiological construction of gender based on the multiple-factor nature of social factors.** The axiological construction of gender appears possible on the basis of the multiple-factor nature of social factors, which in each society have a unique combination and hierarchy (for example, the combination of the values of education, science, law, morals, religion, ideology, philosophy in different societies in this or that society) and, accordingly, those basic or priority values that are constituted within these spheres. The fact is that each of the social spheres (education, science, law, morals, religion, ideology, philosophy) promotes and is based on a separate system of values, which, when combined, create a unique axiological basis in one or another society for interpreting the gender relations and many other types of relationships. It is precisely because of such differences in values in social spheres that gender roles are different in every society. Gender and gender relations, in our opinion, are not *a natural state of things*, but are constructed within a certain worldview, ideology, diverse subcultures and cultural traditions, and in general, in the field of knowledge and that of human consciousness. Just as I. Kant speaks of the fact that the subject constructs objects in the process of cognition and puts in them a priori forms [6], it is equally possible to express the assumption that a person constructs all spheres of public life, including gender relations, putting in them their understanding of the value and importance of the person of the opposite sex. That is, this kind of constructing gender relations is axiological, because it is based primarily on values, in particular the value of human being in general and the value of woman in particular.

**Axiological representation of gender relationships.** In understanding the nature and specifics of constructing gender relations, we use an analogy with the considerations of B. Anderson, who believes that nations and national relations are imaginary, ideological, visual, since they are constructed by man [1]. Similar thoughts on the importance of values, in particular religious ones, in the structuring and construction of communities, are expressed by Harari Y., who believes that all the diversity of living species that existed in nature were surpassed by the “*homo sapiens*” who invented religion that actually united people into the community [8, p. 256–257], and such an association, in turn, contributed to the survival of the human species in nature, because the origin of religion was the consequence of the cognitive revolution of mankind [8, p. 33]. In this aspect, the construction of the diversity of social relations is of interest to L. Zhai, who argues that the gender experience of young people is constructed in the sphere of youth subcultures [5]. However, at the same time, it should be borne in mind that parents are the first to pass on such a gender experience, and therefore the culture or tradition of imitation of gender roles is more influential here. We believe that gender relations are constructed within a set of many other factors that are unique in every society. In this aspect, the gender relations are not predetermined, but are in the process of axiological formation and substantiation. *Gender in its essence is axiologically traditional*, because values are a reflection of the established ways of life of society at the technological and moral levels. Axiological traditions take root in a particular society according to the needs of time and circumstances. But the axiological tradition itself is not a predetermined natural phenomenon. In the understanding of tradition, we agree with the considerations that it is constantly being invented and reformulated in society, because through cultural practices in general, certain institutions are legitimized, certain values are instilled [4], that is, tradition in essence is constructed by a person, although it is relatively stable for a certain time. Similar

considerations concerning the invention and construction of Ukrainian tradition are offered by K. Kyslyuk, who believes that cultural practices are instruments for creating a nation [7].

**Value origin of gender stereotypes.** In the context of such socio-constructivist methodological approaches, gender relations between men and women, in our opinion, are drawn up differently within the limits of one or another culture at the level of certain gender stereotypes that have an ideological, and in particular, value-based origin. Therefore, the styles of relations between sexes in different cultures are primarily not biological, but psychological, philosophical and axiological. At the same time, it should be kept in mind that genders by nature are also biologically different. The more distinctive are psychological mechanisms of the formation of *femininity* and *masculinity* in one or another culture, although there are no biological differences between men and women who are within different cultures.

If the gender and gender relations were formed only on the basis of the biological nature of a human being, only on the basis of innate anthropological factors and ontological peculiarities of human existence and his/her needs, then in all cultures and civilizations the relations between men and women would have been identical everywhere in all cultures and civilizations. One can agree with the views of V. Budz, who justifies the law of the identity of human nature, according to which the nature of people is one and the same regardless of the time-space and social characteristics. The researcher believes that “the nature of man is one and the same, despite the measurements of space, time, history, culture and the type of civilization. The nature of man (in the measurement of his/her needs) does not change. Only the types of relations among people, norms, rules, ideological principles of social interaction change. Therefore, in any society, *the fundamental principles of any change are not the change in the nature of man* (that is, the change in his/her anthropological factors), but only *a rational change in the type of relations in the semiotic context* (ideological and ideological)” [2, p. 98]. That is why, despite the identity of the biological nature of all people, the types of relations between people, including the gender, are different, since the type of relations is already axiological.

Because of the identity of the nature of all people and the identity of their natural needs, one can speak of a gender as social, and therefore as semantic, valuable, ideological, religious, legal, moral, semiotic proper, hermeneutic construct. This indicates that gender as a social axiological construct has a multiple-factor dimension and depends on a system of axiological factors that synchronously and synergistically combine in society.

**Masculinity and femininity in the context of the axiological construction of gender.** In all forms of culture and civilization in the past, present, and as can be assumed – in the future, the gender relations were, are and will be different, since they are based on the system of many factors – religion, economy, politics, ideology, traditions, law, morals, values, preferences. In this context, one can agree with L. Zahrai’s view that the process of construing the gender experience of an individual is constantly underway, psychological peculiarities of masculinity and femininity take shape, constructing schemes for interpreting the gender relations and concepts of the gender experience of young people, which are broadcasted in different youth subcultures in particular, takes place [5, p. 2]. At the same time, it should be borne in mind that the biological characteristics of the female and male, that is, the innate sexual characteristics, to some extent, also influence the formation of *masculinity* and *femininity*, but they are not fundamental, since women will be more inclined to institutions of motherhood and childhood, as this is associated with pregnancy and childbirth, which, in their turn, affect the psychological mechanisms of a closer emotional relationship between mother and child than with men.

We consider *axiological* and *synergetic* approaches important methodologically for studying the gender relations, as they include the analysis of gender facts and relationships in the context of the importance of the system of values that spontaneously develops in

accordance with each social sphere available in a particular society (type of economy, politics, morals, law, religion, ideology, geopolitics), which affects the assessment of a representative of another gender in the ethical, aesthetic and legal aspects.

The system of social factors (for example, the hierarchy of the ratio of politics, economy, law, morals among themselves, the degree of corruption and openness of society), which are synergistically combined in a given society, makes the society axiologically unprecedented and unique in its essence, despite some identical features with other societies.

#### **The axiological constructing of gender in premodern and modern societies**

In addition, in studying the axiological gender constructing, it is also expedient to use a *multiple-factor* approach to understanding gender and methods of *cultural pluralism* and permanent *culture dynamics*. We believe that gender is formed under the influence of the combination and synergy of various factors and spheres of public life – religion, economics, politics, ideology, traditions, law, morals, science, education, values that tend to be pluralistic and diverse, since they are dynamic as a result of the creativity of man and his/her essence as a rational and intelligent being.

*Gender relations and stereotypes, masculine and feminine* traits in a person consist precisely within the cultural and civilizational environment, which is pluralistic depending on specific historical conditions. Therefore, for example, the struggle of women for equal rights with men, the spread of feminism as a worldview, the possibility of same-sex marriages, gender change and the recognition of the rights of sexual minorities as phenomena are possible predominantly and mainly in societies with a liberal-democratic political ideology and a secular outlook. Contrary to these gender tendencies of liberal, democratic and secular societies in societies with a dogmatic worldview, stable patriarchal traditions, with a high level of religiosity, women do not even have the thoughts of fighting for equal rights with men, and non-traditional sexual orientation, same-sex marriages and gender change are condemned by society and public morals, or even can be considered a moral and legal crime. Therefore, the struggle of women for equal rights with men is hard to imagine in traditional patriarchal societies, where the prevalence of men's domination in family and business relationships prevails and masculine personality traits are more valued [9]. In this context, the gender is constructed by means of education, or rather, education and training, in which one or another worldview, values, respect or disrespect for the opposite sex, the priority of *masculinity* or *femininity* is promoted.

Besides, in studying the axiological gender constructing, it is also reasonable to use a multifactor approach to understanding gender and methods of *cultural pluralism* and permanent *culture dynamics*. We believe that gender is formed under the influence of the combination and synergy of various factors and spheres of public life – religion, economics, politics, ideology, traditions, law, morals, science, education, values that tend to be pluralistic and diverse, since they are dynamic as a result of the creativity of man and his/her essence as a rational and intelligent being.

*Gender relations and stereotypes, masculine and feminine* traits in a person consist precisely within the cultural and civilizational environment, which is pluralistic depending on specific historical conditions. Therefore, for example, the struggle of women for equal rights with men, the spread of feminism as a worldview, the possibility of same-sex marriages, gender change and the recognition of the rights of sexual minorities as phenomena are possible predominantly and mainly in societies with a liberal-democratic political ideology and a secular outlook. Contrary to the gender tendencies of liberal, democratic and secular societies in societies with a dogmatic worldview, stable patriarchal traditions, with a high level of religiosity, women do not even have the thoughts of fighting for equal rights with men, and non-traditional sexual orientation, same-sex marriages and gender change are condemned by society and public morals, or even can be considered a moral and legal crime. Therefore, the



struggle of women for equal rights with men is hard to imagine in traditional patriarchal societies, where the prevalence of men's domination in family and business relationships prevails and masculine personality traits are more valued [9]. In this context, the gender is constructed by means of education, or rather, education and training, in which one or another worldview, values, respect or disrespect for the opposite sex, the priority of *masculinity* or *femininity* is promoted.

**Axiological dynamics of gender.** It is due to such multiple-factor and cultural diversity, that gender relations, gender stereotypes, gender bias and culture of gender relationships are constructed. This indicates, on the one hand, the positive dynamics of gender relations, which may be more progressive and humane in the future, aimed at recognition of gender equality. But on the other hand, this kind of constant cultural and axiological dynamics also indicates that the outcome of the future interaction of sexes may be rather variable, and therefore should not only be based on progressive positions regarding the successful future of gender relations, as cultural codes and stereotypes may change towards growth of patriarchy or even matriarchate, if you imagine the extinction of civilization as a result of man-made or space catastrophes. That is, in these or those futurological future projects gender roles will also be constructed in the axiological aspect.

**Conclusions.** It is due to such multiple-factor and cultural diversity, that gender relations, gender stereotypes, gender bias and the culture of gender relationships are constructed. This indicates, on the one hand, the positive dynamics of gender relations, which may be more progressive and humane in the future, aimed at recognition of gender equality. But on the other hand, this kind of constant cultural and axiological dynamics also indicates that the outcome of the future interaction of sexes may be rather variable, and therefore should not only be based on progressive positions regarding the successful future of gender relations, as cultural codes and stereotypes may change towards growth of patriarchy or even matriarchate, if you imagine the extinction of civilization as a result of man-made or space catastrophes. That is, in these or those futurological future projects gender roles will also be constructed in the axiological aspect.

1. Anderson B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* / transl. from Eng. by V. Morozova. Ed. 2nd, corrected. Kyiv : Krytyka, 2001. 271 p.
2. Budz V. P. *Self-Organisation of Public Reality in the Context of its Antropological Principles and Axiological Factors: in 5 vol. Vol. 2: Self-Organisation of a Man and of Intersubjective Communications as Synergical Autopoiesis of Human Antropology: Monograph.* Ivano-Frankivsk : Vasyl Stefanyk Precarpathian National University, 2017. 459 p.
3. Budz V. P. *Self-Organisation of Public Reality in the Context of its Antropological Principles and Axiological Factors: in 5 vol. Vol. 3: Phenomenological and Axiological Factors of Self-Organisation of Social Being in the Context of Human Antropology : Monograph.* Ivano-Frankivsk : Vasyl Stefanyk Precarpathian National University, 2017. 501 p.
4. *Invention of Tradition* / Transl. from Eng. by Mykola Klymchuk ; Ed. By Eric Gobsbaum and Terence Ranger. Kyiv : Nica-Centre, 2005. Issue 8. 448 p. (Series "Changing Paradigms").
5. Zahrai L. D. *Youth Subculture: Gender Experience : Monograph.* Ivano-Frankivsk : Nova Zorya, 2012. 376 p.
6. Kant I. *Critique of Pure Reason* / Transl. from Germ. And notes by I. Burkovskyi. Kyiv : Universe, 2000. 504 p.
7. Kyslyuk K. V. "The Invention of Tradition": Ukrainian version. *Cultural Ukraine*. 2016. Issue 52. P. 164–171.
8. Harari Y. N. *Sapiens. A Brief History of Humankind* / Transl. from Eng. by Lyubov Summ. – Moscow : Sindbad, 2016. 520 p.
9. Storozhuk S. V., Goyan I. M. Greek "Φυζιζ" as the basis of gender stereotypes. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2016. Vol. 10. P. 78–89.

1. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму / перекл. з англ. В. Морозова. Вид. 2-ге, переробл. Київ : Критика, 2001. 271 с.
2. Будз В. П. Самоорганізація суспільної дійсності в контексті її антропологічних засад та аксіологічних чинників: у 5 т. Т. 2 : Самоорганізація людини та інтерсуб'єктивних комунікацій як синергійний автопоезис людської антропології : монографія = Self-Organisation of Public Reality in the Context of its Anthropological Principles and Axiological Factors: in 5 vol. Vol. 2 : Self-Organisation of a Man and of Inter-subjective Communications as Synergical Autopoiesis of Human Anthropology : Monograph. Івано-Франківськ : Прикарпат. нац. ун-т ім. В. Стефаника, 2017. 459 с.
3. Будз В. П. Самоорганізація суспільної дійсності в контексті її антропологічних засад та аксіологічних чинників: у 5 т. Т. 3 : Феноменологічні та аксіологічні чинники самоорганізації суспільного буття в контексті людської антропології : монографія = Self-Organisation of Public Reality in the Context of its Anthropological Principles and Axiological Factors: in 5 vol. Vol. 3 : Phenomenological and Axiological Factors of Self-Organisation of Social Being in the Context of Human Anthropology : Monograph. Івано-Франківськ : Прикарпат. нац. ун-т ім. В. Стефаника, 2017. 501 с.
4. Винайдення традиції / пер. з англ. Миколи Климчука ; за ред. Ерика Гобсбаума та Теренса Рейнджера. Київ : Ніка-Центр, 2005. Вип. 8. 448 с. (Серія "Зміна парадигм").
5. Заграй Л. Д. Молодіжна субкультура: гендерний досвід : монографія. Івано-Франківськ : Нова зоря, 2012. 376 с.
6. Кант І. Критика чистого розуму / пер. з нім. та прим. І. Бурковського. Київ : Юніверс, 2000. 504 с.
7. Кислюк К. В. "Винайдення традиції": українська версія. *Культурна Україна*. 2016. Вип. 52. С. 164–171.
8. Харари Ю. Н. Sapiens. Краткая история человечества / пер. с англ. Любови Сумм. Москва : Синдбад, 2016. 520 с.
9. Storozhuk S. V., Goyan I. M. Greek "Φυζιζ" as the basis of gender stereotypes. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2016. Vol. 10. P. 78–89.

*In the study we formulate the theoretical foundations of the paradigm of axiological gender constructing. It has been proved that the formation of gender relations has an axiological dimension. To substantiate such an opinion and analyze the essence of gender relations, the method of axiological gender constructing has been applied. Using this method gives reason to assert that gender is an axiological construct, formed on the basis of value system, which creates the basis for understanding the value of representatives of one sex or the other. In the context of the axiological construction of gender roles, they should be interpreted as a dynamic phenomenon that is constantly in the process of formation and creation. A person tends to emulate gender roles within a particular society on the basis of the values and models of the masculinity or femininity priority offered in the process of socialization. Gender roles are motivated by values and ideologically determined by the processes of learning, education and self-education. From the perspective of axiological construction, gender is an axiological model of human behavior in relation to a representative of another gender.*

**Materials and methods.** *The object of research is the processes of the gender relations deployment. The subject of the study is the axiological mechanisms for constructing gender relations.*

*The research is based on the works of B. Anderson, V. Budz, E. Hobsbaum, L. Zahrai, I. Kant, K. Kyslyuk, S. Storozhuk, T. Ranger, Y. Harari. The study uses methods of axiological gender construction, cultural pluralism, permanent culture dynamics, as well as axiological, synergistic and multifactorial approaches that seek to study the fundamentals of the paradigm of axiological gender constructing.*

**Results and their interpretation.** *We propose to interpret gender as an axiological construct, as a philosophical interpretation that defines the parameters of relations between the sexes that are inherited within a particular culture or subculture that can develop and be dynamic. Gender relations are formed as an imitation of a certain axiological tradition, but do not function as a natural objective fact that is independent of the will of a person. Gender roles depend on the conscious will of a person, on the structure of his/her consciousness, beliefs, world outlook and his/her values, which a person confesses or imitates in the process of socialization.*

*These or other gender roles are usually legalized and recognized at the level of moral and legal norms, but in general at the level of substantiation of the value of man in general and the values of women's qualities in particular.*

**Keywords:** *social construction of the gender (what distinguishes it from the axiological one?); axiological gender constructing; multiple-factor construction of the gender; gender stereotypes; gender relationships.*

## РЕФОРМУВАННЯ МІСЦЕВОГО САМОВРЯДУВАННЯ КРІЗЬ ПРИЗМУ СОЦІОЛОГІЧНИХ ПРОБЛЕМ УПРАВЛІННЯ

*У статті розглянуто особливості місцевого самоврядування крізь призму новітніх підходів до проблем управління. На основі аналізу здобутків кібернетики, теорій систем та управління, а також процесів регулювання в біологічних та соціокультурних системах уточнено поняття регулювання, управління, організація і керівництво, висвітлено нові управлінські практики.*

**Ключові слова:** управління, регулювання, організація, контролінг.

В Україні триває реформування місцевого самоврядування, і цей процес, як, зрештою, і реформи судової системи, у сфері освіти і охорони здоров'я, супроводжується колізіями та суперечностями. Метою реформування місцевого самоврядування є ефективне управління, завдяки якому всі мешканці громади мають простий доступ до якісних послуг і сервісів, громадяни можуть брати участь у розвитку територій, впливати на рішення місцевої влади.

Управління зазвичай розуміють як процес цілеспрямованого впливу на систему (механічну, біологічну, соціальну), в результаті якого досягається її впорядкованість, розвиток у відповідності з поставленими цілями. Ще античні мислителі для успішного ведення державних справ звернули увагу на проблеми управління. Приміром, Платон вважав справжнім правління, за якого “правителі справді володіють наукою, а не тільки здається, що володіють” [1, с. 96]. З промисловою революцією, коли постали питання, як організувати працю сотень і тисяч людей та якою має бути адміністративна діяльність, почалося наукове вивчення процесів управління.

При філософському аналізі проблем управління виділяють об'єкт і суб'єкт, суб'єкт-об'єкту взаємодію, цілі і засоби (управління як цілепокладання), свідоме і несвідоме.

У загальнонауковому плані проблематика управління розкривається в кібернетиці, теорії систем, теорії автоматичного регулювання. Математично доведено, що задана ціль управління може бути досягнута не за будь-яких початкових умов. Згідно з принципом необхідного розмаїття (У. Ешбі), система управління повинна відрізнятися не меншим розмаїттям станів, ніж система, якою управляють, аби мати можливість активного впливу на неї.

У штучно створених системах різноманітності менше, ніж у природних системах. Людина завжди відсікає зайве і спрощує навколишній світ. Порядок і різноманітність протистоять один одному. У кібернетиці управління побудоване на цьому протистоянні. Як тільки будь-яка машина почала працювати, в ній з'являється упорядкованість, порядок, які усувають хаос, невизначеність. Порядок забезпечується інформацією. Зменшення розмаїття за допомогою інформації є методом регулювання, і поведінка системи стає більш передбачуваною [2, с. 30–31].

У біологічних системах помітні два рівні регулювання: організмий (спадкове відтворення організму з орієнтацією на самозбереження) та поведінковий (задоволення потреб забезпечується взаємодією з навколишнім середовищем).

У суспільстві управління здійснюється за допомогою культурних символів, норм, цінностей, традицій та інститутів. У первісних суспільствах охоронцем культури є групова свідомість, у феодальному до цього додаються церковні, правові і політичні системи управління. З розвитком капіталізму, масового виробництва щораз більшої сили набуває детальна регламентація режиму діяльності управління, тобто адміністративна і технічна регламентація. В сучасному суспільстві діє багаторівнева система управління: сімейно-особистісні відносини (родичі – діти); навчальні, освітянські від-

носини (вчитель – учень, викладач – студент); трудові відносини (керівник – підлеглий); ринкові відносини (продавець – покупець); державне регулювання (об’єкт – суб’єкт); ідеологічні відносини (суб’єкт – суб’єкт) [3, с. 89]. Управління здійснюється через низку послідовних операцій: підготовка і прийняття рішень (правила, закони, плани, директиви), організація виконання, контроль за виконанням, підведення підсумків і оцінка зробленого. Від суб’єкта управління вимагається компетентність (знання справи), діловитість (вміння вести справу), поєднання наукового й адміністративного підходів.

Наука управління вимагає розуміти зміст понять, близьких до поняття “управління”, зокрема “регулювання” і “керівництво”, які інколи ототожнюються. Регулювання – це здатність системи (несвідомо чи свідомо) зберігати своє функціонування під впливом внутрішніх і зовнішніх дій. Наприклад, в людині кровоносна, м’язова, нервова та інші підсистеми регулюються несвідомо, тобто має місце саморегулювання. У суспільстві для регулювання потрібен свідомий вплив на ту чи іншу систему. Коли в регулюванні виникають різні суперечності, проблеми обґрунтування цілей, проектування, прогнозування, планування, коректування, то необхідно переходити на вищий рівень регулювання – управління. Управління, на відміну від регулювання, не тільки забезпечує об’єктивно заданий режим функціонування, але й здійснює пошук оптимального режиму в цьому процесі.

Для суспільства як соціальної системи цілі задаються більш вищою системою, тобто керівництвом. Керівництво має ставити цілі й обґрунтовувати їх, визначати необхідні матеріальні і духовні засоби та умови досягнення цілей. Соціальне управління спрямоване на погодження потреб і цілей елементів системи (індивідів, груп людей, організацій, підприємств) з цілями системи взагалі, розподіл завдань і засобів між виконавцями, упорядкування всіх видів діяльності. Керівництво, визначаючи цілі соціальної системи і управління, причинно обумовлює управлінський процес і його специфіку. Керівництво є управлінням [2, с. 31].

Традиційні управлінські практики ґрунтувалися на суб’єкт-об’єктному підході, тобто управління розглядалося як суб’єкт-об’єктне відношення, де суб’єктом виступав керівник (начальник), а об’єктом – виконавець (підлеглий). У певному розумінні це відповідало концепції М. Вебера про “економічну” (раціональну) людину й ідеальну бюрократичну організацію. Отже, класична теорія управління розглядала управління як систему нормованих відносин, які цілком піддаються раціоналізації. Поділ праці та раціоналізація трудових функцій працівників дали змогу інтенсифікувати індивідуальну та спільну працю і підвищити її продуктивність. На переконання Ф. Тейлора, “головним завданням управління підприємством має бути забезпечення максимального прибутку для підприємця разом з максимальним добробутом для кожного зайнятого на підприємстві працівника” [4, с. 244]. Ф. Тейлор добивався мобілізації людських ресурсів не за рахунок жорсткого контролю над працівниками, а на основі мотивації їх праці, що досягається шляхом диференціювання оплати праці з урахуванням конкретних результатів роботи. Ідеї Ф. Тейлора про вдосконалення управління на конкретному виробництві розвинули його послідовники Г. Форд, Г. Емерсон, Г. Черч, А. Файоль.

Прихід соціології в науку управління знаменував пошук глибинних ресурсів, резервів другого і третього рівнів, які безпосередньо залежали від громадської думки та поведінки людей. Жорстка суб’єкт-об’єктна схема управління була піддана критиці та замінена суб’єкт-суб’єктною схемою: людські відносини у процесі спільної діяльності почали визнаватися домінуючим фактором продуктивності праці. “Економічна” людина поступилася людині “соціальною”, для якої авторитет неформального лідера і санкції первинної соціальної групи були не менш важливими, ніж вимоги формальних правил.

Значний внесок у вивчення управлінської діяльності зробили П. Блау, Р. Мертон, Т. Парсонс, Г. Саймон та інші соціологи, які заклали основи системного підходу в аналізі соціальних і соціально-психологічних механізмів забезпечення стабільності соціальних систем та організацій, інтеграції індивідів в управлінські процеси. Але зазнав критики і системний підхід до управління, позаяк суспільно-політична реальність ХХ ст. вимагала нових форм та методів управління. Згідно ситуаційного підходу, механізми управління мають ймовірнісний характер. У новітніх концепціях (К. Вейк, А. Петтигрю, Д. Сильвермен, Б. Роуен) управління постає проблемою переведення особистих цілей та уявлень одних акторів у площину особистих цілей та уявлень інших учасників процесу управління шляхом формування подібних уявлень про реальність і способи діяльності. В теорії “екзистенціального менеджменту” (Г. Одіорне) керівник (менеджер) займається не стільки розробкою та дотриманням норм і правил раціональної поведінки, скільки їх трансформацією, оскільки постійно перебуває в “пограничній ситуації”. Діяльнісно-активістський підхід (П. Бурдьє, Е. Гідденс, П. Штомпка та ін.) відкриває нові можливості інтерпретації управління. Останнє постає як узгоджена система дій соціальних акторів, які підтримують і конструктивно змінюють соціальний порядок без насильства і маніпуляції іншими учасниками спільної діяльності в контексті певного культурного середовища. Новітні концепції управління утверджують принцип флексибільності (гнучкості) управління, раціонального поєднання формальних правил і нормальних взаємин між керівниками і персоналом [5, с. 18–25].

Відповідно урізноманітнюються управлінські практики. На зміну концепції співучасті в управлінні, яка одразу ж піддалась критиці за формалізм (одні управляють, інші тільки беруть участь), виникла інша – співуправління, коли всі члени співуправління беруть на себе всі підприємницькі ризики, матеріально і морально відповідають за долю свого підприємства. З другої половини ХХ ст. у західних країнах почало інтенсивно використовуватись соціальне партнерство як ефективний засіб регулювання відносин. Нині соціальне партнерство у розвинених країнах опирається на чітко злагоджений механізм взаємодії його учасників: працівників, підприємців і держави. Ефективність цього механізму ґрунтується на доцільному розподілі прав і відповідальності сторін за розробку і реалізацію соціально-економічної політики.

Нові управлінські практики формуються в рамках технократичного підходу, тобто влади технократії, революції менеджерів, коли зі зростанням ролі технологій і спеціальних знань фахівці відіграють вагомішу роль в організації. Керівник не завжди може дати самостійно висновок з багатьох питань діяльності. Спеціаліст стає співуправлінцем організації.

Інший тип нової управлінської практики пов’язаний з розширенням контролінгу. Контролінг – не просто контроль, а контроль, який приносить прибуток. Це фінансова система, яка допускає нові методи управління витратами. Її завдання – організувати управлінський облік в такий спосіб, щоб було видно залежність величини видатків від певних рішень і тим самим створювати можливість правильно керувати витратами [6, с. 170]. Технократичний підхід здійснює самоуправління співробітників, контролінг – керуваність процесів.

Однак ані технократія, ані контролінг не можуть самостійно забезпечити інноваційний розвиток. В умовах інноваційної економіки представники теорії менеджменту пропонують змінити ракурс аналізу співуправління, виявити не лише раціональні, але й латентні компоненти формування керованих соціальних просторів. Найбільші досягнення у цій сфері має школа організаційного самонавчання, яка ретельно вивчає процес появи інновацій в організації, з’ясовує причини, чому стратегічні рішення керівництва часто не знаходять підтримку у підлеглих і призводять до некеруваності. Представники школи виявили, що інновації частіше виникають на периферії організації і рідше спла-

новані централізовано. Таким чином, повсякденна інновація часто виникає в обхід формальних правил і процедур. Тому реформування управління слід починати зі спостереження і взаємодії. Задача управління полягає не у створенні інноваційної стратегії та її насильницького впровадження (суб'єкт-об'єктний підхід), а в зосередженні на способах виявлення інноваційних джерел у всій організації, на можливості швидкого та конструктивного підтримання корисних інноваційних ідей, адаптації їх до різних сфер застосування. Це неможливо без активізації взаємодії управляючих та керованих суб'єктів, без просування інноваційної стратегії “знизу догори” [7, с. 51, 53].

Отже, поняття “управління” тісно пов'язане з поняттям “організація”. У загальнонауковому плані організація означає, по-перше, внутрішню впорядкованість, погодженість, взаємодію диференційованих й автономних частин цілого; по-друге, сукупність процесів або дій, що ведуть до утворення і вдосконалення взаємозв'язків між частинами цілого; по-третє, об'єднання людей, які діють за певними правилами і процедурами для реалізації поставлених цілей, планів, завдань, програм. Отже, організація – така єдність частин цілого, яка стабільно функціонує.

Будь-яка організація системи має всезагальну (глобальну) ціль – не суперечити докільню та індивідуальну ціль – створення якісних і кількісних параметрів (властивостей) системи. Організація виражає динаміку системи, визначає її спрямованість, характер і ціль. Організація і ціль нероздільні. Якщо немає цілі, ніщо не організується.

Сьогодні в Україні місцеве самоврядування здійснює регулювання й управління недостатньо ефективно. За роки незалежності України зникли 348 сільських населених пунктів, але паралельно створено 1067 сільських рад. Ротаційність бюджетів місцевого самоврядування становить 70–90%. Це свідчить про брак у таких сільських радах людей, які могли б змінити ситуацію на краще, спрогнозувати можливість виникнення проблем, сформулювати шляхи та механізми їх розв'язання.

Реформа децентралізації стимулює громадян формувати якісне місцеве самоврядування. Це означає підходити до виборів кандидатів на посаду голови (старости) свідомо, ретельно, відповідально. Реформування місцевого самоврядування потребує керівників, які орієнтуються на цінності демократичної правової та соціальної держави, служіння народові України, та дотримуються морально-етичних норм, здатні ефективно виконувати покладені на них функції. Вони повинні відповідати певним спеціальним вимогам професійної компетентності.

Різні види суспільно-політичної діяльності з певною закономірністю наражаються на суперечності: верхи хочуть якнайскоріше здійснити задумане, а низи не завжди сприймають таке прискорення, бо ще не повністю зрозуміли, відчули вигоди нового. Задумане верхами зазвичай не враховує особливостей на місцях, а люди швидше помітять практичні наслідки будь-яких рішень. Сучасна українська владна верхівка форсує процес об'єднання громад на шляху до самоврядування. Як зазначають високі посадовці, об'єднання є неминучим, і треба об'єднатись до виборів. І все ж реформа самоврядування повинна давати загальнодержавну користь і бути вигідною для громадян. Такі реформи в Чехії здійснювались десять років, а в Польщі ще й дотепер є села, котрі не об'єдналися з іншими. Децентралізація має бути добровільною, разом з тим базовими також є економічна ефективність та відповідальність. За даними Всеукраїнського соціологічного дослідження “Децентралізація та реформа місцевого самоврядування”, яке проводилося Київським міжнародним інститутом соціології на замовлення Програми Ради Європи “Децентралізація і територіальна консолідація в Україні”, лише 3% населення України виступають за примусове об'єднання громад, натомість 71% українців обстоюють добровільне об'єднання (з них 64% вважають, що громади мають об'єднуватися добровільно за рішенням населення громад, що планують об'єднатися). Кожен п'ятий українець (19%) відзначає покращення ситуації у своїх населених пунк-

тах в результаті реформування місцевого самоврядування та децентралізації влади, зокрема зростання доходів місцевих бюджетів. Ще 26% хоча й не помітили поки що змін, але чули про їхнє планування. Тобто, у цілому, оптимістичні думки поділяють 45% українців. Водночас кожен третій українець (32%) і нічого не помітив, і вважає, що ніхто нічого не планує. Ще 11% узагалі вважають, що ситуація лише погіршилася. Тобто, у цілому, скоріше скептичну думку поділяють 42% населення [8, с. 105, 35].

Отже, в управлінських практиках мають поєднуватись науково обґрунтовані рішення і практичні результати при врахуванні можливостей системи, рівня державних структур й інтересів громадян, здатних до самоврядування.

1. Платон. “Політик” і “Законодавство”. *Історія політичної думки* / Себайн Джордж Г., Торсон Томас Л. ; пер. з англ. Київ : Основи, 1997. 838 с.
2. Кудлач В. І., Мажак А. П. Філософське осмислення сучасного менеджменту. *Science and education a new dimension. Humanities and social science*. 2016. Issue 109. С. 30–33.
3. Василенко И. А. Административно-государственное управление в странах Запада. Москва : Логос, 2001, 200 с.
4. Тэйлор Ф. Научная организация труда. *Управление – это наука и искусство*. А. Файоль, Г. Эмерсон, Ф. Тэйлор, Г. Форд и др. Москва : Республика, 1992. 351 с.
5. Тощенко Ж. Т. Социология управления : учебник. Москва : Центр социального прогнозирования и маркетинга, 2011. 300 с.
6. Манн Р., Майер Э. Контроллинг для начинающих / пер. с нем. Москва : Финансы и статистика, 2004. 218 с.
7. Рубцова М. В. Управляемость во взаимодействии субъектов: традиционные и новые практики. *Социологические исследования*. 2011. № 2. С. 46–53.
8. Децентралізація та реформа місцевого самоврядування: результати соціологічного дослідження. Аналітичний звіт / Київський міжнародний інститут соціології. 2015. 116 с.

*The article considers the peculiarities of local self-government through the prism of new approaches to management problems. On the basis of the analysis of the achievements of cybernetics, theories of systems and management, as well as regulatory processes in biological and socio-cultural systems, the concept of regulation, management, organization is clarified, new management practices are highlighted.*

**Keywords:** management, regulation, organization, controlling.

**ВПЛИВ ВИКЛАДАННЯ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ  
У ТЕХНІЧНИХ УНІВЕРСИТЕТАХ  
НА ФОРМУВАННЯ ІННОВАЦІЙНОГО МИСЛЕННЯ СТУДЕНТІВ**

*У статті висвітлено важливість викладання навчального курсу “Філософія” та “Соціології” для розвитку інноваційного мислення студентів технічних вишів. Розкрито роль філософії та соціології у формуванні плюралістичного критичного підходу в оцінці явищ дійсності. Наведено приклади навчального тематичного матеріалу, який допомагає розглядати картину світу діалектично й узагальнено. Доведено, що викладання філософії та соціології у технічному університеті формує критичне мислення й інноваційність у технічних дослідженнях і виробничому інформаційному процесі, розвиває навички порівняльного підходу в науці, формує зі студентів свідомих і активних учасників суспільного життя, усвідомлення необхідності корпоративної ефективної праці.*

***Ключові слова:** інноваційне мислення, критичне мислення, гуманітарні науки, філософські дисципліни, технічні виші.*

**Постановка проблеми.** В сучасній українській вищій школі у загальному контексті реформ та якісних змін, що проводяться в останні роки, дискутується також питання викладання гуманітарних дисциплін, зокрема філософії та соціології у технічних навчальних закладах. На сьогодні у суспільстві ставляться нові соціальні стандарти, тому “від сучасного інженера вимагається не тільки кваліфіковано застосовувати свої знання й навички, набуті у вищій школі, але й здійснювати культуротворчу діяльність, яка сприяє розвитку, як суспільства, так і самої особистості. І тут особлива роль повинна належати філософії” [12].

Викладач навчального курсу “Філософії та соціології” повинен виконувати роль людини, яка не просто представляє й передає студентам інформацію (на сьогодні таке завдання цілком можуть виконати електронні ресурси різноманітними мовами), а того, хто повинен стати “лідером”, який допомагає студентові у вивченні матеріалу, становленні критичного мислення, зокрема, в опрацюванні навчально-методичних матеріалів, адже нерідко автори підручників допускають, на жаль, помилки чи подають свій текст із зайвим ускладненням. Така виразна зміна веде за собою також зміну ролі й студента, котрий із пасивного споживача інформації та знань повинен стати активним учасником процесу навчання і виховання, співвідповідальним (разом із викладачем) за якість власної освіти (за яку нерідко необхідно платити особисті кошти) та здобутих компетенцій у межах навчального курсу “Філософії та соціології”.

**Аналіз досліджень і публікацій.** Представлену у статті проблему досліджували В. Глаголев, Т. Семьонова, М. Тріфонова, Н. Федорук, Л. Федотова, К. Харітонашвілі та інші, однак у роботах згаданих вчених не виділялася окремо важливість викладання курсу “Філософії та соціології” у формуванні саме критичного інноваційного мислення.

У розкритті необхідності викладання філософських знань для майбутніх інженерів зверталися до розуміння діалектичного зв’язку плюралістичного, творчого мислення і загального стану становлення соціальних стандартів та якості життя, сприйняття природного середовища. Для розкриття цього ракурсу значення курсу “Філософії та соціології” у статті наводяться висновки Е. Берка, І. Канта, Г. Ріккєрта.

**Метою** нашої статті є доведення необхідності викладання навчальних курсів філософії та соціології у технічних університетах для формування інноваційного мислення студентів.

**Виклад основного матеріалу.** На нашу думку, на початку викладання курсів філософії та соціології у технічних вишах студентам необхідно чітко пояснити специ-



фіку предмету, який викладається, почавши від особливостей, що стосуються викладання гуманітаристики загалом. Якщо в точних науках основою дискусії є експеримент і максимальна точність доведення певного формалізованого твердження, то гуманітарні науки не займаються проведенням експериментів (хіба що за винятком мисленневих). Як відомо, гуманітаристика оперує текстом і базується на ньому, а способи аргументації нерідко приводять до взаємозаперечних висновків, що дуже важливо у цій сфері, адже таким чином формується прискіпливе критичне мислення щодо висловлених концепцій та світоглядних позицій. Особливо це стосується і філософії. На семінарських заняттях (варто використовувати форму дискусії) з навчального курсу “Філософії та соціології” важлива праця з текстом.

Зважаючи на специфіку технічних спеціальностей у вузах, на наше переконання, необхідно студентам запропонувати як індивідуальну роботу окремі тематичні блоки, що стосуються їхнього майбутнього фаху з точки зору формування загального філософського погляду на ті об’єкти чи сторони дійсності, котрі безпосередньо й поглиблено вивчаються та досліджуються на природничих або технічних навчальних курсах. Окрім того, це забезпечить інтердисциплінарний та мультидисциплінарний характер навчального курсу “Філософії та соціології”. У технічних вузах важливим завданням викладачів філософських дисциплін є сформуванню загальний критичний погляд на дійсність, щоб попередити вузький утилітарний погляд на світ, що є однією з основних світоглядних причин сучасної екологічної ситуації XXI ст. Пропонуємо студентам дослідити наступні окремі філософсько-етичні теми: “Етичний вимір розвитку сучасних високих технологій”, “Етичні й правові аспекти інженерії XXI століття”, “Екологічна свідомість у докласичний період науки”, “Етична парадигма відношення до природи у класичний період розвитку наукового знання”, “Відношення людини до природи у некласичний період розвитку науки”, “Екологічна етика у некласичній науці”, “Уявлення про священність природного світу в філософії постмодерну”, “Біоцентристський підхід до екологічної проблематики в добу постмодерну”, “Екоцентризм як концепція сприйняття природного простору в епоху постмодерну” та ін. Такий діапазон проблематики особливо актуальний на спеціальностях “Екологія та охорона навколишнього середовища” та “Екологічний контроль та аудит”, підготовка яких здійснюється в Івано-Франківському національному технічному університеті нафти і газу [3]. Як відомо, дискусії стосовно екологічних проблем – це не стільки опрацювання прикладних аспектів етики, скільки доведення її актуальності загалом, бо ж екологічна криза – це не просто катастрофа довкілля, але виразний вияв духовного занепаду людини й суспільства, їхніх аксіологічних і моральних орієнтирів. Сучасна людина потребує чіткого обґрунтування еколого-етичного кодексу, що включатиме в себе моральний імператив відповідальності за все живе на планетарному рівні, тому так важливо викладачам філософських дисциплін глибоко представити студентам технічних спеціальностей загальний вимір гуманітарного підходу до розв’язання глобальних проблем. На наше переконання, етико-екологічна проблематика в контексті реалій сьогодення повинна стосуватися теоретичного виміру постмодерністської парадигми, спрямованої на переосмислення теоретичного спадку класичної філософської думки і вироблення нового бачення ієрархії моральної шкали цінностей та поняття морального обов’язку. Відомо, що етика сформувалася в контексті класичної раціональності, а в XX ст. розвивалася у межах постнекласичної раціональності. Тому концептуальні пошуки представників екологічної етики у контексті постмодернізму можуть сприяти виробленню практичних шляхів подолання ситуації в навколишньому середовищі. В Івано-Франківському національному технічному університеті нафти і газу, згідно Статуту, до напрямків діяльності належать, зокрема: оцінка впливу на навколишнє середовище (ОВНС) при проектуванні і будівництві підприємств, будинків і споруд; розробка

систем екологічного моніторингу; наукова екологічна експертиза в складі Державної екологічної експертизи проектів [9, с. 6]. Тому розуміння впливу антропогенного впливу на довкілля не лише з точки зору технічних показників, але й усвідомлення суто світоглядних детермінант – дуже важливе. Комплексне глибоке бачення проблем призводить до пошуків інноваційних технічних рішень екологічних небезпек, що постають перед людством.

Не є таємницею, що нерідко в технічних вузах чути голоси про те, що викладання навчального курсу “Філософії та соціології” є непрактичним з точки зору витрачання часу студентів, що можна було б замінити відповідними спеціалізованими дисциплінами. Водночас не можна ігнорувати важливість критичного мислення, комунікативних навиків та глибокого розуміння “гуманістичного” фактору (що і належить до одних з основних завдань філософії) в суто технічних сферах діяльності. Безумовно, нові технології вимагають нових способів інноваційного мислення, що повинно прискіпливо оцінювати навколишню дійсність та місце в ній людини.

Одним з основних завдань навчальних занять із курсу “Філософії та соціології” у технічних вузах є встановлення діалогу між точними й гуманітарними науками. Якщо в українських технічних університетах це завдання може піддаватися сумнівам, то в окремих провідних вишах світу воно не дискутується. Як приклад можна згадати Массачусетський технологічний інститут (Massachusetts Institute of Technology), який відзначається особливою повагою до гуманітарного знання. Скажімо, з 1955 р. до сьогоднішнього дня професором цього вузу є відомий філософ та лінгвіст Ноам Хомскі.

Навчальний курс “Філософії та соціології” у технічному вузі повинен приготувати інженерів до готовності вирішувати актуальні проблеми сучасного світу, застерігати від безкритичного захоплення високими технологіями і демонструвати, що вони завжди є лише частиною більшої цілісності, до якої належать суспільство й світ природи. Ця навчальна дисципліна має своїм завданням допомогти зрозуміти взаємозалежності між наукою й технікою, а також аналізувати розвиток обох сфер як динамічний процес, глибоко закорінений у загальній філософській парадигмі відповідної історичної епохи. Філософія та соціологія повинна навчити критично бачити діалектичну залежність між очікуваними й неочікуваними наслідками практичних успіхів науково-технічного прогресу, відповідальність за які лежить саме на сумлінні представників технічної інтелігенції.

Вважаємо за необхідне у представленій статті сформулювати основні, на нашу думку, завдання викладача філософії у технічному навчальному закладі, а саме:

1. Формування виразного критичного мислення як свідомого пізнавального акту з метою вдосконалення процесу розуміння, виведення правильних висновків та формування інноваційного підходу у технічних дослідженнях і виробничому процесі. Із цього першого пункту випливають та ним зумовлюються всі інші завдання у викладанні навчального курсу “Філософії та соціології”, який, базуючись на широкій базі логіки й методології, вчить цілісній аргументації та вмотивованим висновкам. Критичне мислення піддає сумнівам навіть усталені аксіоматичні твердження, чим стимулює інноваційність та творчість. Загалом, на нашу думку, становлення критичного мислення у студентів – це одне з основних завдань, що повинні ставити всі навчальні заклади, адже університет і вирізняється тим від простого ретранслятора інформації (джерел пізнання якої зараз є вдосталь), його завданням є виведення людини в живий діалог на основі певного сумніву й критичності. Філософське знання не погоджується із усталеними *status quo*, прагне навчити переступати пороги авторитетних думок у напрямі до відкриття нового.

2. Розвиток навиків порівняльного підходу в науці, вміння зіставити різноманітні точки зору під час аналізу певної проблеми. Студенти повинні розуміти, що

винаходи науки й техніки є значною мірою наслідком взаємодії різноманітних чинників світу природи й суспільства. Нерідко вважається, що інновації – це лише наслідок відкриття об'єктивно існуючих явищ та предметів. Це завдання важливе ще і в тому ракурсі, що в навчальному й науковому процесі природничих, точних або спеціалізованих технічних дисциплін зосереджується увагу переважно на дослідженні того, що є частковим і вузько значимим у своїй сфері. Такий підхід може детермінувати спрощений, фрагментарний образ картини світу, в якому випускник технічного вузу бачитиме виключно той сегмент дійсності, котрий викладався у навчальному закладі. Як відомо, філософська думка представляє світ у його цілісності та діалектичній взаємопов'язаності, що й вирізняє людську свідомість, завдяки чому стає можливим не тільки пізнання світу, але й його розуміння.

3. Прагнення сформувати зі студентів технічного вузу свідомих й активних учасників суспільного життя, усвідомлення основоположних механізмів функціонування суспільної сфери та необхідність виділення її особливостей від приватного життя. Суспільне співжиття людей вирізняється відкритістю до всіх громадян, свобода діяльності, толерантність. Соціум – це простір, у якому важливий колективізм, де індивід повинен бути зацікавленим завданнями суспільної єдності, стає членом демократичної спільноти, що відкидає насилля (як то є в тоталітарних суспільствах), обирає шлях компромісів і загального консенсусу.

4. Усвідомлення необхідності спільної праці в колективі, кооперації, адже це є одним зі стовпів діяльності світових успішних корпорацій та й загалом окремих суспільств.

Викладач філософії та соціології повинен намагатися сформувати у майбутніх фахівців технічної сфери усвідомлення широкої перспективи суспільного світу, відсутність обмежень у власній реалізації, що закладається передусім у свідомості окремої особистості. Можна сказати, що філософія повинна прагнути у студентів технічних спеціальностей сформувати здатність до “метатеchnічної” рефлексії, яка, на нашу думку, й призводить до інноваційних відкриттів.

Ризиками сучасної ситуації в технічній освіті (не тільки в Україні, але й в світі загалом) є формування такої моделі технічної освіти, яка буде спрямованою лише на підготовку спеціалістів із вузьких галузей знань і техніки. Найпоширенішим аргументом проти необхідності викладання філософії (або скорочення академічних годин для її вивчення) у технічних навчальних закладах є відсутність мотивації самих студентів, які вважають, що філософське знання не потрібне майбутнім інженерам не тільки в аспекті віддаленості технічних дисциплін, але й такому розумінні, що в практичному житті величезний об'єм концепцій та думок, що містяться у широкому філософському корпусі, просто зайвий. Звісно, відсутність мотивації, часто зумовлена і відсутністю часу через складність спеціалізованих дисциплін, – одна з найбільших проблем у сприйнятті філософії.

Іншою розповсюдженою думкою проти сприйняття філософії є уявлення про надто герменевтичний характер філософських текстів, складність авторських стилів викладу мислителів, метамову, вузькоспеціалізовану лексику тощо. Все це складно здолати у короткому курсі студентам технічних навчальних закладів.

Слід відзначити також суто психологічну, “історично” усталену проблему між представниками технічних, точних наук і гуманітарних, між якими існують відомі упередження стосовно важливості-неважливості певних напрямів наукового знання. Насправді ж між ними немає жодного істотного конфлікту, бо ж вони становлять інтегральні частини картини світу. Генріх Рікерт, один із засновників баденської школи неокантіанства, відзначає, що “протилежність природи та культури, справді лежить в основі ділення наук, оскільки справа стосується відмінності обох груп об'єктів: релігія,

церква, право, держава, моральність, наука, мова, література, мистецтво, господарство, а також необхідні для його функціонування технічні засоби є, в усякому разі на певному рівні свого розвитку, об'єктами культури або культурними благами у тому сенсі, що пов'язана з ними цінність або визнається значимою всіма членами суспільства, або її визнання передбачається" [6, с. 56].

Початок третього тисячоліття визначає специфічне місце філософії та соціології, її ролі та визначальної проблематики. Розуміння істини у сучасній суспільній свідомості зазвичай пов'язується з наукою, оскільки кожна людина користується науково-технічними винаходами куди частіше, аніж звертається до філософських трактатів чи компендіумів з етики. Відомо, що у XXI ст. основні завдання філософії зосереджуються навколо проблематики осмислення взаємовідносин людини й техніки, котра стає усе більш автоматизованою, звільняючою людське життя від прямої дії матеріальної необхідності. Незалежність техніки від фізичних закономірностей проявляється у тому, що постійно винаходяться нові технічні засоби, які відкривають перед людиною можливості, вільні від дії сил природи. Тут існує певна небезпека відходу на другий план свободи й волі самої людини, бо ж техніка ідеально відповідає меті безумовного виконання "механічних" утилітарних завдань.

Студенти технічних університетів повинні розуміти, що норми моралі фіксуються в суспільній думці, момент їхнього виникнення й процес усталення математично точно ніхто визначити не може, оскільки індивідуальні оцінки різних ситуацій з точки зору моралі, поширюючись й отримуючи суспільне визнання, переростають з "морального погляду" в "моральну норму", в правило поведінки значної кількості людей (або і всього суспільства). Тому всі члени суспільства залучені в цей діалектичний процес, особливо ті з них, які мають відношення до активної науково-технічної діяльності.

Повторимо класичну думку про те, що соціальний зв'язок членів суспільства і моральна необхідність вимагають узгоджувати свою поведінку з поведінкою інших людей на основі поваги, доброзичливості й добрих справ, за категоричним імперативом І. Канта: "Чини тільки згідно з такою максимою, керуючись якою, можеш побажати, щоб вона стала загальним законом <...> Чини так, ніби максима твого вчинку за допомогою твоєї волі повинна стати загальним законом природи" [4, с. 260, 261].

Критичне осмислення науково-технічного прогресу повинно опиратися на універсальну ідею високої гідності особистості: "Чини так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, і в особі будь-кого іншого так само, як домети, і ніколи не ставився до нього тільки як до засобу" [4, с. 270]. Таке розуміння приводить до висновку, що вирішення глобальних проблем людства слід вбачати в самій людині, у глибоких сферах її моральної свідомості. У небезпеці планетарної екологічної катастрофи слід бачити не лише технічний прогрес, бездумну споживацьку політику використання природних ресурсів, владу "грошових мішків" світових корпорацій, адже "у наближенні екологічної катастрофи глобального масштабу винна, передусім, не техніка, а пануюча система цінностей. Не тільки техніка й сучасна мораль, масова культура, ціннісні орієнтації "суспільства споживання" породили ситуацію, коли стало проблематичним майбутнє планети" [10, с. 191].

У сучасній філософській думці можна виділити, образно сформулювавши, "технофобську" тенденцію, яка критикує невідворотний активний прогрес науки й техніки, зокрема, через такі причини: знищення природного середовища, що має, з одного боку, суто утилітарне значення (використання природних ресурсів), а, з іншого, – духовне (відхід людини від природи); розривання натуральних суспільних зв'язків через виникнення мегаполісів і транснаціональних компаній (корпорацій), а техніка, отож, прирікає людину на самотність та невідворотне уневолення через виникнення

різноманітних засобів соціального контролю; знуцання над вільною особистістю через її примушування монотонно працювати на підприємствах і в офісах.

Безумовно, як на студентів, так і на викладача філософії впливають медіа, книги, особистий досвід, соціальні контакти, що формує не тільки інтелектуальне, але й емоційне відношення до проблеми технічного прогресу. Тому викладач, коли починає працювати зі студентською аудиторією, мусить розуміти, що він перебуває в нерідко суб'єктивно настроєному середовищі, узалежненому від певних стереотипів про співвідношення гуманітарної й технічної сфер. Оптимальною, на нашу думку, є “техно-реалістична” позиція, яка зуміє побачити як позитивні, так і негативні аспекти науково-технічного прогресу.

Слід зазначити, що у наш час засвоєння навиків критичного мислення, що формує його інноваційність, й моральних принципів у суспільстві забезпечується значною мірою завдяки освіті та вихованню, причому, на відміну від попередніх епох розвитку людства, не лише в сімейному середовищі, а й у централізованій державній освітній системі. Тому значущим фактором передачі моральних принципів і цінностей є особистість викладача, який повинен намагатися стати “художником духовного життя учнів і творцем їх ідейно-морального обличчя” [13, с. 74].

Мораль постійно розвивається під впливом суспільного прогресу, в авангарді якого є саме динамічний науково-технічний розвиток – і це повинні виразно розуміти майбутні інженери, автори інноваційних винаходів. Суспільний прогрес детермінує відхід від одних моральних норм, заміні їх іншими, установленню нових відносин між наявними стандартами або ж наданням нового змісту в межах традиційних етичних парадигм. Як відзначає Наталія Федорук, “моральними наслідками технічного прогресу завдяки розвитку інформаційних технологій, можливостей технічного оснащення людини стають нові норми розвитку: акуратність, ощадливість, сумлінність і т. ін. В той же час технічний прогрес постачає людей доступними технологіями виробництва отруйних речовин, наркотиків, вибухових матеріалів і т. ін., що порушують існуючі моральні норми. <...> Підвищення матеріального добробуту змінює моральні принципи побутової моралі. Нормою стає допомога, співчуття соціально незахищеним верствам населення. <...> Економіка, політика не тільки сприяють розкриттю сутнісних сторін людини (потреба в діяльності, творчості, суспільній діяльності), але й відкривають егоїстичну сутність людини (жадібність, лінощі, егоїзм і т. ін.)” [11, с. 16].

Задля уникнення вузького утилітарного сприйняття природи, майбутні представники технічної еліти повинні розуміти, критично бачити, що дієвість моралі у суспільному житті зумовлена перш за все змістом її принципів, адже природним є не завдавати шкоди собі подібному, турбуватися про слабшого, не знищувати довкілля. У нашому світі діє “моральна презумпція” – ухвалення моральних стандартів як норми, чогось природного і зрозумілого, поки не буде доведено зворотне [7, с. 11].

Осмислення морального нерідко проявляється в певному протиставленні з матеріальним, з яким асоціюється саме сфера техніки. Звісно, абсолютизоване намагання задовольняти матеріальні потреби часто означає діяльність всупереч моральним настановам, бо ж моральне завжди присутнє в матеріально-практичній діяльності людини у формі мотивів останньої, що можуть бути виражені у різному ступені, а одним із вагомих чинників, що визначають цей ступінь моральності (тут моральність – як відповідність загальнолюдським цінностям) вчинків, є загальна ідеологія суспільства [1, с. 370–371], до формування якої причетні саме ті члени суспільства, що відзначаються творчим інноваційним мисленням. Більше того, думки успішних людей зі сфери інформаційних технологій є одними з найавторитетніших у сучасному суспільстві.

Мораль є формою духовно-практичного освоєння дійсності, “це певна вимога, веління, що його висуває перед людиною суспільна думка або голос власного сумління;

там, де такі вимоги відсутні, де від людини нічого не вимагається, – немає й підстав говорити про мораль” [5, с. 129]. Відповідно, стосовно окремої особистості та суспільства загалом мораль виконує, окрім функцій інформаційно-дидактичного характеру, ще й функцію регулятивну. Це означає, що під впливом моральних імперативів відбувається не тільки регуляція особистісної життєдіяльності, але й конституювання суспільства в цілому. На формування суспільної моралі здатні впливати лише особистості з вільним критичним, інноваційним мисленням.

Відзначимо, що ще з 1976 р. існує The Society for Philosophy and Technology, серед основних завдань якого є “плюралістичне осмислення техніки в соціальному й людському контекстах та запрошення до різноманітних філософських і міждисциплінарних досліджень як у формі конференцій, так і публікацій” [14].

**Висновки.** Для сучасного інженера культура інноваційного, гнучкого, творчого, вільного, критичного – це вміння правильно і глибоко мислити, узагальнено досліджувати й зіставляти процеси та явища, обґрунтовано відмовлятися від усталених кліше й стереотипів, орієнтуватися в морально-аксіологічній системі координат, системно аналізувати й приймати відповідальні рішення. Протягом століть філософське знання універсально формує плюралістичний критичний підхід в оцінці явищ дійсності. У навчальному процесі варто підбирати навчальний тематичний матеріал, зокрема зі сфери етики, що допомагає розглядати картину світу діалектично й узагальнено, вбачати глибокі причини негативних наслідків техногенної ситуації у свідомості людини, що детермінує нераціональну програму виробничих і промислових процесів.

Викладання навчального курсу “Філософії” у технічному університеті формує стійке критичне мислення й навички пошуків інноваційності у технічних прикладних дослідженнях і процесі інформаційних та високих технологій, розвиває досвід порівняльного підходу в науці, формує зі студентів технічного вузу свідомих і активних учасників суспільного життя, усвідомлення необхідності корпоративної ефективної праці.

1. Берк Е. Мораль та історія. *Консерватизм: антологія* / упор.: О. Проценко, В. Лісовий ; Наукове Товариство ім. В'ячеслава Липинського. Київ : Смолоскип, 1998. С. 369–372.
2. Глаголев В. С. Зачем философия инженеру? *Искусство инженерного дела* / Верескун В. Д., Мишин Ю. Д., Постников П. М. *Полигносис*. 2011. № 2 (42). С. 157–161.
3. Інженерно-екологічний інститут. URL: <http://www.nung.edu.ua/department/%D1%96%D0%B5%D1%96>.
4. Кант И. Сочинения в шести томах. Москва : Мысль, 1963–1966. Т. 4. Ч. 1. 1965. 544 с.
5. Маєвська Л. М. Мораль як категорія філософського постмодернізму. *Вісник Житомирського державного університету ім. І. Франка*. 2003. № 13. С. 127–130.
6. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. Москва : Республика, 1998. 410 с.
7. Семиколенов В. М. Мораль в інформаційному суспільстві : автореф. дис. ... ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.04 “Філософська антропологія, філософія культури” / Таврійський національний університет ім. В. І. Вернадського. Сімферополь, 2006. 19 с.
8. Семенова Т. Н. Роль философии в подготовке инженерных кадров XXI века. *Сборник научных трудов Sworld* : материалы международной научно-практической конференции “Современные направления теоретических и прикладных исследований. 2012”. Одесса : Куприенко, 2012. Вып. 1. Т. 25. С. 86–94.
9. Статут Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу. URL: [http://nung.edu.ua/files/attachments/noviy\\_statut.pdf#overlay-context=department/%25D1%2581%25D1%2582%25D0%25B0%25D1%2582%25D1%2583%25D1%2582](http://nung.edu.ua/files/attachments/noviy_statut.pdf#overlay-context=department/%25D1%2581%25D1%2582%25D0%25B0%25D1%2582%25D1%2583%25D1%2582).
10. Трифонова М. К. Что мы делаем для возможности будущего? *Культура народов Причерноморья*. 2003. № 46. С. 191–225.
11. Федорук Н. М. Мораль та суспільний прогрес : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : спец. 09.00.03 “Соціальна філософія та філософія історії” / Харківський університет повітряних сил. Харків, 2005. 20 с.
12. Федотова Л. Ф. Роль философии в качественной подготовке специалистов технического профиля. *Современные научные исследования и инновации*. 2015. № 5. URL: <http://web.snauka.ru/issues/2015/05/53022>.

13. Харитонашвили К. Учитель среди учащейся молодежи как гарант развития духовных качеств. *Педагогіка, психологія та медико-біологічні проблеми фізичного виховання і спорту*. 2006. № 10. С. 74–76.
14. The Society for Philosophy and Technology. URL: <http://www.spt.org/about-spt/>.

*The article examines the importance of teaching the Philosophy and Sociology course for the development of innovative thinking of students of technical universities. The role of philosophy and sociology in the formation of a pluralistic critical approach in the evaluation of the phenomena of reality is revealed. Examples of educational thematic material are presented, which helps to see the picture of the world dialectically and generalized. It is proved that the teaching of philosophy and sociology at the technical university forms critical thinking and innovation in technical research and production information process, develops the skills of a comparative approach in science, forms the students of the technical university of conscious and active participants in public life, the awareness of the need for corporate effective work.*

**Keywords:** *innovative thinking, critical thinking, technical universities.*

**РЕЦЕНЗІЯ**

**на навчальний посібник “Філософія науки”,  
автори: С. В. Сторожук, І. М. Гоян, Т. В. Данилова, І. С. Матвієнко**

Світ вже давно не ставить питання про доцільність наукового знання, навіть попри те, що властиві середньовічній інтелектуальній думці спроби окреслити взаємодію науки та релігії не припиняються до нашого часу. Попри це, сьогодні істотно змінився ракурс дослідження цього питання – суспільство турбує не стільки і не тільки буттєвий статус цих форм суспільного світогляду, як їх вплив на суспільний розвиток. Адже, попри те, що не так давно, наука тлумачилася як єдино можливий рушій суспільного розвитку, сьогодні ми маємо її амбівалентну оцінку. З одного боку, наука здатна рятувати людські життя, однак з іншого – саме вона створює засоби масового знищення людей та всього навколишнього середовища. Необмежений ріст надлишкових потреб людини в зв'язку з розвитком науки та комерціалізація можуть призвести до трагічних наслідків. З огляду на це, сучасний суспільний світогляд все частіше ставить питання соціальної відповідальності вчених за результати своєї діяльності, водночас зумовлюючи необхідність переосмислення ролі та значення наукових знань у житті людини.

Переосмислення ролі та значення науки у сучасному соціокультурному бутті людини зумовило докорінну зміну буттєвого та методологічного статусу самої науки. Це зумовило необхідність формування нового відношення людини до науки, заклавши тим самим фундамент для постання філософії науки як напрямку наукових досліджень, котрий спрямований сформуванню норми і цінності наукового пошуку, котрі забезпечать максимально ефективно вироблення і використання результатів наукової діяльності, не руйнуючи при цьому навколишній світ. Ймовірно, саме необхідність вироблення екологічного світогляду, який прийде на зміну антропоцентризму та споживацькому ставленню до світу, стали головними передумовами набуття філософією науки статусу навчальної дисципліни, спрямованої визначити не тільки теорії, принципи, закони, які надають науці структурного характеру, надаючи їй водночас гуманістичного спрямування. Інакше кажучи, як дисципліна, філософія науки спрямована надати мисленню молодих науковців критичного характеру, відшукуючи відповіді на питання про мотиви, цілі та цінність наукової діяльності й, особливо, її результатів. Водночас із цим, філософія науки спрямована транслювати основні теоретико-методологічні цінності сучасної науки, актуалізуючи тим самим або знецінюючи наукову роботу. Можливо, така свідомо критика своєї діяльності і є відмінною рисою інтелектуальної та розумової діяльності людини. В межах філософії науки дисциплінарно піднімаються епістемологічні питання, серед яких непересічне значення посідає проблема істини.

Таким чином, на відміну від науки, котра спрямована розкрити фундаментальні закономірності буття світу, філософія науки досліджує саму науку, піддаючи її ґрунтовній критиці та формуючи підвалини для нових стратегій наукового дослідження. З огляду на це, маємо всі підстави говорити не тільки про актуальність та своєчасність, а й цінність пропонованого для використання у навчальному процесі навчального посібника “Філософія науки”. Його основними адресатами є студенти рівня магістр, аспіранти й науковці, які потребують розширення світоглядного та методологічного потенціалу своїх наукових досліджень.



Незаперечним вагомим внеском є представлений у навчальному посібнику хрестоматійний матеріал англійською мовою. Такий підхід забезпечує чітке розуміння світоглядних та методологічних відмінностей, української та зарубіжної інтелектуальної традиції.

Зміст посібника, який рецензується чітко демонструє високу світоглядну культуру його авторів – доктора філософських наук, професора кафедри філософії Національного університету біоресурсів і природокористування України С. В. Сторожук (науковий редактор посібника), декана філософського факультету ДВНЗ “Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника” доктора філософських наук, професора І. М. Гояна, кандидата філософських наук, доцента кафедри філософії Національного університету біоресурсів і природокористування України Т. В. Данилова і кандидата філософських наук, старшого викладача кафедри філософії Національного університету біоресурсів і природокористування України І. С. Матвієнко.

Розкрита авторами концепція філософії науки дає не лише повну картину історичного та методологічного розвитку науки, а й демонструє цілісний ґрунтовний підхід до даної проблематики, пропонуючи достатньо повну модель розвитку предмета філософії науки, так і багаторівневу структуру розвитку наукового знання. В результаті вдалося чітко виділити та описати, як загальні проблеми філософії науки (а саме: наука та інноваційний розвиток, історія виникнення та формування, а також основні етапи становлення науки, прописати її структуру, функції та складові наукового знання, показати наукову картину світу, особливості та характеристику науково-технічного процесу), так і вдало продемонструвати особливості гуманітарної складової філософії науки (а саме: гносеології, методології наукового пізнання, етичні проблеми філософії науки, показати її значення як основи сучасного розвитку суспільства і зазначити глобальні проблеми людства та шляхи їх вирішення в контексті сучасної науки), а також продемонструвати основні ідеї філософії науки англійською мовою (Science as an object of philosophical analysis, A brief historical overview of the problems and concepts of philosophy of science (19<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> centuries), Philosophical approaches to scientific changes, Scientific knowledge as an object of philosophical analysis, The problem of truth, Introduction to the scientific method, Ethics in Science, Science and society: implications and issues of modern science), що є надзвичайно важливим в умовах викликів сьогодення.

Оскільки предметом філософії науки є багатогранність наукового знання та дослідження науки як цілісної системи, яка постійно знаходиться в стані динамічного розвитку, автори звертають увагу на різновекторність та різнорівневність самої науки, а також наслідків її розвитку та впливу не тільки на людину, природу, а й суспільство, загалом, наука зі своїм розвитком змінює соціокультурний клімат світу, що і зазначається в посібнику.

Підкреслюючи, що розвиток науки визначений не тільки внутрішньо притаманними їй закономірностями, а й зовнішніми – соціальними факторами, автори звертають увагу не лише на онтологічні та гносеологічні аспекти буття науки, а й на суспільні, аксіологічні, етичні, глобальні проблеми науки. У передмові, яку написала доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова Н. Г. Мозгова влучно зазначається, що “навчальний посібник дає можливість оглянути історію виникнення та формування науки, розглянути методологію наукового пізнання, розкрити питання етики науки та глобальних проблем людства. Сформовано категоріальний апарат філософії науки, що дає змогу поглянути на вказаний предмет як на систему знань. Варто зазначити, що запропонований матеріал не вичерпує собою всі знання в означеній галузі дослідження, проте дає можливість цілісного погляду на філософію науки, що окреслює особливий тип гуманітарного знання та спонукає читача до подальших наукових пошуків” (с. 6).

Починаючи з першого розділу “Поняття наука”, автори намагаються продемонструвати не тільки філософське визначення власне самої науки, а й чітко та з унаочненням за допомогою схем та малюнків показують діахронний та синхронний аспекти буття науки, чітко прописуючи особливості предмету філософії науки, визначають її функції, а також звертають увагу на сучасний стан існування науки розкриваючи такі поняття як “інновація”, “інноваційний розвиток”, що надає даному посібнику вагомості та значущості.

Досить об’ємно представлена історія виникнення та формування науки (Розділ 2, 3). Починаючи від загальної характеристики східної “протонауки”, що є показовим, адже дослідження цієї теми потребує вагомих зусиль та знань з історії Стародавнього Сходу, ця тематика представлена далеко не в багатьох навчальних посібниках, які присвячені філософії науки, також якісно та з унаочненням за допомогою схем та малюнків представлена вся історія формування наукових знань від Античності і до постпозитивізму, постструктуралізму та герменевтики, що демонструє системний та ґрунтовний підхід авторів до даної проблематики.

Четвертий розділ присвячений гносеології та проблемі наукового пошуку, де автори визначають, такі поняття як пізнання, об’єкт та суб’єкт пізнання, рівні пізнання при цьому влучно зауважуючи, що “наукове пізнання – це процес розвитку системи знання, яка включає два основні рівні – емпіричний і теоретичний” (с. 100), а також розкривають такі поняття як знання та його види, окреслюють наукове знання та його види, виокремлюють методи та прийоми наукового дослідження, а також розкривають найважливіше поняття у процесі пізнання та науки, а саме – істини.

Не заперечним фактом є те, що наука постає основою сучасного прогресу суспільства, саме тому, вдалим в даному сенсі є розкриття таких питань як “прогрес”, “науково-технічний прогрес”, “наукова революція”, а також науковий погляд авторів даного посібника на тему соціальних наслідків НТР, що представлено в п’ятому розділі даного посібника.

Розділ шостий присвячений важливому питанню в науці, особливо з огляду на страшні наслідки, які йдуть поряд з глобальним розвитком науки, а саме – етиці науки, де автори демонструють значення морального вибору та відповідальність вченого, в тому числі й соціальної, за свою діяльність, а також показують ціннісні орієнтації вченого, звертаючи увагу на той факт, що “особливістю ж нашого часу є те, що разом з цими суперечками, прискореними темпами йде створення й вдосконалення спеціальних структур і механізмів, завданням котрих виступає етичне регулювання наукової діяльності, зокрема, наукових досліджень (тобто діяльності спрямованої на здобуття нових знань). Необхідність такого регулювання зумовлена тим, що наука й породжені нею технології, мають досить сильний вплив на життя людини й суспільства. Відтак, могутність і можливості людини стрімко ростуть. У той же час, сьогодні вже стало очевидним те, що прогрес науки і техніки, дає людям не одні лише блага – багато результатів наукового генія несуть з собою загрози для існування як людства, так і всього життя на Землі” зазначають автори посібника (с. 128).

Заключний розділ навчального посібника присвячений глобальним проблемам людства. Тут автори піднімають найактуальніші питання сучасності, а саме, специфіку та види екологічних криз, проблему соціальної екології, замислюючись над теоретико-методологічними засадами збалансованого розвитку. Всі ці питання турбують сучасних науковців, котрі знаходяться в стані перманентного пошуку виходу з екологічних кризових ситуацій та намагаються вирішувати глобальні проблеми, а для роботи над вирішенням цих питань потрібно їх піднімати та розставляти вірні акценти, що і зробили автори даного посібника, пропонуючи водночас і питання над якими варто замислитися, і шляхи, або напрями як можна спробувати вирішувати ці проблеми.

Увагу читачів привертає досить логічно та системно підібраний хрестоматійний матеріал до кожного з зазначених розділів, який представлений не тільки українською і російською, але і англійською мовами. І містить у собі як класиків світової філософської та наукової думки таких як Платон, Аристотель, Дж. Локк, І. Кант, Г. В. Ф. Гегель, Б. Рассел, К. Поппер, Г. Ріккерт, М. Мамардашвілі та інші, так і знаних українських мислителів, а саме: В. Вернадський, І. Франко, М. Попович, С. Кримський, В. Шинкарук, Т. Возняк, Т. Пікашова та Л. Шашкова, а також, системно підібраний хрестоматійний матеріал англійською мовою, а саме: А. Rosenberg, Р. Machamer, К. Popper, Т. Kuhn, І. Lakatos, Р. Feyerabend, М. Glanzberg, Н. Andersen, J. Bogen, D. В. Resnik, R. Strandand, М. Kaiser.

Заключним акордом ґрунтовної роботи авторів посібника є словник термінів та персоналій, як українською, так і англійською мовами, що дає змогу навіть невідомому читачеві в галузі філософії науки, знайти необхідну інформацію.

Відзначаючи високий теоретичний та методологічний рівень посібника, актуальність та цікавість представленого в ньому матеріалу, варто зауважити, що він відповідає сучасним вимогам до наукових посібників, а тому знайде свого читача як в межах вищих навчальних закладах освіти, так і на рівні професійних науковців.

Підсумовуючи вище сказане, зауважимо, що навчальний посібник “Філософія науки” (автори: д.-р. філос. наук, проф. С. В. Сторожук, д-р філос. наук, проф. І. М. Гоян, канд. філос. наук, доц. Т. В. Данилова, канд. філос. наук, ст. викл. І. С. Матвієнко) виконаний на високому науковому рівні, має цілу низку висновків, які мають не тільки теоретичне, а й практичне значення. Дана робота характеризується достатньою новизною та доказовістю багатьох ідей. Джерела, які цитуються в даному посібнику, відображають достатню кількість сучасних точок зору на досліджувані теми. Посібник написано державною та англійською мовами, що в умовах вимог до сучасної науки є показовим. Всі розділи, які написані як українською, так і англійською мовами, логічно взаємопов’язані та супроводжуються схематичним матеріалом для кращого розуміння, тої чи іншої заявленої в розділі проблематики.

Безсумнівним здобутком навчального посібника є спосіб структурування матеріалу: всі розділи містять визначення певних понять, контрольні запитання та список літератури. Ключові поняття та терміни виділені в тексті. Така структура цілком і повністю відповідає дидактичним та методичним вимогам викладання початкової дисципліни, включаючи в себе всі необхідні частини: основний (матеріал для лекцій), пояснювальну (розкриття термінів, понять), методичну (схеми, питання до тем, рекомендовану літературу), що дозволяє студенту краще та ґрунтовніше засвоювати зміст курсу, аргументовано відповідати на поставлені питання, розуміти сутність та суспільну значущість філософії науки. Враховуючи вище зазначене, оригінальну структуру викладеного курсу і вичерпний зміст навчального матеріалу, навчальний посібник може бути плідно використаний при будь-якій формі навчання.

## ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ МАЙБУТНЬОГО

**Рецензія на монографію М. Ю. Голяничя “Футурологія. Філософія майбуття” (Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2017. 540 с.)**

Монографія М. Ю. Голяничя “Футурологія. Філософія майбуття” присвячена одній з фундаментальних філософських проблем – проблемі можливого, а точніше можливого у сенсі онтологічному та історичному: “того наступного в наявному бутті, того, що з’явиться після фіксації сьогочасного стану” (с. 4). На основі поняття майбутнього, як підкреслює автор, реалізується прогностична функція філософії, оскільки майбутнє становить предмет однієї з її галузей, а саме футурології.

Футурологія є ймовірно найбільш динамічною філософською дисципліною, чутливою до актуальних трансформацій реальності (природної, соціальної і т. д.) і пов’язаною з нею свідомості суб’єкта пізнання, котрий в свою чергу на ґрунті футурології має змогу реалізувати увесь свій конструктивний потенціал. В зв’язку з цим футурологія є винятково конструктивною дисципліною, в її межах було запропоновано безліч моделей майбутнього, котрі є не пасивним відображенням наявного стану речей, а активним, творчим конструюванням людиною цілих спектрів можливих станів. Футурологія є також зразково продуктивною галуззю філософії, оскільки слугує задоволенню природної потреби людини у знанні про прийдешнє (найближче і віддалене), котре дозволяє їй прогнозувати, “думати наперед”, таким чином підтримуючи свою нормальну життєдіяльність. Як підкреслює автор, у футурології “здійснюється прогностично-продуктивна функція філософії, яка набуває значення філософії майбуття” (с. 4). У цьому аспекті реалізується важлива антропологічна функція футурології, котра виступає в якості засобу самопізнання людини та її автоконцептуалізації – створення образу самої себе як у теперішньому, так і у майбутньому.

Філософія майбуття у рецензованій монографії визначається не як “вчення про майбутнє”, а радше як “пошук знань про майбутнє”, оскільки майбутнє, як вже зазначалося, є об’єктом теоретичного конструювання, а не емпіричного спостереження (с. 4–5). Власне аналітичному осмисленню результатів такого конструювання, котрі з’являлися і продовжують з’являтися в культурному дискурсі загалом та історії філософії і літератури зокрема, присвячені три розділи книги.

Перший розділ, який має теоретико-методологічний характер, називається “Філософське осмислення майбутнього”. В його межах автор замислюється над умовами, в яких зароджувалася та розвивалася “випереджувальна здатність людської свідомості відтворювати не тільки дійсний, а й можливий майбутній стан” чи, іншими словами, умови, в яких практична пізнавально-перетворювальна діяльність людини поступово трансформувалася у теоретичну діяльність проєктивно-творчого характеру (с. 7). Футурологічне “коріння” філософії автор вбачає вже у початках формування філософського світогляду. Поява філософії, що протиставлялася міфологічному та релігійному світосприйняттю, на думку М. Ю. Голяничя, “засвідчила реалізацію запитливості самої людини до світу, до своїх можливостей діяти в ньому” (с. 7). Адже філософія не є описовою дисципліною, багатий методологічний і поняттєвий інструментарій філософії дозволяє їй проблематизувати нові виміри реальності та створювати нові поняття і методи з метою розв’язання сформульованих проблем. Філософія, як підкреслює автор, “покликана осмислювати майбутні наслідки (негативні чи позитивні) здійснюваних теперішніх дій, давати їхній аксіологічний вимір” (с. 9). Сприяє цьому саме футурологічна запитальність та прогностична спрямованість філософії, її орієнтація на майбутнє.

Теоретичне осмислення прогностичної функції філософії автор супроводжує численними ілюстраціями, котрими слугують звернення до доробку класиків філософії, зокрема Платона, Аристотеля, Ф. Бекона, Т. Гоббса, Г. Гегеля, М. Гайдеггера, Х. Ортега-і-Гассета, Е. Фромма та багатьох інших.

Майбутнє як філософська проблема – акцентує автор – “має найвищий ступінь непізнаності, проблематичності, безмежності, навіть парадоксальності” (с. 18). В умовах глобалізації ці її риси суттєво загострюються, проблема майбутнього “стає першочерговою у процесі розв’язання глобальних проблем людства” (с. 18). Саме це зумовлює наближення футурології до етики та аксіології, надає філософії майбуття практичного виміру. Однією з концепцій, що поєднують в собі футурологічні та етично-аксіологічні мотиви є аналізована у монографії “етика для технологічної цивілізації” Г. Йонаса, в межах якої філософ сформулював новий імператив: “чини так, щоб наслідки твоєї діяльності узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя на землі” (с. 46). Сучасна нам філософія майбутнього таким чином розширює свій поняттєвий арсенал, збагачуючи його такими поняттями як “цінність”, “обов’язок”, “відповідальність” та “сумлінність”.

Поруч з етично-аксіологічним трактуванням футурології, М. Ю. Голянич розглядає й інші трактування, серед них зокрема футурологія як сукупність немарксистських моделей майбутнього людства, футурологія як “новий міф”, та врешті футурологія як відносно автономна наукова дисципліна, що має власне предметне поле і завдання, відмінні від інших філософських та нефілософських дисциплін. На користь ефективності останнього підходу до трактування футурології свідчить її добре розроблений поняттєвий апарат (який складається з спеціально-футурологічних і загальнофілософських понять та категорій), аналіз котрого автор здійснює в межах першого розділу.

Однією з ключових тез презентованих в монографії є те, що футурологія використовує у своїх дослідженнях результати споріднених з нею наук (соціології, політології, історії, екології та інших), а відповідно потребує міждисциплінарного підходу для більш повної реалізації свого головного завдання – вивчення майбутнього.

Другий розділ рецензованої монографії має назву “Витоки футурології”. Він присвячений історичній реконструкції уявлень про майбутнє та конкретних прогностичних ідей, що з’являлися протягом століть, випереджуючи виникнення футурології. Починаючи від поховальних звичаїв, що супроводжували “перехід до майбутнього життя” у первісних людей, через міфи як дискурсивні практики і пошуки так званого “золотого віку”, аж до есхатологічних уявлень у авраамістичних релігіях, М. Ю. Голянич демонструє наскільки різними є форми реалізації майже метафізичного бажання людини знати майбутнє. “Контури майбутності”, як зазначає автор, почали набувати чіткості разом зі зміною вузлових історичних епох: Середньовіччя, Відродження та Просвітництва. Прогностичні погляди мислителів (від Августина, через Н. Мак’явеллі до Й. Гердера) названих епох “... засвідчили перевагу пошуків позитивних оптимістичних тенденцій, що відкривали перспективу розвитку людства і стимулювали гуманістичну спрямованість” (с. 142). Натомість мислителі XIX – початку XX сторіч, розглядали майбутнє “... не стільки в часовому вимірі, скільки з позицій телеології, як мету діяльності суб’єкта” (с. 143), адже саме у цей період були запропоновані найбільш значущі для філософії концепції діяльного суб’єкта, конструктора реальності (трансцендентальний суб’єкт Канта, котрий згодом втілювався у світовий дух Г. Гегеля та “Я” Й. Фіхте, а далі – суб’єкт воління А. Шопенгауера, надлюдина Ф. Ніцше та інші).

На особливу увагу заслуговує розгорнутий розгляд прогностичних ідей українських мислителів, котрі своїм доробком засвідчують, що проектування майбутнього може ефективно здійснюватися не лише у строго науковій формі, але й у формі поетичній та афористичній, котра дозволяє чуттєво зобразити сподівання та передчуття

щодо майбутнього у масштабі цілого народу. Інтригуючими та заохочуючими до прочитання є формулювання назв зокрема таких розділів монографії як “Нумо думать про future (І. Франко)”, “На порозі нової України... Мусимо дивитися вперед, а не назад (М. Грушевський)” та “Будучність, що палає в огні воскресних візій (Ю. Вассиян)”.

Третій розділ монографії М. Ю. Голяничча має назву “Сучасна футурологія”. В його межах серед іншого автор осмислює футурологічні концепції іспанського філософа Х. Ортега-і-Гассета, розробника сучасної футурології О. Флехтгайма та провідного фізика-популяризатора М. Кайку. Автор звертається до методології синергетики, теорій катастрофізму, гуманістичного психоаналізу та навіть концепції так званого Чорного лебедя з метою багатовимірного зображення сучасних нам тенденцій у дослідженнях та проектуванні майбутнього: людського загалом та українського зокрема. Адже лише розумне поєднання локальної та глобальної перспектив у плануванні майбутнього на сучасному етапі здатне принести бажані результати для людства як біологічного виду. Про це свідчить зокрема вихід футурології на “геологічну” та “космічну” площину, дослідження майбутнього людини засобами геофізики, біохімії, космології та нейробіології.

Підсумовуючи огляд розділів варто сказати, що монографія М. Ю. Голяничча має майже енциклопедичну орієнтацію, підтвердженням цього є сім сторінок, що займає самий лише іменний покажчик. Перевагою тексту є легкий, сприятливий для читання стиль письма, що супроводжується найбільш яскравими висловлюваннями мислителів з приводу майбутнього та можливості його дослідження. У зв'язку з цим, книга буде корисною не лише для реалізації навчальних завдань у викладацькій практиці, але й у процесі самоосвіти. Важливо врахувати, що рецензована монографія є єдиним на цей час в Україні науковим доробком, присвяченим чисто футурологічній проблематиці. Маю надію, що вона послужить творчим імпульсом для подальших досліджень у цьому напрямі, а сама ініціатива написання такої монографії буде підтримана не тільки науковою спільнотою, а й широким суспільним загалом.

---

---

## НАШІ АВТОРИ

**Бажанський Дмитро Романович** – аспірант кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

**Білоус Світлана Іванівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

**Борисевич Лілія Василівна** – доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, Заслужений працівник культури України.

**Гелетюк Микола Васильович** – докторант Ужгородської Української Богословської Академії, настоятель храму УАПЦ “Успіння Пресвятої Богородиці” с. Коршів Коломийського району Івано-Франківської області.

**Гнатюк Ярослав Степанович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

**Голянич Михайло Юрійович** – кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

**Гоян Ігор Миколайович** – доктор філософських наук, професор, декан філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

**Дойчик Максим Вікторович** – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

**Кияк Святослав Романович** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

**Ларіонова Вікторія Костянтинівна** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

**Марціновська Дарина Святославівна** – кандидат філософських наук, викладач кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

**Матвійчук Тарас Вікторович** – аспірант кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

**Мацап'як Ольга Іванівна** – аспірант кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

**Михайлишин Галина Йосипівна** – доктор філософських наук, професор, проректор з науково-педагогічної роботи Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

**Михайліченко Микола Васильович** – кандидат педагогічних наук, доцент кафедри методики навчання та управління навчальними закладами Національного університету біоресурсів та природокористування України (м. Київ).

**Москаленко Юрій Михайлович** – кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

**Надь Діана Аттілівна** – магістрантка філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

**Палагнюк Михайло Михайлович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу.

**Радченко Ольга Борисівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

**Стручкова-Гуменна Людмила Борисівна** – кандидат соціологічних наук, доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

**Федик Оксана Василівна** – кандидат психологічних наук, доцент кафедри загальної та клінічної психології, заступник декана філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

**Цимбрикевич Йосип Станіславович** – кандидат філософських наук, доцент (м. Івано-Франківськ).

**Чейз Анастасія Михайлівна** – докторант Інституту філософії Жешувського університету (Республіка Польща).



## ВИМОГИ

до подання статей у Вісниках Прикарпатського університету,  
журналах, збірниках наукових праць, матеріалах конференцій

1. Обсяг оригінальної статті – 12 сторінок тексту, оглядових та рецензій – до 12, інформаційних про конференції – до 3 сторінок.

2. Статті подаються у форматі Microsoft Word. Назва файлу латинськими буквами повинна відповідати прізвищу першого автора. Увесь матеріал статті повинен міститись в одному файлі.

3. Текст статті повинен бути набраним за форматом паперу А 4 через 1,5 інтервалу, шрифт “Times New Roman Cyr”, кегль 14. Поля: верхнє, нижнє, праве – 2 см, лівє – 3 см (30 рядків по 60–64 символи). (20000 знаків).

4. Малюнки повинні подаватись в окремих файлах у форматі \*.tif, \*.eps, Corel Draw або Adobe Photo Shop.

5. Таблиці мають мати вертикальну орієнтацію і мають бути побудовані за допомогою майстра таблиць редактора Microsoft Word. Формули підготовлені в редакторі формул MS Equation. Статті, що містять значну кількість формул, подаються у форматі LaTeX.

6. Текст статті має бути оформлений відповідно до постанови ВАК №7-05/1 від 15 січня 2003 року “Про підвищення вимог до фахових видань, внесених до переліків ВАК України” (див. Бюлетень ВАК України. 2003. № 1).

Статті пишуться за схемою:

- УДК (у лівому верхньому куті аркуша);
- автор(и) (ім'я, прізвище – жирним шрифтом, курсивом у правому куті);
- назва статті (заголовними буквами, жирним шрифтом);
- анотація й ключові (5–6) слова українською мовою;
- постановка проблеми в загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями;

- аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання цієї проблеми й на які спирається автор, виокремлення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується стаття;

- виклад основного матеріалу з новим обґрунтуванням подальших досліджень у цьому напрямі;

- список використаних джерел набирається шрифтом “Times New Roman Cyr”, кегль 12, інтервал 1,5 і подавати згідно з новим стандартом з бібліографічного опису ДСТУ ГОСТ 7.1:2006; ДСТУ 8302:2015 // Нац. стандарт України. Вид. офіц. [Уведено вперше; чинний від 01.07.2016]. Київ: ДП “УкрНДНЦ”, 2016. 17 с.); цей же список джерел подається латинським алфавітом;

- ім'я та прізвище автора(ів), назва статті, анотація й ключові слова подаються англійською та за бажання автора(-ів) польською, російською мовами; розширена анотація англійською мовою (до 4000 знаків) подається для Веб-сайту Вісника;

- рецензент: прізвище, ініціали, (скорочено) науковий ступінь, вчене звання;

- в кінці вказується повністю прізвище, ім'я, по батькові, науковий ступінь, звання, посада автора(ів).

7. Статті, надруковані українською або англійською чи польською або російською, мовами відредаговані і підписані авторами, подаються до редколегії на паперовому та електронному носіях (електронний варіант повинен бути ідентичним до тексту друкованої статті і його потрібно продублювати на електронну пошту вісника [prny\\_visnuk\\_filosofia@ukr.net](mailto:prny_visnuk_filosofia@ukr.net)).

8. Разом із статтею до “Вісника” необхідно подати рецензії провідних учених у даній галузі. Аспіранти та здобувачі подають до статті відгук наукового керівника та зовнішню рецензію.

**Стаття обов'язково супроводжується заявкою з відомостями про автора(ів): прізвище, ім'я, по батькові (повністю); науковий ступінь, звання, посада, місце роботи; поштовий індекс, домашня адреса і телефони, електронна пошта.**

Наукове видання

**ВІСНИК**  
**Прикарпатського університету**  
**ФІЛОСОФСЬКІ І ПСИХОЛОГІЧНІ НАУКИ**

**Серія “Філософія”**  
**Випуск 21**

Видається з 1995 р.

Друкується українською мовою  
Регістраційне свідоцтво: Серія КВ № 21485-11285 Р від 27 липня 2015 р.

Головний редактор *Василь ГОЛОВЧАК*  
Комп’ютерна правка і верстка *Віра ЯРЕМКО*  
Коректура *Леся СЛОБОДЯН*

Підп. до друку 26.09.2018. Формат 60x84/8.  
Гарнітура “Times New Roman”. Ум. друк. арк. 22,4.  
Наклад 100 пр. **Зам. № ...**

Видавець  
Видавництво Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника  
76018, м. Івано-Франківськ,  
вул. С. Бандери, 1, тел.: 75-13-08  
E-mail: [vdvcit@pu.if.ua](mailto:vdvcit@pu.if.ua)

*Свідоцтво суб’єкта видавничої справи ДК № 2718 від 12.12.2006*

**Виготовлювач**