

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка

ФІЛОСОФСЬКІ ОБРІЇ

Науково-теоретичний журнал

Випуск 44

Заснований у липні 1999 року

Виходить два рази на рік

Полтава
2020

Institute of Philosophy named after H. S. Skovoroda NAS of Ukraine
Poltava Korolenko National Pedagogical University

PHILOSOPHICAL HORIZONS

Scientific and theoretical journal

Issue 44

Founded in July, 1999

Issued twice a year

Poltava
2020

УДК 1 (060,55)
ISSN 2075-1443 (Print)
ISSN 2412-2335 (Online)

ЗАСНОВНИКИ

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

- Андрущенко В. П.** – доктор філософських наук, професор,
академік НАН України
- Васіляускенє Алдона** – доктор історичних наук, професор
Шяуляйського Університету (Литва)
- Гардашук Т. В.** – доктор філософських наук, професор
- Єрмоленко А. М.** – доктор філософських наук, професор,
член-кореспондент НАН України
- Загороднюк В. П.** – доктор філософських наук, професор
- Кисельов М. М.** – доктор філософських наук, професор
- Колодний А. М.** – доктор філософських наук, професор
- Кравченко П. А.** – доктор філософських наук, професор
- Любимий Я. В.** – доктор філософських наук, професор
- Лях В. В.** – доктор філософських наук, професор
- Малахов В. А.** – доктор філософських наук, професор
- Райда К. Ю.** – доктор філософських наук, професор
- Сидоріна Т. Ю.** – доктор філософських наук, професор кафедри
історії філософії Національного дослідного
університету «Вища школа економіки» при
Уряді Російської федерації
- Хамітов Н. В.** – доктор філософських наук, професор
- Шевченко В. В.** – доктор філософських наук, професор
- Шейко С. В.** – кандидат філософських наук, професор
- Яроцький П. Л.** – доктор філософських наук, професор

РЕДАКЦІЯ ЖУРНАЛУ

Головні редактори: **Колодний А. М., Кравченко П. А.**

Філософські обрії: *Наук.-теорет. журн. / Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Полтав. нац. пед. ун-т імені В. Г. Короленка.* – Вип. 44. – К. ; Полтава, 2020. – 160 с.

Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 15491-4083 ПР від 22.06.2009 р.

КВ № 23461-13301 ПР від 22.06.2018 р.

UDC 1 (060,55)
ISSN 2075-1443 (Print)
ISSN 2412-2335 (Online)

FOUNDERS

Institute of Philosophy named after H. S. Skovoroda NAS of Ukraine
Poltava Korolenko National Pedagogical University

EDITORIAL BOARD

- Andruschenko V.P.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, academician NAS of Ukraine
- Vasilyauskyenye Aldona** – Doctor of History, Professor Shyaulyayskiy University (Lithuania)
- Gardashuk T.V.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Ermolenko A.M.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Corresponding Member of the NAS of Ukraine
- Zagorodniuk V.P.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Kiselev M.N.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Kolodny A. M.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Kravchenko P.A.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Ljubivoje Y.V.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Lyakh V.V.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Malakhov V.A.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Reid K. Y.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Sydorina T. Y.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the History of Philosophy, National research university «Higher School of Economics» under the Government of the Russian Federation
- Khamitov N.V.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor
- Shejko S.V.** – Candidate of Philosophical Sciences, Professor
- Yarotskiy P.L.** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor

EDITORSHIP OF THE JOURNAL

Editor-in-chiefs: Kolodnyi A. M., Kravchenko P. A.

Philosophical horizons : a scientific-theoretical journal / Institute of Philosophy named after H. S. Skovoroda NAS of Ukraine, Poltava Korolenko National Pedagogical University. – Issue 44. – Kyiv ; Poltava, 2020. – 160 p.

Testimonial about the state registration KV № of 15491-4083, PR from 22.06.2009
KV № of 23461-13301 PR from 22.06.2018

ЗАТВЕРДЖЕНО:

*вченою радою Полтавського
національного педагогічного
університету імені В. Г. Короленка,
протокол № 7 від 17 грудня 2020 р.*

РЕЦЕНЗЕНТИ:

Йосипенко Оксана Миколаївна – доктор філософських наук, старший науковий співробітник відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України;

Фейзієв Джаханшир Ейюб оглу – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії, соціології і права Національної академії наук Азербайджану.

Хоффманн Генрик – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри релігієзнавства Інституту історії релігії, Ягелонський університет (Краків, Польща).

Науково-теоретичний журнал
«Філософські обрії» зареєстровано в
міжнародних каталогах періодичних видань
та баз даних:
Index Copernicus
Open Academic Journals Index (OAJI)
Polska Bibliografia Naukowa
Ulrich's Periodicals Directory
OpenAIRE
Google Scholar (Гугл Академія)
Журнал включений у Всеукраїнський
реєстр наукових видань, належить
до періодичних видань, що мають
бібліометричні профілі та входить до
переліку фахових видань України у галузі
«Філософські науки»

Редакція дотримується політики рецензування «Double blind peer review». Листування з приводу результатів рецензування редакція видання не веде. Рукописи не повертаються. Думка авторів опублікованих матеріалів може не збігатися з редакційною.

APPROVED:

*by scientific advice board
of Poltava Korolenko National
Pedagogical University
protocol № 7 from 17 December, 2020*

REVIEWERS:

Yosypenko Oksana Nikolaevna – Doctor of Philosophy, Senior Researcher, Department of History of Foreign Philosophy at the Institute of Philosophy named after G. S. Skovoroda, National Academy of Sciences of Ukraine;

Feyziyev Dzhavanshyr Eyyub oglu – PhD, senior researcher at the Institute of Philosophy, Sociology and Law of Azerbaijan National Academy of Sciences.

Hoffmann Henrik – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Institute of Religious History of Religion, Jagiellonian University (Krakow, Poland).

Scientific and theoretical journal
«Philosophical Horizons» registered in the
international directories of periodicals
and databases:
Index Copernicus
Open Academic Journals Index (OAJI)
Polska Bibliografia Naukowa
Ulrich's Periodicals Directory
OpenAIRE
Google Scholar
Journal is included in the
Register of Ukrainian scientific publications,
belongs to periodicals with bibliometric
profiles and is included to the list of
professional editions of Ukraine in the field of
«Philosophy»

Editorial board follows policy of review as «Double blind peer review». Editorial board does not practice correspondence concerning the results of the review. Manuscripts will not be returned. The idea of the published material may be different from the editorial.

Електронна версія журналу розміщена на сайті

<http://philosobr.pnpu.edu.ua>

ЗМІСТ

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Мешков В.М.</i> Фридрих Ницше о «свободных умах»	8
---	---

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

<i>Шаповал В.М.</i> Людина перед глобальними викликами сучасності: зникнути чи залишитись?	33
<i>Кравченко П.А.</i> Ментальні особливості вітчизняної освіти і культура національної самосвідомості	43
<i>Штена О.О.</i> Приналежність України до європейського цивілізаційного простору: ментально-правовий дискурс	57
<i>Новохатько А.В.</i> Продуценти ескапізму в просторі масової культури	68
<i>Безруков С.І.</i> Соціально-філософські підходи до розуміння феномена «лібертаріанський патерналізм»	78
<i>Кісельова Т.В.</i> Еволюція людини в ідеях трансгуманізму	93

ЕТИКА

<i>Царенко А.В.</i> Етичні смисли драми святителя Георгія (Кониського) “воскресіння мертвих”	105
<i>Костенко М.Т.</i> Людська гідність у контексті сучасного українського філософського дискурсу	122

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

<i>Шейко С.В., Колодій О.С., Ільченко А.М.</i> Філософсько-теоретичні підстави концепції позитивної освіти	133
Перелік закладів обов’язкового розсилання журналу «Філософські обрії»	144
Вимоги до оформлення та подання статей	146

CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Meshkov V.N.</i> Friedrich nitzsche about «free minds»	8
---	---

SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY OF HISTORY

<i>Shapoval V.N.</i> The human in front of the global challenges of our time: to live or to disappear?	33
<i>Kravchenko P.A.</i> The mental features of national education and culture of national self-consciousness	43
<i>Shtepa O.O.</i> The problem of ukrainey's belonging to the european civilization space: mental-legal discourse	57
<i>Novohatko A.V.</i> Producers of escapism in the space of mass culture	68
<i>Bezrukov S.I.</i> Socio-philosophical approaches to understanding phenomena »libertarian paternalism«	78
<i>Kiselyova T.V.</i> Human evolution in the ideas of transhumanism	93

ETHICS

<i>Tsarenok A.V.</i> Ethical senses of st. georgiy (konys'kyj's) drama “resurrection of the dead people”	105
<i>Kostenko M.T.</i> Human dignity: christian and local aspects	122

PHILOSOPHY OF EDUCATION

<i>Shejko S.V., Kolodiy O.S., Ilchenko A.M.</i> Philosophical and theoretical basis of the concept of lifelong education	133
List of institutions for compulsory delivering of the journal «Philosophical horizons»	144
Requirements and submission of the articles	146

УДК 165.724

<https://doi.org/10.33989/2075-1443.2020.44.220509>

orcid.org/0000-0003-0493-5519

Вячеслав Мешков

МЄШКОВ Вячеслав Михайлович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г.Короленка. Сфера наукових інтересів: метафізика, філософія культури, філософія науки

ФРИДРИХ НИЦШЕ О «СВОБОДНЫХ УМАХ»

Одним з головних досягнень філософії Ніцше було вчення про творчих високо духовних особистостей – «вільних розумів». На відміну від тем «воля до влади», «вічне повернення», які німецький філософ розробляв в останні роки своєї філософської діяльності, тема «вільних розумів» була для нього наскрізною, починаючи своє філософське життя з книги «Народження трагедії» («розуми, які пізнають»). Пізній Ніцше позиціонував себе як іммораліста, противника метафізичної філософії Платона. Але відносно до питання про дійсних філософів їх погляди доповнюють один одного. Якщо Платон у діалозі «Держава» розробив мисленевий конструкт зразкової трансцендентальної людини, яку він назвав «дійсним філософом», то Ніцше суттєво поглибив і розширив уявлення про неї, розкрив складну і суперечливу природу «вільних розумів». Якщо Платон здебільшого розробляв розумово-добродійну природу трансцендентальної людини, то Ніцше переважно вивчав виникнення, розвиток і життєве буття «вільних розумів» як творців нових цінностей. «Вільні розуми» завжди доводили своє право на існування. На відміну від «пов'язаних розумів» вони повинні намагатись звільнитися від дріб'язкових зв'язків і відношень у побутовому житті. В образі Заратустри Ф. Ніцше створив майже аскетичний тип «вільного розуму», який «голодний, сильний і самотній», «розбиває собі серце» у пустелі. Пережити «великий розрив» – це універсальний закон для всіх «вільних розумів», який відкрив Ніцше. Він показав момент «народження» «вільного розуму», поштовх, який значною мірою визначить його подальший

життєвий шлях. Духовна самотність і незалежність – неодмінна умова життя «вільного розуму». Останньою фазою формування «вільного розуму» стає усвідомлення своєї долі самотнього мандрівника, який призначений і приречений творити нові цінності і уявлення. Історія західноєвропейської цивілізації впевнено показує, що «вільні розуми» (філософи, вчені, музиканти, письменники, поети та ін.) були локомотивами культурно-історичного процесу. Вони були носіями і творцями найвищих досягнень європейського Духу благочестя. У наш час панування Духу наживи заважає зростанню активної діяльності творців високо духовних творів, і тому ментальний простір західноєвропейської цивілізації постійно спроується та деградує.

Ключові слова: дійсний філософ, «вільний розум», трансцендентальна людина, Дух благочестя, Дух наживи.

Постановка проблеми. Тема «свободные умы», которую Ницше разрабатывал на протяжении своей философской деятельности, занимает важное место в его творческом наследии. В определенном смысле она является дальнейшим развитием учения Платона о «подлинном философе», носителем образцового благочестия и разума. Посредством мыслительных конструктов «свободный ум», «познающий человек», «теоретический человек», «свободный философ», «Заратустра» Ф. Ницше не только глубоко и полно показал созидательное начало творческих личностей, но и раскрыл сложное, порой трагическое жизненное их бытие, потому что нередко он писал о себе и про себя. Целью исследования является проследить содержательную эволюцию этой немаловажной темы в философии и жизни немецкого философа. Материалы и методы. Источниковой базой исследования служили труды Ф. Ницше. В ходе работы был использован метод тематического культурологического анализа, который позволяет отслеживать содержательное развитие главных философских тем, их смысловые взаимосвязи в концептуальных построениях философа. А также был использован метод экзистенциально-трансцендентального анализа, с помощью которого открывалась возможность изучать жизненные условия и духовные устремления немецкого философа. Обсуждение. «Свободным умам» всегда приходится доказывать свое право на существование. В отличие от «связанных умов» они должны стремиться к освобождению от мелочных связей и отношений в обыденной жизни. В облике Заратустры Ф. Ницше создал почти аскетический образ «свободного ума», который «палимый солнцем» в пустыне, «голодный, сильный и одинокий» «разбивает себе сердце». Если для Платона высшей способностью человека выступал его ра-

зум, который обеспечивал трансцендентальное познание метафизического бытия, то для Ф. Ницше таковым было волевое начало. Пережить «великий разрыв» – универсальный закон для всех «свободных умов», открытый Ницше. Он запечатлел момент «рождения» «свободного ума», первотолчок, который в значительной мере предопределил его дальнейший жизненный путь. Духовное одиночество и независимость – неперемное условие жизни «свободного ума». Последней фазой формирования «свободного ума» становится осознание своей судьбы одинокого странника, предназначенного и обреченного творить новые истины, ценности и представления. Результаты исследования. Великий философ Ф. Ницше всегда был трансцендентальным человеком, подлинным «свободным умом», что предопределило глубину его философской мысли. В последние годы философской деятельности у него начали набирать силу нигилистические умонастроения, что привело к обострению конфликта в его психике. Поэтому учение о «свободном уме» является одним из главных философских достижений Фридриха Ницше.

Основная часть. Если скользить по поверхности текстов позднего Ф. Ницше (1886-1888) в рамках сложившейся традиции их оценки, то он предстанет отчаянным воителем-разрушителем, провозгласившим себя имморалистом, жестким критиком предшествующей «метафизической философии», остриё копья которой было направлено прежде всего на основателя трансцендентального дискурса в западно-европейской философии Платона. В Предисловии к книге «По ту сторону добра и зла» он утверждал, что «мы и должны вместе с тем признать, что самым худшим, самым томительным и самым опасным из всех заблуждений было до сих пор заблуждение догматиков, именно, выдумка Платона о чистом духе и о добре самом по себе» [2, II. с.240]. Когда я освободился от устоявшихся стереотипов интерпретации его философских воззрений, мне открылся совсем другой трансцендентально устремленный к самым последним высотам европейского Духа Ницше. Вдруг проявилась родственность, казалось, несовместимых душ Платона и Ницше. Они оба были великими философами-поэтами, а также великими исповедниками, потому что каждое произведение и все их творчество было одной большой исповедью длиною всю свою жизнь. Если в философии Платона одним из главных было учение о метафизическом бытии и трансцендентальном человеке, то самым главным достижением философии Ницше было не учения о воле к власти, вечном возвращении, которые при всех немалых усилиях ему так и не удалось продуктивно разработать, а идея ценностного подхода и учение о «свободных умах». Последнее представляет собой органи-

ческое продолжение и развитие учения Платона о подлинном философе, что я постараюсь показать в своем исследовании.

В книге «Человеческое, слишком человеческое» Ф. Ницше развивал учение о «свободных умах». Он писал: «Свободным умом называют того, кто мыслит иначе, чем от него ждут на основании его происхождения, среды, его сословия и должности или на основании господствующих мнений эпохи. Он есть исключение, связанные умы суть правило; последние упрекают его в том, что его свободные принципы либо возникли из желания выделяться, либо же заставляют в нем предполагать свободные поступки, т. е. поступки, несоединимые со связанной моралью. ...к существу свободного ума не принадлежит то, что он имеет более верные мнения, а лишь то, что он освободился от всякой традиции, все равно, успешно или неудачно. Но обыкновенно он все же будет иметь на своей стороне истину или по крайней мере дух искания истины: он требует оснований, другие же – только веры (Ницше, 1990, I, с.359-360). В определенном смысле можно сказать, что с этого фрагмента Ф. Ницше приступил к разработке одной из наиболее продуктивных концепций в своей философии – учения о «свободных умах». Если одним из главных достижений Платона в построении трансцендентальной философии было учение о «подлинном философе» (трансцендентальном человеке), то достойным продолжателем этого философского учения основателя Афинской академии стал Ф. Ницше, который с высоты XIX в. значительно расширил и углубил представления о природе творчески устремленных высоко духовных людей, разработав эффективные мыслительные конструкты «свободный ум», «познающий человек», «теоретический человек», «свободный философ», а также впечатляющий образ «Заратустры». В совокупности эти воззрения Ницше составили мощное, самое главное достижение в его философии. В выше приведенном фрагменте Ф. Ницше различает «свободные умы» и «связанные умы». Последние опутаны сложившимися социокультурными связями и отношениями, мыслят традиционно («суть правило») и поэтому мало способны к плодотворной творческой деятельности. В то время как «свободные умы» призваны разрывать цепи традиций, авторитетов, устаревших стереотипов мышления и открывать перспективы для продвижения вперед и вверх к высокому Духу.

«Свободные умы», преодолевая сословные ограничения, существующие господствующие мнения, поступая вопреки существующей морали, желая выделиться, «есть исключения». «Свободный ум» окружает злоба, обвинения в «умственной бестолковости или ненормальности». Однако, по мнению Ницше, его суждения «могут все же

быть более правильными и достоверными». Главное, что «он все же будет иметь на своей стороне истину или по крайней мере дух искания истины». Именно среди подобного рода людей возникают великие творческие личности, гении. Он пишет: «По сравнению с тем, кто имеет на своей стороне традицию и не нуждается в обосновании своего поведения, свободный ум всегда слаб, особенно в действовании: ибо он знает слишком много мотивов и точек зрения и потому имеет неуверенную, неопытную руку. Каковы же средства, чтобы все же сделать его относительно сильным, так чтобы он по крайней мере мог пробиться и не погиб бесплодно? Как возникает сильный ум (*esprit fort*)? Это есть единичный случай общего вопроса о созидании гения. Откуда берется та энергия, та непреклонная сила и выдержка, с которой отдельный человек вопреки традиции стремится приобрести совершенно индивидуальное познание мира?» (Ницше, 1990, I, с.362). В дальнейшем на эти вопросы Ф. Ницше найдет глубокие и проникновенные ответы.

«Свободным умам» всегда приходится доказывать свое право на существование. «Свободные умы, – с горечью констатирует Ницше, – которые защищают свое дело перед судилищем связанных умов, должны доказать, что всегда существовали свободные умы, т. е. что свобододоказалие обладает устойчивостью, затем что они не хотят быть обременительными и, наконец, что они в общем приносят пользу связанным умам; но так как они не могут убедить в последнем связанные умы, то им не приносит пользы доказательство первого и второго пунктов» (Ницше, 1990, I, с.362). Чтобы выделиться из общей массы «связанных умов», «свободный ум» (философ, поэт, художник, композитор и др.) должен приобрести харизму, чтобы в него поверили и вознесли над всеми. Как мы знаем из истории развития мировой культуры, это важное событие в жизни «свободного ума» происходило самым необычным, порой невероятным, образом, когда он после долгих лет мытарства, нищенского существования вдруг становился великим поэтом, композитором, художником. Нередко харизма приходила к «свободному уму» после его смерти (Ницше, Ван Гог). Тогда он мог наблюдать за своей славой лишь Оттуда.

Для прояснения своеобразной природы «свободных умов» Ницше выделяет тип «деятельных людей», деятельность которых большей частью «неразумна» и лишена высших духовных устремлений. Он справедливо отмечает: «Деятельным людям обыкновенно недостает высшей деятельности – я разумею индивидуальную деятельность. Они деятельны в качестве чиновников, купцов, ученых, т. е. как родовые существа, но не как совершенно определенные отдельные и единственные люди; в этом отношении они ленивы. – Несчастье деятельных состоит

в том, что их деятельность почти всегда немного неразумна. Нельзя, например, спрашивать банкира, накапливающего деньги, о цели его неутомимой деятельности: она неразумна. Деятельные катятся, подобно камню, в силу глупости механики. – Все люди еще теперь, как и во все времена, распадаются на рабов и свободных; ибо кто не имеет двух третей своего дня для себя, тот – раб, будь он в остальном кем угодно: государственным деятелем, купцом, чиновником, ученым» (Ницше, 1990, I, с.390). Казалось, Ф. Ницше весьма странно и необоснованно называет самых богатых и почитаемых людей общества (банкиров, купцов, государственных деятелей) «рабами». Однако, следуя логике трансцендентально-экзистенциального дискурса Ницше, это действительно так. Подобно Платону и Аристотелю, полагавших созерцательный образ жизни философа единственно достойным, немецкий философ также придерживался высших духовных принципов созерцательной жизни. «В знак того, – писал он, – что оценка созерцательной жизни понизилась, ученые соперничают теперь с деятельными людьми в своеобразной спешности наслаждения, так что они, по-видимому, ценят этот способ наслаждения выше, чем тот, который присущ им самим и который действительно дает гораздо больше наслаждения. Ученые стыдятся otium (лат.: otium-досуг, свободное время – В.М.). Но досуг и праздность есть благородное дело» (Ницше, 1990, I, с.390). Если для Платона, Аристотеля и Ницше досуг (свободное время) открывал возможность для духовно-нравственного развития, то во второй половине XIX в. досуг приобретал характер праздного существования, что пронизательный немецкий философ рассматривал «матерью всех пороков», однако не утратившего возможности для дальнейшего духовного развития. Деятельный образ жизни закрывает и эту мерцающую возможность.

Мудрый и проникновенный Ф. Ницше отмечал, может быть, самую главную жизненную силу «свободных умов». Они относительно автономны от непосредственного экзистенциального воздействия тут-бытия. Как талантливый писатель, он так описывает этот экзистенциальный аспект бытия свободных умов. «Люди свободомыслящие, – пишет трансцендентально мысливший Ницше, – живущие ради одного познания, легко найдут внешнюю цель своей жизни, свое окончательное положение в обществе и государстве и, например, охотно удовлетворятся небольшой должностью или имуществом, которого как раз достаточно для жизни; ибо они так устроят свою жизнь, что величайшее изменение внешних условий и даже переворот политического порядка не сможет ее опрокинуть. На все эти вещи они употребляют как можно меньше энергии, чтобы со всей на-

копленной силой и как бы с большим запасом воздуха для дыхания погрузиться в стихию познания. Лишь при этом условии они могут надеяться нырнуть глубоко и достигнуть дна. – От внешнего события такой ум охотно возьмет лишь краешек: он не любит вещи во всей широте и пространности их складок, ибо не хочет запутаться в них... В его образе жизни и мыслей есть некоторый утонченный героизм, который отказывается искать поклонения большой толпы, как это делает его более грубый брат, и склонен тихо брести по миру и уходить из мира. По каким бы лабиринтам он ни странствовал, через какие скалы ни протекал бы иногда его поток, – если он прорывается наружу, то движется светло, легко и почти бесшумно и открывает себя игре солнечного света вплоть до самого дна» (Ницше, 1990, I, с.392-393). Все правильно сказано. Искренний Ницше в этом фрагменте многое писал от себя и про себя. Я бы только добавил, что это самоустранение от довлеющего обыденного бытия свободных умов вызвано необходимостью временного и мыслительного высвобождения и расширения пространства для напряженной внутренней работы мысли (писателя, ученого, философа, художника и др.).

Постулат свободы от обыденного бытия «свободного ума» предполагает его отстраненность от всемогущего влияния женщины в его жизни. Поэтому они большей частью обречены на образ жизни холостяка. Ф. Ницше писал: «Будут ли свободные умы иметь жен? В общем, я полагаю, что они, подобно вещим птицам древности, в качестве современных мыслителей и вещателей правды должны предпочитать летать в одиночку» (Ницше, 1990, I, с.426). «Женщины хотят служить и в этом находят свое счастье; свободный же ум не хочет, чтобы ему служили, и в этом находит свое счастье» (Ницше, 1990, I, с.428). Чтобы быть «свободным умом» способным к творчески-созидательной деятельности, в мирском бытии он должен быть отстраненным монахом. Поэтому для него одним из главных препятствий-искушений предстанет чарующая, притягательная красота женщины. Скольких подающих надежды «свободных умов» ее могучая сила чувственно-вождеющего совершенства перевела в невзрачных, спившихся «связанных умов»! Любопытно отслеживать, как великие «свободные умы» решали эту исключительно важную проблему в своей жизни.

Чтобы иметь возможность творить «свободный ум» должен всячески стремиться к освобождению от мелочных связей и отношений в обыденной жизни. «Все привычное, – утверждает Ф. Ницше, – стягивает вокруг нас все более крепкую сеть паутины; и вскоре мы замечаем, что нити стали веревками и что мы сами сидим внутри сети, как паук, который поймал самого себя и должен питаться собственной кро-

вью. Поэтому свободный ум ненавидит все привычки и правила, все длительное и окончательное, поэтому он с болью постоянно разрывает сеть вокруг себя, хотя он вследствие этого и должен страдать от множества мелких и крупных ран, – ибо эти нити он должен оторвать от себя, от своего тела, от своей души» (Ницше, 1990, I, с.426). Когда «свободный ум» был богат, то достойные бытовые условия его существования обеспечивали рабы, слуги и др. Если «свободный ум» происходил из низших, неимущих слоев общества, то ему приходилось мириться с не обустроенностью его быта, который нередко даже стимулировал его высоко духовную творческую деятельность.

Трансцендентально мыслящий «свободный ум» Ницше весьма сурово оценивал современную ему культурную ситуацию. По его мнению, «нужно признаться, что наше время бедно великими моралистами, что Паскаль, Эпиктет, Сенека, Плутарх теперь уже мало читаются... При чудовищном ускорении жизни дух и взор приучаются к неполному или ложному созерцанию и суждению, и каждый человек подобен путешественнику, изучающему страну и народ из окна железнодорожного вагона. Самостоятельное и предусмотрительное отношение к познанию теперь оценивается почти как своего рода помешательство; свободный ум обезбещен, в особенности учеными, которые в его способе рассматривать вещи не находят своей основательности и своего муравьиного прилежания и охотно хотели бы загнать его в отдельный уголок науки – тогда как он имеет совсем иную и более высокую задачу: стоя на уединенной позиции, повелевать всей армией ученых и эрудитов и указывать им пути и цели культуры» (Ницше, 1990, I, с.389-390). На мой взгляд, Ф. Ницше был слишком строг и несправедливо укорял эпоху последней трети XIX в. в отсутствии достойных свободных умов, перечисление деятелей культуры которых мы единодушно причисляем к великим, ученых, писателей, художников, композиторов, философов и др., заняло бы не одну страницу. Лишь современному читателю становится ясно, что прозорливый Ницше писал о начале XXI века, когда возвышенный Дух благочестия практически испарился в ценностно-мыслительном пространстве современной мировой культуры. В настоящее время почти не существует великих, глубоких мыслителей, писателей, художников, композиторов. А если они где-либо сохранились как последние «могикане», то их произведения не слушают, не читают, не изучают. В господствующем ментальном пространстве Духа наживы они чужие странники, их творения никому не нужны.

Подобно философу-писателю Платону, призывавшего в середине IV в. до н.э. эллинов к духовным высотам разума и высокой морали, писатель-философ Ницше во второй половине XIX в. обращал

ся к «свободным умам» «подыматься к познанию». Читаем призыв мыслителя-писателя: «Итак, вперед по пути мудрости, бодрым шагом и с бодрым доверием! Каков бы ты ни был, служи себе самому источником опыта! Отбрось неудовольствие своим существом, прости себе свое собственное Я: ибо во всяком случае ты имеешь в себе лестницу с тысячью ступенями, по которым ты можешь подыматься к познанию. Эпоха, в которую ты мучительно чувствуешь себя заброшенным, славит тебя за это счастье; она зовет тебя изведать опыт, который, быть может, будет уже недоступен людям позднейшего времени... Нужно пережить любовь к религии и искусству, как к матери и кормилице, – иначе нельзя стать мудрым. Но нужно уметь смотреть поверх них, перерасти их; оставаясь под их чарами, нельзя понять их... И всеми силами стремясь наперед предугадать, как еще завяжется узел будущего, ты придашь своей собственной жизни ценность орудия и средства познания. От тебя зависит, чтобы все, что ты переживаешь, – твои искания, ложные пути, ошибки, разочарования, страсти, твоя любовь и твоя надежда – без остатка растворилось в твоей цели. Эта цель состоит в том, чтобы самому стать необходимой цепью звеньев культуры и от этой необходимости заключать к необходимости в ходе всеобщей культуры. Когда твой взор достаточно окрепнет, чтобы видеть дно в темном колодце твоего существа и твоих познаний, тебе, быть может, в его зеркале станут видимы и далекие созвездия будущих культур. ... лишь со старостью откроется тебе, что ты следовал голосу природы – той природы, которая управляет всем живущим через наслаждение: жизнь, имеющая свою вершину в старости, имеет свою вершину и в мудрости, в этом кротком солнечном блеске постоянной духовной радости; то и другое, старость и мудрость, ты встретишь на одном горном хребте жизни: того хочет природа. Тогда наступает пора, чтобы приблизился туман смерти, и нет повода гневаться на это. Навстречу свету – твое последнее движение; восторг познания – твой последний возглас» (Ницше, 1990, I, с.393-394). В книге «Человеческое, слишком человеческое» Ф. Ницше начал свой отчаянный поход против религии. В рассматриваемом фрагменте немецкий философ предлагает «пережить любовь к религии и искусству», «перерасти их» и продвигаться вперед и вверх по лестнице познания. Но именно подлинная религия, музыка, литература, живопись, трансцендентальная философия, задавая высшие духовно-нравственные цели и переживания, составляют высшие ценностно-мыслительные этажи мировой культуры. Во время работы Ф. Ницше над книгой «Человеческое, слишком человеческое» в его жизненном мире возникло главное противоречие между возвышенными трансцендентальными устремлениями, которые

животворили его с раннего детства, и новыми антирелигиозными и нигилистическими воззрениями. По мере нарастания внутреннего конфликта психика Ницше будет сталкиваться со все большими трудностями его разрешения. Примечательно то, что он продолжал вести образ жизни «свободного ума», рафинированного «трансцендентального человека».

В книге «Так говорил Заратустра» Ницше существенно продвинулся в понимании трансцендентального человека. В размышлении «О прославленных мудрецах» он рисует почти аскетический образ «свободного ума», который «палимый солнцем» в пустыне, «голодный, сильный и одинокий» «разбивает себе сердце». Устами Заратустры Ницше говорил: «...кто же ненавистен народу, как волк собакам, – свободный ум, враг цепей, кто не молится и живет в лесах... Правдивым называю я того, кто идет в пустыни, где нет богов, и разбивает свое сердце, готовое поклониться. На желтом песке, палимый солнцем, украдкой смотрит он с жадностью на богатые источниками острова, где все живущее отдыхает под тенью деревьев... Быть голодным, сильным, одиноким и безбожным – так хочет воля льва. Быть свободным от счастья рабов, избавленных от богов и поклонения им, бесстрашным и наводящим страх, великим и одиноким, – такова воля правдивого. В пустыне жили исконно правдивые, свободные умы, как господа пустыни; но в городах живут хорошо откормленные, прославленные мудрецы – вьючные животные» (Ницше, 1990, II, с. 73-74). Вдохновенный писатель Ницше, по существу, описывал суровую жизнь христианского монаха, прибавляя к нему характеристику «безбожный». Предельной целью и высшей ценностью для «свободного ума» Ф. Ницше было достижение кристальной чистоты и высоты духовно-нравственного развития («вершины горы»). Немецкий философ не знал, что для православных монахов достижение подобной высокой и благородной цели было необходимым условием, чтобы идти дальше к последней остановке – мистически-метафизическому созерцанию Господа.

Трансцендентальный экзистенциалист Ницше справедливо утверждал: «Дух есть жизнь, которая сама врезается в жизнь: своим собственным страданием увеличивает она собственное знание, знали ли вы уже это?» (Ницше, 1990, II, с. 74). До Ницше это знали только индийские брахманы и отшельники, буддисты, православные монахи-сихасты и суфии в исламе.

В рассуждении «О духе тяжести» Ф. Ницше в закодированной образной форме развивает учение о трансцендентальном человеке. «Вскормленный скудной, невинною пищей, – пишет он, – готовый

и страстно желающий летать и улетать – таков я: разве я немножко не птица! И особенно потому, что враждебен я духу тяжести, в этом также природа птицы... Кто научит однажды людей летать, сдвинет с места все пограничные камни; все пограничные камни сами взлетят у него на воздух, землю вновь окрестит он – именем «легкая»... Тяжелой кажется ему земля и жизнь; так хочет дух тяжести! Но кто хочет быть легким и птицей, тот должен любить себя самого, – так учу я» (Ницше, 1990, II, с.138]. Под «птицей» Ницше понимал духовно развитого человека, который привык жить и «летать» в чистых и высоких потоках трансцендентального духа. «Дух тяжести» тянет человека к земле, к мирским страстям и вожделениям. Нужно быть душевно чистым, легким, как птица. Тогда ты сможешь сдвинуть «с места все пограничные камни».

Ф. Ницше показывает, что из-за того, что лживые представления о себе затуманивают подлинную природу человека, трудно ему открыть самого себя. «Трудно открыть человека, – отмечает автор «Заратустры», – а себя самого всего труднее; часто лжет дух о душе. Так устраивает это дух тяжести. Но тот открыл себя самого, кто говорит: это мое добро и мое зло... Несчастливыми называю я всех, у кого один только выбор: сделаться лютым зверем или лютым укротителем зверей, – у них не построил бы я шатра своего... Ибо в том мое учение: кто хочет научиться летать, должен сперва научиться стоять, и ходить, и бегать, и лазить, и танцевать, – нельзя сразу научиться летать!.. Многими путями и способами дошел я до моей истины: не по одной лестнице поднимался я на высоту, откуда взор мой устремлялся в мою даль» (Ницше, 1990, II, с.139-140). Для чего понадобилось Ницше открывать в себе человека? По сути, он призывает духовно и нравственно очиститься, чтобы открыть и взрастить в себе трансцендентального человека. Немецкий философ признается, что его взор устремлен только вдаль к высокому Духу. Для достижения лучезарной, возвышенной мечты ему приходилось подниматься не по одной лестнице.

В весьма пространных рассуждениях «О старых и новых скрижалях» устами Заратустры Ницше сообщает о своей преобразующей, можно сказать, революционной роли в современной философии. «Никто не рассказывает мне ничего нового, – признается он, – поэтому я рассказываю себе о самом себе... Когда я пришел к людям, я нашел их застывшими в старом самомнении: всем им мнилось, что они давно уже знают, что для человека добро и что для него зло. Старой утомительной вещью мнилась им всякая речь о добродетели, и, кто хотел спокойно спать, тот перед отходом ко сну говорил еще о «добре» и

«зле». Эту сонливость встряхнул я, когда стал учить: никто не знает еще, что добро и что зло, – если сам он не есть созидающий! – Но созидающий – это тот, кто создает цель для человека и дает земле ее смысл и ее будущее: он впервые создает добро и зло для всех вещей» (Ницше, 1990, II, с.141). Как мы знаем, в XIX в. шел поступательный процесс трансформации классического философского дискурса в неклассический (А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор). Самими революционными философами этого столетия были К. Маркс и Ф. Ницше, которые «встряхнули» сонливое течение западной философии. Когда Ницше писал «Заратустру» Маркс (1818-1883), ушел в мир иной. Примечательно, что Ницше старался не замечать революционного философа из Трира, не упоминая его в своих произведениях.

Если Платон в диалоге «Государство», развивая учение о трансцендентальном человеке, называл его «подлинным философом», то Ницше называл его «созидающим, свободным умом». Таковым был его Заратустра, т.е. сам Ницше. Если, по мнению Платона, предельной целью подлинного философа было созерцание посредством очищенной мыслительной способности (разума) метафизического трансцендентального бытия самого по себе, то для ницшевского «созидающего ума» в качестве главной цели выступало создание новых ценностей, которые бы прокладывали новые пути развития европейского Духа. По мнению Ницше, «хотеть» освобождает: ибо хотеть значит созидать, – так учу я. И только для созидания должны вы учиться!» (Ницше, 1990, II, с.149). Он утверждал, что «созидающий – это тот, кто создает цель для человека и дает земле ее смысл и ее будущее: он впервые создает добро и зло для всех вещей. И я велел им опрокинуть старые кафедры и все, на чем только восседало это старое самомнение; я велел им смеяться над их великими учителями добродетели, над их святыми и поэтами, над их избавителями мира» (Ницше, 1990, II, с.141). Устремленный к открытию новых ценностей, Ницше пришел к жесткому отрицанию предшествующей высоко духовной традиции западноевропейской культуры, включая художественную литературу и поэзию. Однако, на мой взгляд, в действительности ничего подобного в сущностной глубине жизненного мира немецкого философа не происходило. На самом деле он оставался хранителем развитого аристократического трансцендентального европейского Духа, ярким подтверждением тому служит возвышенный образ Заратустры.

Если для Платона высшей способностью человека выступал его разум, который обеспечивал трансцендентальное познание метафизического бытия, то для Ницше таковым было волевое начало. Заратустра провозглашает: «Познавать – это радость для того, в ком воля

льва! Но кто утомился, тот сам делается лишь «предметом воли», с ним играют все волны» (Ницше, 1990, II, с.149). Сила воли, неизбежность духовных принципов делает «созидающих несокрушимыми. «Все созидающие именно тверды. И блаженством должно казаться вам налаживать вашу руку на тысячелетия, как на воск, – блаженством писать на воле тысячелетий, как на бронзе, – тверже, чем бронза, благороднее, чем бронза. Совершенно твердо только благороднейшее» (Ницше, 1990, II, с.155-156). Примечательно то, что Ницше, подобно Платону, рекомендует «отречься» от мирского бытия и его познания. В отличие от последнего, он призывает отказаться от разума в жизнедеятельности человека, что было очевидной декларацией. Он указывал, что «свой собственный разум – ты должен сам задушить его: ибо это разум мира сего, – так научись ты сам отречься от мира»» (Ницше, 1990, II, с.148).

Созидающий Ницше, испытывая на себе трудности и невзгоды судьбы первопроходца, мужественно прокладывает свой путь в философии. Он писал: «Созидающего ненавидят они (добрые и праведные – В.М.) больше всего: того, кто разбивает скрижали и старые ценности, разрушителя, – кого называют они преступником. Ибо добрые – не могут созидать: они всегда начало конца – они распинают того, кто пишет новые ценности на новых скрижалях, они приносят себе в жертву будущее, – они распинают все человеческое будущее!» (Ницше, 1990, II, с.154). Забытый, непризнанный, в тиши одиночества Ф. Ницше верно знал, что он работает для будущих поколений людей, что и произошло.

Заратустра не уставал повторять открытую им истину – «человек есть нечто, что должно преодолеть». Нормой жизни человека должно быть не плыть по течению, а все время преодолевать себя и подниматься выше. В философии Ф. Ницше это означало восходить к конечной цели сверхчеловеку. «Там же поднял я на дороге слово «сверхчеловек», – пишет автор «Заратустры», – и что человек есть нечто, что должно преодолеть, – что человек есть мост, а не цель; что он радуется своему полдню и вечеру как пути, ведущему к новым утренним зорям... Поистине, я дал им увидеть даже новые звезды и новые ночи; и над тучами и днем и ночью раскинул я смех, как пестрый шатер. Я научил их всем моим думам и всем чаяниям моим: собрать воедино и вместе нести все, что есть в человеке отрывочного, загадочного и ужасно случайного, – как поэт, отгадчик и избавитель от случая, я научил их быть созидателями будущего и все, что было, – спасти, созидая. Спасти прошлое в человеке и преобразовать все, что «было»» (Ницше, 1990, II, с.142). Человек должен «собрать в себе воедино» все духовно и нравственно достойное и «нести» все это по жизни, стать

«созидателем будущего». «Рядом с нечистой совестью росло до сих пор все знание! Разбейте, разбейте, вы, познающие, старые скрижали!.. Идите своими дорогами! И предоставьте народу и народам идти своими! – поистине, темными дорогами, не освещаемыми ни единой надеждой!» (Ницше, 1990, II, с.144, 152). Ницше призывал идти по жизни светлыми дорогами, ведущими к духовно-нравственному развитию человека.

Темными, мирскими дорогами пусть ходят другие. Заратустра говорил: «Пусть царствует торгаш там, где все, что еще блестит, – есть золото торговца! Время королей прошло: что сегодня называется народом, не заслуживает королей. Смотрите же, как эти народы теперь сами подражают торговцам: они подбирают малейшие выгоды из всякого мусора!.. Они хищные звери: в их слове «работать» – слышится еще и грабить, в их слове «заработать» – слышится еще и перехитрить! Поэтому пусть оно трудно достается им! Так должны они стать лучшими хищными зверями, более хитрыми, более умными, более похожими на человека: ибо человек есть самый лучший хищный зверь. У всех зверей человек уже ограбил добродетели их; поэтому из всех зверей человеку наиболее трудно достается пропитание его» (Ницше, 1990, II, с.152).

Читаем важное откровение Ф. Ницше: «Теперь я жду своего извещения, – чтобы пойти к ним в последний раз. Ибо еще один раз пойду я к людям: среди них хочу я умереть, и, умирая, хочу я дать им свой богатейший дар!.. Так хочет этого характер душ благородных: они ничего не желают иметь даром, всего менее жизнь. Кто из толпы, тот хочет жить даром; мы же другие, кому дана жизнь, – мы постоянно размышляем, что могли бы мы дать лучшего в обмен за нее! И поистине, благородна та речь, которая гласит: «что обещает нам жизнь, мы хотим – исполнить для жизни!» Не надо искать наслаждений там, где нет места для наслаждения. И – не надо желать наслаждаться! Ибо наслаждение и невинность – самые стыдливые вещи: они не хотят, чтобы искали их. Их надо иметь, – но искать надо скорее вины и страдания!.. Отчаянное дерзновение, долгое недоверие, жестокое отрицание, пресыщение, надрезывание жизни – как редко бывает это вместе. Но из такого семени – рождается истина!» (Ницше, 1990, II, с.143-144). По-видимому, когда Ницше заканчивал 3-ю часть «Заратустры», духовная сила и мощь этой книги становилась для него все более очевидной. Понимая большую значимость наступающего момента, Ницше полагал, что он несет этой книгой людям «богатейший дар», может быть последний, в обмен за собственную жизнь. Казалось, ведя непримиримую борьбу с «потусторонниками» и их «метафизической

философией», он призывал к мирским радостям жизни. В действительности, подобно Сократу и Платону, он призывал не стремиться к чувственно-вожделеющим наслаждениям. Меня поражает его искреннее признание о том, что в отчаянном дерзновении он рождал истину. «Только еще птицы выше его (человека – В.М.). И если бы человек научился еще и летать, увы! – куда бы не залетала хищность его!» (Ницше, 1990, II, с.152).

Ф. Ницше продолжает свое откровение: «Мое стремление к мудрости так кричало и смеялось во мне, поистине, она рождена в горах, моя дикая мудрость! – моя великая, шумящая крыльями тоска. И часто уносило оно меня вдаль, в высоту, среди смеха; тогда летел я, содрогаясь, как стрела, чрез опьяненный солнцем восторг: – туда, в далекое будущее, которого не видала еще ни одна мечта, на юг более жаркий, чем когда либо мечтали художники: туда, где боги, танцующая, стыдятся всяких одежд, – так говорю я в символах и, подобно поэтам, запинаясь и бормочу: и поистине, я стыжусь, что еще должен быть поэтом!» (Ницше, 1990, II, с.141-142). «Дикая мудрость» Ницше по своей природе трансцендентальна («рождается в горах»), которая предстает перед ним как «шумящая крыльями тоска», устремленная в будущее. Своему усердному и вдумчивому читателю он подсказывает, что он в поэтических образах «говорит символами». В «Зарагустре» следует искать иные, более глубокие смыслы, чем те, которые лежат на поверхности.

Предисловие к книге «Человеческое, слишком человеческое», написанное в 1886 г., вызывает особый интерес, потому что оно носит исповедальный характер и таким образом позволяет заглянуть в жизненный мир позднего Ницше. Немецкий философ отметил: «...я еще живу; а жизнь уж так устроена, что она основана не на морали; она ищет заблуждения, она живет заблуждением. ...я, старый имморалист и птицелов, – говорить безнравственно, вненравственно, «по ту сторону добра и зла»» (Ницше, 1990, I, с.233). Замечание Ницше относительно жизни было неточным применительно к европейцам XIX в., потому что большая их часть старалась следовать добродетели. Это высказывание немецкого философа правдиво по отношению к многим миллионам людей начала XXI в., которые, утратив трансцендентальное устремление к благочестию, предпочитают жить заблуждением. Поэтому в современном искусстве столь много фэнтези не только для детей и юношества, но и для взрослых. Мне хотелось бы защитить доброе имя глубокого мыслителя Ницше от страстно желавшего прославиться автора произведений Ницше. Он не был безнравственным имморалистом, вышедшим за границы всего дозволенного ни в жизни,

ни даже в своих книгах. До 1886 года сущностное ядро характера Ф. Ницше составлял устремленный к предельным высотам человеческого Духа трансцендентальный человек. Однако, как в книге «По ту сторону добра и зла», так и в последующих его произведениях Ницше провозглашал, что он находится по эту сторону традиционной морали, что было эпатажным лозунгом. Ему не удалось создать альтернативную систему морали. При этом он в жизни был исключительно порядочным человеком.

Ницше сообщает читателю о своем непростом пути подлинного философа. Он пишет, что «однажды, когда мне это было нужно, я избрал для себя и «свободные умы», которым посвящена эта меланхолично-смелая книга под названием «Человеческое, слишком человеческое»; таких «свободных умов» нет и не было – но, повторяю, общение с ними было мне нужно тогда, чтобы сохранить хорошее настроение среди худого устройства (болезни, одиночества, чужбины, *acedia*, бездеятельности); они были мне нужны, как бравые товарищи и призраки, с которыми болтаешь и смеешься, когда есть охота болтать и смеяться, и которых посылаешь к черту, когда они становятся скучными, – как возмещение недостающих друзей. Что такие свободные умы могли бы существовать, что наша Европа будет иметь среди своих сыновей завтрашнего и послезавтрашнего дня таких веселых и дерзких ребят во плоти и осязательно, а не, как в моем случае, в качестве схем и отшельнической игры в тени – в этом я менее всего хотел бы сомневаться. Я уже вижу, как они идут, медленно-медленно; и, может быть, я содействую ускорению их прихода, описывая наперед, в чем я вижу условия и пути их прихода?» (Ницше, 1990, I, с.233). Со «свободными умами» все было гораздо сложнее и проще, чем это подает автор этой одной из самых сильных идей в его философии. В европейской традиции все знаменитые философы, начиная с Фалеса, были «свободными умами». В эту когорту духовной элиты западноевропейской культуры входят ставшие знаменитыми творцами ее Духа ученые, писатели и поэты, художники и композиторы, и другие. Чтобы быть творцом новых ценностей, нужно обязательно стать «свободным умом». Без выполнения этого непростого условия ничего не получится. «Зависимые умы» никогда не были носителями и творцами новых представлений-ценностей. Они всегда шли в фарватере пути, проложенного «свободными умами», нередко более успешно.

Ф. Ницше, обобщая свой жизненный опыт, повествует о своем пути «свободного ума» в философии. Это замечательное описание я вынужден подавать в сокращении. «Можно предположить, что душа, – пишет он, – в которой некогда должен совершенно созреть и налиться

сладостью тип «свободного ума», испытала, как решающее событие своей жизни, великий разрыв и что до этого она была тем более связанной душой и казалась навсегда прикованной к своему углу и столбу... У людей высокой и избранной породы то будут обязанности – благоговение, которое присуще юности, робость и нежность ко всему издревле почитаемому и достойному, благодарность почве, из которой они выросли, руке, которая их вела, святилищу, в котором они научились поклоняться; их высшие мгновения будут сами крепче всего связывать и дольше всего обязывать их. Великий разрыв приходит для таких связанных людей внезапно, как подземный толчок: юная душа сразу сотрясается, отрывается, вырывается – она сама не понимает, что с ней происходит. Ее влечет и гонит что-то, точно приказание; в ней просыпается желание и стремление уйти, все равно куда, во что бы то ни; горячее опасное любопытство по неоткрытому миру пламенеет и пылает во всех ее чувствах. «Лучше умереть, чем жить здесь» – так звучит повелительный голос и соблазн; и это «здесь», это «дома» есть все, что она любила доселе! Внезапный ужас и подозрение против того, что она любила, молния презрения к тому, что звалось ее «обязанностью» (Ницше, 1990, I, с.233-234). Пережить «великий разрыв» – универсальный закон для всех «свободных умов», открытый многоумным Ницше. Примечательно, что это великое открытие он подает не, как философ, посредством спекулятивных рассуждений, а, как проникновенный писатель, описывая движение экзистенциальной реальности от «связанной души» до прозрения своей свободы, что предстает особенно убедительным. У каждого «свободного ума» переживание «внезапного ужаса и прозрения» происходило по-разному, но оно происходило обязательно. Ницше запечатлел момент «рождения» «свободного ума», первотолчок, который в значительной мере предопределяет его дальнейший жизненный путь.

После сокровенного переживания «внутреннего разрыва» перед еще «несвободным умом» возникает необычная экзистенциальная ситуация, которую глубоко мысливший писатель Ницше описывает в деталях. Он пишет: «Это есть вместе с тем болезнь, которая может разрушить человека – этот первый взрыв силы и воли к самоопределению, самоустановлению ценностей, эта воля к свободной воле... Одиночество окружает и оцепляет его, становится все грознее, удушливей, томительней... От этой болезненной уединенности, из пустыни таких годов испытания еще далек путь до той огромной, бьющей через край уверенности, до того здоровья, которое не может обойтись даже без болезни как средства и уловляющего крючка для познания, – до той зрелой свободы духа, которая в одинаковой мере есть и

самообладание, и дисциплина сердца и открывает пути ко многим и разнородным мировоззрениям. ...до того избытка, который дает свободному уму опасную привилегию жить риском и иметь возможность отдаваться авантюрам – привилегию истинного мастерства, признак свободного ума!» (Ницше, 1990, I, с.234-335). Одиночество приходит в жизненный мир еще несформировавшегося «свободного ума», даже если он находится среди множества людей. Духовное одиночество и независимость – неперемное условие жизни «свободного ума», в экзистенциальном пространстве которого важнейшую роль играют два экзистенциала «бьющая через край уверенность» в правоте своего дела и опасная готовность «жить риском».

Ниже Ницше описывает высшее экзистенциальное состояние «свободного ума», «то, ради чего», сказал бы Аристотель. Читаем этот замечательный фрагмент: «Среди этого развития встречается промежуточное состояние, о котором человек, испытавший такую судьбу, позднее не может вспомнить без трогательного чувства: счастье окружает его, подобно бледному, тонкому солнечному свету, он обладает свободой птицы, горизонтом и дерзновением птицы, чем-то третьим, в чем любопытность смешано с нежным презрением. «Свободный ум» – это холодное слово дает радость в таком состоянии, оно почти греет. Живешь уже вне оков любви и ненависти, вне «да» и «нет», добровольно близким и добровольно далеким, охотнее всего ускользая, убегая, отлетая, улетающая снова прочь, снова вверх; чувствуешь себя избалованным, подобно всякому, кто видел под собой огромное множество вещей, – и становишься антиподом тех, кто заботится о вещах, которые его не касаются... Еще шаг далее в выздоровлении – и свободный ум снова приближается к жизни, правда медленно, почти против воли, почти с недоверием... Он чувствует себя так, как будто теперь у него впервые открылись глаза для близкого... Он был вне себя – в этом нет сомнения. Теперь лишь видит он самого себя, – и какие неожиданности он тут встречает! Какие неизведанные содрогания! Какое счастье даже в усталости, в старой болезни и ее возвратных припадках у выздоравливающего! Как приятно ему спокойно страдать, прясть нить терпения, лежать на солнце!.. Мудрость, глубокая жизненная мудрость содержится в том, чтобы долгое время прописывать себе даже само здоровье в небольших дозах» (Ницше, 1990, I, с.235-236). Когда «свободному уму» неожиданно открываются причудливые ментальные пространства для мыслительной или поэтической работы, то не существует силы, которая могла бы его остановить. Эти состояния называют апофеозом творчества. Самым главным в этот момент является не столько продуктивная творческая деятельность, сколько

«прозрівание», виход на більш глибокий рівень незамутненого мислення.

Из рассуждений Ницше следует, что последней фазой становления «свободного ума» становится осознание своей судьбы одинокого странника, предназначенного и обреченного творить новые истины, ценности и представления. Он полагал, что «в эту пору, среди внезапных проблесков еще необузданного, еще изменчивого здоровья, свободному, все более освобождающемуся уму начинает наконец уясняться та загадка великого разрыва, которая доселе в темном, таинственном и почти неприкосновенном виде лежала в его памяти. Если он долго почти не решался спрашивать: «Отчего я так удалился от всех? Отчего я так одинок? Отчего я отрекся от всего, что почитаю, – отрекся даже от самого почитания? Откуда эта жестокость, эта подозрительность, эта ненависть к собственным добродетелям?» – то теперь он осмеливается громко спрашивать об этом и уже слышит нечто подобное ответу: «Ты должен был стать господином над собой, господином и над собственными добродетелями. Прежде они были твоими господами; но они могут быть только твоими орудиями наряду с другими орудиями. Ты должен был приобрести власть над своими «за» и «против» и научиться выдвигать и снова прятать их, смотря по твоей высшей цели. Ты должен был научиться понимать начало перспективы во всякой оценке – отклонение, искажение и кажущуюся телеологию горизонтов и все, что относится к перспективе, и даже частицу глупости в отношении к противоположным ценностям, и весь интеллектуальный ущерб, которым приходится расплачиваться за каждое «за» и каждое «против». Ты должен был научиться понимать необходимую несправедливость в каждом «за» и «против», несправедливость, неотрешимую от жизни, обусловленность самой жизни началом перспективы и его несправедливостью... Ты должен был...» – довольно, свободный ум знает отныне, какому «ты должен» он повиновался, и знает также, на что он теперь способен и что ему теперь – позволено... Наше назначение распоряжается нами, даже когда мы еще не знаем его; будущее управляет нашим сегодняшним днем» (Ницше, 1990, I, с.236-237). Проникновенный мудрец Ницше приоткрывает главную пружину жизненного бытия «свободного ума». С одной стороны, «свободный философ» должен возрастить в себе господина над самим собой, который бы понимал, контролировал и управлял «началом перспективы» его жизни, а с другой, – он должен верно знать, что не теперешнее мирское бытие, а будущее управляет его сегодняшним днем.

Ф. Ницше написал Предисловие к книге «Утренняя заря» осенью 1886 г., в самом начале которого он награждает благодарного читателя рассуждением о своей жизни «свободного ума», называя себя «жителем подземелья». Читаем его признание: «В этой книге выведен житель подземелья за работой – сверлящий, копающий, подкапывающий. Кто имеет глаза, способные рассмотреть работу на громадной глубине, тот может видеть, как он медленно, осторожно, терпеливо подвигается вперед не чувствуя слишком больших неудобств от продолжительного лишения света и воздуха; можно сказать даже, что он доволен своей жизнью и работой во мраке... оставаясь непонятным, неясным, загадочным, потому, что он надеется иметь свое утро, свое искупление, свою утреннюю зарю? ...я хотел там, внизу, сказать в этом предисловии, которое легко можно назвать последним прости, надгробным словом: я пришел назад и – я пришел оттуда. Не думайте, что я буду звать вас на такой же отважный шаг, или хотя бы только к такому одиночеству! Кто избрал себе такой путь, тот не найдет спутников. Никто не придет помочь ему; он должен быть готов один на все, что ни встретится ему – опасность, несчастье, злоба, ненастье. Он идет сам по себе... и его горечь, его досада состоят в этом «сам по себе»: на что, например, ему надобно знать, что даже друзья его не могут догадаться: где он, куда он идет? Что по временам они будут спрашивать себя: идет-ли он вообще? Тогда предпринял я нечто такое, чего не каждый мог сделать, – я спустился в глубину, я начал рыть почву, исследуя ту старую веру, на которой мы, философы, возводили здания уже несколько тысячелетий, возводили все снова и снова, несмотря на то что все эти здания рушились: я начал исследовать нашу веру в мораль. Вы не понимаете меня» (Ницше, 1981, с. 6-7). Писатель Ницше мастерски передал душевные переживания своей «подземельной» жизни. В полном одиночестве «на громадной глубине» европейской философии он мужественно «продвигался вперед», испытывая горечь и досаду от того, что ему приходится идти «самому по себе». Таким он видел свое предназначение и судьбу. Обиднее всего – «вы меня не понимаете».

Ниже Ницше продолжает приоткрывать тайны своего жизненного мира. Осмысливая свое существование, он пишет: «А чего только не оставил я позади себя! Это подобие пустыни, истощение, неверие, оледенение в самом разгаре юности, эта преждевременно вставная старость, эта тирания страдания, которую все еще превосходила тирания гордости, отклонившей выводы страдания, – а выводы и были самым утешением. – это радикальное одиночество, как необходимая оборона от ставшего болезненно ясновидческим презрения к человеку, это принципиальное самоограничение во всем, что есть горького,

терпкого, причиняючого біль в познанні, як то предписувало отвра- щення, поступенно вирощеє из неосмотрительной духовной диеты и изнеженности – ее называют романтикой, – о, кто бы смог сопережить это со мною! А если бы кто и смог, он наверняка приписал бы мне нечто большее, чем эту толику дурачества, распушенности, «веселой науки»» (Ницше, 1990, I, с.492-493). В 42 года Ницше осмысливает приход бытия старости, «тирании страдания» и «принципиального ограничения во всем». Таково было телесное бытие Ницше, которое составляло психофизиологическую основу его духовного подвига.

Когда философ обладает крепким здоровьем, то он без труда предается философским рассуждениям. Иной характер приобретает мыслительный процесс для человека, переживающего непрерывное и продолжительное болезненное состояние. Имея большой опыт переживания мучительных страданий, проникновенный писатель Ф. Ницше, приободрившись временным улучшением своего здоровья, приоткрывает тайны своей творческой лаборатории: «Вы догадываетесь, что я не без благодарности хочу распрощаться с временем тяжкой хвори, выгоды которой еще и по сей день не оскудели для меня: равным образом догадываетесь вы и о том, что мне достаточно хорошо известные преимущества, которыми я при моем шатком здоровье наделен в сравнении со всякими мужланами духа. Философ, прошедший и все еще проходящий сквозь множество здоровий, прошел сквозь столько же философий: он и не может поступать иначе, как всякий раз перелагая свое состояние в духовнейшую форму и даль, – это искусство трансфигурации и есть собственно философия. Мы, философы, не вольны проводить черту между душой и телом, как это делает народ, еще менее вольны мы проводить черту между душой и духом» (Ницше, 1990, I, с.495). Надо полагать, Ф. Ницше не знал состояний, когда он мог бы безмятежно философски рассуждать, не испытывая психического и физиологического давления своего болезненного тела. Поэтому для него душа, дух и тело представляли собой некое единое целое, весьма чувствительное и ранимое, которое обеспечивало поток его мыслей. Потому-то он полагал, что жизненный путь философа представляет собой прохождение «сквозь множество здоровий» и соответствующим этим жизненным состояниям философским представлениям («философиям»). В спекулятивном философском дискурсе это почти незаметно. В экзистенциальном философском дискурсе Ницше, отмеченная им особенность, просматривается достаточно четко.

Читаем замечательный фрагмент Ф. Ницше о том, каким образом болезненные тяготы влияют на философское творчество, когда «жизнь

стала проблемой». «Мы не какие-нибудь мыслящие лягушки, – пишет автор книги «Веселая наука», – не объективирующие и регистрирующие аппараты с холодно установленными потрохами, – мы должны непрестанно рожать наши мысли из нашей боли и по-матерински придавать им все, что в нас есть: кровь, сердце, огонь, веселость, страсть, муку, совесть, судьбу, рок. Жить – значит для нас постоянно превращать все, что нас составляет, в свет и пламя, а также все, с чем мы соприкасаемся, – мы и не можем иначе. Что же касается болезни, разве мы в силах удержаться от вопроса, можем ли мы вообще обойтись без нее? Только великое страдание есть последний освободитель духа, как наставник в великом подозрении... Только великое страдание, то долгое, медленное страдание, которое делает свое дело, никуда не торопясь, в котором нас сжигают как бы на сырых дровах, вынуждает нас, философов, прогрузиться в нашу последнюю глубину и отбросить всякое доверие, все добродушное, заволакивающее, кроткое, среднее, во что мы, быть может, до этого вложили нашу человечность. Я сомневаюсь, чтобы такое страдание «улучшило», но я знаю, что оно углубляет нас. Все равно, учимся ли мы противопоставлять ему нашу гордость, нашу насмешку, силу нашей воли... Доверие к жизни исчезло; сама жизнь стала проблемой. – Пусть не думают, впрочем, что непременно становишься от этого сычом! Даже любовь к жизни еще возможна – только любишь иначе... Но прелесть всего проблематичного, ликование иксом у таких более духовных, более одухотворенных людей столь велика, что это ликование, словно светлый жар, временами захлестывает поверх всяческой потребности в проблематичном, поверх всяческой опасности ненадежного, даже поверх ревности любящего. Нам ведомо новое счастье» (Ницше, 1990, I, с.495-496). Описывая экзистенциальную реальность творческого процесса, Ницше отмечал, что тот происходит при напряжении всех духовных и физических сил, можно сказать, в пограничной ситуации. При этом он, по-видимому, с удивлением наблюдал, как страдание приводило к освобождению его духа, ему открывались «последние глубины» изучаемой реальности, и его внезапно озаряли изящные мысли, афоризмы и даже фрагменты. «Светлый жар» ликования переполнял его сердце и душу. Ради этого «нового счастья» стоило жить.

Ф. Ницше закончил самоанализ своей созидательной деятельности в философии описанием конечного духовного состояния. «Наконец, – пишет немецкий философ, – чтобы не умолчать о самом существенном: из таких пропастей, из такой тяжелой хвори, также из хвори тяжкого подозрения, возвращаешься новорожденным, со сброшенной кожей, более чувствительным к щекотке, более злобным, с более

истонченным вкусом к радости, с более нежным языком для всех хороших вещей, с более веселыми чувствами, со второй, более опасной невинностью в радости, одновременно более ребячливым и во сто крат более рафинированным, чем был когда-нибудь до этого. О, как противно теперь тебе наслаждение, грубое, тупое, смуглое наслаждение, как его обычно понимают сами наслаждающиеся, наши «образованные», наши богатые и правящие! С какой злобой внемлем мы теперь той оглушительной ярмарочной шумихе, в которой «образованный человек» и обитатель большого города нынче позволяет насиловать себя искусством, книгой и музыкой во имя «духовных наслаждений», с помощью духовных напитков!.. Нет, если мы, выздоравливающие, еще нуждаемся в искусстве, то это другое искусство – насмешливое, легкое, летучее, божественно безнаказанное, божественно искусное искусство, которое, подобно светлому пламени, возносится в безоблачное небо! Прежде всего: искусство для художников, только для художников! Мы после этого лучше понимаем, что для этого прежде всего нужно: веселость, всякая веселость, друзья мои! даже в качестве художника – я хотел бы это доказать. Мы теперь знаем кое-что слишком хорошо, мы, знающие; о, как мы теперь учимся хорошо забывать, хорошо не слишком-знать, как художники!.. Мы больше не верим тому, что истина остается истиной, если снимают с нее покрывало; мы достаточно жили, чтобы верить этому. Теперь для нас это дело приличия – не все видеть обнаженным, не при всем присутствовать, не все хотеть понимать и «знать»... Следовало бы больше уважать стыд, с которым природа спряталась за загадками и пестрыми неизвестностями. Быть может, истина – женщина, имеющая основания не позволять подсматривать своих оснований?.. О, эти греки! Они умели-таки жить; для этого нужно храбро оставаться у поверхности, у складки, у кожи, поклоняться иллюзии, верить в формы, звуки, слова, в весь Олимп иллюзии! Эти греки были поверхностными – из глубины!» (Ницше, 1990, I, с.496-497). Получается, что после неизъяснимых страдальчески-благоговейных переживаний, сопровождавших сладкие муки рождения мысли, Ницше как бы входил в иное, более возвышенное духовно-мыслительное пространство, которое он называл новым здоровьем и новой философией. Он чувствовал себя «новорожденным, со сброшенной кожей». Примечательно то, что у него возникало желание оставаться на поверхности, «поклоняться иллюзии». Быть на поверхности, глядя из глубины!

Выводы. Великий философ Ф. Ницше всегда был трансцендентальным человеком, подлинным «свободным умом», что предопределило глубину его философской мысли. В последние годы

философской деятельности у него начали набирать силу нигилистические умонастроения, что привело к обострению конфликта в его психике. Поэтому не философия воли к власти, а учение о «свободном уме» является главным философским достижением Фридриха Ницше. Если высокоумный Платон создал мыслительный конструкт образцового человека, которого он назвал «подлинным философом», то проникновенный Ницше существенно углубил и расширил о нем представления, раскрыв сложную и противоречивую природу «свободных умов». Если Платон большей частью разрабатывал разумно-добродетельную природу «трансцендентального человека», то Ницше преимущественно изучал возникновение, развитие и жизненное бытие «свободных умов» как творцов новых ценностей. История западноевропейской цивилизации убедительно показывает, что «свободные умы» (философы, ученые, писатели и поэты, художники и композиторы и др.) были локомотивами культурно-исторического процесса. Они были носителями и творцами высших достижений европейского Духа благочестия. Печально, что господство Духа наживы в настоящее время препятствует возвращению и активной созидательной деятельности творцов высоко духовных произведений, и ментальное пространство западноевропейской цивилизации все более упрощается и деградирует.

Список використаних джерел

- Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Москва: Мысль, 1990. С. 829. С. 829.
Ницше Ф. Утренняя заря. Москва: ОМИКО, 2004. С. 20.
Мешков В. М. Трансцендентальное мышление Платона: в 2 т. Т.1. Восхождение к трансцендентальной философии. Полтава: Астрая, 2019. С. 391.
Мешков В. М. Трансцендентальное мышление Платона. В 2-х тт. Т.2. На гребне славы и на склоне жизни: последние двадцать лет творчества Патриарха западной философии. Полтава: Астрая, 2020. С. 386.

References

- Nietzsche F. Works: in 2 volumes. Moscow: Thought, 1990. P. 829. P. 829.
Nietzsche F. Flush of dawn. Moscow: OMIKO, 2004. P. 20.
V.M. Meshkov Plato's transcendental thinking: in 2 volumes. Vol. 1. Ascent to transcendental philosophy. Poltava: Astraiia, 2019. P. 391.
V.M. Meshkov Plato's transcendental thinking. In 2 vols. Vol.2. On the crest of glory and on the on the hillside of life: the last twenty years of the work of the Patriarch of Western Philosophy. Poltava: Astraiia, 2020. P. 386.

Meshkov V.M.

FRIEDRICH NITZSCHE ABOUT “FREE MINDS”

One of the main achievements of Nietzsche's philosophy was the doctrine on creative, highly spiritual personalities – “free spirits”. In contrast to such subjects as “will to power”, “eternal return” developed by the German philosopher in the last years of his philosophical activity, the subject of “free spirits” was comprehensive for him. He started his philosophical life with the book of “The Birth of Tragedy” (“cognizing minds”). Later Nietzsche positioned himself as an immoralist, oppositionist of Plato's metaphysical philosophy. However, on the issue of true philosophers, their views complement one another. If Plato in the “State” dialogue created a mental construct of exemplary transcendental person, whom he called as a “true philosopher”, then Nietzsche substantially deepened and expanded ideas about it, revealing the complex and contradictory nature of “free spirits”. If Plato developed mostly reasonable and virtuous nature of “transcendental person”, then Nietzsche studied mainly emergence, development and life “free spirits” as creators of new values. “Free spirits” always have to prove their right to exist. Unlike “bound spirits”, they should strive to free themselves from petty relations and relationships in everyday life. In the shape of Zoroaster F. Nietzsche created almost ascetic image of a “free spirit” that “baked by the sun” in the desert, “hungry, strong and lonely” “breaks his heart”. Surviving the “great divide” is a universal law for all “free spirits” discovered by Nietzsche. He embedded the moment of the “birth” of the “free spirit”, initial impulse, which will predetermine his further life path to a great extent. Spiritual loneliness and independence is an indispensable condition for “free spirit” life. The last phase in “free spirit” formation is the realization of its fate as a lonely wanderer, destined and doomed to create new truths, values and ideas. Western European civilization history shows that “free spirits” (philosophers, scientists, writers and poets, artists and composers, etc.) were the motive power of cultural and historical process. They were the bearers and creators of highest achievements of the European Spirit of godlikeness. At present time, domination of commercialism prevents the cultivation and active creative activity of highly spiritual works of creators, and mental space of the Western European civilization is increasingly simplified and degraded.

Key words: *real philosopher, «free mind», transcendental man, Spirit of piety, Spirit of profit.*

УДК 316.32:001.18:140.8

<https://doi.org/10.33989/2075-1443.2020.44.220510>

orcid.org/0000-0003-4826-8463

Володимир Шаповал

ШАПОВАЛ Володимир Миколайович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Харківського національного університету внутрішніх справ. Сфера наукових інтересів – філософська антропологія, філософія культури, філософія права

ЛЮДИНА ПЕРЕД ГЛОБАЛЬНИМИ ВИКЛИКАМИ СУЧАСНОСТІ: ЗНИКНУТИ ЧИ ЗАЛИШИТИСЬ?

Дослідження спрямовано на з'ясування сутності основних викликів, що постали перед сучасною цивілізацією, побудову сценаріїв можливого майбутнього, а також пошуки тих кроків, які могли б запобігти сповзанню до глобальної катастрофи. Адекватна відповідь на глобальні виклики сучасності передбачає вирішення значного спектра проблем, ключовою серед яких є кардинальна трансформація ментальної сфери, яка повинна не тільки змінити свою форму, підносячись з людського до, умовно кажучи, надлюдського рівня, але наповнитися новим, більш складним змістом.

Ключові слова: людина, цивілізація, природа, сучасні технології, глобальні проблеми, штучний інтелект, майбутнє.

Актуальність теми. Для людини немає більш важливого і більш інтригуючого питання, ніж питання про майбутнє світу і його власне майбутнє. Пророки, духовидці, філософи і вчені протягом багатьох віків створювали прогнози і намагалися передбачити, яким буде майбутнє (Бестужев-Лада (Сопр.), 2000; Франклин & Эндрюс, 2013; Барроуз, 2015). У більшості випадків дійсність виявлялась не такою, якою представляли її футурологи. Світ є більш багатим своїми внутрішніми потенціями, ніж це бачиться найсміливішим представникам прогностичної науки і філософії. Наш час характеризується неймовірним спектром думок з приводу тлумачень нинішньої критичної ситуації та перспектив, від оптимістичних, згідно з якими людство у недалекому майбутньому

© В. М. Шаповал, 2020

чекає задоволення всіх потреб і загальне щастя, до вкрай песимістичних, які говорять про неминучий і жахливий кінець. Як це часто буває, негативні настрої превалюють, для чого, на жаль, є серйозні підстави.

Світ стає все більш складним і суперечливим (Неклесса, 2015). Суспільство стає все більш динамічним, виникають нові сфери соціокультурного життя, технології і форми комунікації між людьми. Сущє відкривається раніше небаченими сторонами, супроводжується колізіями, не в останню чергу, завдяки суперечливій і деструктивній діяльності людей. Якщо люди претендують на те, щоб існувати на цій планеті далі, вони мають знаходити рішення таких, що постійно виникають, проблем. Однак кількість цих проблем зростає швидше, ніж можливості їх вирішення. Складається майже патова ситуація, коли не можна нічого не робити, але те, що робиться, у значній мірі, погіршує ситуацію.

Мета статті – розкрити основний зміст глобальних викликів, що переживає сучасна цивілізація, показати сценарії можливого майбутнього, а також ті кроки, які слід зробити для запобігання катастрофи, що насувається.

Основна частина. Сучасна цивілізація може пишатися своїми досягненнями. Успіхи природничих і технічних наук, а також таких, що спираються на них технологій, дозволили істотно поліпшити життя мільйонів людей. Значна частина людства позбавлена голоду, злиднів та інфекційних хвороб, має відносний матеріальний добробут і сприятливі умови життя, які постійно поліпшуються. Значних успіхів досягнуто у соціально-політичній сфері, сьгоднішній рівень свободи не йде ні в яке порівняння з тим, як це було сто-двісті років тому.

Проте, далеко не все так безхмарно. В окремих регіонах світу багато людей не тільки не мають основних благ цивілізації, але й позбавлені найнеобхіднішого. Це загострює конфлікт між багатим та бідними і не сприяє стабільності суспільства. Виникло чимало проблем, пов'язаних з тим, чим заповнити такі, що заново відкрилися, горизонти людської свободи (Шаповал, 2016). Для того, щоб їх вирішити, пропонується чимало засобів заповнити вільний час. Проте, далеко не всі вони є продуктивними. Необхідно припинити витрачати матеріальні та фінансові ресурси на створення небезпечних і непотрібних речей і божевільні розваги, спрямовувати їх на вирішення життєво важливих, перш за все, екологічних і гуманітарних проблем. Однак, через економічні, соціально-політичні, релігійні, моральні та інші причини, підтримуються помилкова системи цінностей і стратегії поведінки, що не додає оптимізму щодо майбутнього.

Події змінюються настільки швидко, що багато хто не встигає осмислювати те, що відбувається. Прогнози з приводу найближчого

і більш віддаленого майбутнього, тільки-но з'явившись, застарівають. Футурологи з числа вчених і письменників-фантастів протягом останніх двох століть передбачили багато речей, які пізніше знайшли втілення на практиці, але, як це не дивно, мало хто уявляв собі, наприклад, появу Інтернету і тотальну «смартфонізацію» людства.

Швидкий розвиток технологій породжує ілюзію, що у найближчій перспективі людство зможе не тільки вирішити більшість своїх матеріальних проблем, здобути таке, що не старіє, тіло і надрозумні здатності, але й досягти безсмертя (Harari, 2016). Разом з тим, існує небезпека, що, рухаючись до того, щоб втратити біологічні складові своєї тілесності і мислення, які поступово будуть заміщатися технічними пристроями, людина перестане бути людиною у звичному розумінні цього слова (Fukuyama, 2002; Habermas, 2001). Позбувшись біологічної оболонки і отримавши повністю штучне тіло і штучний інтелект, людина ризикує перетворитися в абсолютно іншу істоту, змінивши не лише себе, а й всі сторони сучасної цивілізації. Якщо природне буде змінене на штучне, то у такому суспільному середовищі зможе жити тільки далека від природності, штучна людина. У неї не буде потреби у їжі, вод, кисні, які необхідні для підтримки біологічного життя, а енергію вона може черпати з наприклад, прямо від Сонця. У цьому випадку людина знімає з себе відповідальність за збереження біологічного природного середовища, що може мати непередбачувані наслідки.

Вважається, що людину як людину визначає її розум. Сьогодні на порядку денному створення інтелекту, рівного, а потім і більш потужного, ніж людський (Tapscott, 1997; Harari, 2016). Така перспектива, з одного боку, захоплює, а, з іншого, викликає серйозні побоювання. Вже сьогодні будь-яка людина, що має технічні можливості для роботи в Інтернеті, може отримати доступ до інтелектуальних ресурсів усього людства. Мережа підкаже не тільки, що робити, але й що думати і відчувати. Але, формуючи інформаційне середовище, ми тим самим, формуємо саму людину. За прикладами не потрібно далеко ходити: сучасний смартфон, при постійному зверненні до нього, здатний серйозно змінити людську свідомість.

Повноцінне втілення ідеї створення штучного інтелекту може докорінно змінити зовнішній вигляд і зміст людської цивілізації (Kurzweil, 2012). Просування у цьому напрямку може призвести до того, що роботи не будуть відрізнятися від живих людей ані за зовнішнім виглядом, ані за інтелектуальними характеристиками. Вже сьогодні вони виконують багато функцій, які раніше могла робити тільки людина, причому, роблять це швидше і якісніше. Вдосконалюючись далі, вони, у більш або менш віддаленій перспективі, можуть досягти сту-

пеню самосвідомості, залишивши позаду людський інтелект (Шмидт, & Коэн, 2013).

Відповідно до одного з варіантів, можливе майбутнє людини лежить в площині повної дигіталізація (оцифровки), спочатку, людського мозку, а потім – усього людського тіла. Цифрована людина буде існувати в цифрованому зовнішньому середовищі, де відмінності між реальним і віртуальним будуть повністю стерті (Бострем, 2016). Відбудеться зміна парадигми, яку сьогодні важко навіть уявити. Виникне, так звана, «ситуація сингулярності» (Kurzweil, 2005), яка буде знаменувати собою, що роботи зі штучним інтелектом стануть домінуючим фактором земної цивілізації.

Не виключено, що нові істоти набудуть не тільки надінтелект, але й складні емоції, близькі або навіть такі, що будуть перевершувати, те, що притаманне людям. Емоції – це, по суті, мозкова і тілесна активність, що виявляється в умовах нестачі інформації (Симонов, 1998). Сьогодні роботи з алгоритмічним мисленням навряд чи здатні до людських емоційних реакцій, оскільки людині притаманний інший склад мислення. Однак, не виключена поява машин, що будуть володіти асоціативним мисленням. Якщо це станеться, це буде ще одним з факторів стирання граней між людським і нелюдським способами мислення з усіма, що випливають звідси, наслідками.

Щоб людина (як вид) не стала придатком машини або – однією з машин у світі надтехнології, – вона повинна ускладнюватись, причому, швидше, ніж машини, які вона створює. Однак реальність є такою, що значна частина людей рухається у прямо протилежному напрямку, навмисно чи ненавмисно примітивізуючись і спрощуючись. Причому, це не є результатом якоїсь зловісної світової змови. Сам стан, в якому опинилося сучасне суспільство, зумовлює появу примітивних бажань і мотивів до дій. Тим більше, що недалекож людей легше привести до спільного знаменника, легше задовольнити їх потреби і керувати ними.

Разом з тим, оскільки необхідні не тільки керовані, але й ті, хто здатен керувати, паралельно йде інший процес. На тлі спрощення значної кількості членів сучасного соціуму, меншість реально ускладнюється, стаючи надрозумною. Нова інтелектуальна еліта зайнята дійсно креативною діяльністю, створює найдосконаліші продукти культури, управляє і контролює як технології, так і інших людей (Бард, & Зодерквист, 2004).

На ранній стадії промислової революції, всіляко удосконалюючи технології, люди сподівались, що тим самим вони відкривають нові можливості вирішення різноманітних матеріальних і духовних проблем, нові шляхи розвитку суспільства. Але, як з'ясувалось, техноло-

гічна цивілізація має зворотні сторони (Шваб, 2016). Коли люди вступили на шлях техніки, вони нібито «відкрили ящик Пандори». Поряд з вдосконаленням певних сфер життя, виникли небачені раніше проблеми, з якими з великими труднощами вдається справлятися.

Значна частина зазначених проблем пов'язана з впливом цивілізації на природне середовище. Земна природа є тим місцем, де тільки й можуть проживати люди. Сьогодні рівновага біосфери серйозно порушена і продовжує погіршуватися (Данилов-Данільян, & Рейф, 2016). Багато в чому люди поведуться як паразити на тілі живої природи, поглинаючи її ресурси і отруюючи її відходами своєї життєдіяльності. Причому, немає ніяких ознак того, що цей процес зупиняться. У природі відходи життєдіяльності одних живих істот перетворюються у засоби для життя інших. Люди дійшли до такого стану, що вони (разом з домашніми тваринами) забирають у природи таку кількість ресурсів, що іншим живим істотам майже нічого не залишається (Біоємкість планети...). Попутно створюються мільярди тонн відходів, які природа не в змозі переробити. Паразити, що живуть у живій природі, кінець кінцем, можуть вбити свого «донора». Але вони залишають мільйони своїх нащадків, які розсіюються у просторі і знаходять нового «донора». Якщо люди знищать живу природу нашої планети, їм нікуди буде подітись: навколо безмежний і позбавлений умов для життя космос. Надії на переселення на інші планети дуже примарні.

Не підлягає сумніву, що рух людства «назад до природи» є неможливим. Тим більше, що природа не дуже ласкава до своїх дітей. Тут панує жорстока, така, що не знає жалю, боротьба за існування. У людей немає іншого виходу, крім неухильного руху вперед. Але треба зрозуміти мету і сенс цього руху.

Все говорить про те, що людина як вид збережеться і зможе йти далі шляхом прогресу, якщо радикально перебудує стратегію відносин між цивілізацією і природою та всередині своєї цивілізації. Треба менше забирати у природи матеріальних ресурсів і більше спиратися на власні, перш за все, інтелектуальні ресурси. Втручання людини у природні процеси має бути мінімальним. Якщо послідовно проводити політику мінімізації, то це дозволить біосфері включити механізми самовідновлення і почати повільне одужання, а у людського суспільства з'явиться шанс вижити і існувати далі.

Зрозуміти мету і сенс того, що відбуваються, – це значить, в першу чергу, зрозуміти, куди рухається світ, які зміни очікують людину, а також, чи є у цього руху раціональні засади. Така постановка питання виходить на філософські проблеми пошуку сенсу людського існування, без рішення якої неможливо сформувати чітку стратегію майбутнього.

Матеріальний достаток, до якого дійшла сучасна цивілізація, породжує не менше проблем, ніж злидні. Коли немає необхідності боротися з перешкодами, людина відчуває не менший стрес, ніж тоді, коли випробування перевищують її можливості. Душевна рівновага пов'язана, не в останню чергу, з наявністю труднощів і успішним їх розв'язанням. Для відчуття повноти життя необхідний прийнятний рівень стресу. При цьому, стрес не повинен переступати певної межі, коли він стає руйнівною силою.

Сьогодні у багатьох спільнотах, незалежно від рівня економічного і соціального розвитку, люди перебувають у стані безперервного стресу. Сучасна людина вимушена переробляти величезні обсяги інформації, які щомиті надходять до неї з різних джерел, втрачаючи не тільки психічну рівновагу, але і орієнтацію у світі. Це стосується не окремих особистостей або верств населення, а мільйонів людей, незалежно від того, залучені вони у інформаційні процеси, чи ні. Штучна реальність все сильніше заступає реальну дійсність. Світ, що існує навколо нас, у багатьох сенсах виглядає все більше безглуздим. Здається, що хаос набуває глобального характеру. Людська цивілізація, глибоко деформувавши біосферу планети і саму себе, все менше розуміє, куди вона котиться.

Приклади порядку і сенсу показує нам природа. Відірвавшись від природи і зробивши своїм пріоритетом техніку, люди вступили на досить ризикований шлях. У гонитві за покращанням матеріальних сторін життя, вони руйнують його більш важливі засади. Для того, щоб стабілізувати ситуацію, треба з усією відповідальністю поставити питання про новий діалог з природою і нове ставлення до техніки. Враховуючи всю сукупність знань, створених протягом історії, людині треба усвідомити своє місце у космічному круговороті живої та неживої природи, зрозуміти призначення інтелекту у Всесвіті. Якщо й казати про повернення людини до природи, то треба робити це з урахуванням всього того шляху, який пройшла людська культура.

Чи є виникнення людського розуму випадковим, або ж це – результат закономірного процесу, підстави якого слід шукати у початкових станах Універсуму? Якщо поява розуму є не випадковою, це зумовлює одну стратегію цивілізаційного розвитку. Якщо навпаки, – іншу.

У першому випадку має сенс планувати експансію людини у космос, освоєння ресурсів Сонячної системи, сподіватись на зустріч з братами за розумом, створення певного «Союзу Космічних Розумних Істот». Роздумуючи з приводу таких стратегій, ми неминуче впираємось у питання технологій і приходимо до висновку, що наші технології ще тільки виходить з пелюшок, Сучасні людські технології, у

порівнянні з тим, які механізми діють у живій і неживій природі, за великим рахунком, виглядають вкрай недосконалими. Досягнення у фізиці, біології та космології останніх десятиліть показують, що ми знаходимося лише на початку великого шляху, можливості якого безмежні. Технологізму, насправді, дуже мало.

Одним з ключів до майбутнього багато у чому є розкриття таємниць людського мозку. У певному сенсі, мозок можна вважати подобою машини, можливо, – однією з найскладніших з тих, що існують у Всесвіті. Він є не дивом, не незбагненою тайною, а саме надскладною машиною, що діє за своїми законами, які частково розкриті, але багато у чому є незрозумілими. Розкриваючи його внутрішні механізми, сучасна наука не тільки краще зрозуміє його діяльність, але й створює можливості для розкриття невідомих його можливостей. Одночасно з цим, це може допомогти створювати технічні пристрої, що за своїми параметрами будуть наближаються до природного інтелекту. Швидше за все, саме надінтелект допоможе у майбутньому знаходити рішення найважливіших земних проблем і проникнути у далекий космос. Це, скоріше, зробить не обтяжений біологічними потребами homo sapiens, а вільний від біологічних характеристик штучний надінтелект. Яка роль при цьому залишиться прив'язаній до землі людині – про це варто серйозно замислитись.

Якщо звернутися до другої альтернативи і припустити, що розум є випадковою мутацією живої природи, то звідси впливають інша стратегія. Можливо у Всесвіті існує тільки одне єдиний людський розум, що побудував цивілізацію і культуру, здатний шукати відповіді на найскладніші питання, у тому числі, про сенс власного існування. Не виключено, що розум становить небезпеку для самого себе, містить у собі внутрішні, до кінця не досліджені механізми самознищення. Було б дуже сумним, якби його кінець прогрімів космічним вибухом на всю Сонячну систему. Виявити потенційні механізми самознищення і нейтралізувати їх стає виключно важливим завданням.

Аналіз глобальних викликів, з якими зіткнулося сьогодні людство, призводить до висновку, що цивілізація, що з'явилась завдяки людській діяльності, є не тільки ношою гордістю, але й ворогом. Вона може стати навіть наною могилою. Альтернативою цивілізації можна було б розглядати природу, яка, у цілому, являє собою приклад збалансованості і порядку. Важливо детально зрозуміти глобальні механізми взаємодії між трьома головними її сегментами: неорганікою, життям і інтелектом. Для природи має значення тільки ціле, якому завжди приносяться у жертву окремі індивіди. Щоб вціліти, людині треба уявити це і скорегувати парадигми свого подальшого ьрозвитку. Пам'ятаючи,

що Домом Людського Буття є жива природа, яку потрібно зберігати усіма можливими засобами, необхідно змінити важливі орієнтації культури, з якою і тільки з якою може бути пов'язане людське (надлюдське) існування.

Висновки. Підводячи підсумки, слід зазначити наступне. Глобальні виклики сучасності слід розглядати у трьох основних вимірах: у площині протиріч між цивілізацією і живою природою; як внутрішні протиріччя самої цивілізації; як протиріччя між потребами людської вітальності і інформаційно-комунікативними технологіями. Подолання першої групи протиріч можливе на шляхах мінімізації втручання людини у діяльність живої природи, мінімізації технологізму; подолання другої і третьої групи протиріч лежить у площині максимізації (всебічного вдосконалення) технологізму. Вирішення зазначеного парадоксу можливе на шляхах кардинальних трансформацій свідомості. Людський інтелект повинен не тільки змінити свою форму, підносячись з людського до «надлюдського» рівня і відкриваючи тим самим нові горизонти розвитку, але і наповнитись новим змістом, що відповідає вимогам часу.

Список використаних джерел

- Бард А., Зодерквист Я. Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма : перевод с шведского. Санкт-Петербург : Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2004. 252 с.
- Барроуз М. Будущее: рассекречено. Каким будет мир в 2030 году. Москва : ООО «Манн, Иванов и Фербер», 2015. 352 с.
- Биоёмкость планеты как зеркало нашей цивилизационной несостоятельности. URL: <https://ecocrisis.wordpress.com/1-2/suprapopulatia/bio-paradigma/>
- Бостром Н. Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии. Москва : ООО «Манн, Иванов и Фербер», 2016. 401 с.
- Впереди XXI век. Перспективы, прогнозы, футурологи. Антология современной классической прогностики. / ред., сост. и автор предисл. И. В. Бестужев-Лада. Москва : Academia, 2000. 480 с.
- Данилов-Данильян В. И, Рейф И. Е. Биосфера и цивилизация. Москва : Энциклопедия, 2016. 432 с.
- Некlessа А. И. Мировой транзит: от критических технологий к сложной практике. Актуальные проблемы экономики и права. 2015. № 1. 2015. С. 93–107.*
- Симонов В. П. Лекции о работе головного мозга. Потребностно-информационная теория высшей нервной деятельности. Москва : Институт психологии РАН, 1998. 98 с.
- Франклин Д., Эндриус Д. Мир в 2050 году. Москва : ООО «Манн, Иванов и Фербер», 2013. 352 с.

- Шаповал В. Н. Свобода: мечта и бремя есть одно: монография. Saarbrücken : LAP Lambert acad. publ., 2016. 540 с.
- Шваб К. Четвертая промышленная революция. Москва : Эксмо, 2016. 138 с.
- Шмидт Э., Коэн Д. Новый цифровой мир. Москва : ООО «Манн, Иванов и Фербер», 2013. 368 с.
- Fukuyama F. Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution. New York, NY : Farrar, Straus and Giroux, 2002. 272 p.
- Habermas J. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2001. 125 p.
- Harari, Yuval Noah. Homo Deus: A Brief History of Tomorrow. Random House, UK, 2016. 462 p.*
- Kurzweil R. How to Create a Mind. The Secret of Human Thought Revealed. New York : Viking Penguin. 2012. 352 p.
- Kurzweil R. The Singularity is Near. New York : Viking Books, 2002. 652 p.*
- Tapscott Don. The digital economy: promise and peril in the age of networked intelligence. New York : McGraw-Hill, 1997. 368 p.

References

- Bard, A., & Zoderkvist, Ja. (2004). *Netokratija. Novaja pravjashhaja jelita i zhizn' posle kapitalizma* [Netocracy. The new ruling elite and life after capitalism]. Sankt-Peterburg: Stokgol'mskaja shkola jekonomiki v Sankt-Peterburge [in Russian].
- Barrouz, M. (2015). *Budushhee: rassekrecheno. Kakim budet mir v 2030 godu* [Future: Declassified. What the world will be like in 2030]. Moskva: ООО "Mann, Ivanov i Ferber" [in Russian].
- Bestuzhev-Lada, I. V. (Comp.). (2000). *Vperedi XXI vek. Perspektivy, prognozy, futurologi. Antologija sovremennoj klassicheskoy prognostiki* [The 21st century is ahead. Prospects, forecasts, futurologists. Anthology of Modern Classical Forecasting]. Moskva: Academia [in Russian].
- Biojomkost' planety kak zerkalo nashej civilizacionnoj nesostojatel'nosti* [Biocapacity of the planet as a mirror of our civilizational failure]. URL: <http://ecocrisis.wordpress.com/suprapopulatia/bio-paradigma/> [in Russian].
- Bostrom, N. (2016). *Iskusstvennyj intellekt. Jetapy. Ugrozy. Strategii* [Artificial Intelligence. Stages. Threats. Strategies]. Moskva: ООО "Mann, Ivanov i Ferber" [in Russian].
- Danilov-Danil'jan, V. I, Rejf, I. E. (2016). *Biosfera i civilizacija* [Biosphere and civilization]. Moskva: Jenciklopedija [in Russian].
- Franklin, D., & Jendrijus, D. (2013). *Mir v 2050 godu* [The world in 2050]. Moskva: ООО "Mann, Ivanov i Ferber" [in Russian].
- Fukuyama, F. (2002). Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution. New York, NY : Farrar, Straus and Giroux.
- Habermas, J. (2001). Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Harari, Yuval Noah. (2016). *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. Random House, UK.
- Kurzweil, R. (2002). *The Singularity is Near*. New York: Viking Books.
- Kurzweil, R. (2012). *How to Create a Mind. The Secret of Human Thought Revealed*. New York: Viking Penguin.
- Neklessa, A. I. (2015). Mirovoj tranzit: ot kriticheskikh tehnologij k slozhnoj praktike [World transit: from critical technologies to complex practices]. *Aktual'nye problemy jekonomiki i prava* [Actual problems of economics and law], 1, 93-107 [in Russian].
- Shapoval, V. N. (2016). *Svoboda: mechta i bremja est' odno: monografija* [Freedom: Dream and Burden are One: Monograph]. Saarbrücken: LAP Lambert acad. publ. [in Russian].
- Shmidt, Je., & Kojen, D. (2013). *Novyj cifrovoj mir* [New digital world]. Moskva : OOO "Mann, Ivanov i Ferber" [in Russian].
- Shvab, K. (2016). *Chetvertaja promyshlennaja revoljucija* [The fourth industrial revolution]. Moskva: Jeksmo [in Russian].
- Simonov V. P. (1998). *Lekcii o rabote golovnoego mozga. Potrebnostno-informacionnaja teorija vysshej nervnoj dejatel'nosti* [Lectures on the work of the brain. The need-information theory of higher nervous activity]. Moskva: Institut psihologii RAN [in Russian].
- Tapscott, Don. (1997). *The digital economy: promise and peril in the age of networked intelligence*. New York: McGraw-Hill.

Shapoval V.N.

THE HUMAN IN FRONT OF THE GLOBAL CHALLENGES OF OUR TIME: TO LIVE OR TO DISAPPEAR?

The research is aimed at clarifying the nature of the main challenges experienced by modern civilization, the construction of possible future scenarios, as also the search for the steps that could prevent a slide into global catastrophe. According to the author, the main challenges of our time, should be considered in three main dimensions: 1) in the plane of conflict between civilization and wildlife; 2) as the internal contradictions of civilization itself; 3) as the contradictions of human existence in relation to the world of supertechnologies. Author substantiates the idea that the first group of contradictions is possible to overcome by the way of minimizing human intervention in nature, minimizing technologism; overcoming of the second and third groups of contradictions lies in the plane of maximizing of (the maximum improvement) technologism. Paradox is apparent, its resolution will be exam that humanity must pass to get a skip in the future. An adequate response to the global challenges of our time involves solving a large range of issues. Radical transformation of the mental sphere is key among them. It should not only change its form, speaking relatively, rising from the human to the superhuman level, but be filled with new appropriate content.

Key words: *man, civilization, nature, modern technologies, global problems, artificial intelligence, future.*

Петро Кравченко

КРАВЧЕНКО Петро Анатолійович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, декан факультету історії та географії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г.Короленка. Сфера наукових інтересів – соціальна філософія та філософія історії, проблеми сучасної політичної культури.

МЕНТАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ ВІТЧИЗНЯНОЇ ОСВІТИ І КУЛЬТУРА НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОСВІДОМОСТІ

Процес виховання в Україні з самого початку спирався на такі екзистенціальні особливості національної самосвідомості, як поліфонізм (терпимість щодо різних духовних особливостей інших народів), антеїзм (яскраво виражене «земне» матеріальне начало в культурі та побуті), кордоцентризм («сердечність», орієнтована на «внутрішнє» буття), нерозривно пов'язані з індивідуалізмом.

Освітній процес в Україні має чітко виражене антипозитивістське гуманістичне спрямування і зорієнтований на виховання моральних якостей, що характеризуються героїчними ідеалами. Нині необхідно прискорити цей процес, особливо в напрямку екзистенціально-гуманістичного наповнення його. У викладанні будь-якої науки не можна обминати світоглядно-моральних оцінок тих явищ, які характеризують, наприклад, ринкову економіку. Основою ж моральних добродійств повинен бути національний державний патріотизм.

Нація стверджує своє право на існування як етнічна спільність тоді, коли досягає рівня самосвідомості, яка потребує активного формування. Культура «національного духу» це об'єктивована духовна форма самовизначення людини, яка дозволяє їй у реальних суперечностях суспільного життя зберегти позитивні особисті якості. Культура національної самосвідомості, як чинник позитивної дії на суспільне життя, включає і розуміння дійсних умов реалізації принципів моральності та об'єктивної історичної ситуації, в якій діють суспільні класи

© П. А. Кравченко, 2020

і конкретні індивіди. Усвідомлення кожною людиною самої себе в якості об'єкта і «деміурга» історичного процесу, узагальнення особистої практичної позиції через призму суспільних вимог сучасної епохи в умовах суперечливого світу, реальних соціальних, національних, професійних та інших різниць є умовою збереження істини людського буття і життя всього людства.

Ключові слова: антеїзм, відмінність, етнос, ідентичність, кордоцентризм, культура національної самосвідомості, ментальність, національна самосвідомість, освіта, освітньо-виховний процес, поліфонізм, самовизначеність, самосвідомість, тотожність.

Актуальність дослідження. Складності процесу розбудови державності в Україні висунули ряд соціальних проблем, без розв'язання яких досягнути успіху в цій нелегкій справі неможливо. Не вникаючи в аналіз складного шляху, пройденого нашим народом за тридцять років, все ж можна зробити деякі висновки. Головним буде той, що сам процес йде надзвичайно уповільнено. Крім об'єктивних причин які зводяться до складностей створення своєї власної, певною мірою «замкнутої» державної економіки, чого Україна, на жаль, не мала протягом багатьох століть, перебуваючи в колоніальній залежності як від західноєвропейських державах, у першу чергу – шляхетської Польщі, так і від свого значно молодшого (на 1000 р.) «брата» – Росії, виразно проявилися і ті суб'єктивні фактори, які, на жаль, відіграли, на наш погляд вирішальну роль у затримці державотворення. Адже, згадуючи фразу, популярну після об'єднання Італії: «Італію ми зробили, тепер треба зробити італійців», варто застосувати цей вислів щодо тих проблем, які виникли перед Україною в наші дні: «Україну ми зробили. А тепер необхідно витворити, створити самих українців». Від розмов у чергах та на вулиці і, на жаль, до агресивних виступів проти української культури, мови, самостійної держави з вуст «обранців українського народу» – керівників нашої держави ми чуємо і, прикро, все голосніше, відверті заклики до ліквідації цієї самостійності.

Хибна думка про те, що, спираючись на високий професіоналізм (інженерно-технічний, економічно-практичний, юридичний та інші «технологічні знання») спеціалістів, можна досить швидко розбудувати власну державу. Це зовсім не так. Людина, позбавлена національної самосвідомості, з легкістю буде служити будь-якій державі, аби тільки більше їй за це платили. А якщо в неї такі установки, то ніякі «ідеальні» умови буття (тим більше, що завжди є місце пошуку, невдоволенню, недолікам) не зможуть її «боліти душею» за долю тієї землі, на якій живе ця людина, долю її народу.

Виходячи з цього всього, варто відзначити, що головною причиною всіх неуспіхів, які ми переживаємо, є відсутність національної самосвідомості серед достатньо широкого кола населення.

Метою статті є розкриття ментальних особливостей вітчизняної освіти і їх вплив на формування культури національної самосвідомості.

Основна частина. Звичайно, процес утвердження національної «самості» складний і довготривалий, тим більше в Україні, у ставленні до якої проводилася багатовікова політика тотального знищення душі народу (Лавріненко, 1959, с. 11-12). Основне завдання в реалізації цих питань падає в першу чергу на плечі працівників культури в цілому і особливо на освітян. Звичайно, не можна не погодитися з тим, що, як відзначає Авраам Моль, «... до ХХ ст. викладання будувалося в цілому за принципом «сходинок»: відштовхуючись від ядра фундаментальних понять, одержаних при первісному навчанні, людина пізніше освоювала нові фундаментальні поняття, з якими вона знайомилася, спускаючись за допомогою логічних зв'язків до все більш конкретних понять... «екран знання» нагадував тоді за своєю структурою павутину або тканину, міцно поєднану поперечними нитками... У наш час фактура «екрана знань» докорінно інша: продовжуючи ту ж саму аналогію, можна сказати, що він все більше стає схожим на волокнисте утворення або на повсть: знання складається із розрізнених уривків, пов'язаних між собою простим, чисто випадковим відношенням єдності залежно від часу засвоєння... Ми будемо називати цю культуру «мозаїчною»... Ця культура уже не є в основному продуктом університетської освіти, тобто певної раціональної організації, вона є результатом того потоку випадкових вражінь, які безперервно, неупорядковано та рясно виливаються на нас щодня» (Моль, 2008, с. 43-44).

Цей процес зупинити неможливо, тому що наша молодь у потоці «мозаїчної» культури одержує обмаль тієї інформації, яка покликана виховати в неї основні риси національної самосвідомості, що характеризується в першу чергу усвідомленням специфічності свого національного менталітету (світовідчужання, світобачення), що спирається на достатньо глибоке знання історії, культури свого народу. Всі ці знання і складають сферу так званих гуманітарних знань. Без володіння ними неможливе формування громадянської свідомості національної держави.

Слід відзначити, що в освітньому процесі ряду народів це питання займає центральне місце. Так, у наймолодших класах США в 90% щоденно перед початком занять діти встають, притискають руку до серця і, повернувшись до прапора, клянуться, що вони будуть берегти вірність – «прапору, уряду, державі». Обов'язковим предметом для всіх

типів шкіл у розвинутих країнах світу є історія, курс якої доповнюється серією інших суспільствознавчих предметів: суспільствознавство (США, Франція, Японія); з позицій громадянських обов'язків та прав – соціальні аспекти історії (США, ФРН, Японія); економіка (Англія, США, Франція); дискусії з політично-громадянських питань (Англія, США, ФРН) тощо. При цьому в підручниках домінує матеріал, покликаний виховати повагу та гордість за існуючу владу, закони: розучуються пісні про поліцію, її подвиги; проводяться екскурсії в державні установи. Головне завдання – виховати гордість за свій народ та свою державу, підкреслюючи кращі риси національного менталітету – демократичні традиції (Франція, США), гуманістичні елементи традиціоналізму (Англія, Японія) тощо.

Не вдаючись у специфічні особливості виховання в різних педагогічних системах окремих країн, варто відзначити, що в цілому ці системи орієнтовані на певні адаптивні (приспосовницькі) ідеали. Та це і закономірно. Адже молодь повинна бути підготовлена до «входження» в життя, яке очікує її. У цьому відношенні, так би мовити, попереду всіх іде філософія прагматизму, яка свого часу в працях його основоположника Джона Дьюї, пропонувала повністю відмовитися від будь-яких моральних принципів та правил і акцентувати все виховання на вироблення здатності дитини вміло та з найбільшим успіхом реагувати на потреби будь-якої ситуації. У руслі цих ідей зароджується тестування, яке було розроблене французькими вченими А.Біне та Т.Сімонсом на початку ХХ ст. і спиралося на ідею про повну залежність інтелектуального рівня дитини від її біологічних задатків. У США вводяться в тестування два поняття: хронологічний вік – СА (від англ. Chronological Age) та розумовий вік – МА (від англ. Mental Age). Шляхом порівняння СА та МА виводиться «ай-кью»(IQ) – рівня інтелекту (Intelligence quotient), відповідно до якого ставиться оцінка можливостей розумового розвитку дитини та права її на освіту. Якщо врахувати той факт, що середовище, в якому виростає дитина, визначає значною мірою її розумовий рівень, а також темпераментні особливості (як відомо, Ейнштейн довго не розмовляв і навіть певною мірою відставав у своєму розвитку, і таких прикладів можна знайти безліч), то беззастережно тестування приймати можна лише як показник кількісної характеристики рівня засвоєних знань.

Для України цей метод може бути застосований лише частково. Адже здавна процес виховання ґрунтувався на зовсім інших засадах. Так, з самого початку він спирався на такі екзистенціальні особливості національної самосвідомості, як поліфонізм (терпимість щодо різних духовних особливостей інших народів), антеїзм (яскраво виражене

«земне» материнське начало в культурі, побуті), кордоцентризм («сердечність», орієтована на «внутрішнє» буття), нерозривно пов'язані з індивідуалізмом.

Якщо врахувати всі ці особливості, то стає зрозумілим антипозитивістське спрямування освітнього процесу в Україні. Адже з тих часів, про які ми маємо свідчення від Павла Алепського, викладання та виховання були орієтовані на моральні якості, що характеризуються героїчними ідеалами. На це було спрямоване релігійне виховання навіть тоді, коли у XVI-XVII ст. проголошувався принцип «держави вчених», що відтворювався в ряді конфесійних положень як православної, так і греко-католицької церкви та у культурі усної народної творчості. Зрештою, в свою чергу це сприяло тим активним пошукам ідентичності, які проводять мислителі України, починаючи з часів письменників-полемістів (Єрескова, 2004). Саме тому, незважаючи на всі історичні негаразди, українська культура виживала, відроджуючи свої гуманістично спрямовані традиції. У наші дні, як ніколи, необхідно прискорити цей процес, особливо в напрямку екзистенціально-гуманістичного наповнення його. А це значить, що у викладанні будь-якої науки не треба обминати світоглядно-моральних оцінок тих явищ, які характеризують «ринкову економіку». Основою ж моральних добродійств повинен бути національний державний патріотизм. Для проведення цієї роботи необхідні глибоко освічені та національно свідомі кадри, а для формування таких кадрів необхідна активна реорганізація освітньої системи в напрямку підготовки спеціалістів, здатних виховати особистість, для якої головною метою життя стає акцент на формування особистої відповідальності, самосвідомості. Інакше, як зазначається в документі для Міжнародної комісії з освіти на XXI ст. «Освіта та навчання в XXI ст.», «недолік, якщо не цілковита відсутність етичної освіти – це один із факторів наркотичної епідемії та алкоголізму, сексуальних збочень, руйнування сім'ї, злочинності та хуліганства, корупції та інших соціальних бід» (Освіта..., 2007).

Саме тому, відзначимо, що єдиний шлях до морального оздоровлення суспільства – це серйозна підтримка освітньо-виховного процесу в Україні, бо нація стверджує своє право на існування як етнічна спільність тоді, коли досягає рівня самосвідомості (Тищенко, 2008), яка потребує активного формування. Національна самосвідомість бере початок у традиціях, мистецтві, моралі, звичаях та релігії, а потім розширюється до політико-державного самовизначення, яке ґрунтується на теорії нації і національної держави. Спільно з національною самосвідомістю, психікою означене складає «національний

дух». Культура «національного духу» може розглядатись як об'єктивна духовна форма самовизначення людини, яка дозволяє їй у реальних суперечностях суспільного життя зберегти позитивні особисті якості. Чим ширше коло індивідів, що володіє високою культурою самосвідомості, тим природніша реалізація загальних моральних принципів у житті кожного з них. Історичний досвід підтверджує те, що форми духовної культури стають основою, яка визначає становлення особистості, її самоформування. Культура національної самосвідомості, як чинник позитивної дії на суспільне життя, включає і розуміння дійсних умов реалізації принципів моральності та об'єктивної історичної ситуації, в якій діють суспільні класи і конкретні індивіди. Тому незалежно від різних переміщень того чи іншого етносу, як правило, із всіх своїх групових властивостей досить міцно зберігаються деякі загальні особливості культури і психіки, а також уяви про належність до єдиного цілого. Це і дає підставу вважати дані властивості специфічно етнічним.

Усвідомлення кожною людиною самої себе в якості об'єкта і «доміурга» історичного процесу, узагальнення особистої практичної позиції через призму спільних вимог сучасної епохи в умовах суперечливого світу, реальних соціальних, національних, професійних та інших різниць є умовою збереження істини людського буття і життя всього людства в широкому розумінні цього поняття (Боришевський, 2012). Як реально виразити цей інтерес, знайти практичні шляхи його реалізації у всіх формах суспільної практики – у цьому полягає фундаментальна проблема культури національної самосвідомості.

Керуючись універсальними моральними принципами людського буття, індивіди визнають свою рівність, свою тотожність. Таке визнання необхідно вважати передумовою створення істинних відносин між ними. Однак у певних соціальних умовах подібне духовне самоототожнення є хибним, оскільки воно знаходиться у протиріччі з дійсною протилежністю людей. Абстрагування від реальної історичної діалектики є суб'єктивною передумовою хибних самоототожнень протилежних за своєю соціальною сутністю суб'єктів. Такі хибні самоототожнення були характерні уже для стародавніх релігій та філософських учень, які зіткнулися з фактом класового розшарування суспільства і прагнули знайти основу його духовної єдності.

У сфері національної свідомості доводиться зустрічатися із специфічними парадоксами самоототожнення і саморозрізювання соціальних суб'єктів, на ґрунті яких формуються ілюзії, що виконують певну соціальну роль (Кіреєва, 2010). Протилежні за своєю соціальною сутністю індивіди можуть духовно ототожнюватись.

У національній самосвідомості протилежне стає тотожним, і ця тотожність стверджується за допомогою відповідних філософських міркувань, які покликані визначати самооцінку людьми сутності свого буття. Якщо таке самоототожнення не відповідає реальним зв'язкам індивіда у розв'язанні загального позитивного історичного завдання, то воно виявляється хибним, якими б ідеологічними гаслами воно не виправдовувалось. І навпаки, здатність індивідів піднятися над своїми об'єктивними відмінностями та протиріччями задля розв'язання загальнонаціональних (а в кінцевім рахунку загальнолюдських завдань) – це вираження їх моральної шляхетності і мудрості. У цьому зв'язку закономірне питання про саму природу національної самовизначеності індивідів шляхом певних принципів, адже така самовизначеність не змінює їх об'єктивного соціального стану, але вона змінює їх поведінку, їх життєві позиції.

Вихідною передумовою формування культури національної самосвідомості є її адекватна самовизначеність. Визначаючи себе, звільняючись від хибних самоідентифікацій, особистість здійснює процес самоформування, конструює внутрішні основи своїх відносин з оточуючим світом. Кожна людина є свого роду мікрокосм, що володіє безкінечними можливостями суб'єктивних самовизначень. У сфері національної самосвідомості судження індивіда про себе проявляються як зовнішні явища, які можуть суперечити його дійсній сутності. Для виявлення відповідності чи невідповідності судження індивіда його дійсній сутності необхідно визначити основи істинності суджень самосвідомості. Індивіди, що ігнорують спільність своїх фундаментальних національних інтересів, свого реального положення, втрачають здатність до ефективної консолідації, починають діяти як аморфний конгломерат, не досягаючи спільної мети. З іншого боку, хибні самоототожнення приводять до того, що вони починають діяти всупереч своїм власним інтересам. Загальні принципи їх дії, як практичне керівництво життєдіяльністю, стають основою специфічно усвідомленої тотожності індивідів, яка одержує певний зовнішній вираз (Боришевський, 2014).

Організація практичного життя індивідів на основі загальнонаціональних принципів є маніфестацією певної культури їхньої самосвідомості. Але ця культура може перетворюватись у власну протилежність, якщо вона ґрунтується на догмах, що суперечать вимогам суспільного духовного процесу. Дійсна культура національної самосвідомості спирається не на догматичні установки, а на справжню істину загальнонаціональних міжособистісних і соціальних зв'язків індивідів та на їх реальне життя. З цієї точки зору і можливо зрозуміти

неадекватність групових національних самоідентифікацій індивідів, оскільки принципи, що лежать у їх основі, не відображають об'єктивної діалектики суспільного розвитку.

У суспільному житті люди є носіями лише певних, визначених національних принципів. Ця визначеність задається рівнем історичного розвитку нації, суспільними відносинами, що складаються об'єктивно. Правильна моральна та соціальна орієнтація людини у житті не може бути зрозуміла тільки як її безпосередня реакція на обставини життя в даних умовах. Ці умови є лише певним моментом в історії нації, своєрідною «граничною лінією» між історичним минулим і майбутнім. Знання минулого, засвоєння всього багатства його позитивного досвіду є тією основою, на якій тільки й можливо будівництво майбутнього. Жодне покоління не може своєю діяльністю замінити результати історичної практики усіх попередніх поколінь. Повага до їх досвіду, збереження, утримання всього позитивного є передумовою формування загальної духовної національної культури народу.

В основі національної культури людини, яка детермінує її усвідомлене ставлення до суспільства, до інших індивідів, до духовної спадщини, лежить розуміння як істина національної самосвідомості (Савчук, 2017, с. 147-157). Розуміння визначає практичну позицію людини у відношенні до національних перетворень, до формування певних міжособистісних зв'язків. У відповідності з розумінням істини буття індивід «будує» свій ідеальний внутрішній світ, який дає імпульс його життєвій активності у досягненні певної мети і разом з тим обмежує його вільну діяльність. Рівень і характер культури національної самосвідомості індивідів є важливим чинником суспільного розвитку, який визначає певні характерні риси, обличчя тих чи інших цивілізацій. Тому у формуванні культури національної самосвідомості особливе значення відіграє філософія, оскільки вона є історичною формою розуміння своєї епохи. Філософія дає загальні орієнтири у суспільній практиці і політиці, життєдіяльності людей, класів, партій, угруповань та їх реальних відносин і є необхідною передумовою адекватності національної самосвідомості. Але історичне знання опосередковане певними соціальними інтересами, бо воно є людським знанням, і його моральна сутність визначається об'єктивним історичним значенням його цілісності.

Самосвідомість – це усвідомлення людиною своєї сутності: а) як космічного явища (здатності матерії продовжувати такі високі форми руху, як соціальна); б) як живої істоти (продукту еволюції життя на Землі); в) як етно-соціального утворення на основі історичного розвитку того чи іншого народу, нації. Самосвідомість –

це не чисто духовне явище, а духовно-практичне, що означає не лише усвідомлення людиною своєї сутності, а й формування на цій духовній основі методів, засобів, способів практичної діяльності і в кінцевому рахунку здатність здійснювати регуляцію, контроль та оцінку власної поведінки (Ковалів, 2007, с. 366-367). Це основа формування загальної культури національної самосвідомості.

Значною мірою культура національної самосвідомості проявляється в мові яка є основою етносвідомості, а значить, і етнокультури. Мислення і мова нерозривно пов'язані між собою. Етносвідомість як специфічність мислення, пізнання, спілкування між людьми проявляється в особливостях мови народу, нації. У мові відображається психологічний стан людини, її почуття, емоції, переживання, характер, доброзичливість, гостинність, співчуття тощо. Усе це знаходить свій вираз у ніжній, мелодійній мові, душевній пісні. Не випадково в період державотворення в колишніх республіках надається такого великого значення статусу державної мови, бо вона є основною скарбницею духовності народу. Мова єднає націю, оскільки в ній зосереджені і збережені історичні витоки етносу, його традицій, мораль, світогляд, наука, філософія.

Особливе значення для формування національної самосвідомості має дослідження, вивчення історії виникнення українського народу, як етно-національної спільності, утвердження державності, розвитку науки, культури, соціально-політичної, філософської релігійної думки. Територія України завжди приваблювала до себе інші народи, які вбачали в ній «ласий шматочок»: родючі землі, багатства водних ресурсів, корисних копалин, помірний клімат, талановитий і трудолюбивий народ. І тому протягом майже всього свого історичного розвитку Україна постійно зазнавала утисків з боку своїх сусідніх держав, що приводило до труднощів у розвитку її етнокультури. Майже в усі історичні часи переслідувались українські мислителі, насаджувалась чужа мова. Особливо це було відчутним за часів російського самодержавства і радянської системи. Зазнавали утисків визначні українські політичні і державні діячі, вчені письменники, працівники культури. Були навіть спроби викреслити з історії окремі імена, замовчувати їх твори або представити як ворогів українського народу. Чи не дивним є той факт, що «філософський словник», який виданий у Києві в 1973 році українською мовою, не згадує про визначного українського мислителя, філософа Г. Сковороду.

На формування самосвідомості народу має значний вплив і культура релігійних вірувань, яка полягає в доброзичливих стосунках між людьми не лише різних етносів, а й представників окремих релігій.

Кожна релігія проповідує перш за все загальнолюдські моральні цінності: добро, честь, справедливість, милосердя. Вони і повинні бути основними і визначальними у стосунках між людьми незалежно від їх віросповідань чи атеїстичних переконань. Свобода совісті передбачає право громадян держави сповідувати будь-яку віру чи бути атеїстом, при цьому обов'язково поважати погляди і переконання кожного з них.

Для формування самосвідомості має велике значення усвідомлення кожним громадянином держави того факту, що різноманітність етнічних спільностей у світі – це досить позитивне явище. Воно дає можливість урізноманітнювати способи життя людей і цим самим збагачувати все людство досвідом пізнавальної і практичної діяльності окремих народів, націй. Окреме явище, в тому числі і суспільство, може оптимально існувати, жити чи функціонувати лише в умовах різноманітності. Зникнення якогось виду тварин чи рослин проводить до втрати природою своєї різноманітності, і вона гине в прямому розумінні цього слова. Нам добре відомо, що сталося з радянською формою спільності людей, яка ґрунтувалася на єдиній формі власності на засоби виробництва, однопартійній системі, тоталітарній ідеології.

Існування різних етнічних спільностей в рамках однієї держави теж сприяє її розвитку, коли відносини між ними побудовані на принципах гуманізму, цивілізованості (Єрескова, 2018, с. 60-67). Культура у відносинах між етносами за межами чи всередині держави характеризується перш за все відсутністю між ними ворожнечі. Спроби довести теоретично і ствердити практично винятковість і переваги однієї нації над іншими завжди провокували антигуманні прояви расизму, нацизму, шовінізму, що приводило до знищення окремих народностей, націй і збіднення світового процесу розвитку людства.

Міжнаціональні конфлікти, які виникли на територіях Нагірного Карабаху, Придністров'я, Чечні, – це наслідки прорахунків у теорії і практиці національної політики колишнього СРСР. Це виявилось в намаганнях вирішувати всі проблеми національної політики адміністративно-командними методами з центру, що не завжди відповідало інтересам окремих народностей і націй. При цьому не достатньо приділялось уваги формуванню у громадян культури самосвідомості, яка б базувалась на усвідомленні принципів гуманізму у стосунках між людьми незалежно від їх расових чи етнічних відмінностей, утвердженні відносин на засадах Загальної декларації прав людини. Добре відома істина: культури не мають права на ворожнечу. Людина, у якій сформована висока культура самосвідомості, здатна до саморегуляції своєї діяльності, до узгодження власних інтересів з потребами морального і соціального прогресу людства.

Висновки. Утворення української, самостійної, незалежної демократичної держави є досить складний, суперечливий процес. Поряд з розв'язанням економічних, політичних, соціальних духовних проблем чи не найголовнішою є виховання громадянина з високою культурою самосвідомості.

Процес формування самосвідомості пов'язаний із становленням культури етно-національної свідомості і самосвідомості. До етно-національної свідомості відносяться уявлення про те, що таке етнос, до якого належить індивід. Ядром етнічної свідомості є самосвідомість. Це продукт не лише вивчення, пізнання етносу, а усвідомлення, відчуття своєї належності до даного народу, нації, органічне сприйняття конкретних виробничо-економічних, суспільно-політичних відносин, духовних, релігійних, культурних, мовних, психологічних особливостей, специфічних звичаїв, традицій, способу життя взагалі.

Культура національної самосвідомості проявляється перш за все в тому, як даний народ усвідомлює необхідність вдосконалити свою соціальну спільність і практично спрямувати її розвиток по шляху прогресу. Коли йдеться про відродження культури України, то інколи цей процес ототожнюється із поверненням втрачених історичних традицій, звичаїв, мови і забувається при цьому, що головна проблема відродження культури – це необхідність піднятися в галузі науки, техніки, технології, освіти, охорони здоров'я до рівня світових стандартів. Цивілізація досягає високого рівня розвитку лише тоді, коли вона ефективно використовує досягнення всього людства в пізнавальній і практичній діяльності.

Список використаних джерел

- Боришевський М. Й. Етюди психолога. Спогади. Суми : Вид-во Сум. ДПУ імені Антона Макаренка, 2014. 224 с.
- Боришевський М. Й. Особистість у вимірах самосвідомості: монографія. Суми : Вид. будинок «Еллада», 2012. 608 с.
- Срескова Т. В. Генезис феномену самосвідомості в історії філософії. Мультиверсум. Філософський альманах. 2004. № 42. URL: https://www.filosof.com.ua/Jornel/M_42/Eresko
- Срескова Т. В. Національна самосвідомість у контексті мультикультурних практик в Україні. Культурологічна думка. 2018. № 4. С. 60–67. URL: <https://www.culturology.academy/nacionalna-samosvidomist-u-kontekstii-multikulturnih-praktik-v-ukraini.html>
- Кіреєва У. Психологічний аналіз Я-концепції в контексті самосвідомості. Психологія і суспільство. 2010. № 1. С. 122–130. URL: <http://journals.uran.ua/index.php/1810-2131/article/viewFile/122185/117044>

- Лавріненко Ю. Розстріляне Відродження. Антологія 1917–1933: поезія-проза-драми-есеї. Париж-Мюнхен : Kultura. 1959. 992 с.
- Моль А. Социодинамика культуры / предисл. В. В. Бирюкова. 3-е изд. Москва : Издательство ЛКИ, 2008. 416 с.
- Освіта: прихований скарб. Доповідь Міжнародної комісії з освіти для XXI ст. URL: <https://www.ifap.ru/library/book201.pdf>.
- Савчук В. А. Національна самосвідомість: огляд психологічних концепцій. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Психологія». 2017. Вип. 5. С. 147–157.
- Самосвідомість. Літературознавча енциклопедія : у 2 т. / автор-укладач Ю. В. Ковалів. Київ : Академія, 2007. Т. 2. С. 366–367.
- Тищенко С. А. Самосвідомість. Енциклопедія освіти / гол. ред. В. Г. Кремінь. Київ : Юрінком Інтер, 2008. С. 802–803.

References

- Boryshevskiy, M. Y. (2012). *Osobystist u vymirakh samosvidomosti* [Personality in the dimensions of self-awareness]. Sumy: Vyd. budynok «Ellada» [in Ukrainian].
- Boryshevskiy, M. Y. (2014). *Etiudy psykholooha. Spohady* [Etudes of a psychologist. Memoirs]. Sumy: Vyd-vo Sum. DPU imeni Antona Makarenka [in Ukrainian].
- Kirieleva, U. (2010). Psykholohichniy analiz Ya-kontskptsii v konteksti samosvidomosti [Psychological analysis of self-concept in the context of self-awareness]. *Psykhologhiia i suspilstvo* [Psychology and society], 1, 122-130. Retrieved from <http://journals.uran.ua/index.php/1810-2131/article/viewFile/122185/117044> [in Ukrainian].
- Kovaliv, Yu. V. (Comp.). (2007). Samosvidomist [Consciousness]. In *Literaturoznachcha entsyklopediia* [Literary encyclopedia] (Vol. 2, pp. 366-367). Kyiv: Akademiia [in Ukrainian].
- Lavrinenko, Yu. (1959). *Rozstriliane Vidrozhennia. Antolohiia 1917–1933: poeziia-proza-dramy-esei* [Shot Renaissance. Anthology 1917–1933: poetry-prose-drama-essays]. Paryzh-Miunkhen: Kultura [in Ukrainian].
- Mol', A. (2008). *Sociodinamika kul'tury* [Sociodynamics of culture]. (3rd ed.). Moskva: Izdatel'stvo LKI [in Russian]
- Osvita: prykhovanyi skarb. Dopovid Mizhnarodnoi komisii z osvity dlia XXI st.* [Education: a hidden treasure. Report of the International Commission on Education for the XXI century]. (2007). Retrieved from <https://www.ifap.ru/library/book201.pdf>. [in Ukrainian].
- Savchuk, V. A. (2017). Natsionalna samosvidomist: ohliad psykhologichnykh kontseptsii [National self-consciousness: a review of psychological concepts]. *Naukovi zapysky Natsionalnoho universytetu «Ostrozka akademiia». Seriia «Psykhologhiia»* [Scientific notes of the National University «Ostroh Academy». Psychology Series], 5, 147-157. [in Ukrainian].
- Tyshchenko, S. A. (2008). Samosvidomist [Consciousness]. In *Entsyklopediia osvity* [Encyclopedia of Education]. (pp. 802-803). Kyiv: Yurinkom Inter, [in Ukrainian].

- Yereskova, T. V. (2004). Henezys fenomeny samosvidomosti v istorii filosofii [The genesis of the phenomenon of self-consciousness in the history of philosophy]. *Multyversum. Filosofskiyi almanakh* [Multiverse. Philosophical Almanac], 42. Retrieved from https://www.filosof.com.ua/Jornel/M_42/Eresko [in Ukrainian].
- Yereskova, T. V. (2018). Natsionalna samosvidomist u konteksti multykulturnykh praktyk v Ukraini [National self-consciousness in the context of multicultural practices in Ukraine]. *Kulturolohichna dumka* [Cultural thought], 4, 60-67. Retrieved from <https://www.culturology.academy/nacionalna-samosvidomistu-konteksti-multikulturnih-praktik-v-ukraini.html> [in Ukrainian].

P.A. Kravchenko

THE MENTAL FEATURES OF NATIONAL EDUCATION AND CULTURE OF NATIONAL SELF-CONSCIOUSNESS

From the beginning the process of education in Ukraine was based on such existential features of national self-consciousness as polyphony (tolerance to various spiritual features of other peoples), anteism (pronounced “earthly” material principle in culture and life), cosmocentrism (“cordiality” focused on “Inner” being), which are inextricably linked with individualism.

The educational process in Ukraine has a clear anti-positivist humanistic orientation and is focused on the education of moral qualities which are characterized by heroic ideals. Nowadays we have necessary to accelerate this process, especially in the direction of its existential-humanistic content. The teaching of any science can not ignore the worldview and moral assessments of those things which characterize, for example, a market economy. The basis of moral charity should be the national state of patriotism.

The nation asserts its right to exist as an ethnic community when it reaches a level of self-awareness that requires active formation. The culture of the “national spirit” is an objectified spiritual form of human self-determination, which allows it to maintain positive personal qualities in the real contradictions of public life. The culture of national self-consciousness, as a factor of positive action on public life, includes an understanding of the real conditions for the implementation of the principles of morality and the objective historical situation in which social classes and specific individuals operate. Awareness of each person as an object and “demiurge” of the historical process, the generalization of personal practical position through the prism of social requirements of the modern time in a contradictory world, real social, national, professional and other differences in humanity is the main condition of human living.

Individual opposites in their social essence can be spiritually identified. In the national self-consciousness, the opposite becomes identical, and this identity is affirmed with the help of appropriate philosophical considerations, which can determine people’s self-esteem of the essence of their existence. Conversely, the ability of individuals to rise above their objective differences and contradictions

in order to solve national (and ultimately universal) tasks is an expression of their moral nobility and wisdom.

To organize the practical life of individuals on the basis of national principles is a manifestation of a certain culture of their self-consciousness. This culture is not based on dogmatic attitudes, but it's based on the truth of national interpersonal and social ties of individuals and on their real life. In public life, people are the bearers of only certain, defined national principles. This certainty is determined by the level of historical development of the nation, social relations, which are formed objectively. To a large extent, the culture of national self-consciousness is manifested in the language, which is the basis of ethnic consciousness, ethnocultural. Religious beliefs have a great influence on the formation of the culture of national self-consciousness. Freedom of conscience implies the right of citizens to profess any faith or to be an atheist, while respecting the views and beliefs of everyone.

Key words: *atheism, difference, ethnos, ethnicity, identity, cosmocentrism, culture of national self-consciousness, mentality, national self-consciousness, education, educational process, polyphonism, self-determination, self-consciousness, identity.*

Олексій Штепа

ШТЕПА Олексій Олександрович – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка. Сфера наукових інтересів – соціальна філософія, філософія права

ПРИНАЛЕЖНІСТЬ УКРАЇНИ ДО ЄВРОПЕЙСЬКОГО ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО ПРОСТОРУ: МЕНТАЛЬНО-ПРАВОВИЙ ДИСКУРС

У вітчизняних та закордонних наукових колах віддавна точиться дискусія стосовно належності українських етнічних земель до цивілізаційної Європи. Важливим аспектом у цьому контексті є віднесення національної політико-правової ментальності до родини європейських ментальностей. Наприклад, православ'я, всупереч думці багатьох авторів, є саме європейською релігією; ставлення українців до приватної власності приблизно тотожне європейському. Водночас маємо констатувати і суттєві відмінності між змістом вітчизняних та західних автоматизмів: різниця у ставленні до праці та її результатів, інституту держави й правоохоронних органів, державної власності, а також не однакове розуміння суті і суспільної ролі закону. Тому закономірним є висновок, що вітчизняні поведінкові настанови, зокрема і правові, по своїй суті є європейськими, але відзначаються певною специфікою, обумовленою «межовим становищем» ареалу проживання нашого народу та іншими чинниками стресогенезу вітчизняної правової ментальності.

Ключові слова: *правова ментальність, поведінкові настанови, автоматизми, закон, цивілізаційний простір, державотворення.*

Постановка проблеми. У період 2013-2014 років українське суспільство пережило значні потрясіння, що в результаті істотно позначились на змісті його історичної пам'яті та поведінкових стереотипів. Розстріл масових акцій протесту на Майдані

Незалежності, незаконна анексія Кримського півострова та початок військового конфлікту на Сході країни потенційно є додатковими чинниками стресогенезу української правової ментальності. Проте продуктивним фактором вітчизняних ментальних трансформацій можуть стати і глобалізаційні та євроінтеграційні процеси, вплив яких останнім часом все більше відчуває український соціум. Не можна заперечувати того факту, що суттєво «пом'якшити» процес входження нашої держави до Європейського Співтовариства може лише сумісна з європейською ментальність, насамперед правова.

Метою статті є аналіз ментально-правового дискурсу щодо приналежності України до Європейського цивілізованого простору.

Основна частина. І в українських, і в західних наукових колах віддавна розгорнулася дискусія стосовно приналежності України до Європейської цивілізації, а ментальність її народу все частіше порівнюють з польським, німецьким, французьким, англо-саксонським національними характеристиками. Тому, на нашу думку, у даному контексті необхідно з'ясувати, що являє собою Європа як цивілізаційний простір і чи можна вважати Україну його частиною.

Ізточкисору С. Хантінгтона, межі цивілізаційного Заходу проходять лінію вздовж сучасних кордонів Росії з Фінляндією та Прибалтикою, по Західній Білорусі, по Україні, відокремлюючи уніатський захід від православного сходу, через Румунію, між Трансільванією, населеною угорцями-католиками, і рештою країни, потім по колишній Югославії, по межі, що відокремлює Словенію та Хорватію від інших республік. На Балканах ця лінія, за його припущенням, співпадає з історичним кордоном між Австро-Угорщиною та Османською імперією. Дослідник переконаний, що це – культурна межа Європи, яка у світі після «холодної війни» стала також політичною та економічною межею Європи та Заходу (Хантінгтон, 2003, с. 243-244).

Проте безсторонній аналіз сучасних геополітичних реалій свідчить, що С. Хантінгтон кордони Європи суттєво звужив. Наприклад, Румунія з усією своєю територією та колишні османські провінції Греція й Болгарія увійшли до Європейського Співтовариства. Наголошують на своїх євроатлантичних прагненнях Сербія та Чорногорія, навіть мусульманська Туреччина все наполегливіше захищає своє право на вступ до європейської «сім'ї народів». Тому приходимо до висновку, що запропонований цим дослідником «релігійний» підхід не витримав випробування часом і має сприйматися критично.

Крім того, надзвичайно слухними є міркування європейського соціолога та філософа Ж.-П. Віллема, який стверджував, що «православне християнство може похвалитися тим, що воно є значно

більш європейським, ніж римське католицтво і протестантизм. Католицтво хоча і має столицю в Римі, є більш світовим, ніж європейським, до того ж його демографічний центр змістився в південну півкулю. Що ж до протестантизму, то хоча його витoki в Європі, він набув особливого розвитку в англо-саксонському світі...» (Віллем, 2006, с. 85-86). Натомість Східна Європа залишається переважно православною, а поширення цієї християнської конфесії за межі європейського континенту є порівняно незначним. Таким чином, саме православ'я можна вважати істинно європейською релігією.

Історик Європейського Союзу С. Посельський слушно зауважує, що західноєвропейська цивілізація пережила три розширення. Перше розширення західноєвропейського ядра містить території Центральної Європи, що не були знищені монголами та побували протягом відносно короткого часу в зоні впливу Туреччини чи Росії. Друге розширення охоплює, за його твердженням, регіони Балкан та сходу континенту, що зазнало тривалої залежності від Турецької та Російської імперій. У своєму третьому розширенні, на думку дослідника, європейська домінанта зміщується на центри Турецької й Російської імперій, що потрапили під тривале панування монголів. При цьому кордон між першою та другою зонами розширення збігається, за версією вченого, з лінією поділу між католиками та православними (Посельський, 2002, с. 23). Спираючись на дану тезу, приходимо до висновку, що Україна належить до другої зони європейського розширення.

Саме тому, виходячи з характеру історичного розвитку українських етнічних земель, тривалого перебування їх частини у складі європейських держав (Великого князівства Литовського, Речі Посполитої, Австро-Угорської імперії, Польщі, Угорщини тощо), поширення християнства (нехай і в його східній православній формі), ареал проживання українського етносу справедливо можна віднести до європейського цивілізаційного простору.

Практично з моменту здобуття Україною незалежності в наукових колах розгорілась дискусія з приводу того, чи є вітчизняна ментальність, у тому числі і правова, європейською. Так, український історик І. Лисяк-Рудницький слушно звертає увагу на те, що Україна ніколи не переживала доби насильного й раптового «узахіднення», аналогічного з царюванням Петра в російській історії... На його думку, країна, що від своїх початків була суттєво європейською, – і в цьому значенні «західною», – не потребувала у входженні до Європи шляхом радикального, революційного перевороту (Лисяк-Рудницький, 1994, с. 2). Тобто західний спосіб життя та ментальність були притаманні вітчизняному етносу з давніх-давен. Крім того, З. Бжезинський зазначає,

що Україна, новий і важливий простір на євразійській шахівниці, є геополітичним центром, тому що саме її існування як незалежної держави допомагає трансформувати Росію (Бжезинський, 1999, с. 61). Якщо під трансформацією мати на увазі, насамперед, зміну російської ментальності, то робимо висновок, що це було б неможливо, якби українська ментальність не була «західною» чи, точніше, «європейською».

Однак, вітчизняні науковці озвучують й інші точки зору. Наприклад, етнопсихологи О. Донченко та Ю. Романенко стверджують, що українець мислить не в категоріях «я-ти» (як американець) чи «я-ми» (як європеець), чи «я-природа» (орієнтальний психотип), а «я-не я». На переконання дослідників, зовнішній світ, який не стосується його безпосередніх потреб та інтересів, є нуль, чиста негачія, небуття. І якщо найближче оточення (батьки, друзі) мають шанси на взаєморозуміння, то будь-який інший, чужий незнайомий уже не сприймається як рівний: це не людина, а річ (Донченко, 2001, с. 220). Тобто автори розмежовують українську та європейську (і більш глобально – західну) ментальність.

Вважаємо, що відносно істинна відповідь на дане питання лежить між цими полярними точками зору. Не можна не погодитись з думкою українського філософа М. Михальченка, який стверджує, що Україна іде загальноєвропейським шляхом, але українська локальна цивілізація має багато рис порубіжної, суміжної цивілізації. До таких цивілізацій він відносить ті, які відзначаються неоднозначним, часто конфліктним переплетенням характеристик базової (національної) культури і двох великих типів цивілізаційного розвитку людства, між якими міститься локальна цивілізація. На його думку, вона врешті-решт стає частиною великої цивілізації, але довго зберігає риси порубіжності (Михальченко, 2004, с. 307). Отже, вітчизняні поведінкові настанови, зокрема і правові, по своїй суті є європейськими, але відзначаються певною специфікою, обумовленою «межовим становищем» ареалу проживання нашого народу та іншими чинниками стресогенезу вітчизняної правової ментальності.

Варто підкреслити і ту обставину, що український етнос зі своєю «межовою» (західно-східною) ментальністю потенційно може збагатити європейську культуру та ментальність. Так, український філософ І. Старовойт наголошує, що Захід волів би, не втрачаючи своїх техніко-технологічних досягнень, політичних надбань, збагатитися духовними цінностями Сходу. Проте, він слушно зауважує, що «східний і західний менталітети є загалом протилежними, а протилежності, як відомо, знаходяться у відношенні негативності, заперечення. Їх поєднання здійснюється через опосередковуючі ланки. І в цьому

відношенні менталітет українського етносу включає в себе риси як західноєвропейських народів, так і культур східних. Менталітет українців включає індивідуалізм, що єднає його з європейським, і чуттєвість, емоційність, що зближує нас з східними культурами» (Старовойт, 1995, с. 149).

Водночас необхідно наголосити, що вітчизняна правова ментальність має певні варіації у змісті правових стереотипів у залежності від того, в якому регіоні проживають її носії. Така ситуація зумовила появу тези, згідно з якою не вся територія країни може бути віднесена до Західної цивілізації. З огляду на сучасні реалії ми можемо в ній чітко виділити Захід на чолі з Галичиною, який навіть найбільші скептики відносять до Європи, та її Схід з регіонами Донбасу, що на думку окремих авторів, співвідноситься з цивілізаційною Євразією.

Так, американський політолог С. Хантігтон відносить Україну до так званих «розколотих країн», виокремлюючи в ній уніатський націоналістичний україномовний захід та православний російськомовний схід. Останній, на думку автора, є частиною російської православної цивілізації і до складу Європейського Співтовариства увійти не зможе (Хантігтон, 2003, с. 209). Проте учасниками конфлікту на Донбасі стали зовсім не греко-католики та православні віряни. Цей конфлікт є протистоянням між прихильниками європейського цивілізаційного вектору розвитку та носіями «радянської ментальності», що відстоювали ідею повернення до імперського минулого з його «справедливим комуністичним суспільством», «революційною законністю» та «диктатурою пролетаріату». При цьому питання релігії та церкви на території окремих районів Донецької та Луганської областей посідають далеко не чільне місце.

Можемо стверджувати, що завершення збройного протистояння та трансформація правових стереотипів населення Донбасу під впливом компромісної суспільної ідеології національного державотворення зробить можливим його реінтеграцію та входження до європейського цивілізаційного простору разом з рештою країни. Не можна в даному контексті не погодитись з думкою американського історика цього регіону Хіроакі Куремії, який наголошує, що «Донбас, навіть як останній європейський фронт, цілком може випередити Західну Україну, рухаючись на зустріч капіталістичній і демократичній «Європі» (Куромія, 2016, с. 99).

Варто підкреслити і те, що ментальне різноманіття України якраз і може відіграти позитивну роль в євроінтеграційних процесах вітчизняного соціуму. Зокрема, філософ І. Старовойт наполягає на тому, що і західноєвропейський метаєтнос, і український етнос є

далеко не уніфікованими утвореннями; кожне з них включає в себе різноманітні етнічні спільноти, які мають свої специфічні форми вияву ментальності. Водночас, на думку автора, різні регіональні етнічні об'єднання України мають спільні істотні ментальні ознаки, котрі лише своєрідно модифікуються через форми свого вияву. Така ж спільність визначальних етнопсихологічних рис характеризує і західноєвропейців (Старовойт, 1995, с. 16). Тобто Україну можна розглядати як «Європу в мініатюрі» з її етнічним, конфесійним та ментальним багатоманіттям, яке є скоріше сильною, а не слабкою стороною Співтовариства.

Всі ці аргументи дозволяють нам впевнено стверджувати, що Україна є невід'ємною частиною європейського цивілізаційного та соціокультурного простору, а українська правова ментальність, хоча і має певну специфіку, зумовлену її лімітрофним характером, однак, все ж має всі ознаки західної. Проте, з іншого боку, варто чітко розуміти і те, що автоматизми вітчизняної політико-правової ментальності мають власні особливості формування та зміст, що відрізняє їх від поведінкових стереотипів інших націй Європейського Співтовариства.

По-перше, європейці та українці мають різні традиції сімейного виховання, що не могло не позначитись на їх ментальності. Якщо у перших основну виховну функцію здійснює батько, то другі історично виховувались матерями, оскільки батьки постійно перебували на військовій службі чи віддалених заробітках. Недоліки «материнського виховання» підкреслюють дослідники ментальності О. Донченко та Ю. Романенко. Учені зауважують, що «жіноче виховання» українського соціуму призводить до перетворення українців на беззахисних домашніх дітей, які не звикли відстоювати свої права та інтереси ні перед державою, ні перед сильнішим у будь-якому відношенні, звикли пасувати перед грубим насильством і терпіти наругу над власною гідністю» (Донченко, 2001, с. 232). Дійсно, у повсякденному житті середньостатистичний українець є досить пасивним та інфальгильним, мало цікавиться громадським життям. Однак, у визначальні моменти історії (наприклад, під час протестних акцій 2014 року чи в ході конфлікту на сході країни) нація демонструє неабияку стійкість перед викликами. Натомість варто звернути увагу і на те, що «відважні й енергійні європейці» під час Другої світової війни за кілька місяців практично без опору віддали майже всю Західну Європу німецьким окупаційним військам.

Формування правових автоматизмів кожного етносу здійснюється і в процесі діяльності, передусім трудової. Саме тому важливим в контексті нашого дослідження є і порівняння уявлення про працю,

матеріальні блага та життєвий успіх в українській та європейській ментальності. У даному контексті варто зазначити, що вітчизняній ментальності притаманна переважно етика переконання, що не переслідує мету досягнення визнання та життєвого успіху. Вона передбачає шире бажання людини творити «добрі справи», незалежно від можливості отримати за це винагороду. Таким чином, на відміну від, скажімо, протестантської етики, що проголошує трудову діяльність необхідною умовою досягнення життєвого успіху, українська розглядає працю як явище самоцінне. Відомим серед українців гаслом є вислів: «роби, що повинен, і будь, що буде» (що по суті означає перекладання відповідальності за результати своєї роботи на Бога чи Долю). Повага наших предків до праці відображена, зокрема, в таких народних казках, як «Півник і двоє мишенят», «Закопане золото», «Ківш лиха», «Як чоловік учив ліниву жінку», «Про неробу Юрка, маминого сінка» та ін.

Натомість вихований у дусі протестантської етики європейець зорієнтований лише на результативну, «прибуткову» працю. Разом з тим, на слухну думку І. Старовойта, у західній культурі одночасно з формуванням установки на успіх відбувається витворення таких моральних цінностей і правових норм, котрі б спрямовували зусилля індивіда в соціально значиме русло, оскільки успіх повинен бути досягнутий не будь-якими шляхами, а лише такими, які є корисними для суспільства, для інших людей (Старовойт, 1995, с. 103).

Українцеві-інтроверту, заглибленому у власні емоції та переживання, звісно, буде досить складно щось протиставити таким поведінковим настановам. У якості можливого варіанту подолання даного контрпродуктивного стереотипу можна запропонувати стимулювання підприємливості наших земляків мотивами більш високими, ніж просто отримання матеріальних вигод. Зокрема, одним із них може стати ідея про побудову справедливого суспільства всезагального добробуту, високоефективної правової соціальної держави, збереження унікального українського довкілля, народних звичаїв та традицій тощо.

Однією із яскравих ознак європейця, що є підґрунтям для формування його правових стереотипів, є чітко виражений індивідуалізм. Притаманним він є і для українців. Однак, український індивідуалізм теж має свої особливості.

Так, на вітчизняних ментальних настановах не могло не позначитись тривале перебування українських етнічних земель у складі російської та радянської імперій. У науковій літературі загальноновизнаним є факт, що російський етнос значно більше

схильний до колективізму, ніж український. А оскільки впродовж століть саме росіяни були «титальною нацією» держави, то їх суспільна свідомість і стала базою для формування загальнодержавної ідеології, що не могла не вплинути і на поведінкові стереотипи інших народів. Це стало підставою для появи в наукових колах (особливо західних) думки про те, що український етнос теж відзначається значною симпатією до колективних форм буття. Проте, на переконання І. Старовойта, «висновок про повне підпорядкування індивідуального колективному началу в житті українського етносу є занадто категоричним і необґрунтованим. Інша річ, що в «офіційному» дискурсі індивід дійсно підпорядковується колективним цілям та інтересам. Але ж офіційно задекларована культура аж ніяк не вичерпує духовного життя народу» (Старовойт, 1995, с. 121). У даному контексті варто згадати хоча б запеклий опір, який чинили українські селяни процесу колективізації в добу сталінізму.

Українська історія яскраво свідчить, що індивідуалізм зовсім не є перешкодою для самоорганізації та успішної державотворчої діяльності українців. Численні козацькі повстання, революції, протестні акції довели здатність вітчизняного соціуму чинити опір свавілля влади (навіть ним самим же обраної), а регулярні акти зовнішньої агресії (у тому числі, і сучасний військовий конфлікт на Сході країни) продемонстрували готовність народу до колективної протидії агресору навіть усупереч позиції правлячої еліти. Яскравою ілюстрацією подолання індивідуалізму перед лицем спільної загрози є поява в останні роки доповненого відомого вислову: «Моя хата скраю – першим ворога зустрічаю».

Водночас схильність до об'єднання у «малі» соціальні форми також не є вадою вітчизняного етносу. Розвиток таких структур (насамперед територіальних громад та інститутів громадянського суспільства) дозволяє створити дійсно ефективну демократичну державу. Низка європейських країн побудували свої державні організми саме на принципах широкої автономії місцевих громад. А розвинені інститути громадянського суспільства зменшують залежність індивіда від влади, врівноважують інтереси правлячої еліти та соціуму.

Ситуація зі сприйняттям правових цінностей українським та європейськими етносами теж є досить неоднозначною. Так, дослідниця правової ментальності Н. Осипова слушно зазначає, що у європейській культурі поняттю «закон» протистоїть поняття «беззаконня». В українській ментальності закону, на її думку, протиставлене «незаконне», «позазаконне», яке може виступати в якості як негативного, так і позитивного, оскільки вважається, що є щось важливіше за закон... Існування нерегламентованої протиставленої

закону сфери, на переконання авторки, є однією з корінних особливостей української правової ментальності (Осипова, 2009, с. 104). Таким чином, поняття закону в українській правовій ментальності, на відміну від європейської, підміняється уявленнями про правду-справедливість, що з одного боку, є джерелом правового нігілізму українців, а з іншого, наділяє Закон певним сакральним змістом та «оживляє» його, віддаючи перевагу «духові закону» перед його «буквою».

Однак, досить схожими є, наприклад, українське та європейське уявлення про право приватної власності (особливо на землю) та надзвичайна повага до нього. Фактично на даному правовому інституті ґрунтується уся західноєвропейська цивілізація. Проте для європейців не характерна абсолютна зневага до комунальної та державної власності, але таку зневагу ми можемо побачити у вітчизняному соціумі. Це пояснюється відносно не значною її часткою в більшості європейських країн, а також відсутністю у західноєвропейських держав досвіду побудови «світлого комуністичного майбутнього», який пережили українці.

Висновки. Уцілому ми можемо констатувати, що українська правова ментальність, хоча і має певні відмінності у змісті своїх автоматизмів у порівнянні з європейською, все ж цілком органічно поєднується та взаємодіє з нею. Своєрідність вітчизняних політико-правових автоматизмів зумовлена особливостями історичного розвитку етносу, зокрема його межовим становищем. Взаємовплив української та європейської ментальностей має наслідком конструктивну трансформацію українського національного характеру, подолання наслідків його стресогенезу та створення психологічного підґрунтя для побудови українцями ефективної правової держави.

Список використаних джерел

- Бжезинский З. Великая шахматная доска. Господство Америки и его геостратегические императивы. Москва : Междунар. отношения, 1999. 256 с.
- Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки XXI-го століття. Київ : Дух і літера, 2006. 331 с.
- Донченко О. А. Архетипи соціального життя і політика : Глибинні регулятори психополітичного повсякдення. Київ : Либідь, 2001. 336 с.
- Куромія Х. Зрозуміти Донбас / пер. с англ. О. Панич. 2-ге вид. Київ : Дух і Літера, 2016. 142 с.
- Лисяк-Рудницький І. Україна між Сходом і Заходом. Історичні есе : в 2 т. Київ : Основи, 1994. Т. 1. С. 1–11.
- Михальченко М. Україна як нова історична реальність чи запасний гравець Європи : монографія. Дрогобич : ВФ Відродження, 2004. 488 с.

- Осипова, Н. П. Ментальне тло правосвідомості та правової культури сучасного українського суспільства. Правосвідомість і правова культура як базові чинники державотворчого процесу в Україні: монографія. Харків : Право, 2009. С. 103–124.
- Посельський В. А. Європейський Союз: інстанційні основи європейської інтеграції. Київ : Смолоскип, 2002. 168 с.
- Старовойт І. С. Західноєвропейська та українська ментальність. Компаративний аналіз. Тернопіль : СМНВП «Діалог», 1995. 184 с.
- Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / перевод с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. Москва : ООО «Издательство АСТ», 2003. 603 с.

Referenses

- Bzhezinskij, Z. (1999). *Velikaja shahmatnaja doska. Gospodstvo Ameriki i ego geostrategicheskie imperativy* [Great chessboard. American domination and its geostrategic imperatives]. Moskva: Mezhdunar. otnosheniya [in Russian].
- Donchenko, O. A. (2001). *Arkhetypy sotsialnoho zhyttia i polityka : Hlybynni rehulatory psykhopolitychnoho povsiakdennia* [Archetypes of social life and politics: Deep regulators of psychopolitical everyday life]. Kyiv: Lybid [in Ukrainian].
- Hantington, S., Velimeeva T., & Novikova. Ju. (Trans.) (2003). *Stolknovenie civilizacij* [Clash of civilizations]. Moskva: ООО «Izdatel'stvo AST» [in Russian].
- Kuromia, Kh., & Panych. O.(Trans.) (2016). *Zrozumity Donbas* [Understand Donbass] (2 nd ed.). Kyiv: Dukh i Litera [in Ukrainian].
- Lysiak-Rudnytskyi, I. (1994). *Ukraina mizh Skhodom i Zakhodom* [Ukraine between East and West]. In *Istorychni ese* [Historical essays] (Vol. 1, pp. 1-11). Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].
- Mykhalchenko, M. (2004). *Ukraina yak nova istorychna realnist chy zapasnyi hravets Yevropy* [Ukraine as a new historical reality or a backup player of Europe]. Drohobych: VF Vidrodzhennia [in Ukrainian].
- Osyypova, N. P. (2009). *Mentalne tlo pravovidomosti ta pravovoi kultury suchasnoho ukrainskoho suspilstva* [Mental background of legal consciousness and legal culture of modern Ukrainian society]. In *Pravovidomist i pravova kultura yak bazovi chynnyky derzhavotvorchoho protsesu v Ukraini: monohrafiia* [Legal awareness and legal culture as basic factors of the state-building process in Ukraine: monograph] (pp. 103-124). Kharkiv: Pravo [in Ukrainian].
- Poselskyi, V. A. (2002). *Yevropeyskyi Soiuz: instantsiini osnovy yevropeiskoi intehratsii* [The European Union: the instance foundations of European integration]. Kyiv: Smoloskyp [in Ukrainian].
- Starovoit, I. S. (1995). *Zakhidnoievropeiska ta ukrainska mentalnist. Komparatyvnyi analiz* [Western European and Ukrainian mentality. Comparative analysis]. Ternopil: SMNVP «Dialoh» [in Ukrainian].
- Villem, Zh.-P. (2006). *Yevropa ta relihii. Stavky XXI-ho stolittia* [Europe and religions. Rates of the XXI century]. Kyiv: Dukh i litera [in Ukrainian].

Shtepa O.O.

THE PROBLEM OF UKRAINE'S BELONGING TO THE EUROPEAN CIVILIZATION SPACE: MENTAL-LEGAL DISCOURSE

Domestic and foreign scientific circles have long been discussing the affiliation of Ukrainian ethnic lands to civilized Europe. An important aspect in this context is the attribution of the national political and legal mentality to the family of European mentalities. For example, it should be noted that Orthodoxy, contrary to the opinion of many authors, is a European religion, the attitude of Ukrainians to private property is approximately identical to the European one. And based on the nature of the historical development of Ukrainian ethnic lands, the long stay of their part in European states (Grand Duchy of Lithuania, the Commonwealth, the Austro-Hungarian Empire, Poland, Hungary, etc.), the spread of Christianity (even in its Eastern Orthodox form), area the residence of the Ukrainian ethnos can rightly be attributed to the European space of civilization. It should also be emphasized that the mental diversity of Ukraine can play a positive role in the European integration processes of domestic society.

At the same time, we must state significant differences between the content of domestic and Western automatisms. This, in particular, the difference in the attitude to work and its results, the institution of the state and law enforcement agencies, state property. And the concept of law in the Ukrainian legal mentality, in contrast to the European, is often replaced by notions of truth-justice, which on the one hand is a source of legal nihilism of Ukrainians, and on the other, gives the law a certain sacred meaning and «revives» it, preferring « spiritual law «before its» letter «Therefore, it is natural to conclude that domestic behavioral guidelines, including legal, are essentially European, but marked by certain specifics due to the» marginal position «of our people and other factors of stress genesis of domestic legal mentality.

Thus, we can conclude that Ukraine is an integral part of the European civilization space, and national and Western legal mentalities in the process of interpenetration do not cause loud dissonance. It is also important that the interaction of Ukrainian and European mentalities results in a constructive transformation of the Ukrainian national character, overcoming the consequences of its stress genesis and creating a psychological basis for Ukrainians to build an effective rule of law.

Key words: *legal mentality, behavioral guidelines, automatisms, law, civilization space, state formation.*

УДК 141.7:316

<https://doi.org/10.33989/2075-1443.2020.44.220519>

orcid.org/0000-0003-3896-9741

Аліна Новохатько

НОВОХАТЬКО Аліна Володимирівна – аспірантка кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка. Сфера наукових інтересів – соціальна філософія, комунікативна філософія, історія філософії

ПРОДУЦЕНТИ ЕСКАПІЗМУ В ПРОСТОРІ МАСОВОЇ КУЛЬТУРИ

У статті розглядається масова культура як простір реалізації різних форм ескапізму, який трактується результатом прагнення людини звільнитися від рутинного повсякдення. Ескапізм, який існував в різні епохи і в різних культурах, сьогодні став особливо поширеним, з одного боку, через інтенсифікацію сфери повсякденності і деміфологізації культури, з іншого – через широкі технологічні можливості, які дозволяють ескапістам конструювати свої фантазійні світи і втілювати їх та самоідентифікуватися через них, що стає можливим завдяки сучасним технологіям. У статті також охарактеризовані такі форми ескапізму, як фантазії, втілені в літературі, кіно, комп'ютерних іграх; масовий туризм, який створює привабливі образи в основному в образах «Сходу»; а також віртуальна реальність як простір, найбільш важливий для конструювання «інших світів». Масова культура, з її культом ігор та розваг, масова література, яка допомагає читачеві зануритися в бажану реальність, а кінематограф та комп'ютерна графіка, роблять це занурення ще більш захоплюючим і глибоким, а віртуальна реальність, яка охопила весь світ з приходом інформаційної ери, зтягує в мережу інтернет і дітей і дорослих, створюючи нові світи, де людина сама обирає ідентичність, конструює своє оточення. Індустрія споживання постійно працює над створенням нових форм розваг та ігор з метою отримання комерційної вигоди, в той час, як для людини захоплення «іншим світом» може стати не тільки тимчасовим виходом з рутини, але і круто змінити його повсякдення, що часто веде до розриву з реальністю, яка часто супроводжується явищем

добровільно обраного екзистенціального ескапізму, як життєвої стратегії.

Ключові слова: ескапізм, масова культура, соціокультурна модель, деміфологізація культури, сучасні технології, ідентичність, віртуальна реальність.

Постановка проблеми. Поява явища ескапізму, як широко розповсюдженого культурного феномену в наш час, багато в чому обумовлено реаліями сучасного суспільства, з його мінливістю і медіанасиченістю, техногенністю культури, що охопили майже всі сфери життя індивіда і різних соціальних груп. Сьогодні ескапізм поширився в культурному просторі, домінантою якого є масова культура, характерними для якої є наступні риси – розважальність, ігрофікація, акцент на візуалізації – відповідають уявленням та мріям ескапіста про «інші світи», а сучасні технічні засоби надають величезну кількість можливостей для їх створення. Також, розповсюдженню можливостей ескапізму сприяє і тотальна медіатизація, розширення віртуального простору, яке дає можливість людині занурюватися в інші часи і епохи, а також створювати власні віртуальні світи. Прагнення до «інших світів» пов'язане з тим, що повсякденне життя, з її рутинною і одноманітністю, потребує можливостей вийти за межі повсякденного існування, оскільки «...періодичне повторення одноманітних дій і подій викликає у людей – у одних раніше, у інших пізніше – негативну реакцію, звану сатіацією (насиченням) або стресом монотонності» (Орлова, 20011, с. 261). Масова культура надає ескапістам різноманітні можливості, з точки зору як споживання різних текстів культури, так і занурення в «інший світ», реальне або віртуальне. **Метою** статті є розкриття тих форм масової культури, в яких прагнення людини втекти від повсякденної реальності з її рутинною і нормативною регулюванням поведінки реалізується найбільш повно.

Основна частина. Так, масова культура використовує в своїх формах різні зразки, створені культурою минулого, починаючи від казок і легенд і закінчуючи класичними творами, що увійшли до так званого «золотого фонду» світової культури. Особливу роль в створенні ескапістських текстів масового культу зіграв романтизм, який реабілітував казку, перетворивши її з фольклорної форми в літературний жанр. Дуже вдало підкреслив ескапістський характер казки німецький романіст Ф. Харденберг, який писав: «В справжній казці все повинно бути чудовим, таємничим, нескладним і жвавим, кожен раз по-іншому... Світ казки є світом, цілком протилежним світу дійсності », тим самим висловлюючи романтичне ставлення до казки (Новалис, 2003, с. 99). Роль ескапізму

в чарівній казці, як зазначає і Дж. Толкін (автор «Володаря перстнів», роману, який став основою одного з найуспішніших проектів масової культури) : «Я вважаю, що втеча від дійсності – одна з основних функцій чарівної казки, і оскільки я схвально ставлюся до всіх її функцій, то, природньо, не згоден з тим жалісливим і зневажливим тоном, яким слово «ескапізм» часто говорять: життя за межами літературної критики не дає для подібного тону ніяких підстав. Очевидно, що втеча від реальності не тільки корисна, але іноді навіть пов'язана з героїчним вчинком» (Толкін, 2014, с. 387). Тож можемо стверджувати, що казка, перетворена романтиками в літературний жанр, стала дуже популярною в сучасній масовій культурі, де казкові сюжети стали основою книг, фільмів, комп'ютерних ігор, тих форм культури, які доставляють ескапістські задоволення людині будь-якого віку, кидаючи виклик реальному світу.

Незважаючи на те, що все більша кількість «чарівних предметів», образів далеких країн, екзотичних артефактів входять в повсякденний спожиток, людина продовжує прагнути до чудесного, а культурна індустрія створює нові казково-фантазійні образи, щоб це прагнення задовольнити. З цієї точки зору цілком зрозумілий успіх таких проектів, як скажимо «Зоряні війни», «Володар перстнів», «Гаррі Поттер», у всіх їх формах – від літературного першоджерела до комп'ютерних ігор і сувенірної продукції. Найбагатші можливості для ескапізму створює кіноіндустрія. Кіно, яке домінувало в масовій культурі ХХ ст. і багато в чому зберігає свої позиції і сьогодні, спочатку було формою ескапізму, що відображено в його визначенні як «фабрика мрій». Особливе значення кіно має для створення «інших світів» для жінок, які склали значну частину кіноаудиторії, цей факт не оминули увагою дослідники феміністського напрямку, які шукали причини популярності голлівудського кіно. Так, Дж. Стейсі, провівши аналіз жіночої кіноаудиторії в Англії, приходять до висновку, що «... ескапізм – це один із найбільш поширених відповідей, які зустрічаються відповідей її респондентів на питання про те, навіщо вони ходять в кіно » (Storey, 2008, с. 70). Голлівудське кіно давало жінкам можливість зануритися в світ розкоші і задоволень, недоступними для них в реальності. «Голівуд, який асоціювався з розкішшю і гламуром, що контрастує з британською сірістю життя того часу, запам'ятовувався як можливість втечі в інший, матеріально кращий світ. Таким чином, асоціація розкоші Голівуду з розкішшю інтер'єрів кінотеатрів того часу створювала багатошарову структуру ескапізму для глядачів» (Storey, 2008, с. 71). А якщо врахувати, що сучасні технології дозволяють візуалізувати фантазійні світи, занурюючи в них глядача за допомогою все нових спец ефектів, то очевидно, що образи, які потребують роботи уяви, стали доступні, візуалізовані завдяки можливостям су-

часних технологій. Утопічний світ постає в видимих і майже відчутних (в 3D-технології) образах. У кінематографічних фантазіях «Просторово-часові трансформації забезпечуються космічними кораблями і машинами часу. Оживлення неживих предметів трактується високотехнічністю техніки, а метаморфози – успіхами генетики та інших областей біології і т. д.» (Зенкін, 2009, с. 62). Нові комп'ютерні технології створюють нові віртуальні світи, в яких традиційні культурні форми змінюються до невпізнання через постійний морфінг, виникають нові інтерактивні форми тексту, в яких не зазначені автор і читач. Так, Дж. Мюррей в своїй книзі «Гамлет на Холодеку: майбутнє оповідання в кіберпросторі» досліджує трансформацію традиційного наративу в «кібердраму», в якій читач виступає співавтором тексту і може впливати на хід наративу. Оповідання стає свого роду комп'ютерною грою, де шанси на успіх рівні у всіх учасників. Фантастичні сюжети кочують із фільму в фільм, з однієї комп'ютерної гри в іншу, не дивлячись на те, що присутні в них так звані «загадкові» явища пояснені в науці. Область ірраціонального, проте, продовжує зберігати свою значимість. Образи майбутнього існують в медіа продукції з привабливими фантазіями на теми минулого, які не мають нічого спільного з історією, але відповідають потребам масового глядача в ефектному видовищі. Завдяки небаченим технічним можливостям, сучасне масове мистецтво створює відчуття «іншовимірності» навіть у відверто комерційних проектах, вказуючи шлях занурення в іншу реальність, яка іноді буває настільки привабливою, що затьмарює буття «тут-і-тепер». Звідси захоплення сучасної людини віртуальною реальністю, комп'ютерними іграми, жанром фентезі, численними книгами і фільмами про вампірів, які пропонують забути в світі набагато більш яскравому, наповненому героями і подіями, набагато більш привабливими, ніж ті, які оточують нас у повсякденному житті. В більшості випадків літературні або кінематографічні образи сприймаються як «фікціональні», існуючі в книзі або на екрані.

Незважаючи на численних фанатів жанру фентезі, відособлення вигаданого персонажа з реальністю є екстремальним, хоча такого роду явища також існують, зокрема в субкультурних практиках. Проте, популярність таких жанрів говорить про початкові потреби людини вийти за межі його рутинного існування. Незважаючи на панування раціональності в науці і суспільстві, на падіння ролі релігії і демістифікацію багатьох архаїчних уявлень, «ми як і раніше прагнемо вийти за межі реального рутинного життя. Люди звертаються до мистецтва, рок-музики або навіть наркотиків сподіваючись, що вони допоможуть «переступити поріг»; люди намагаються забути в чарівному світі кіно» (Армстронг, 2011, с. 145). Ця іманентна потреба людини в «іншо-

вимірності», яка втілюється на рівні побутового свята або в пошуках трансцендентального на духовному рівні, пояснює багато явищ сучасної культури, що здаються парадоксальними в «розумній», високотехнологічній, інформаційно-насиченій культурі.

Варто також звернутися до масового туризму, який поширився в наш час не тільки в Європі, але і в країнах Азії та став невід'ємною складовою способу життя сучасної людини, формування якого відбувалося в залежності від всеохоплюючої культмасової індустрії споживання, мета якої не просвітницька, не спрямована на розширення кругозору мандрівника, а переслідує комерційні мотиви і зорієнтована на можливі витрати туриста, і відповідно до цього можна стверджувати, що збільшення прибутків набуло небувалого розмаху туріндустрії. Для західного туриста однією з найпривабливіших destinations був і залишається Схід: узагальнене поняття, яке включає різні країни і культури Азії і навіть Африки. Так, екзотичний образ Сходу існує в масовій культурі як засіб залучення туристів і як основа різноманітних текстів популярної культури, що нагадують туристичний проспект. Зазначим, що Р. Барт ще в 50-і роки ХХ ст., під час початку розвитку масового туризму, відзначав, як мало стурбовані діячі культурної індустрії реальною історією і культурою країн Сходу: «Проникнення на Схід для них не більше ніж невеликий круїз по морю і обов'язково під яскравим сонцем. І ось Схід, який якраз сьогодні виявився центром всієї світової політики, постає тут плоским, пригладженим і штучно розфарбованим, немов старомодна поштова листівка» (Барт, 2002, с. 205). Такий образ цілком відповідає цілям туристичної індустрії – залучити якомога більше «мандрівників», які очікують від своєї поїздки, не нових знань, а підтвердження тих стереотипів, які вже задалегідь сформовані всіма засобами туристичного бізнесу. «Туристична поїздка – вид запланованого ескапізму, тимчасовий вихід з рутини, що передбачає безпечне в неї повернення і відновлення повсякденної діяльності з новою енергією, здобутою під сонцем південних країн. Екзотика, яку возвеличували романтики, стає необхідною частиною подорожі туриста, розважальною за своєю природою».

Сучасний турист, який хоче отримати гарантоване задоволення від своєї подорожі, має всі можливості задалегідь ознайомитися з очікуваними на його пригоди і радощами. Він знайомиться з візуальними образами майбутньої поїздки, які туристична індустрія робить найпривабливішими, адже може зробити 3D-тур по пам'яткам і допоможе вивчити маршрут до дрібниць. Потім проводиться порівняльний аналіз запропонованих йому туристичним бізнесом задовольень, кожне з яких включено в прейскурант послуг. Таким чином, туристична по-

дорож стає в першу чергу не відкриттям нових місць, а підтвердженням заздалегідь запланованих задоволень.

Ескапістські можливості подорожі на Схід пов'язані як з динамікою повсякденності, так і активністю туристичної індустрії. Туристичні подорожі, які спочатку були надійним шляхом втечі, нехай тимчасової, від повсякденності, самі стали перетворюватися в частину культури повсякденності. Сама структура туристичних поїздок передбачає певну рутину, яка зберігається при видимій різноманітності маршрутів і засобів пересування. Звідси втома і розчарування людини, яка побувала у багатьох країнах і побачила безліч «скарбів культури», але привабливість новизни втрачається в глобалізованому просторі сучасного туризму. «Схід» також втрачає свою екзотичність, а освоєння туристами різноманітних destinations набуває характеру пародії і другорядності, поширених форм культури постмодернізму, який перетворює подорож в простий акт повсякденного споживання. Сучасна індустрія в своєму прагненні залучити споживача часто створює можливості подорожі в штучному просторі виставки або тематичного парку, де відвідувач може за один день «побувати» в декількох країнах. «Це передбачає, що через отримання досвіду у всьому від кулінарних традицій, музики, телебачення до розваг та кіно, сьогодні стало можливим пізнавати світову географію як штучно створену, як симулякр». (Harvey, 2002, с. 301). В результаті подорож на Схід стає одночасно розвагою, доступною «в один клік», і мрією ескапіста, котрий сподівається знайти в ньому ті переживання, яких йому не вистачає в повсякденному житті.

Відомо, що ескапізм – явище неоднозначне: з одного боку, воно дозволяє витримати «стрес монотонності», з іншого – може повести людину в «іншовимірність» закривши шляхи виходу з неї. Захоплення фантастичними світами і занурення у віртуальну реальність називають хворобою XXI століття, болючою залежністю, яку порівнюють навіть із наркоманією і алкоголізмом. «Питання про те, який саме вплив здійснюють на індивіда рольові комп'ютерні ігри, регулярні занурення у віртуальну реальність, поки залишається невирішеним і, можливо, взагалі не має однозначного рішення. У ряді аспектів цей вплив має або може мати негативний характер. Про це свідчить досить швидке виникнення стійкої залежності схожої з наркотичною, ескапізм, що приводить до дезадаптації в реальному світі». (Хачатурян, 2010, с. 81). Винахід комп'ютера, а з часом швидке поширення інтернету, який став наймасовішим медіапростором всіх часів, створило для ескапізму нові можливості, зробивши легкодоступними найсміливіші фантазії, а відтак інтернет переповнений всілякими фантазійними світами, які затягують не тільки дітей і підлітків, що «підсіли» на комп'ютерні ігри,

але і цілком дорослих людей, які не мають вираженого потягу до ескапізму, але легко піддаються спокусі віртуальних фантазмагорій, настільки привабливих і яскравих, в порівнянні з нудною буденністю. Дійсно, комп'ютерні технології, віртуальна реальність – це реалії наших днів, які, безумовно, вплинули на формування цілого покоління, причому процес створення нової ідентичності почався ще раніше, з приходом медіагізації як головного напрямку культури. В останні десятиліття мультимедіа стали невід'ємною частиною життя людини, сучасна молодь, з раннього дитинства звикли користуватися всіма новими мобільними гаджетами, число яких постійно зростає. Цікаво те, що тотальна медіагізація, яка охопила весь світ, з точки зору нашого інтересу до феномену есканізму, все ж таки містить парадокс: з одного боку, комп'ютер став невід'ємною частиною того повсякденного життя, від якого ескапіст прагне перенестись в іншу реальність, а з іншого – саме комп'ютер є його провідником в це «інший світ», відкриваючи найширші можливості не тільки пасивно сприймати образи, створені фантазіями, але і втілювати їх в різних віртуальних просторах, відчувати себе творцем свого життя і долі. «Технологія, що виникла в результаті найпередовіших наукових досягнень, що стала вінцем раціональної думки Нового часу, надає ритуалок безлічі ірраціональних фантазій і міфічних образів. Реальність перетворюється в світі комп'ютерного екрану в гіперреальну, текст – в гіпертекст, а сам користувач (суб'єкт) відрізняє реальний світ від віртуального. По своїм ескапістським можливостям кіберпростір незрівнянний з іншими формами ескапізму, зовнішнього або внутрішнього, які існували до появи комп'ютера». Віртуальні світи, створені комп'ютером, послугують інтересам культурної індустрії, яка готова задовольняти найхімерніші ескапістські фантазії за допомогою різних форм віртуального споживання, що вимагає частих і реальних витрат. Сучасний ескапіст потрапляє в різноманітний кіберпростір, з його образами, текстами, гіпертекстами, і натиснувши кілька кнопок, він потрапляє в чудесні світи, зовсім несхожі на повсякденну суєту, нудні обов'язки і правила та часто малопривабливі міські пейзажі. У мережі інтернет потрапляють і діти, для яких гра – невід'ємна частина життя, і дорослі, які з радістю занурюються в яскравий світ комп'ютерної фантазії, і навіть ті, хто спочатку використовує інтернет для отримання інформації та інших прагматичних цілей, але виявляється мимоволі втягнутий в гіперреальність, в цьому контексті варто згадати зауваження, яке в своєму аналізі соціокультурного простору дає соціолог О. Орлова і виділяє гру як важливий аспект рекреаційної функції масової інформації, який пов'язаний «з перемиканням уваги людей від повсякденного життя і професійної діяльності на світ гри, свята, фантазії. Різні рекреаційні форми дозволяють людям

відмовитися від повсякденності і на час зануритися в світ барвистих, фантастичних образів та гострих переживань» (Орлова, 2011, с. 244). Очевидно, що ескапістські задоволення від комп'ютерних ігор в багато разів перевершують все створене раніше в цій галузі, захоплюючи людину все більше і більше, змушуючи забути про час і роблячи повернення до повсякденної реальності з часом все важчим. Причини такого впливу комп'ютерних ігор вивчають психологи і соціологи, все частіше проявляючи тривогу з приводу наростаючої ігрової залежності до якої схильні майже всі соціальні групи населення різного віку.

Висновки. У порівнянні з усіма іншими формами реалізації уяви і фантазії (літературою, фільмами, телебаченням), комп'ютерна графіка створює найяскравіше і захоплююче відчуття бажаної «іншовимірності». Механізми віртуальної реальності дозволяють ескапістам входити в уявні світи, які дають йому можливість реалізувати свій потенціал фантазії і творчої уяви. Кіберпростір є місцем здійснення будь-яких форм ескапізму, які створюють ілюзію світу, де людина може стати щасливою, не піддаючи себе небезпекам і складнощам реального життя. У кіберпросторі співіснують різноманітні форми культури всіх часів, надаючи людині вибір будь-яких вподобаних йому фрагментів, без необхідності логічного обґрунтування. Різні картини світу, які постають у вигляді привабливих візуальних образів, є сусідами в чарівному світі гіперреальності, вихід з якої часто стає проблемою. Розглянувши деякі форми ескапізму і їх місце в сучасній масовій культурі, можна стверджувати, що ці форми набувають неабиякого розповсюдження з високою інтенсивністю, чому сприяють реалії життя та характер сучасної масової культури і містять в собі нові можливості для «втечі від повсякденності», яке ми розглядаємо як основу ескапізму. Можливості, створені сучасними технологіями для занурення в «інший світ», великі як ніколи, а результати цього вельми неоднозначні і можуть бути, як свого роду терапією втоми від рутинного існування, так і залежністю, яка може відірвати від реальності з різними наслідками.

Список використаних джерел

- Армстронг К. Краткая история мифа. Москва : Ексмо, 2011. 149 с.
Барт Р. Мифологии: пер. с фр. / вступ. ст. и коммент. С. Н. Зенкина. Москва : Изд-во им. Сабашниковых, 1996. 312 с.
Зенкин С. Эффект фантастики в кино. Работы о теории: статьи. Москва : Новое литературное обозрение, 2012. С. 276–292.
Новалис. Фрагменты. Литературные манифесты западноевропейских романтиков / под ред. А. С. Дмитриева. Москва : Изд-во МГУ, 1980. С. 94–107.
Орлова Э. А. Социология культуры : учеб. пособие для вузов. Москва : Академический проект, 2012. 575 с.

- Толкін, Дж. Про чарівні казки, мову, психологію фантазії і те, чому неможливо писати «для дітей». URL: <http://bokmal.com.ua/people/j-r-r-tolkien-on-fairy-stories/>
- Хачатурян В. М. «Вторая жизнь» архаики: архаизирующие тенденции в цивилизационном процессе. Москва : Academia, 2009. 260 с.
- Шапинская Е. Н. Путешествие на Восток как бегство от повседневности: феномен туристического эскапизма. Международный журнал исследований культуры. 2011. № 4(5). С. 86–94. URL: <http://www.intelros.ru/readroom/mezhdunarodnyy-zhurnal-issledovaniy-kultury/m42011/17966-puteshestvie-na-vostok-kak-begstvo-ot-povsednevnosti-fenomen-turisticheskogo-eskapizma.html>
- Шапинская Е. Н. Пространства эскапизма и бегство от повседневности: религия, любовь, искусство. Культура культуры. 2017. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/prostranstva-eskapizma-i-begstvo-ot-povsednevnosti-religiya-lyubov-iskusstvo>
- Harvey D. The Condition of Postmodernity. Cambridge. USA : Blackwell, 2002. 379 с.
- Murray J. Hamlet on the Holodeck: The Future of Narrative in Cyberspace. Cambridge, Massachusets : The MIT Press, 2017. 336 с.
- Storey J. Cultural Studies and the Study of Popular Culture. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2008. 147 с.
- Tevans A. This Virtual Life. Escapism and Simulation in Our Media World. London : Fusion Press, 2011. 275 с.

References

- Armstrong, K. (2011). *Kratkaia istoriia mifa* [A brief history of the myth]. Moskva: Eksmo. [in Russian].
- Bart, R. (1996). *Mifologii* [Mythology]. Moskva: Izd-vo im. Sabashnikovyx.[in Russian].
- Harvey, D. (2002). The Condition of Postmodernity. Cambridge. USA: Blackwell.
- Khachaturian, V. M. (2009). “*Vtoroia zhizn*” *arkhaiki: arkhaizuiushchie tendentsii v tsivilizatcionnom protsesse* [The “second life” of the archaic: archaizing tendencies in the civilization process]. Moskva: Academia [in Russian].
- Murray, J. (2017). Hamlet on the Holodeck: The Future of Narrative in Cyberspace. Cambridge, Massachusets: The MIT Press.
- Novalis, (1980). Fragmenty [Fragments]. A. S. Dmitriev (Ed.), *Literaturnye manifesty zapadnoevropeiskikh romantikov* [Literary manifestos of Western European romantics] (pp. 94-107). Moskva: Izd-vo MGU [in Russian].
- Orlova, E. A. (2012). *Sotsiologiya kultury* [Sociology of culture]. Moskva: Akademicheskii proekt [in Russian].
- Shapinskaia, E. N. (2011). Puteshestvie na Vostok kak begstvo ot povsednevnosti: fenomen turisticheskogo eskapizma [Traveling to the East as an escape from everyday life: the phenomenon of tourist escapism]. *Mezhdunarodnyi zhurnal issledovaniy kultury* [International Journal of Cultural Research], 4(5), 86-94. Retrieved from <http://www.intelros.ru/readroom/mezhdunarodnyy-zhurnal->

- issledovaniy-kultury/m42011/17966-puteshestvie-na-vostok-kak-begstvo-ot-povsednevnosti-fenomen-turisticheskogo-eskapizma.html .[in Russian].
- Shapinskaia, E. N. (2017). Prostranstva eskapizma i begstvo ot povsednevnosti: religiia, liubov, iskusstvo [Spaces of escapism and escape from everyday life: religion, love, art]. *Kultura kultury* [Culture culture]. Retrieved from <https://cyberleninka.ru/article/n/prostranstva-eskapizma-i-begstvo-ot-povsednevnosti-religiya-lyubov-iskusstvo> [in Russian].
- Storey, J. (2008). Cultural Studies and the Study of Popular Culture. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Tevans, A. (2011). This Virtual Life. Escapism and Simulation in Our Media World. London: Fusion Press.
- Tolkin, Dzh. (2015). *Pro charivni kazky, movu, psykhologiiu fantazii i te, chomu nemozhlyvo pysaty "dlia ditei"* [About fairy tales, language, psychology of fantasy and why it is impossible to write "for children"]. Retrieved from <http://bokmal.com.ua/people/j-r-r-tolkien-on-fairy-stories/> [in Ukrainian].
- Zenkin, S. (2012). Efekt fantastiki v kino [The fantasy effect in cinema]. In *Raboty o teorii: stati* [Works on theory: articles] (pp. 276-292). Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie [in Russian].

Novohatko A.V.

PRODUCERS OF ESCAPISM IN THE SPACE OF MASS CULTURE

Mass culture is regarded as space of realization of different forms of escapism, which is understood as the result of human desire to get liberated from the routines of everyday life. Escapism, which has existed in different epochs and in different cultures, has become wide spread today. The reasons are, on the one hand, the extension of the realm of everyday life, demythologization of culture, on the other – great technological opportunities, which allow the escapist to construct his own fantastic worlds with the help of new technologies. In mass culture the escapist gets a lot of opportunities to implement his fantasies, which may have different and contradictory consequences for real life. Such forms of escapism have been examined as fantasies embodied in different literary genres and screen forms, mass tourism, creating attractive images of «Orient», and virtual reality as the most important space for creating «other-worldliness». Mass culture, with its cult of game and entertainment, creates rich possibilities for different forms of escapism. Popular literature allows the reader to get immersed in the romantic world of love or a fantastic fairy tale. Screen arts, from cinema to computer art, make this immersion still deeper and more exciting, and virtual reality, which has embraced the whole world with the advent of computer era, drags in both children and adults, creating new worlds, where people choose their identity by themselves, construct their surroundings. Cultural industry creates new forms of entertainment and games with its commercial profit in view, but for an individual a quest for «other worlds» may turn into a dramatic break with reality.

Keywords: *escapism, mass culture, sociocultural model, culture demythologization, modern technologies, identity, virtual reality.*

УДК УДК 123:323.2

<https://doi.org/10.33989/2075-1443.2020.44.220523>

orcid.org/

Сергій Безруков

БЕЗРУКОВ Сергій Ігорович –аспірант кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г.Короленка. Сфера наукових інтересів: соціальна філософія, політична філософія

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ПІДХОДИ ДО РОЗУМІННЯ ФЕНОМЕНА «ЛІБЕРТАРІАНСЬКИЙ ПАТЕРНАЛІЗМ»

У статті розглядається проблема місця й ролі концепції лібертаріанського патерналізму в соціальній філософії як методології суспільних відносин. Ця концепція, креаторами якої є Річард Талер та Касс Санстейн, має сьогодні значний вплив на формування відносин між владою як в державному, так і приватному секторі, та об'єктами соціального впливу – особистістю й соціумом. Для її повноцінного розкриття застосовуються філософські напрацювання в соціокультурній сфері як тлумачення меж особистісної свободи в її співвідношенні відносно суспільних очікувань – в сенсі соціальної поведінки. Вони також спираються на філософію Модерну та Постмодерну, оскільки в їхній царині ця проблема має найважливіше значення.

Ключові слова: соціальна філософія, феномен, лібералізм, лібертаріанство, лібертаріанський патерналізм.

Постановка проблеми. Українське суспільство знаходиться в стані політичних, економічних, соціокультурних ризиків, криз та загроз. З одного боку, воно просувається до світової спільноти, сприймаючи й реагуючи певним чином відносно напрацьованих норм, цінностей, стандартів, правил співжиття, тощо, особистості та соціуму в умовах глобального суспільства. На рівні соціально-філософського узагальнення й застосування в життєвій практиці оцінок суспільно-соціальних відносин, триває формування нової платформи життя – з соціо-антропологічної, соціокультурної точок зору. З іншого боку, український соціум напрацьовує нові форми соціального життя,

особливо в сегменті його самоорганізації. Фокус нашої проблеми сконцентрований на розумінні особистістю ХХІ століття її причетності до участі у вирішенні проблем сучасності на світовому, регіональному та місцевому рівнях. Ступінь розвитку індивіда дозволяє йому брати активну участь в цих процесах; від його активності прямо залежить розвиток громадянського, правового та соціального суспільства. Проблема особистісного вибору, повноцінної реалізації прав та свобод громадянина в умовах відкритого суспільства, сягнула вирішального значення в поступі цивілізації ХХІ ст. Громадянин України робить свій вибір відносно результатів та перспектив суспільного розвитку на фоні різноманітних викликів та загроз, що є реальністю буденного життя. Соціокультурна сфера особистості є об'єктом впливу з боку державного та приватного секторів на рівні місцевих самоорганізованих громад. Їхні лідери, ідеологи, «архітектори» фокусують увагу на теорії та практиці п а т е р н а л і з м у, у якому певним чином культивується емоційно-вольова сфера особистості і який спонукає її до обрання визначеного алгоритму дій.

Лібертаріанський патерналізм пропонує своєрідний шлях дотримання суспільно-соціального балансу, пропонуючи «м'який» шлях як підштовхування через систему дій, умотивованих емоційно-вольовою сферою службовців, виконавців владних рішень. На нашу думку, розрядку, заспокоєння, поштовх до самоорганізації тощо людина може отримати на основі вільного вибору оптимальних рішень від держави, її управлінських і корегуючих структур, а також стосунків у приватному секторі, у напрямі повноцінної особистісної реалізації на рівні локальних громад та об'єднань – релігійних, за інтересами, рекреаційного характеру та ін. Тут мають значення соціальні інституції – сім'я, освіта й виховання, наука, новітні соціо-технології. Важливо, що ці феномени соціального життя мають етнічне спрямування в Україні. Мова, нація, культура, всебічна соціокультурна підтримка армії, силових структур, призначених захищати державу та її громадян, – це ключові стрижні щодо вирішення нагальних питань суспільного та соціального життя.

Нас цікавить ракурс: місце людини в системі «суспільство-особистість», у відносинах «влада-людина», «цінності-поведінка, соціальна дія» тощо. У цьому сенсі філософські підходи позиціонують особистість відносно повноцінного розкриття її можливостей та розуміння меж свободи в умовах кризового соціуму. Сьогодні роль держави полягає в підтримці соціального балансу через діяльність законодавців, управлінської системи, профільних міністерств, закладів та установ культури, мистецтва й освіти, заохочення до друку

різноманітної літератури – від психологічних опусів до наукових праць. Відбувається самоорганізація цих процесів на місцевому рівні. Діяльність волонтерів, громадських об'єднань, інших само організованих соціальних форм вимагає швидкої реакції службовців, фахівців у соціокультурній сфері. Роль держави й бізнесу полягає якраз у «підштовхуванні», «м'якій дії». Саме такий підхід і буде далі проаналізований як предмет нашого дослідження.

Актуальність проблеми знаходиться в лакуні новітніх теоретичних підходів – в ракурсі осмислення феномену «лібертаріанський патерналізм». Для цього треба осмислити досвід Талера та Санстейна як розуміння сучасної конфігурації взаємовідносин влади, держави та особистості, з точки зору проблеми особистісного вибору, в напрямі само ідентифікації людини на засадах полі культурності та критицизму. Гуманітарний зміст цієї проблеми полягає в зануренні до світоглядних лакун на фоні «нового» антропологічного перевороту як визначення перспективи людського розвитку в суспільстві інформації та знань, охопленні максимального спектру можливостей, де свобода вибору індивіда набуває вирішального значення. Вирази свободи особистості знаходяться в спектрі – від тотальності до автономної самоорганізації. Конфігурація вільного вибору як співвідношення глобалізму та антиглобалізму, моно- та полікультуралізму, тиску інформації та можливостей особистості та ін., сьогодні визначається спільною дією влади та автономної особистості. Розглянемо далі, як може розгорнутися таке дослідження в напрямі соціальної філософії й досліджуваного феномена – лібертаріанського патерналізму.

Теоретико-методологічні підстави дослідження розгортаються в площині соціальної філософії, яка застосовує універсальні принципи та методи наукового знання: системність, об'єктивність та історизм. Для цього аналізується феномен «лібертаріанський патерналізм» на основі дослідження особливостей соціальної поведінки індивіда в аспекті «м'якого» керування ним та управління як вироблення настанов, цінностей корпоративного плану в царині економічної поведінки тощо. Ці відносини розуміються як системо утворюючі на рівні державного врегулювання та бізнесового управління самоорганізацією індивіда. Суть нашого підходу полягає в оцінюванні лібертаріанського патерналізму на Заході у 2000-і роки та його розуміння на вітчизняних теренах. Застосовується феноменологічний метод в аналізі явищ Постмодерну через вивчення природи нашого феномена як аналіз проблем свідомості та буття людини; герменевтичний метод шляхом інтерпретації текстів, символів, значень, сенсів тощо дозволяє порівняти концептуальні

засади філософських розробок для визначення змістовного ядра концепції; апарат аксіології акцентований на розумінні ціннісної сфери індивіда як актуалізації нашого феномена. Для осягнення впливу факторів, що визначають цінність влади для особистості, використовуються також напрацювання в екзистенціальній філософії, в методології психоаналізу та соціо антропології. Біхевіоризм в соціально-філософському ракурсі дає можливість зрозуміти рушійні сили в процесі самоорганізації особистості та врахування впливів на неї соціо-культури через виховання, освіту, впровадження «м'яких» навичок та вмій на рівні соціальних комунікативно-діяльнісних компетенцій, що надають орієнтири особистості в лабіринті варіантів особистісного вибору, виявів її волі та емоцій. Розглянемо, яким чином феномен «лібертаріанський патерналізм» генерується в сучасній суспільній думці та практиці соціальних відносин.

Метою дослідження є соціально-філософський огляд феномену «лібертаріанський патерналізм» на основі аналізу концепцій, що в них є сфокусованою проблема взаємовідносин держави, приватного сектору та само організованих соціальних спільнот та автономної особистості у напрямі «підштовхування» її вибору поведінки.

Основна частина. У теоретичному сенсі поняття «патерналізм» набуло поширення в ХХ ст. у зв'язку з розширенням соціальних функцій держави в суспільствах розвинутих демократій. Для англomовного тезаурусу це не є чимось новітнім; в антропологічному сенсі це означає: «*Paternal... 1. characteristic of or befitting a father; fatherly; 2. Of or pertaining to a father...*» (Stein, & Urdang, (Ed.), 1973. p. 1056). Тобто йдеться про батьківське піклування. Свого часу кращими «друзями» дітей та народів були В. Ульянов-Ленін, Й. Джугашвілі-Сталін, Енвер Ходжа, Кемаль Ататюрк, Мао Цзедун, Кім Ір Сен та інші лідери тоталітаризму, який пропагував ідеологію «жорсткого» батьківства по відношенню до народу, нації, що в спільних суспільних діях тих часів автономність особистості була згорнутою щодо апарату влади та управління. На Заході цей термін «патерналізм» набув соціально-філософського та політологічного значення: «*...Paternalism. The system, principle, or practice of managing or governing individuals, business, nations, in the manner of a father dealing with his children...*» (Stein, & Urdang, (Ed.), 1973. p. 1056). Тобто мається на увазі, що патерналізм як соціальна політика, спрямовує відносини в соціумі, в межах яких індивід, організація, державні інституції (що домінують), формують такий тип стосунків, що передбачає опіку й контроль над субдомінантними агентами. При цьому будується струнка вертикаль влади, фінансів, апарат управління, структурується бізнес, відповідно

до умов ринку праці, товарів та послуг. У сучасній українській мові поняття «патерналізм» тлумачиться як заступництво старшого над молодшим, підопічним, як протекціоністське ставлення держави до своїх громадян. О. Кочнова визначає патерналізм як «субінститут благодійності, функцію якого може виконувати як держава, так і громадські організації, опікуючись представниками соціально незахищених верств суспільства» (Кочнова, 2009, с. 53).

У західному суспільствознавстві значний внесок у вивчення патерналізму як соціального явища зробили філософи: це концепція «м'якого» патерналізму Дж. Файнберга (Arneson, 1989) Д. Файнберг розвиває позицію захисту та суверенно-правової концепції автономії й відмови від жорсткого правового патерналізму. На його думку, добровільна поведінка компетентної особи як вираз самооцінки потрапляє в захищену сферу суверенного самоврядування. Існує концепція «твердого» патерналізму Д. Скоція (Scoccia, 2008; Scoccia, 2012). Скоція дискутує з приводу моральності управлінського впливу на соціальну діяльність особистості. Легальний патерналізм представлений Дж. Дворкіним (Dworkin, 2012). Тут ми бачимо філософську інтенцію від Канта – як співвідношення меж моральності й закону – регуляторів соціальної діяльності. Ось як Дворкін оцінює вплив філософії на неї: «...*There is a philosophical view about morality that is shared by moral philosophers as divergent as Kant, Kierkegaard, Nietzsche, Royce, Hare, Popper, Sartre, and Wolff. It is a view of the moral agent as necessarily autonomous. I speak of a view and not a thesis because the position involves not merely a conception of autonomy but connected views about the nature of moral principles, of moral epistemology, of rationality, and of responsibility...*» (Dworkin, 2012). Цікавою є концепція протиставлення патерналізму особистісній автономії А. Шерлетікса (Szerletics, 2011). Автор наголошує на великій різноманітності визначень патерналізму, сприймаючи його як примус у сенсі втручання в поведінку людини з метою запобігання індивіду можливості заподіяти шкоду собі. Важливою для нас також є концепція Р. Арнесона (Arneson, 1989) про застосування патерналізму у випадку ірраціональних дій індивіда, що є неусвідомленими й суперечать його цінностям. Ларс Фр. Г. Свендсен у роботі «Філософія свободи» досліджує філософське явище «свобода», визначаючи патерналізм як «...втручання, метою якого є забезпечити діяльність людей відповідно до того, що за визначенням інших повинно бути їхнім власним обізнаним інтересом» (Свендсен, 2016, с. 231). На його думку, невирішеною проблемою патерналізму є заперечення людського в людині, акцентування притаманної їй здатності контролювати й формувати власне життя незалежно від його

моральних оцінок. Узагальнюючи, він стверджує, що патерналісти вважають, що «людей треба звільнити від вироблення здатності до самоконтролю та розсудливості; за допомогою таких обмежень вдасться досягнути справжньої позитивної свободи, тому що тільки тоді люди вільні бути саме такими, якими вони раціонально повинні бути згідно з поглядами патерналіста» (Свендсен, 2016, с. 231). Дослідник наводить цитату від Ісайї Берліна: «...патерналізм трактує людину так, ніби вона є не вільною, а навпаки, людським матеріалом, таким, що його я як доброзичливий реформатор, можу формувати його відповідно до моїх власних, а не чийось інших, вільно обраних цілей. Патерналізм є деспотичним, тому що він порушує моє розуміння себе як людини, сповненої рішучості формувати власне життя відповідно до моїх власних... цілей, людини, яка, передусім, має право, щоб інші визнавали її такою, яка вона є» (Свендсен, 2016, с. 232).

Наша проблема широко досліджується в українській науковій літературі та публіцистиці. Це – історичні та сучасні соціально-політичні екскурси: В. І. Сусак (Сусак, 2009), І. Б. Кіянка (Кіянка, 2015), Ю. А. Магдич (Магдич, 2019); М. О. Колоколова захистила дисертацію на тему: «Установки на патерналізм у політичній культурі сучасного українського суспільства» (Колоколова, 2015). Це – роботи, спрямовані на практику соціальної діяльності та досягнення оптимального соціального балансу: О. А. Кочнова (Кочнова, 2009), І. І. Маслікова (Маслікова, 2013). Заслужують уваги праці, розроблені на теренах правничих наук, де проблема співвідношення моралі через поведінку людей та закону, має генеральне значення: К. Ю. Тараненко (Тараненко, 2018); Л. М. Герасіна та В. І. Місютіна (Герасіна, & Місютіна, 2012). Цікавим є дослідження, виконане в історико-філософському контексті: П. Кравченко, С. Безруков (Кравченко, & Безруков, 2019). Актуальними є роботи, виконані на рівні аналізу поведінкової економіки – сучасного тренду в галузі економічної теорії та практики макроекономіки: Ю. Івашук (Івашук, 2019); О. І. Колядич (Колядич, 2017); О. П. Нестеренко (Нестеренко, 2018); В. В. Грецька-Миргородська (Грецька-Миргородська, 2018); А. С. Тельнов та С. Л. Решміділова (Тельнов, & Решміділова, 2020); П. С. Єщенко (Єщенко, 2018). Проблеми соціо-антропології, епістемології в нашому ракурсі розглядає Л. О. Шашкова (Шашкова, 2020).

Виклад матеріалу. Наша наукова розвідка передбачає висвітлення теорії лібертаріанського патерналізму у виконанні його креаторів – Річарда Талера й Каса Санстейна, із соціально-філософської точки зору. Генетичні ідеї знайшли відображення в статтях «Лібертаріанський патерналізм» (Thaler, & Sunstein, 2003) і «Лібертаріанський

патерналізм – не оксюморон» (Талер, & Санстейн, 2003). Далі була книга: «*Cass Sunstein, Richard Thaler, Nudge: Improving Decisions About Health, Wealth and Happiness* (Thaler, & Sunstein, 2009). Словник так тлумачить «лібертаріанство» – «...*Libertarian. 1. one who advocates liberty, esp. with regard to thought or conduct. 2. One who maintains the doctrine of free will (opposed to necessitarian). 3. Advocating liberty or conforming to principles of liberty. 4. Maintaining the doctrine of free will*» (Stein, & Urdang, (Ed.), 1973. p. 986). Це феномен Західної демократії, де соціальні партнери в лакуні влади та управління апелюють до інституту свободи, який у соціальної ситуації співвідносить волю особистості та примус з боку влади. Філософія тут полягає в тлумаченні категорії «свобода». А. Шерлетікс з цього приводу вводить поняття «*self-harm*», щоб пояснити як шкода самому собі в сенсі неправильного вольового вибору може бути виправлена на підставі дотримання певних принципів у сфері моралі: принцип самошкоди, принцип самозлочину, патерналізм і моралізм (Szerletics, 2011). І далі резюмує: самовизнання шкоди, заподіяної іншим, є переконливим аргументом на користь втручання в особисту свободу, наводячи ключову тезу Дж. С. Мілля «Про свободу»: «шкода іншим» постає єдиною можливою причиною державного примусу. На Заході створений соціальний інструментарій визначення бажаних для суспільств меж свободи – біхевіоризм, який є державною політикою в сенсі виховання «морального» громадянина. В умовах лібералізму XXI ст. примус не працює так, як раніше. Тому для вирішення проблеми вибору як концепту в співвідношенні свободи та примусу Талер і Санстейн вводять термін *Nudge* («поштовх ліктем»). «М'який» спосіб вплинути на вибір індивіда без використання заборон та наказів дослідники назвали «лібертаріанський патерналізм», прагнучи розширити межі соціального партнерства та залишити можливість для індивіда обрати спектр вільного вибору. Основне завдання, яке ставлять перед собою Талер і Санстейн, полягає в розробці інструментарію впливу, який би не обмежував свободу вибору, водночас підвищуючи владну ефективність, й безпеку людей як їхню самоорганізацію. Тобто їхній підхід є таким, що в його лакуні приватні, державні «архітектори» не просто відстежують або втілюють бажаний вибір, але й обережно намагаються спрямувати людей у напрямках, сприятливих для поліпшення якості життя. На нашу думку, ця архітектоніка покладається на світоглядну позицію службовців, лідерів бізнесу, які беруть на себе відповідальність за особистісні рішення, прикриваючись гаслами «загального блага»; за ними залишається остаточне слово. У цих стосунках від загальної культури особистості, рівня освіти, виховання,

сімейних традицій, залежить її стан автономності та взаємовідносин з владними рішеннями – державними та приватними. Якраз в сенсі політичної, економічної культури, соціально-філософські підходи мають значення світоглядних. Дослідження феномену «свободи волі» в умовах глобального суспільства покладається сьогодні на розуміння самого процесу ідентифікації особистості з точки зору занурення в лакуни психології, соціології, філософії політики, філософії освіти.

У книзі Санстейна й Талера «Поштовх до правильного вибору: здоров'я, фінанси і благополуччя» (Thaler, & Sunstein, 2009) викладено концепцію «підштовхування» до правильного вибору. Ось її суть: якщо держава хоче домогтися від громадян бажаних економічних рішень, не вдаючись до прямого примусу, вона підштовхує їх в потрібному напрямі через варіанти, які пропонуються (за замовчуванням). Наджинг визначається як поведінкова теорія, яка надає можливість впливати на вибір без заборон і примусу. З одного боку, цьому сприяє вільний ринок соціальних благ та послуг, а з іншого, у приватних виробників виникає стимул використовувати прояви людських «мінусів» на свою користь. Автори пропонують для прикладу продаж алкогольних напоїв та цигарок. У таких випадках втручання держави є необхідним; це зберігає життя й здоров'я громадян. Тут держава є «архітектором» вибору, підштовхуючи громадян до розумної поведінки, виходячи з морального принципу, – не зашкодь собі, і ти не зашкодиш іншим. Автори пропонують вибудувати систему соціально спрямованої навігації, яка має підштовхнути людину до «правильної реакції», залишаючи при цьому їй свободу робити все ж по-своєму. Тобто, ненав'язливо пояснювати громадянам суть цього принципу, який був наріжним каменем Канта, а далі – психоаналізу, соціобіології, біоетики і т.п. На думку Л. О. Шашкової, сучасні проєкти еволюційної епістемології будуються на засадах досягнень когнітивної біології, яка досліджує динамічний вимір еволюції в цілісності розгляду свідомості, мозку, тіла й поведінки людини (Шашкова, 2020). Останнє є предметом дослідження такої сучасної міждисциплінарної галузі як поведінкова економіка. У її царині є мета питання: як діють люди в реальному соціальному та економічному просторі, – раціонально чи ірраціонально; в який спосіб можливо вплинути на вибір людини та сформувати його «архітектуру» задля побудови фундаменту для поліпшення суспільного життя. Теорія Талера-Санстейна не є констатацією тези, що люди абсолютно не керуються раціональними чинниками при вільному виборі. Вони працюють над тим, щоб суспільство постійно напрацьовувало переконання в громадян, що від їхнього самовизначення залежить прогресивний суспільно-соціальний

розвиток. На підтвердження цього вони наводять когнітивні системи, якими людина керується протягом свого життя, – автоматичну та рефлексивну. Тобто це питання біоетики, соціо-екології. Засвідчуючи трансформацію «екона» в «гумана» як типів спрямованості особистості Талер і Санстейн підтримують позицію, що люди не завжди вдаються до рішень на підставі «раціо», тому задля того, щоб збільшити ймовірність раціональних рішень, автори й пропонують «наджинг», стверджуючи, що «гумани», володіючи невиправданим оптимізмом та надмірною самовпевненістю, звичайно вважають себе раціональними істотами. У цілому концепція має значення «конструктора архітектури вибору», який здатний змінити й спрямувати поведінку людей у передбачуваний спосіб, не забороняючи при цьому жодних варіантів і не змінюючи їхніх економічних стимулів.

Висновки. Розуміння новітнього теоретично-практичного феномена «лібертаріанський патерналізм» дає змогу цілісно оцінити процес співвідношення раціональності та ірраціональності в соціальній поведінці людини в умовах вільного вибору, що має вирішальне значення в суспільстві масового споживацтва. Запропонована Р. Талером і К. Санстейном у поведінковій економіці «надж-теорія» буде фундаментом для нового розуміння економічної людини – людини XXI ст. Очевидною тут є мета здійснення цієї теорії на практиці управління та бізнесу як шлях до покращення якості соціального життя через ненав'язливий поштовх у напрямі «правильного» вибору. Проте, на нашу думку, наслідки її практичного застосування потребують ґрунтовного й критичного наукового, філософського осмислення.

Список використаних джерел

- Герасіна Л. М., Місютіна В. І. Реалізація принципу соціальної справедливості в Україні: соціолого-правовий вимір. Вісник Національної юридичної академії України ім. Ярослава Мудрого. Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія. Харків : Право, 2012. №2(12). С. 169–286. URL: <http://dspace.nlu.edu.ua/handle/123456789/1924>
- Грецька-Миргородська В. В. Формування соціально-орієнтованої економіки: поведінкові передумови аналізу. Ефективна економіка. 2018. № 5. URL: <http://www.economy.nayka.com.ua/?op=1&z=6349>
- Єщенко П. С. Пошук нової моделі соціально-економічного розвитку – пріоритетне завдання суспільних наук. Економічна теорія. 2018. № 4. С. 35–56. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/ecte_2018_4_5
- Івашук Ю. Внесок Річарда Талера в розвиток поведінкової економіки (Нобелівська премія з економіки 2017 р.). Вісник Тернопільського національного економічного університету. 2019. Вип. 2. С. 155–162. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vtneu_2019_2_16

- Кіянка І. Популізм в історії та сучасності: ідеологічні течії, рухи та політичні технології : монографія. Львів : Вид-во ТзОВ «Простір-М», 2016. 387с.
- Колоколова М. О. Установки на патерналізм у політичній культурі сучасного українського суспільства : дис. ... канд. соціол. наук : 22.00.04. Харків, 2015. 278 с.
- Колядич О. І. Поведінкова економічна теорія в поясненні соціально-трудоких відносин. Вчені записки університету «КРОК». Серія : Економіка. 2017. Вип. 48. С. 47–58. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vzuk_2017_48_8
- Кочнова О. А. Патерналізм как субинститут благотворительности. Вісник СевНТУ. Філософія. Севастополь : Вид-во СевНТУ, 2009. Вип. 94. С. 52–55.
- Кравченко П., Безруков С. Проблема обмеження свободи вибору в лібертаріанському патерналізмі. Філософські обрії. 2019. № 41. С. 108–120. URL: <http://dspace.pnpu.edu.ua/handle/123456789/14025>
- Магдич Ю. А. Надж-технології у процесах політичного маніпулювання суспільною свідомістю. Вісник НТУУ «КПІ» Політологія. Соціологія. Право. 2019. Вип. 2 (42). С. 41–44.
- Маслікова І. І. У пошуках спільного блага: до постановки проблеми. Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. 2013. Вип. 4. С. 31–34. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKNU_FP_2013_4_11
- Нестеренко О. Поведінкова економічна теорія: інновації у розумінні економічної поведінки. Інноваційні ідеї в економічній науці: пошуки вирішення сучасних проблем: матеріали наук.-практ. конф., (Київ, 19–20 квіт. 2018 р.). URL: <http://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/14568>
- Свендсен Л. Фр. Г. Філософія свободи : пер. з норвезьк. Львів : Вид-во Анетти Антоненко; Київ : Ніка-Центр. 2016. 336 с.
- Сусак В. І. Типологія патерналізму. Вісник Львівського університету. Серія соціологічна. 2007. Вип. 1. С. 64–78. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vlnu_sociology_2007_1_9
- Талер Р., Санстейн К. Поштовх. Як допомогти людям зробити правильний вибір / пер. з англ. Ольга Захарченко. Київ : Наш формат, 2017. 312 с.
- Тараненко К. Ю. Податково-правовий патерналізм: правова сутність та форми прояву : монографія. Київ : Юрінком Інтер, 2018. 248 с.
- Тельнов А. С., Решміділова С. Л. Розвиток поведінкової економіки у прийнятті економічних рішень. Економічний вісник. Серія: фінанси, облік, оподаткування. Серія: Фінанси, облік, оподаткування. 2020. Вип. 5. С. 160–170. URL: <http://elar.khnu.km.ua/jspui/bitstream/123456789/9072/1/17.pdf>
- Шашкова Л. Адаптивні практики пізнання життя у проектах еволюційної епістемології. Людина. Екзистенція. Культура. Контексти філософської антропології, психоаналізу, арт-терапії та філософської публіцистики. Підхід філософської антропології як мета антропології : збірник наук. праць. Київ : КНТ, 2020. С. 204–208. URL: <http://4.152.155/elib/local/tr792.pdf>

- Arneson Richard J. *Revue Internationale de Philosophie*. Paternalism, utility, and fairness. Vol. 43, No. 170(3), *L'Éthique égalitariste/Egalitarian Ethics* (1989), pp. 409-437. *Revue Internationale de Philosophie*. URL: <https://www.jstor.org/stable/23946758>.
- Dworkin G. Paternalism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/paternalism>
- Dworkin Gerald. *Paternalism*. Mill's On Liberty. Cambridge University Press. June 2012. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625206>.
- Scoccia D. In Defense of Hard Paternalism. *Law and Philosophy*. Vol. 27, No. 4. Jul., 2008, pp. 351-381. Springer. URL: <https://www.jstor.org/stable/27652656>
- Scoccia D. The Right to Autonomy and the Justification of Hard Paternalism. 2012. UPL: <http://www.nmsu.edu/~philos/documents/rt-to-auto-and-just-of-hp.pdf>
- Sunstein C. R. Why nudge?: The politics of libertarian paternalism. 2014. URL: <http://books.google.com>
- Sunstein C. R., Thaler R. Libertarian paternalism. *American Economic Review*, 2003. URL: <http://dash.harvard.edu>
- Sunstein Cass R.. *Nudging and choice architecture: ethical considerations*. Harvard Law School Cambridge, MA 02138
- Sunstein Cass, Thaler R. *Nudge: Improving Decisions About Health, Wealth and Happiness*. London: Penguin. 2009.
- Sunstein Cass R., Thaler Richard H. Libertarian Paternalism is Not an Oxymoron. *University of Chicago Law Review*. 2003. 70 (4). 1159-1202
- Szerletics A. Paternalism URL: <http://autonomy.essex.ac.uk/paternalism>. 2011.
- Szerletics Antal. The Essex Autonomy Project. Green Paper Technical Report. PATERNALISM. Version 1.0. 26.05.2011.
- Thaler R. Ely. Behavioral Economics and Public Policy: a pragmatic perspective. *American Economic Review: Papers and Proceedings*. 2015. № 105(5). p. 1-33. URL: <http://dx.doi.org/10.1257/aer.p20151108>
- Thaler R. H., Sunstein C. R. Libertarian paternalism. *American economic review*, 2003. URL: <http://pubs.aeaweb.org>
- Thaler R., Sunstein C. *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness*. Yale University Press. 2008
- Thaler R. H., Benartzi S. Save More Tomorrow: Using Behavioral Economics to Increase Employee Saving. *Journal of Political Economy*. 2004. № 112. 164-87.
- Thaler R. H., Sunstein C. R. *Nudge: Improving Decisions About Health, Wealth and Happiness*. New York: Penguin Books, 2009.
- Thaler Richard, Sunstein Cass. Libertarian Paternalism. *The American Economic Review*. 2003. № 93. 175-79
- Thaler Richard H. Opting In vs. Opting Out. *The New York Times*. 2009. September 26.
- The Random House Dictionary of the English Language / Stein Jess, editor in Chief; Laurence Urdang, Managing editor. New York. 1973. 2058 p.

References

- Arneson, Richard J. (1989). *Revue Internationale de Philosophie*. Paternalism, utility, and fairness. (Vol. 43, 170(3), pp. 409-437). *L'Éthique égalitariste/*

- Egalitarian Ethics Revue Internationale de Philosophie*. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/23946758>.
- Dworkin, G. Paternalism. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Retrieved from <http://plato.stanford.edu/entries/paternalism>
- Dworkin, Gerald. (2012). Paternalism. Mill's On Liberty. Cambridge University Press. June 2012. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625206>.
- Herasina, L. M., & Misiutina, V. I. (2012). Realizatsiia pryntsyphu sotsialnoi spravedyvosti v Ukraini: sotsioloho-pravovyi vymir [Implementation of the principle of social justice in Ukraine: socio-legal dimension]. *Visnyk Natsionalnoi yurydychnoi akademii Ukrainy im. Yaroslava Mudroho. Serii: Filosofiia, filosofiia prava, politolohiia, sotsiolohiia* [Bulletin of the National Law Academy of Ukraine named after Yaroslav the Wise. Series: Philosophy, philosophy of law, political science, sociology], 2 (12), 169-286. Retrieved from <http://dspace.nlu.edu.ua/handle/123456789/1924> [in Ukrainian].
- Hretska-Myrhorodska, V. V. (2018.) Formuvannia sotsialno-orientovanoi ekonomiky: povedinkovi peredumovy analizu [Formation of socially-oriented economy: behavioral preconditions of analysis]. *Efektivna ekonomika* [Efficient economy], 5. Retrieved from <http://www.economy.nayka.com.ua/?op=1&z=6349> [in Ukrainian].
- Ivashuk, Yu. (2019). Vnesok Richarda Talera v rozvytok povedinkovoi ekonomiky [Richard Thaler's contribution to the development of behavioral economics]. *Visnyk Ternopilskoho natsionalnoho ekonomichnoho universytetu* [Bulletin of Ternopil National Economic University], 2, 155-162. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vtneu_2019_2_16 [in Ukrainian].
- Kiianka, I. (2016). *Populizm v istorii ta suchasnosti: ideolohichni techii, rukhy ta politychni tekhnolohii* [Populism in history and modernity: ideological currents, movements and political technologies]. Lviv: Vyd-vo TzOV "Prostir-M" [in Ukrainian].
- Kochnova, O. A. (2009). Paternalizm kak subinstitut blagotvoritelnosti [Paternalism as a Sub-Institute of Charity]. *Visnyk SevNTU. Filosofiia* [Bulletin of SevNTU. Philosophy] (Vol. 94. pp. 52-55). Sevastopol: Vyd-vo SevNTU [in Russian].
- Koliadych, O. I. (2017). Povedinkova ekonomichna teoriia v poiasnenni sotsialno-trudovykh vidnosyn [Behavioral economic theory in the explanation of social and labor relations]. *Vcheni zapysky universytetu "KROK". Serii : Ekonomika* [Scientific notes of "KROK" University. Series: Economics], 48, 47-58. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vzuk_2017_48_8 [in Ukrainian].
- Kolokolova, M. O. (2015). *Ustanovky na paternalizm u politychnii kulturi suchasnoho ukrainskoho suspilstva* [Attitudes to paternalism in the political culture of modern Ukrainian society] (PhD dissertation). Kharkiv [in Ukrainian].
- Kravchenko, P., & Bezrukov, S. (2019). Problema obmezhenia svobody vyboru v libertarianskomu paternalizmi [The problem of restricting freedom of choice in libertarian paternalism]. *Filosofski obrii* [Philosophical horizons], 41, 108-

120. Retrieved from <http://dspace.pnpu.edu.ua/handle/123456789/14025> [in Ukrainian].
- Mahdych, Yu. A. (2019). Nadzh-tekhnohii u protsesakh politychnoho manipuliuvannia suspilnoiui svidomistiu [Nag-technologies in the processes of political manipulation of public consciousness]. *Visnyk NTUU "KPI" Politolohiia. Sotsiolohiia. Pravo* [Bulletin of NTUU "KPI" Political Science. Sociology. Right], 2 (42), 41-44 [in Ukrainian].
- Maslikova, I. I. (2013). U poshukakh spilnoho blaha: do postanovky problemy [In search of the common good: to the problem]. *Visnyk Kyivskoho natsionalnoho universytetu imeni Tarasa Shevchenka. Filosofii. Politolohiia* [Bulletin of Taras Shevchenko National University of Kyiv. Philosophy. Politology], 4, 31-34. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKNU_FP_2013_4_11 [in Ukrainian].
- Nesterenko, O. (2018). Povedinkova ekonomichna teoriia: innovatsii u rozuminni ekonomichnoi povedinky [Behavioral economic theory: innovations in understanding economic behavior]. In *Innovatsiini idei v ekonomichnii nauksi: poshuky vyrishennia suchasnykh problem* [Innovative ideas in economics: the search for solutions to modern problems]. Retrieved from <http://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/14568> [in Ukrainian].
- Scoccia, D. (2008). In Defense of Hard Paternalism. *Law and Philosophy*. (Vol. 27, 4, pp. 351-381). Springer. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/27652656>
- Scoccia, D. (2012). The Right to Autonomy and the Justification of Hard Paternalism. Retrieved from <http://www.nmsu.edu/~philos/documents/rt-to-auto-and-just-of-hp.pdf>
- Shashkova, L. (2020). Adaptatyvni praktyky piznannia zhyttia u proektakh evoliutsiinoi epistemolohii [Adaptive practices of cognition of life in projects of evolutionary epistemology]. In *Liudyna. Ekzysyentsiia. Kultura. Konteksty filosofskoi antropolohii, psykhoanalizu, art-terapii ta filosofskoi publitsystyky. Pidkhid filosofskoi antropolohii yak meta antropolohii* [Man. Existence. Culture. Contexts of philosophical anthropology, psychoanalysis, art therapy and philosophical journalism. The approach of philosophical anthropology as a goal of anthropology] (pp. 204-208). Kyiv: KNT Retrieved from <http://4.152.155/elib/local/r/r792.pdf> [in Ukrainian].
- Stein, Jess & Urdang, Laurence (Ed.). (1973). *The Random House Dictionare*. New York.
- Sunstein, C. R. (2014). Why nudge?: The politics of libertarian paternalism. Retrieved from <http://books.google.com>
- Sunstein, C. R., & Thaler, R. (2003). Libertarian paternalism. *American Economic Review*, Retrieved from <http://dash.harvard.edu>
- Sunstein, C., & Thaler, R. (2009). *Nudge: Improving Decisions About Health, Wealth and Happiness*. London: Penguin.
- Sunstein, Cass R. *Nudging and choice architecture: ethical considerations*. Harvard Law School Cambridge, MA 02138

- Sunstein, Cass R., & Thaler, Richard H. (2003). Libertarian Paternalism is Not an Oxymoron. *University of Chicago Law Review*, 70 (4), 1159-1202
- Susak, V. I. (2007). Typolohiia paternalizmu [Typology of paternalism]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriia sotsiologichna* [Bulletin of Lviv University. Sociological series], 1, 64-78. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vlnu_sociology_2007_1_9[in Ukrainian].
- Svendsen, L. Fr. H. (2016). *Filosofia svobody* [Philosophy of Freedom]. Lviv: Vyd-vo Anetty Antonenko; Kyiv: Nika-Tsentr [in Ukrainian].
- Szerletics, A. (2011). Paternalism. Retrieved from <http://autonomy.essex.ac.uk/paternalism>.
- Szerletics, Antal. (2011). The Essex Autonomy Project. Green Paper Technical Report. PATERNALISM. Version 1.0. 26.05.2011.
- Taler, R., & Sunstein, K. (2017). *Poshtovkh. Yak dopomohty liudiam zrobyty pravylnyi vybir* [Push. How to help people make the right choice]. Kyiv: Nash format [in Ukrainian].
- Taranenko, K. Yu. (2018). *Podatkovo-pravovyi paternalizm: pravova sutnist ta formy proiavu : monohrafiia* [Tax-legal paternalism: legal essence and forms of manifestation: monograph]. Kyiv: Yurinkom Inter [in Ukrainian].
- Telnov, A. S., & Reshmidilova, S. L. (2020). Rozvytok povedinkovoi ekonomiky u pryiniatti ekonomichnykh rishen. [Development of behavioral economics in making economic decisions]. *Ekonomichnyi visnyk. Seriia: finansy, oblik, opodatkuvannia*. [Economic Bulletin. Series: Finance, accounting, taxation], 5, 160-170. Retrieved from <http://elar.khnu.km.ua/jspui/bitstream/123456789/9072/1/17.pdf> [in Ukrainian].
- Thaler, R. Ely. (2015). Behavioral Economics and Public Policy: a pragmatic perspective. *American Economic Review: Papers and Proceedings*, 105(5), pp. 1-33. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1257/aer.p20151108>
- Thaler, R. H., & Benartzi, S. (2004). Save More Tomorrow: Using Behavioral Economics to Increase Employee Saving. *Journal of Political Economy*, 112, 164-87.
- Thaler, R. H., & Sunstein, C. R. (2003). Libertarian paternalism. *American economic review*. Retrieved from <http://pubs.aeaweb.org>
- Thaler, R. H., & Sunstein, C. R. (2009). *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness*. New York: Penguin Books.
- Thaler, R., & Sunstein, C. (2008). *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness*. Yale University Press.
- Thaler, Richard & Sunstein, Cass. (2003). Libertarian Paternalism. *The American Economic Review*, 93, 175-79.
- Thaler, Richard H. (2009). Opting In vs. Opting Out. *The New York Times*, September 26.
- Yeshchenko, P. S. (2018). Poshuk novoi modeli sotsialno-ekonomichnoho rozvytku – priorytetne zavdannia suspilnykh nauk [The search for a new model of socio-economic development is a priority of the social sciences].

Ekonomichna teoriia [Economic theory], 4, 35-56. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/ecte_2018_4_5 [in Ukrainian].

Bezrukov S.I.

**SOCIO-PHILOSOPHICAL APPROACHES TO UNDERSTANDING
PHENOMENA »LIBERTARIAN PATERNALISM«**

Addressing the topic of the phenomenon of libertarian paternalism is substantiated by modern problems in the field of settling power relations with society and the individual in a crisis society. In the XXI century, civilized humanity has moved to develop the latest principles of anthropological development. We mean the newest directions of personality development in the system of self-organization as the foundation of building a civil legal social society, in which the problem of free choice of personality in social action becomes crucial. Paternalism of a totalitarian nature has «come into circulation», and modern global society – information and knowledge, encourages the social sciences to find «soft means of control and management of these processes. In the early 2000s, the creators of libertarian paternalism, C. Sunstein and R. Thaler, developed the «push» theory. Its essence is to develop a methodology for proper economic behavior of the individual in the direction of optimal volitional choice. The state and private structures, on the basis of these developments, help individuals to orient themselves in the same organized direction, which harms harm to themselves as consumers of social goods, and encourages others to do the same. This is paternalism, which varies in various forms –from «hard» to «soft». Our study aims to show the socio-philosophical aspects, which fully reveal the essence of this socio-social phenomenon. This is the eternal concept of philosophy –«freedom», «will», which in our direction relies on the modern socio-economic context. For Ukraine, this is a matter of transformation of values, economic interests, in terms of joining the world community. This is the question of educating the individual of a new civilization, in which its self-organization is crucial. Ukrainian philosophy has significant experience in the field of socio-anthropology, socio-ethics, bio-ethics, starting from the school of VI Shikaruka and her followers. Now this experience is developing in the stream of meta-anthropology, methodological principles of individual life in a crisis society (V.P. Andrushchenko, N.V. Khamitov, S.A. Krylova, V.G. Kremen, S.I. Pirozhkov and leading experts, humanities). However, science must be critical of this concept, in order to further study it and understand the possibilities of its implementation in management practice.

Key words: *social philosophy, phenomenon, liberalism, libertarianism, libertarian paternalism.*

УДК 165.742:575.8

<https://doi.org/10.33989/2075-1443.2020.44.220524>

orcid.org/0000-0003-2719-8937

Тетяна Кісельова

КІСЕЛОВА Тетяна Валеріївна – аспірантка кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г.Короленка. Сфера наукових інтересів – соціальна філософія та філософія історії

ЕВОЛЮЦІЯ ЛЮДИНИ В ІДЕЯХ ТРАНСГУМАНІЗМУ

У статті аналізується ідея еволюції людини за допомогою науково-технічного прогресу, особливості тлумачення поняття «Трансгуманізм» та його співвідношення з ідеєю неперервної еволюції. Трансгуманізм характеризується як всенауковий та міждисциплінарний рух, прагненням і амбіцією якого є перетворення людської природи за допомогою радикальних технологічних втручань. Розкриваються наукові досягнення і проекти трансгуманістичної концепції розвитку людини в контексті співпраці з комплексом наук NBIC. Досліджуються компоненти комплексу наук NBIC (нанотехнології, біотехнології, інформаційні технології та когнітивістика). Окреслюються особливості практичних проектів NBIC та їх здобутків на сучасному етапі розвитку, проблематика об'єднання людини та машини. Установлена залежність, новітніх ідей та методів модифікації людини з позиції трансгуманізму із мотивацією до змін які викликає давнє бажання переkritи недосконалість дійсності. Констатується, що трансгуманістичний проєкт – це одне з останніх відчайдушних зусиль модерністської критичної думки відновити визначеність і звичність домодерного світу, в якому людина мислилася такою істотою, яка могла стати довершеною у всьому.

Ключові слова: Гуманізм, еволюція, модифікація, людина, науково-технічний розвиток, технології, трансгуманізм.

Постановка проблеми. У середині ХХ століття англійський біолог-еволюціоніст Джуліан Хакслі вводить в науковий обіг поняття «трансгуманізм». Проаналізувавши розвиток суспільства в ХХ столітті, вчений зауважив, що рано чи пізно людина як біо-соціальна істота

© Т. В. Кісельова, 2020

почне розвиватися в новому напрямі: «Я вірю в трансгуманізм: як тільки буде достатньо людей, які зможуть по-справжньому сказати це, людський вид опиниться на порозі нового виду існування, настільки ж відмінного від нашого...» (Хакслі, 1957). Трансгуманізм – це сукупність уявлень про майбутнє людини, які базуються на тому, що людський вид у своєму нинішньому вигляді не є кінцевою ланкою розвитку, а є порівняно ранньою фазою розвитку людини. Розвиток людського виду неодмінно продовжиться за допомогою впливу наукових-технічних досягнень людства. Зародження ідей та окреслення проблематики трансгуманізму ми можемо зустріти в працях таких видатних вчених як Д. Белл, Н. Бостром, В. І. Вернадський, Х. Моравек, Е. Тоффлер. Основу етично-філософського осмислення концепції трансгуманістичних перетворень розкривають праці Д. Хакслі, Ф. Фукуями, Ю. Хабермаса, в яких головна увага приділяється соціальному контексту та співвідношення трансгуманізму с гуманістичними ідеями.

Чи далекі ці ідеї від ХХІ століття? Ні, навпаки за цей час наука стала набагато ближчою до ідеї модифікації і удосконалення людини. В ХХ столітті біопротези і екзоскелети здавалися лише мрією письменників-фантастів, а нині існують найсучасніші біонічні протези, що працюють за допомогою нейроімпульсів, які приводять складний механізм до дії. Зрозуміло, що такі високотехнологічні пристрої виготовлюють в спеціальних наукових центрах з використанням всіх досягнень сучасної науки, але при цьому ці пристрої вже стають доступними для звичайної людини. Сьогодні людина має можливість частково змінювати себе за допомогою технологій. Чи є ці зміни розвитком, а не руйнуванням індивіда? Чи залишиться людина біо-соціальною істотою? Чому людина має бажання еволюціонувати за допомогою техніки? Саме такі питання виникають у нас при розгляді трансгуманістичних теорій, які дають можливість по новому поглянути на сутність людини і її життя. Тому, питання реальності втілення трансгуманістичних постулатів, та їх співвідношення з біоетикою у наш час стають актуальними.

Попередні дослідження. В сучасних філософських дослідженнях є чимала когорта людей, які аналізують змістовні компоненти Трансгуманізму. Серед них можна зазначити Макса Мора, Реймонда Курйцвела, Роберта Етінгера, Ганса Моровця, Болюкіна Олександра.

Першість в дослідженні і обґрунтуванні трансгуманізму належить Джуліану Хакслі, який будучи видатним біологом-еволюціоністом заклав в ідеях зміни людини за допомогою техніки, нових знань та відповідальності за своє майбутнє. Його есе «Нові пляшки для нового вина» сповнене оптимістичним баченням розвитку людства.

Найширше описували суперечності і ризики трансгуманістичних ідей Френсіс Фукуяма в роботі «Наше постлюдяне майбутнє» та Нік Бостром в працях «Штучний інтелект та майбутнє людини», «Поліпшення людини», «Скільки залишилось до супер інтелекту». Незважаючи на те, що їх праці описують зовсім різні аспекти розвитку людини в технологіях, концепції авторів не є виключно позитивними. Ф. Фукуяма стверджує, що біотехнології потенційно несуть в собі серйозні загрози, які непомітні та латентні даному етапі свого розвитку. Найскладніше і важливе питання яке піднімає філософ, це питання безпеки біотехнологій для природи людини, і як наявні інститути мають регулювати розвиток біотехнологій відповідно до вимог завтрашнього дня. Нік Бостром досліджує іншу сферу технологічного розвитку, а саме інформаційні технології та штучний інтелект. У відмінності до інших мислителів, котрі розглядають інтелект лише як можливість покращення людського життя, Нік Бостром звертає увагу, що штучний інтелект може стати реальним гравцем в житті людини. Штучний інтелект може мати свої цілі, потреби та завдання, які не завжди будуть співпадати з задачами розвитку людства. Штучний інтелект, так само як і людина буде потребувати великої кількості ресурсів енергії, тому антрополог розглядає різні сценарії співіснування людини і штучного інтелекту.

Щодо розвитку трансгуманістичних ідей в українських дослідженнях, можна зупинитися на публікаціях Н. Ніколаєнко, С. Пилипенко, А. Шоркіна в яких феномен трансгуманізму розглядається з позицій релігієзнавства, аксіології та біоетики.

Мета статті полягає в тому, щоб розглянути співвідношення сучасного розвитку технологій та базових ідей трансгуманізму, виявити моральні і антропологічні підстави популярності трансгуманізму.

Основна частина. Трансгуманізм можна справедливо охарактеризувати як всенауковий та міждисциплінарний рух, прагненням і амбіцією якого є перетворення людської природи за допомогою настільки радикальних технологічних втручань, що сучасна людина у відносно недалекому майбутньому перетвориться на вищого наступника постлюдського виду, який буде набагато досконалішим, тому його не хвилюватиме вразливість і слабкість свого тіла. Представники трансгуманізму вважають, що наша технологічна винахідливість привела нас до того місця, де ми можемо почати розривати, чи послаблювати наш зв'язок з біологічним минулим. В наш час технологічна майстерність, дає нам змогу взяти під свій контроль еволюцію. «Зрештою, сьогоднішня людина як вид є результатом еволюційного процесу, який триває вже мільйони років і ще, дасть Бог,

стільки ж продовжиться. І немає фіксованих властивостей людини, крім загальної здатності вибирати, якими ми хочемо бути, і модифікувати себе у відповідності з нашими бажаннями. І хто це нам сказав, що бути людиною і мати гідність – значить триматися набору емоційних реакцій, що виникли як побічний продукт нашої еволюції?» (Фукуяма, 2004) – наголошує Френсіс Фукуяма, підтвержуючи, що людина повинна контролювати й вибирати хід своєї еволюції, а її прагнення до позитивних змін є кінцевою метою існування. Саме тому завжди виникатимуть нові ідеї щодо напрямку розвитку людини, серед яких трансгуманізм є одним з найбільш обґрунтованим. Варто зазначити, що трансгуманізм не є статичною чи кристалізованою доктриною чи філософською течією – він має декілька розколів та різних точок зору, як то екстропіанство, науковий іморталізм, технократизм тощо. Трансгуманізм краще розуміти як певний атрактор, який збирає навколо себе певні різноманітні технофутуристичні погляди, основна єдність яких полягає у спільній прихильності до оптимістичного та інструменталістського розуміння технологій: «Трансгуманізм сягає своїм корінням у світське гуманістичне мислення, проте він є більш радикальним, оскільки пропагує не лише традиційні засоби вдосконалення людської природи, такі як освіта та вдосконалення культури, а й безпосереднє застосування медицини та технологій для подолання деяких наших основних біологічних меж» (Бостром, 2003). Цей недавній, але швидко зростаючий рух – це частково наука, частково філософія, але також частково наукова фантастика, а можливо навіть нова релігія, що впливає із просвітницького ліберального гуманізму та ідеології суспільства споживання.

Яким чином людині досягнути наступної стадії свого розвитку? За допомогою чого вона може перетворитися на більш довершену і досконалу істоту? На ці питання трансгуманісти вже мають конкретні відповіді. Допомогти людині на шляху до вдосконалення має такий комплекс наук, який іменують NBIC. NBIC – це абревіатура комплексних знань від нанотехнологій, біотехнологій, інформаційних технологій та когнітивної науки, або Nano-Bio-Info-Cogno. Це найпопулярніший термін для нових та конвергентних технологій, і він був введений у публічний дискурс завдяки публікації «Конвергентні технології для поліпшення людської діяльності», звіту, який частково фінансується Національним науковим фондом США. Саме ці наукові напрямки є найбільш ефективними в ідеї покращення людини.

Нанотехнології дозволяють швидко та точно відтворювати складні системи в атомному масштабі. Це дозволяє маніпулювати молекулами ДНК, виготовляти мікропроцесори в нанометричному масштабі для ІТ та внутрішньочерепні нервові імпланти. У короткостроковій

перспективі нанотехнології можуть дозволити нам виробляти наномедикаменти, які зможуть ефективно вилікувати певні форми раку, провокуючи злякисні клітини на цілеспрямований апоптоз чи лікувати рак шляхом доставки протиракових ліків. У довгостроковій перспективі нанотехнології можуть дозволити нам виготовляти наноботи для самовідновлення тіла чи його частин, або імплантації пристроїв до мозку, щоб ми могли взаємодіяти з робототехнікою та комп'ютерними інтерфейсами.

Біотехнологія відкриває шлях до маніпулювання життям та живими системами навіть в генетичному субклітинному рівні. «Багато наших біологічних недоліків (старіння, хвороби, слабкі спогади та інтелект, обмежений емоційний репертуар та неадекватна прагнення до постійного добробуту) важко подолати, і для цього знадобляться передові інструменти» (Бостром, 2003), найбільш потужним інструментом в біотехнологіях, на сьогодні є генна інженерія. Генна інженерія чимось нагадує ін'єкцію вірусу в організм. У дійсності це модифікування клітин, адже це потребує вбудовування бажаного гену на певне місце геному. Навіщо вона потрібна? Найперше її використання, це можливість дослідження власного геному, тобто дослідження своєї генетичної схильності до певних захворювань, щоб проводити профілактичне лікування людини. Іншим застосуванням, яке пропонує генетика, є маніпуляції з генофондом ненароджених ембріонів, а також використання генної терапії, яка дозволить редагувати геном живої людини, щоб уникнути конкретних захворювань.

Амбітним проектом біотехнологій є подолання смертності людини, проте незважаючи на вивчення багатьох геномів сторічників, ми ще далекі від того, щоб виділити точні гени довголіття. Знаючи це, сучасні дослідники генів вивчають не лише геном людини, а і геном організмів, які вважаються майже безсмертними, або неймовірно стійкими як тардігради. Мета таких досліджень полягає в тому, щоб зрозуміти, які гени та механізми дозволяють таку життєву витривалість або навіть безсмертя, і як потрібно змінити геном людського виду, щоб досягти цих успіхів. Така терапія повинна в перспективі дозволити кожному перепрограмувати свої клітинні гвинтики, щоб уповільнити, зупинити або змінити процес старіння, а щодо практичного втілення біотехнологій на даний момент комерційно доступні дві генні терапії. Перша з них – гендидин, протираковий препарат винайдений у Китаї, орієнтований на ген p53. У результаті його тестування близько 10 000 пацієнтів отримували лікування без непередбачуваних наслідків. Другий комерційний проєкт біотехнологій це використання стовбурових клітин для відновлення пошкоджених органів.

Інформаційні технології дозволяють залучити до дослідження організму людини як обчислювальну техніку, так і штучний інтелект. Завдяки інформаційним технологіям, стає можливим розвиток біотехнологій, адже вони виконують складні операції математичного аналізу і моделювання.

Когнітивна наука дає цілісне розуміння архітектури людського розуму. Це є найцікавішим компонентом у комплексі NBIC, адже когнітивна наука стосується дослідження мозку, нейронаук, імплантації нейронів та психології. Дослідження розумових діяльності людини, є дуже важливим, адже «Коли описані вище генетичні технології досягнуть свого повного розвитку (залишимо поки за дужками екзотичні варіанти на кшталт інтелекту в штучно культивованій тканині мозку), світ переконається, що представники нових поколінь в середньому виявляться незрівнянно розумнішими за людей з минулого – навіть володарів найвищих коефіцієнтів інтелекту. Потенціал біологічного вдосконалення в перспективі такий високий, що, можливо, його цілком вистачить для появи людини надрозумної – принаймні в її початковій стадії. В цьому немає нічого дивного. У кінцевому рахунку саме так виникла людина розумна: коли у певного виду людиноподібних різко підвищилися, в порівнянні з прабатьками-гоминідами, інтелектуальні здібності – причому їх розвиток відбулося в результаті такого сліпого і неконтрольованого методу, як еволюційний процес. Тому немає підстав припускати, ніби *Homo sapiens*, дійшов нібито до вершини розумної діяльності, і є максимальним досягненням біологічної системи» (Бостром, 2016).

Варто зазначити, що на сьогодні мозок залишається для вчених складним органом, який далеко не повністю зрозумілий. Лише протягом останніх кількох десятиліть з'явилися способи проведення живих досліджень функціонуючого мозку: МРТ, томографія, мініатюрні електродні імпланти та сучасні електроенцефалограми тощо. Ці досягнення дозволяють нам краще зрозуміти, як функціонує мозок. Метою цих досліджень у коротко- та середньостроковій перспективі є прагнення перемогти генетичні захворювання мозку. Також когнітивна наука може дозволити нам зберегти або навіть вдосконалити наші когнітивні здібності завдяки стимулюванню росту нейронів, або шляхом взаємодії нашого мозку з електронними імплантатами. Дослідження імплантатів розвиваються особливо швидко і вже використовуються людьми з обмеженими можливостями, оснащеними першими кількома штучними кінцівками, керованими розумом. У довгостроковій перспективі одночасний розвиток мозку та обчислювальних досліджень може призвести до появи штучного

мозку та можливістю завантажити в нього розум людини. Першим кроком до цього є європейський проект «Проект людського мозку», який фінансується приблизно на мільярд євро, має на меті змодельовати весь мозок миші, а потім людини.

Втіленням ідей NBIC, вже сьогодні є масштабний проект з використання системи Neuralink. Цей проект був презентований в 2019 році в Каліфорнійській академії наук. Суттю цієї технології є виправлення вад слуху за допомогою вживлення в мозок спеціальних пристроїв. Запропонована майбутня технологія є одним з технічних проривів в галузі виробництва медичних пристроїв, адже Neuralink складається з модульного пристрою, розміщеного поза головою людини, який бездротово отримуватиме інформацію від тонких гнучких електродних ниток, які будуть вживлені у мозок людини. Ця технологія ще перебуває на стадії розробки, проте з липня 2020 року проводяться обмежена тестування технології з добровольцями.

За баченням трансгуманістів, ці всі технології та їх майбутній розвиток повинні допомогти людині еволюціонувати, стати досконалою у всіх сферах. Ми не можемо заперечувати просту істину, закладену в основу ідеології трансгуманізму: чим розумніші ми, тим ефективніше ми можемо розробляти методи розвитку людини, тим більш вірогідно що ми зможемо покращити життя людини. Тому після необхідних досягнень науки, нова людина буде мати досконале ДНК, його структура буде позбавлена всіх відомих порушень. Ідеолог трансгуманістичної теорії, Нік Бостром, описує це так: «У ході синтезу гену ми можемо взяти геном ембріона і сконструювати таку його версію, яка буде позбавлена генетичного «шуму» накопичених мутацій. Напевно, це прозвучить провокаційно, але люди, створені з таких перевірених геномів, можуть виявитися більш «справжніми», ніж всі, хто живе на планеті зараз, оскільки будуть являти собою менш перекручену версію людини. Не всі вони будуть точними копіями один одного, оскільки люди сильно відрізняються генетично, навіть якщо не брати до уваги шкідливі мутації. Але фенотипом звільненого від небажаних мутацій генома може бути винятковий фізичний і психічний стан людини, його перевага в таких полігенних областях, як інтелект, стан здоров'я, сміливість і зовнішність» (Бостром, 2016). Ця позиція, здається нам занадто оптимістичною, не тому, що це неможливо, а саме тому, що невідомо які гени потраплять під поняття «генетичного шуму». Можливо це будуть гени, в які закладені спадкові хвороби, а можливо це буде повністю сконструйована людина в якій будуть закладені нормотипові показники інтелекту чи уяви. Ця людина, зможе бути повноцінним учасником нового суспільства, але не зможе бути

творцем нових ідей та явищ в ньому. Незважаючи на явний оптимізм, Нік Бостром допускає теж безліч варіантів модифікації геному людини, і ці думки хоч і мають фантастичні припущення, але відкривають в них головні питання: «Де буде межа між нормальними генами і зіпсованими? Хто її буде визначати?». Філософ наводить таке твердження: «З часом людина зможе звернутися до таких серйозних методів генної інженерії, як створення нових синтетичних генів або включення в геном промоторів і інших елементів з метою контролю експресії генів. Не виключено, що з'являться зовсім екзотичні варіанти, такі як істота, велике вмістилище якої наповнене складно структурованою штучно культивованою мозковою тканиною чи якісь «перетворені» трансгенні істоти...» (Бостром, 2016) .

Водночас, метою модифікації людини є ідея, що нова людина отримає безсмертя, або значно розширить межі свого існування в часі. Трансгуманісти сприймають старіння як генетичне захворювання, яке можна вилікувати : «Старіння – процес не поодинокий. Він складається з приблизно дюжини процесів, кожен з яких з часом призводить нас до втрати фізичних, сенсорних і розумових здібностей» (Курцвейл, & Гроссман, 2015). Дослідники сподіваються найближчим часом розгадати, які саме молекулярні механізми запускають в організмі програму саморуйнування, якою є старіння. Для трансгуманістів боротьба зі смертю, є важливою з деяких причин. По-перше, смерть розриває весь процес розвитку людини, який вона набувала упродовж свого життя. З точки зору науки, це повна зупинка в діяльності людини, а отже це цілковитий занепад у розвитку індивіда. По-друге, звична тривалість життя є занадто короткою, щоб людина встигла самореалізуватися в усіх сферах діяльності, особливо якщо зважати на те, що більшу частину життя людина витрачає на задоволення своїх біологічних потреб. По-третє, смертність людини призводить до постійної втрати найрозумніших і більш досвідчених представників людства. Разом з ними, людство втрачає інтелектуальний потенціал, який не завжди можливо відновити. «Трансгуманізм підкреслює моральну актуальність порятунку життя, або, точніше, запобігання мимовільній смерті людей, життя яких варте життя. У розвинених країнах світу старіння в даний час є вбивцею номер один» (Бостром, 2003).

Зрештою, впровадження всіх технологій NBIC пов'яже людину з небіологічними структурами – машинами і пристроями. Цей зв'язок буде міцнішим, ніж той що є зараз. Доказом цього є постійне технічне вдосконалення гаджетів, що підтримують рухливі та життєвозабезпечуючі функції людського тіла. Лікарі довгий час виготовляли протези, але вже з минулого десятиліття, технічні

спеціалісти в медицині навчилися робити такі протези для моделей і спортсменів, з якими вони можуть нормально ходити, танцювати і працювати. Сьогодні сліпі люди можуть знову бачити завдяки штучним імплантатам сітківки, люди з вадами серця можуть жити з кардіостимулятором тощо. Необхідно зважати, що це лише перша ступінь розвитку технічних пристроїв для підтримки людського організму. І в чомусь ці пристрої вже кращі, ніж наші біологічні органи. Адже вони мають більш прогнозовані варіанти роботи, більш міцний і зносостійкий матеріал з якого вони виготовлені. Тож майбутня людина, скоріш за все буде змушена модифікувати себе завдяки таким пристроям, щоб подолати свою біологічну слабкість. В цьому протистоянні тілесність програє на користь досконалого механізму. Це спонукатиме єднання між людиною та машиною, яке буде використовуватися не для усунення вад, а для покращення свого тілесної конструкції. Ймовірно, люди зі зміненими органами чи кінцівками функціонуватимуть краще, ніж люди без технічних модифікацій: «Трансгуманісти сподіваються, що завдяки відповідальному використанню науки, техніки та інших раціональних засобів нам врешті-решт вдасться стати постлюдьми, істотами, що мають значно більші можливості, ніж у сучасних людей» (Бостром, 2003).

Аналізуючи кожну ініціативу трансгуманістів, натрапляєш завжди на здавалося б позитивні ідеї покращення життя людини. Проте чи все так просто? Чим будуть нові істоти зі зміненим ДНК, з відсутністю генетичних хвороб і фізичних вад, з більшою тривалістю життя та вбудованими в тіло технічними пристроями представниками людського виду? Ці ідеї та факти актуалізують питання співвідношення класичних гуманістичних ідей та цінностей зі здобутками науково-технологічного розвитку і розвитку інформаційних технологій, саме це й зазначає Френсіс Фукуяма : «Хоча занепокоєння щодо ненавмисних наслідків і невиправданих витрат є цілком розумним, найбільш глибокий страх перед цією технологією має аж ніяк не утилітарну природу. Скоріше за все цей страх є тим, що в кінцевому підсумку біотехнологія принесе нам втрату нашої людської сутності – тієї важливої якості, на якій тримається наше відчуття того, хто ми такі і куди йдемо, незалежно від усіх змін, які б не відбувалися з людиною за всю її історію. Найгіршою є та зміна яку ми можемо провести, не знаючи, що втрачаємо щось дуже цінне» (Фукуяма, 2004). На це занепокоєння філософа біологія має просту відповідь: якщо ваша ДНК відповідає *Homo sapiens*, ви людина – але всі ми знаємо, що природа людства набагато складніша і тонша, ніж це. Вчені соціологи класифікують людей за їх соціологічною чи психологічною поведінкою, але знову ж таки ми знаємо, що насправді

бути людиною – це більше, ніж просто сума наших думок і вчинків. Ми можемо стверджувати, що подібним чином, якщо ви повільно змінюєте кожен складову людини, ви переступаєте поріг у нелюдськість. Якщо людина фізично переробляє свій мозок, щоб він поведився по-іншому, нестандартно на навколишній світ, чи залишається вона людиною? Якщо у людини видаляють усі кінцівки і з'єднає голову з роботом, чи це все ще людина? На перший погляд ці запитання можуть здатися запальними та гіперболічними, або, можливо, сюрреалістичними та науково-фантастичними, але враховуючи продовження прискорення розвитку технологій NBIC, ми будемо змушені зіткнутися з цими питаннями та спробувати знайти відповіді.

Висновки. Проекти удосконалення людини технікою, мають просту й зрозумілу причину появи. Людство, прагне подолати ті недоліки і незрозумілості, які обмежують еволюційні можливості людини. Це й мала витривалість організму людини, схильність до хвороб, обмеженість у часі, тощо. Та все ж більш цікавими є причини, чому людина має таке прагнення еволюціонувати шляхом удосконалення себе за допомогою нових технологій. Ті моральні проблеми та сутнісні туги людського життя, які технологічна сучасність і віртуальний світ витісняють із життєвого світу, все одно проявляються. Усі проблеми людства сьогодні глобалізовані і тепер мають наукову легітимацію. Тому проект людської еволюції як високотехнологічний проєкт трансгуманізму стає все більш популярним та розгалуженим в різних наукових галузях, адже усунення старіння і хвороб, незадоволених бажань і навіть смерті є ключем до подолання негативних явищ в реальному світі.

Ідеї трансгуманізму щодо еволюції людини, незважаючи на передові наукові досягнення, несуть в собі ностальгічну розповідь про безкінечний і необмежений розвиток людини та впевненість у своєму благословенному призначенні людини ставати кращою, більш витривалою, більш розумною. Трансгуманістські прагнення еволюції людини врешті-решт зводяться до того, що Homo sapiens може переробити себе на своїх власних умовах і власними технологіями, а також з віртуальними якостями, цінностями та цілями. З цієї переваги трансгуманізм починає виглядати як спроба фактично перекрити недосконалості дійсності. Трансгуманістичне зачарування ідеєю штучної еволюції людини впливає з технічної винахідливості людей, здатних кодувати свої фантазії в кремнієвій схемі, тим самим усуваючи неефективні та проблемні виміри їхнього світу. У цій категоричній відмові від сталості і непорушності людського існування вони створюють якісне майбутнє, майбутнє, позбавлене безлічі незручностей. Трансгуманістичний проєкт – це, одне з останніх

відчайдушних зусиль модерністської критичної думки відновити визначеність і звичність домодерного світу, в якому людина мислилася такою істотою, яка могла стати довершеною в усьому.

Список використаних джерел

- Bostrom N. Transhumanist Values. 2003. URL: <https://www.nickbostrom.com/ethics/values.html>.
- Бостром Н. Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии. Москва : Манн, Иванов и Фербер, 2016. 496 с.
- Конвергентные технологии для повышения производительности человека: нанотехнологии, биотехнологии, информационные технологии и когнитивные науки. (2002) / под ред. Роко М. С., Бейнбридж У. С. URL: https://ru.qaz.wiki/wiki/Converging_Technologies_for_Improving_Human_Performance
- Курцвейл Р., Гроссман Т. *Transcend.* Девять шагов на пути к вечной жизни [Transcend. Nine Steps Towards Eternal Life]. Москва : Манн, Иванов и Фербер, 2015. 384 с.
- Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / пер. с англ. М. Б. Левина. Москва : ООО «Издательство АСТ»; ОАО «ЛЮКС», 2004. 349 с. URL: http://yanko.lib.ru/books/politologiya/fukuyama-nashe_postchel_budujee-a.htm.
- Huxley J. New bottles for new wine. London : Chatto & Windus. 1959. 318 p. URL: <https://archive.org/details/NewBottlesForNewWine>

References

- Bostrom, N. (2003). Transhumanist Values. Retrieved from <https://www.nickbostrom.com/ethics/values.html>.
- Bostrom, N. (2016). *Iskusstvennyi intellekt. Etapy. Ugrozy. Strategii* [Artificial Intelligence. Stages. Threats. Strategy]. Moskva: Mann, Ivanov i Ferber [in Russian].
- Fukuiama, F. (2004). *Nashe postchlovecheskoe budushchee: Posledstviia biotekhnologicheskoi revoliucii*. Moskva: ООО “Izdatelstvo AST”; ОАО “LIUKS”. Retrieved from http://yanko.lib.ru/books/politologiya/fukuyama-nashe_postchel_budujee-a.htm. [in Russian].
- Huxley, J. (1959). New bottles for new wine. London: Chatto & Windus. Retrieved from <https://archive.org/details/NewBottlesForNewWine>
- Kurtcevil, R., & Grossman, T. (2015). *Transcend. Deviat shagov na puti k vechnoi zhizni*. Moskva: Mann, Ivanov i Ferber [in Russian].
- Roko, M. S., & Beinbridzh, U. S. (Ed.). (2002). *Konvergentnyye tekhnologii dlia povysheniia proizvoditelnosti cheloveka: nanotekhnologii, biotekhnologii, informatsionnye tekhnologii i kognitivnye nauki* [Convergent technologies to improve human performance: nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive sciences] Retrieved from https://ru.qaz.wiki/wiki/Converging_Technologies_for_Improving_Human_Performance [in Russian].

Kiselyova T.V.

HUMAN EVOLUTION IN THE IDEAS OF TRANSHUMANISM

In this article author analyzes the idea of human evolution through scientific and technological progress. She reveals the peculiarity of the interpretation of the concept of «Transhumanism» and its relationship with the idea of continuous human evolution. Transhumanism is characterized as an all-scientific and interdisciplinary movement whose aspiration and ambition is to transform human nature through such radical technological interventions. Author indicates which scientific achievements and projects the transhumanist concept of human development is based on, considering the development of society in the context of cooperation with the NBIC science complex. Attention is paid to each component of the NBIC science complex, including nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science. Features of practical NBIC projects and their achievements at the present stage of development are revealed. The author outlines the problem of combining man and machine. She emphasizes the fact that if the ideas and methods of human modification from the standpoint of transhumanism are the latest, then the motivation for these changes is a long-standing desire to cover the imperfections of reality. The transhumanist aspirations of human evolution ultimately boil down to the fact that Homo sapiens can transform itself on its own terms and with its own technologies, as well as with virtual qualities, values, and goals. From this advantage, transhumanism begins to look like an attempt to actually cover the imperfections of reality. The transhumanist fascination with the idea of artificial human evolution stems from the technical ingenuity of people capable of encoding their fantasies in a silicon scheme, thus eliminating the inefficient and problematic dimensions of their world. In this categorical rejection of the permanence and inviolability of human existence, they create a quality future, a future devoid of many inconveniences. As a result, the article argues that the transhumanist project is perhaps one of the last desperate efforts of modernist critical thought to restore the certainty and habit of the pre-modern world in which man thought of himself as a being who could be perfect in everything.

Key words: *Humanism, evolution, modification, human, scientific and technical development, technologies, transhumanism.*

УДК 1+33+316.422

<https://doi.org/10.33989/2075-1443.2020.44.220528>

orcid.org/0000-0002-9461-7305

Андрій Царенок

ЦАРЕНОК Андрій Вікторович –доктор філософських наук, доцент кафедри філософії та культурології Національного університету “Чернігівський колегіум” імені Т. Г. Шевченка. Сфера наукових інтересів –філософія, історія Церкви, богослов’я

ЕТИЧНІ СМИСЛИ ДРАМИ СВЯТИТЕЛЯ ГЕОРГІЯ (КОНИСЬКОГО) “ВОСКРЕСІННЯ МЕРТВИХ”

Драма видатного церковного діяча святителя Георгія (Кониського) “Воскресіння мертвих” є досить відомою пам’яткою української дидактичної літератури –зосередженням важливих релігійно-етичних смислів, що вимагають подальшого вивчення.

У п’єсі українського драматурга проповідуються найрізноманітніші чесноти й нещадно критикуються несправедливість, хабарництво, знуцання над доброчесними людьми, наголошується на неминучості покарання зла та неодмінності щедрого винагородження за безвинно перенесені страждання.

Незважаючи на певну невідповідність моральному богослов’ю, драматичний твір Георгія (Кониського) в цілому постає успішним художнім утіленням важливих ідей християнської етики.

Ключові слова: етика, моральне богослов’я, драма, порок, несправедливість, чеснота, терпіння.

Постановка проблеми. 225 років тому відійшов у вічність уродженець міста Ніжина, що на Чернігівщині, святитель Георгій (Кониський) –видатний ієрарх і мислитель, звершення якого неможливо обійти увагою дослідникам вітчизняних філософських традицій. Як відомо, цьому церковному діячеві судилося увійти до історії української, а також білоруської й російської культур не лише як невтомному поборнику православної віри й благочестя, богослову, філософу, проповіднику, досліднику давнини й поету, але й як драматургу. Його “трагедокомедія” “Воскресіння мертвих” є однією з найвідоміших

© А. В. Царенок, 2020

душеповчальних драм, написаних викладачами Києво-Могилянської академії, – літературною основою для сценічного дійства, призначеного стати справжньою проповіддю істин християнського вчення й добродієчності, а також недвозначним викриттям зла, пороків і несправедливості, що настійливо прагнуть панувати в земному світі. Невипадково текст п'єси Георгія (Кониського) сповнений прикметних релігійно-етичних (морально-богословських) ідей, виокремлення й аналізу яких є важливою запорукою розуміння як самого твору, так і власних уявлень, переконань та ідеалів його незабутнього автора.

Аналіз досліджень і публікацій. Драма-проповідь (або ж драма-мораліте) “*Воскресеніє мертвих*” обще убо всім будуще, но страждущим всім неповинно в віці сем блаженно, а обидящим гибельно; в п'яти дійствах в пользу чающим оного показанное Георгієм Коніцким, 1746 [літа]” вже тривалий час привертає увагу дослідницького загалу – вчених часів Російської імперії, радянської та пострадянської епох. Вона згадується в розповідях про творчу спадщину святителя Георгія багатьма його біографами (див., напр.: Дышневіч, 2001, с. 145; И. Ж., 1895, с. 954; Минькевич, 1895, с. 117).

Чимало дослідників роблять особливий наголос на гостросоціальному й сатиричному вимірі п'єси “Воскресеніє мертвих”. Підкреслюється, що цей твір являє собою протест проти нещадної жаги збагачення й нагадування про обов'язковість торжества Справедливості (Царенок, 2020b), засудження ганебних дій представників тогочасної козацької старшини, а також критику продажного судочинства (наприклад, студії науковців С. Мащенко (Мащенко, 2006, с. 32-33), О. Мишанича (Мишанич, 1983, с. 17), М. Суліми (Суліма, 2000, с. 156)). Літературознавець П. Білоус схильний вбачати у драмі Георгія (Кониського) натяк не лише на злочинний “олігархат” Гетьманщини XVIII ст., що, пристосовуючись до нових історичних умов, грабував співвітчизників, стаючи відданою імперії суспільною верствою, але й на російське чиновництво, якому “державна дозволяла чинити сваволю на українських землях” (Білоус, 2012, с. 292). Зрештою, історик вітчизняних філософських учень М. Кашуба, аналізуючи зміст твору “Воскресеніє мертвих” та супутніх йому інтермедій, вважає їх викриттям жорстокого соціального й національного гноблення, що мало місце на теренах як України, так і Білорусії. При цьому дослідниця далеко небезпідставно веде мову про “заклик до єднання російського, українського та білоруського народів для боротьби проти польсько-шляхетської експансії”, який виразно звучить у цьому драматичному викритті (Кашуба, 1990, с. 9) [а саме – в інтермедіях до драми – прим. А. Ц.].

Увійшовши до числа кращих пам'яток академічної драматургії доби Гетьманщини, п'єса Георгія (Кониського) закономірно викликає інтерес із боку істориків літератури, які прагнуть дослідити її смислові й художні особливості (П. Білоус, М. Суліма та ін.), а також написані до неї невідомими авторами інтермедії (П. Білоус (Білоус, 2012, с. 294-295), С. Єфремов (Єфремов, 1995, с. 179), М. Петров (Петров, 1878, с. 245-256; 1879, с. 283-284)). На сторінках літературознавчих студій ми зустрічаємо й спроби осмислення драми “Воскресеніє мертвих” як пам'ятки, створеної на культурному “порубіжжі”: так, зазначається, що “дидактична спрямованість” цього твору “відповідала традиціям барокової літератури й водночас не суперечила класицистичним і просвітительським тенденціям, що ставали в українській культурі все помітнішими” (Грицай, Микитась, & Шолом, 1989, с. 315).

Інтерес до п'єси, автор якої на час її написання викладав у Києво-Могилянській академії поетику, а пізніше й філософію та богослов'я, так чи так виявляють і дослідники філософських пошуків. Зокрема, М. Кашуба та С. Мащенко, як уже згадувалося, звертають посилену увагу на викриття майбутнім ієрархом у його драмі існуючої між людей несправедливості (Кашуба, 1990, с. 9; 1999, с. 40-42; Мащенко, 2006, с. 32-33), а С. Кримський намагається віднайти у цьому творі підтвердження думки, що в українській бароковій культурі стверджувався неабиякий оптимізм (Кримський, 2008, с. 334-335).

Окрім того, драма-мораліте Георгія (Кониського) здатна зацікавити й історика вітчизняних філософсько-естетичних ідей. Невипадково до неї звертається І. Іваньо під час написання відомої монографії “Нарис із розвитку естетичної думки України” (Іваньо, 1981). Аналізує п'єсу “Воскресеніє мертвих” і автор цих рядків у своїй (не позбавленій як певних достоїнств, так і –варто зізнатися– певних недоліків і помилок) праці, присвяченій естетичній складовій світогляду святителя Георгія (Царенок, 2011).

Незважаючи на досить активне звернення дослідників різних часів до драми славетного ієрарха, вона й зараз має виступити предметом ретельного вивчення з історичних, літературознавчих, театрознавчих, культурологічних, філософських та теологічних позицій. Актуальним завданням слід визнати системний огляд головних ідей, що їх знаходимо у п'єсі. До того ж, окремі думки, висловлені стосовно твору “Воскресеніє мертвих” вимагають перегляду й навіть спростування (крок у відповідному напрямі вже було зроблено автором цієї статті в одній із публікацій (див. : Царенок, 2020а, с. 30-33)). Виконанню таких завдань сприятиме, зокрема, подальше осмислення етичного виміру

драми Георгія (Кониського), виявлення в ній провідних морально-повчальних смислів.

Відповідно, **метою** нашої **статті** є виділення й аналіз морально-богословських ідей драми-проповіді святителя Георгія (Кониського) “Воскресеніє мертвих”.

Виклад основного матеріалу. У п’єсі наявні дві сюжетні лінії. Першу з них ми зустрічаємо одразу ж після невеликого Прологу – у першому ж “дійстві”, в якому відбувається розмова персонажів Земледіла й Священика. Земледіл, добре знаючи, що зерна спочатку “в землі тліють”, а пізніше “в колосі ростуть і ціліють”, замислюється про воскресіння всіх померлих у майбутньому і сповідує свою віру в це. Та його непокоїть питання, чи перебуватимуть люди після оживлення їхніх тіл в однаковому стані: “Что будет діятися, когда з мертвих встанем”? Майбутнє кожної людини залежатиме від її учинків, –повчає трудівника Священик. В його повчанні міститься одна з найголовніших етичних ідей твору –“Зде в мирі всяко живуть і вмирають всяко, –І на суд убо Божий встануть неоднако”.

Ствердженню, зокрема, цієї богословської ідеї, згідно із художнім задумом Георгія (Кониського), має сприяти розгортання другої сюжетної лінії твору. Воно здійснюється в наступних чотирьох “дійствах” п’єси. Нашу увагу в них привертають дві особи, що отримують від автора вельми промовисті імена, –це лютий і сповнений жаги до збагачення Діоктит (з грецької “гнобитель”) та чесний Гіпомен (з грецької “той, хто терпить”) (Мишанич (Ed.), 1983, с. 672). Злий персонаж всіляко знущається з доброго –незаконно заволодіває його майном і, зрештою, закатовує до смерті, –але незабаром помирає й сам. В останньому “дійстві” зображена зустріч Діоктита та Гіпомена у потойбіччі. Жорстокий вбивця, який прирік себе на вічні мучення, виводиться з пекла, щоб його невинна жертва побачила “суд Божий неумитний, Безмездний, безпоблажний і безволокітний” –повну протилежність продажному земному судові, готовому догоджати гнобителю. Відбувається кульмінація драми: “Гіпомен, з ангелом от блаженства ізшедши, посмівається Діоктиту; отславше его в ад, преізбиточноє за терпініє вічних благ воздаяніє ісповідуєт” (Георгій, 1983, с. 352) та поспішає повернутися до раю, що оспівується як місце вічного й істинного блаженства.

Дидактичний вплив п’єси “Воскресеніє мертвих” покликані посилювати кілька чудових кантів (піснеспівів), а також короткий Епілог, в якому Георгій (Кониський) підсумовує свою повчальну розповідь:

“Два лица живі по смерті в дійстві явленні, –

По приміру том весь мір будет оживленний:

Єдин Діоктит злобний принял муки люті,
Но приміром тим всім злим мук не ізбігнути;
Єдин Гіпомен дійшов блаженної слави,
Но приміром тим дійдуть блаженства всі праві...”
(Георгій, 1983, с. 355-356).

Окрім того, як уже побіжно згадувалося, драма-мораліте “оздоблена” й кількома інтермедіями. На думку дослідника української літератури С. Єфремова, вони “своїм паралелізмом як саму ідею підкреслюють, так і зразкову того часу форму цієї трагедокомедії” (Єфремов, 1995, с. 179).

Твір Георгія (Кониського) з очевидністю пов’язаний зі Святим Письмом: “Притвор бо сей на прямої положен основі, –Что глаголет, то стоїть і в Божієм слові” (Георгій, 1983, с. 356), –підкреслює цей зв’язок сам автор в Епілозі. Драма нагадує глядачеві й читачеві про, зокрема, воскресення Христом свого друга –праведного Лазаря (Іоан. 11), про Страшний Суд, якому передуватиме воскресення всіх померлих (Іоан. 5:24–30; 1 Сол. 4:13–18 та ін.). Незаперечний вплив на творчий пошук Георгія справили й Євангельські притчі. У першому дійстві драматург послуговується прикметною образністю притчі про пшеницю й плевели (кукіль) (Матв. 13:24–30), а також поясненням цієї образності (Матв. 13:36–43); в одній із реплік Священика –

“Слава Богу! не только нива пажить родить,
Но і слово Божіє в серцу людськом ходить.
Сей человек о другой жизни помишляет:
Плода убо добрих діл дух мой по нем чаєт”

– можна відчутти й вплив хрестоматійної алегоричної оповіді про сіяча (Матв. 13:1–23; Марк. 4:1–20; Лук. 8:4–15). Зрештою, розвиток другої сюжетної лінії драми позначений впливом притчі Спасителя про немилосердного багатія й терпеливого жебрака Лазаря (Лук. 16:19–31). В одному з літературознавчих довідників зустрічаємо думку, що саме її було покладено в основу твору “Воскресеніє мертвих”: оригінальність драми полягає в тому, що автор “дає героям не біблійні чи українські імена, а іноземні”, і цей прийом допоміг йому “з більшою мірою узагальнення, правдивіше відтворити несправедливість, яка паує на землі” (Суліма, 2000, с. 156).

Така думка (що її свого часу використовував і автор цієї статті (Царенок, 2011, с. 66)) є справедливою лише частково. Дійсно, сюжети євангельської притчі та драматичної оповіді мають певну схожість. В обох творах ми зустрічаємось із співставленням праведного й неправедного життя, а також із повчальним порівнянням долі центральних персонажів у потойбічному світі. Більш ніж переконливим свідченням

про зв'язок п'єси “Воскресеніє мертвих” із притчею Христа є одна з реплік Діоктита. Прирікши себе на вічні муки, колишній мучитель бажає, щоб про кару, яка чекає на грішних, дізналися на землі:

“А тепер ніт да кто мя от ада ізбавить!

Поне братії моєй нехай кто об'явить,

Кої, по-моєму, і нині обіжають, –

Ах! ах! что їм слїдуєт, нехай тоє знають!” (Георгій, 1983, с. 352).

Таке бажання має й персонаж притчі – немилосердний багатій, який, страждаючи в пеклі, боїться за своїх братів, “щоб і вони не приїшли на це місце страждання!” (Лук. 16:28).

Як бачимо, факт впливу євангельської притчі на драму Георгія (Кониського) досить очевидний, однак, усе ж цей вплив не слід перебільшувати. Сюжетні лінії обох творів відчутно відрізняються одна від одної; різняться між собою й центральні образи притчі та п'єси. Так, Діоктит значно перевершує багатія в нечесті: він не тільки немилосердний володар великих статків, але й жорстокий кривдник-убивця. Не знаходимо й повного збігу образів Гіпомена та Лазаря: євангельський праведник є самотнім хворим жебраком, якого зневажив любитель розкошів, у той час як позитивний герой драми – побожний і добродійний трудівник, який має родину, маєтності, піклується про бідних, а згодом стає жертвою заздрощів, підступності й лютої свого неблаганного гонителя.

Зважаючи на ці та інші особливості, ми переконаємось, що притча про багатія та Лазаря не являє собою єдину й домінуючу основу драми “Воскресеніє мертвих”. Тому Георгій (Кониський) і не дає своїм персонажам біблійні імена: він створює досить самобутній твір, при цьому, безперечно, спираючись на Святе Письмо. Зовсім не випадково автор не називає головних діючих осіб і українськими іменами: обрані ним в якості імен слова давньогрецького походження відрізняються самоочевидною відповідністю сюжетній лінії, характеристиці центральних образів та дидактизму драми. Їхня незвичайність сприяє ствердженню у творі певної неординарності, своєрідної екзотичності, що привертає увагу загалу й зацікавлює.

Використання таких оригінальних імен справді допомогло драматургу здійснити суттєве узагальнення, створити вражаючі збірні образи гнобителя та його жертви і правдиво відобразити аморальність, яка мала місце в суспільстві. Однак стверджувати, що з цієї точки зору п'єса “Воскресеніє мертвих” перевершує притчу про багатія та Лазаря, принаймні, некоректно. У сповненій найглибшого релігійно-етичного смислу Євангельській оповіді, до якої звертається Георгій (Кониський), ми зустрічаємось із відчутно іншою, ніж у п'єсі, ідеєю,

що постає однією з головних дидактичних ідей цього хрестоматійного твору. Негативний персонаж драми звершує найрізноманітніші злочиння, в тому числі –убивство неповинного, й тому прирікає себе на пекельні страждання; його порочність агресивна, спрямована на активне гноблення, кривдження й знищення інших. Притча ж Христа вчить, що великим гріхом, який може назавжди погубити душу людини, є вже сама тільки її байдужість до бідувань ближнього. Гадаємо, такий етичний акцент навіть варто визнати більш вражаючим і приголомшуючим: не лише жадливі гнобителі-вбивці заслуговують на цілком справедливе покарання. (І водночас, не лише ті, хто перенесли мучення, але й володарі благодушного –Лазарєвого –терпіння, заслуговують на Вічну втіху).

Як бачимо, пов'язані між собою Євангельська притча та п'єса “Воскресеніє мертвих” являють собою схожі й, одночасно, відчутно відмінні один від одного твори. В певному сенсі, драма Георгія (Кониського) – це цікаве доповнення до притчі про багатія та Лазаря, “сходінка” до розуміння найвищих повчальних ідей останньої. У творі українського митця-мораліста предметом суворої критики постають не тільки безвинна, як на перший погляд, байдужість (Дюкитт чужий благодійності, і взагалі він “не любить бідних прошаков і духа” (Георгій, 1983, с. 343)), але й інші –більш очевидні для непросвітленого Христовим Благовістям –гріхи, зокрема, згадане кривдження людей. Разом із тим, драматург оспіває не лише благодушне терпіння, яке мав зневажений багатієм жебрак Лазар, але й терпіння таких безвинних страждальців, як страстотерпець Гіпомен. Невипадково вже в самій назві драми нас зустрічає стисле формулювання одного з її першочергових теолого-етичних смислів: очікуване *воскресіння мертвих “страждущим всім неповинно в віці сем блаженно, а обидящим гибельно”*.

Контрастне *протиставлення праведної та порочної життєвих стежин* –характерна ознака драми-проповіді Георгія (Кониського). (Ми знаходимо це протиставлення й у власне проповідницькій спадщині святителя (див. : Георгій, 1886)). Драматург так чи інакше *закликає свого глядача (і, безумовно, читача) до слідування Божим заповідям* (Георгій, 1983, с. 338; с. 343), *чесної праці* (Георгій, 1983, с. 338; с. 343), *милосердного ставлення до бідних* (Георгій, с. 343; с. 346), *миролюбства* (Георгій, 1983, с. 343), *вдячності благодійникам* (Георгій, 1983, с. 346), *до смирення перед попущеними Творцем нездоланими обставинами й покладання на Його Благий Промисел* (Георгій, 1983, с. 344-345; с. 346), *до терпіння тих чи тих випробувань, окриленого надією на неодмінну нагороду в блаженному майбутньому*:

Потерпім в сей житні

Біди, укоризни,
 Всю напасть і вражду,
 Алчбу і жажду:
 Нехай наситимся,
 Нехай насладимся

Безконечно о Бозі (Георгій, 1983, с. 343).

Не забуває Георгій (Кониський) і про проповідь такої християнської чесноти як *смирennemудріє-скромність*: високоморальний приклад для наслідування Гіпомен, молячись перед смертю, щиро сповідує свою духовну неміч, наголошує, що без Вишньої допомоги людина нічого не може зробити доброго, й указує на неперевершене значення Спокутної Жертви:

“Боже мой! і я грішен у Тебе состою:
 Правда бо наша, як руб нечист пред Тобою;
 Но Ти, Христе, Ходатай, –для Твоїх страданій,
 Твоїх ради нещадних кровезіліяній,
 Во всем ціло оправдан бути уповаю,
 Себі ж, своей заслугі, нічто не вмінюю.

Аще туне пострадах, Твой то, Христе, б'яше
 Дар, твоя помощь, Твое діло, а не наше” (Георгій, 1983, с. 346).

Цікаво, що приклад смирення, скромності являє собою й сам автор п'єси, просячи в Епілозі вибачення за можливі недоліки свого твору (Георгій, 1983, с. 356).

Важливою чеснотою, яка проповідується у драмі, виступає й *удячність Творцю*: навіть помираючи, Гіпомен славить Бога, “что так приключилось”, адже відчуває духовну радість і сподівається унаслідувати “Небесное Царствіє”, обіцяне “страждущим безвинно” (Георгій, 1983, с. 345-346). Благословить Всевишнього страстотерпець і наприкінці драми –тоді, коли вже остаточно звільнюється від зла і сподобляється великої ласки й нагороди (Георгій, 1983, с. 353).

Злоба, похитливість, пияцтво, дармоїдство, жадібність, немилосердя, заволодіння чужим майном, розорення інших, обман, хабарництво, продажність, несправедливість, кривда, знуцання над беззахисними і, звісно, вбивство, –всі ці пороки й гріхи нещадно засуджуються автором п'єси як *неприпустиме лихо, яке веде до безперестанних мучень*.

Вже у Пролозі Георгій (Кониський) слушно вказує, чому чимало людей обирають шлях гріха. Причиною цього стає, зокрема, забуття про те, що життя в долішньому світі не є вічним:

“Многим до злих діл тоє подаєт причину,
 Что не хотят помишлять на свою кончину...” (Георгій, 1983, с. 337).

Відповідний дидактичний наголос драми-мораліте – один із найважливіших в усіх її п'яти “дійствіях” – виражений на початку першого ж канта – в прикметному рядку: “Два рази сліп, хто впрעדь на смерть не взираєт” (Георгій, 1983, с. 339).

Цей наголос, що наскрізь пронизує смисловий “простір” п'єси, цілком узгоджується з істинами християнського морального богослов'я. *Пам'ять про завершення земного життя* традиційно визнається душпастирями дієвим засобом духовного вдосконалення особистості. Георгій (Кониський) добре розуміє її благодворне значення. В цьому переконує знайомство не тільки з його повчальною драмою, але й із іншими творами. Так, в одній із поезій проповідник “пам'яті смертноі” проникливо звертається до свого читача:

“Серпа ожидают созрелые класы;
А нам вестники смерти – седые власы.
О! смертний, беспечный, посмотри в зеркало:
Ты сед, как пятьдесят лет тебе миновало.
Как же ты собрался в смертную дорогу?

С чем ты предстанешь правосудному Богу?” (цит. за : Пушкін, 1976, с. 89].

Нагадування про Найвище правосуддя є одним із найважливіших завдань, які ставить перед собою автор п'єси “Воскресеніє мертвих”. Як і пам'ять про смерть, *пам'ять про праведний Божий суд так само здатна утримати людину від аморальних учинків*. Георгій (Кониський) свідомо й акцентовано протиставляє загробний суд суду земному, який може виносити рішення на користь кривдника, а не його жертви (Георгій, 1983, с. 341; с. 349-350; с. 351).

Усвідомлення своєї смертності, роздуми про неминучість прощання із долішнім світом, про долю померлих в іншій дійсності допоможуть людині *не віддавати себе в полон благам “внішнього миру”* – таким, як людська слава, влада, тілесна врода, маєтності, їжа, питво, втіхи від родини й мистецтва (Георгій, 1983, с. 341-343). Не слід забувати, що й вони недосконалі: “вся кратка, вся непостоянна”. Повчаючи цим істинам, Георгій (Кониський), звісно, не сповідує й не проповідує цілковиту нікчемність земних благ. Як і інші християнські пастирі, він веде мову про *існування особливої ієрархії цінностей, в якій долішне, нетривале в жодному разі не повинне затуляти собою вічне*. Розвиток другої сюжетної лінії його драми, по суті, являє собою яскраву ілюстрацію цього етичного постулату. Позитивний герой у творі, постаючи невтомним і добросердечним трудівником, має певні статки, володіє деякими маєтностями. Він намагається втримати ці блага, коли на них поклав своє несите око Гнобитель, а згодом, таки втрапивши праведно

зароблене й успадковане, вказує, що воно й стало причиною його бідувань і краще було б ніколи не бути “в господина” втраченому (Георгій, 1983, с. 345). Наприкінці ж твору Гіпомен, розповідаючи про райські втіхи й особливо про споглядання Творця, наголошує на принциповій незрівнянності їх із утіхами земними:

“Земная імінія как днесь поминаю,

Против небесних тїя гной бить воміняю” (Георгій, 1983, с. 353).

Прикметно, що морально-богословська ідея про ієрархію цінностей за кілька років після написання п’єси ствердиться й на сторінках “Загальної філософії” Георгія (Кониського), а саме в такій частині цього хрестоматійного твору, як “Моральна філософія, або Етика”. Не заперечуючи певного значення земних благ, мислитель знову – як це й належить християнину – визнаватиме першість за благами неземними. На переконання Георгія-філософа, “ми повинні менше турбуватися про досконале людське щастя як менш значне..., а більше [дбати] про краще, таке, яке приваблює нас і обіцяє повернути нам благо, а саме про найвище й безконечне благо, для якого як для останньої мети ми народжені, як влучно сказав Августин: «Господи, Ти створив нас для Себе, і тому неспокійне наше серце, поки не знайде заспокоєння в Тобі»” (Георгій, 1990, с. 419).

Незрівнянність вічного блаженства з принадами земного буття являє собою причину того, що Всеблагий Промислитель світу попускає лиху завдавати страждань праведним людям. Георгій (Кониський) приділяє значну увагу відповідному питанню теології та філософії. Його драматичну *теодицею* –вчення про те, чому Бог, у жодному разі не будучи творцем зла у світі, може попустити останнє й тривалий час не карати лиходіїв із певних важливих причин, –ми зустрічаємо у третьому “дійстві” драми. Воно знайомить нас із двома прикметними персонажами –“Терпінієм”, яке просить у правосудного Господа якнайшвидшого “Гіпомена от бід свобожденія, Діоктиту же отмщенія”, та “Отрадою”, яка пояснює, чому на Боже воздаяння гнобителю та безвинному страждальцю потрібно “мало почекати”. З одного боку, Бог, як люблячий Отець, не бажає гибелі Своїх нерозумних чад. Як повчає Отрада, Всеблагий Творець “долготерпить” навіть до їхньої кончини, –“А ось престанет грішник от своїх безчиній” (Георгій, 1983, с. 344). Водночас, Господь виявляє Свою любов і до праведних, не одразу звільнюючи їх від випробувань: за більше терпіння добродішні люди неодмінно будуть нагороджені більшою честю, великими дарами, що допоможуть забути про земні страждання, мов про сон (Георгій, 1983, с. 344–345).

З небесною втіхою-нагородою праведникові не витримують порівняння жодні з перенесених ним страждань, – таким постає ще один важливий релігійно-етичний акцент, зроблений у драмі “Воскресеніє мертвих”. “Недостойні вправду биша мої страсті До ізбитка благ вічних возданной мні часті!” – вигукує Гіпомен в останньому “дійстві”, сповідуючи неймовірну ласку й щедрість Бога (Георгій, 1983, с. 353).

В поетичному описі блаженного буття в заключному канті (Георгій, 1983, с. 354-355) етичні акценти автора драми поєднуються з *соціально-філософськими*. Георгій (Кониський) із піднесенням зображує дійсність, де панує радість, добро, мир та суспільна злагода: “Ність убогих, всі багаті”, “брані, раті там не слишно”, “между всіми нерушимий союз дружби, лєсті чуждий” та ін. Як можна зрозуміти драматурга, ці ідеали є, звісно, недосяжними в долішній “юдолі плачу”, однак усе ж прагнути до них потрібно. Таке прагнення сприятиме, зокрема, подоланню суспільних негараздів і ствердженню доброчесності у земному світі.

Морально-богословські ідеї твору “Воскресеніє мертвих” поєднуються й і з ідеями *гомілетики* – богословської дисципліни, предметом якої постає проповідь. Драматург-проповідник переконаний, що повчання слову Божому, що згодом “в серцу людськом ходить”, допомагає людині проинятися інтересом до найголовнішого й утвердитися на шляху духовного вдосконалення (Георгій, 1983, с. 339).

Яскравим прикладом поєднання етичних смислів драми з *естетичними* є висловлення Георгієм (Кониським) свого погляду на значення духовно-академічного театрального мистецтва. Зазначаючи у Пролозі, що “коміков свойственна должность сицевая, Єже учить, в обществі нрави представляя” (Георгій, 1983, с. 337), автор п’єси у стислий і змістовний спосіб звертає увагу на церковно-просвітницьку, моралізаторську місію театрального дійства.

Для виконання цієї шляхетної місії, звісно, й була створена драма-мораліте “Воскресеніє мертвих”. Як ми вже встигли переконатися, з огляду на своє призначення вона відрізняється щільним зв’язком із засновками християнського етичного вчення, відповідністю багатьом його закликам. Щоправда, в одному з місць п’єси така відповідність відчутно втрачається. Мова йде про епізод останньої дії, в якому зустрічаються звеличений Творцем Гіпомен та виведений із жахливої безодні Діоктит. Праведник “посмівається” колишньому гнобителю, примножуючи його страждання, а потім відсилає його назад до пекла.

Цей епізод суперечить християнському моральному богослов’ю, згідно з яким торжество Божого правосуддя не передбачає подібної немилості до засуджених на вічні муки. Причину (принаймні, одну

з причин) появи у кульмінаційній частині драми такої свого роду “страшної помсти”, мабуть, слід убачати в надмірно палкому протесті Георгія (Кониського) –на час написання твору ще достатньо молодого душпастиря –проти волаючої несправедливості і злодіянь у сучасному йому суспільстві (більш детально див. : Царенок, 2020а, с. 31-32).

Однак у цілому потужність релігійно-етичного потенціалу драми “Воскресеніє мертвих” є незаперечною. Твір слід визнати досить гідним художнім засобом для проповіді християнської моралі, важливих чеснот, до яких закликають Святе Письмо та Священне Передання.

Може видатися, що, проповідуючи такі етичні ідеали як незлобистість, терпіння й смирення, п’еса Георгія (Кониського) повчає людину зовсім не боротися зі злом, по суті, потурати розвитку несправедливості й свавілля. З точки зору дослідника П. Білоуса, позитивний герой твору “постає як особа пасивна, нездатна постояти за себе”; Гіпомен – це смиренний християнин, “який не протриває насиллю ближніх своїх...”. Соціальна проблема у творі розв’язана “банально, у традиційному релігійному дусі: зло покаране пеклом, а невинні страждання і бідність винагороджено Раєм”. Таке традиційне моралізаторство, що до нього вдається Георгій (Кониський), “цілком відповідало специфіці шкільної [тогочасної церковно-просвітницької –прим. А. Ц.] драми” (Білоус, 2012, с. 293).

На нашу думку, ретельне дослідження драматичного твору “Воскресеніє мертвих”, супроводжуване зверненням до християнського морально-богословського вчення, уможливило принципово інші висновки.

По-перше, Гіпомен активний своєю побожністю й доброчесністю. По-друге, навіть змирщений світогляд не може заперечити, що активність цього персонажа виявляється й у земних справах: він –трудолюбивий, чудовий господар (як не впізнати в цьому образі риси справжнього українського господаря, але, звісно, не ненажери-“глитая”), людина, яка намагається відстояти свої законні права у суді (Георгій, 1983, с. 340-341). Безперечно, Гіпомен Георгія (Кониського) –це не Дубровський О. Пушкіна, Бондаренко Янки Купали чи Ярема Галайда Т. Шевченка. Він не бере до рук “освяченого ножа”, не збирає навколо себе ватагу гайдамаків і не позбавляє життя гнобителів та їхніх посіпак. Праведник у драмі робить спробу *захистити* себе та своїх рідних *саме законним і благочестивим чином* –це активність християнина, який, наскільки можливо, прагне *жити “у мирі зо всіма людьми” та не бути переможеним злом, але перемагати зло добром* (Рим. 12:18; 21).

Втім, у крайніх випадках і праведнику доводиться братися за зброю (і, на превеликий жаль, не лише в переносному сенсі цього вислову). Гіпомен –Страстотерпець, за свого земного життя він не карає

Діоктита; не карають гнобителя й інші чесні люди. Однак академічна драма Георгія (Кониського), подібно до українського вертепу (або ж до білоруської батлэйки), має також свій “нижній (приземлений) ярус” – уже згадувані інтермедії, що супроводжують основну драматичну оповідь. Деякі з них слугують недвозначним попередженням, що “Діоктита” можуть бути покарані ще на цьому світі (Білоус, 2012, с. 294-295; Мишанич, 1983, с. 20 та ін.).

Що ж до розв’язування соціальної проблеми у власне драмі, то, гадаємо, не слід зневажливо характеризувати його як банальне. Безумовно, воно в цілому здійснене у відповідності з етичною Традицією, свідомим проповідником якої виступає Георгій (Кониський). І таке традиційне, типове моралізаторство цілком виправдане й доречне з огляду на призначення п’єси-проповіді: ми маємо справу не з банальністю, а з *класикою* (зразковістю).

Не будемо також забувати, що навіть часта повторюваність якоїсь ідеї ще не означає втрати нею свого значення й актуальності. Людство має потребу й у нагадуванні про чимало загальновідомих, нехай і неоригінальних речей (наприклад, про правила дорожнього руху, правила особистої гігієни або правила поведінки за умов карантинних обмежень) навіть у звичайній до буденності формі. Тим більше, коли мова йде про нагадування настільки важливих релігійно-етичних істин, як *неминучість покарання зла та неодмінність винагородження добра, особливо у потойбічному світі*.

Висновки. Драма Георгія (Кониського) “Воскресеніє мертвих” не випадково визнана яскравим зразком дидактичної літератури доби Гетьманщини. Звертаючись до Біблії, послуговуючись істинами християнського етичного вчення, український мислитель-мораліст створює вражаюче драматичне повчання, завданнями якого є проповідь чеснот (зокрема, терпіння, смирення, усвідомлення переваги вічних цінностей, пам’яті про смерть і про праведний Божий Суд) та викриття пороків, пояснення, чому Творець попускає зло у світі, а також недвозначний наголос на тому, що зло, врешті-решт, обов’язково терпить поразку й суворо карається, а доброчесність надзвичайно щедро винагороджується. Автор драми закликає людей до взаємної поваги й миролюбства: він зовсім не виключає активного протистояння кривді, однак, на його переконання, боротьба з наявним у суспільстві злом має бути, наскільки це можливо, законною та благочестивою. Драматична оповідь Георгія (Кониського) – майбутнього Архіпастиря, який і надалі рішуче викриватиме порочність і несправедливість, – заслуговує на значну увагу як у цілому успішне художнє втілення важливих морально-богословських смислів, утверджених у християнській культурі.

Список використаних джерел

- Білоус П. В. Історія української літератури XI–XVIII ст. : навч. посіб. Київ : Вид. центр “Академія”, 2012. 376 с.
- Георгій (Кониський), архієпископ. Воскресеніє мертвих. *Українська література XVIII ст. Поетичні твори. Драматичні твори. Прозові твори*. Київ : Наукова думка, 1983. С. 337–356.
- Георгій (Кониський), архієпископ. С новым годом! *Черниговские Епархиальные Известия (Прибавление)*. 1886. № 1. С. 1–7.
- Георгій (Кониський), архієпископ. Філософські твори : у 2 т. Київ : Наукова думка, 1990. Т. 1. 496 с.
- Грицай М. С., Микитась В. Л., Шолом Ф. Я. Давня українська література: підручник. Київ : Вища школа, 1989. 414 с.
- Дышневіч В. М. Каніскі Георгій. *Рэлігія і Царква на Беларусі: энцыкл. даведн.* / рэд. Г. П. Пашкоў і інш. Мінск : БелЭн, 2001. С. 145.
- Єфремов С. О. Історія українського письменства. Київ : Феміна, 1995. 688 с.
- Іванько І. В. Очерк развития эстетической мысли Украины. Москва : Искусство, 1981. 423 с.
- И. Ж. Конисский (Георгий). *Энциклопедический словарь* / изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Санкт-Петербург, 1895. Т. 15 А. С. 954.
- Кашуба М. В. Георгій Кониський. Київ : Український центр духовної культури, 1999. 228 с.
- Кашуба М. В. Георгій Кониський і його “Філософський курс”. *Георгій (Кониський). Філософські твори*: у 2 т. Київ : Наукова думка, 1990. Т. 1. С. 5–42.
- Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії. Київ : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 367 с.
- Машенко С. Т. Георгій Кониський та його філософський курс. *Любов до мудрості і віра*. Чернігів : РВК “Деснянська правда”, 2006. С. 32–44.
- Минькевич И. Георгий Конисский, архиепископ Белорусский (1717–13 февраля 1795 года). *Черниговские Епархиальные Известия (Прибавление)*. 1895. № 4. С. 116–126.
- Мишанич О. В. Українська література XVIII ст. *Українська література XVIII ст. Поетичні твори. Драматичні твори. Прозові твори*. Київ : Наукова думка, 1983. С. 5–28.
- Петров Н. Драматические произведения Георгия Конисского. *Древняя и новая Россия*. Санкт-Петербург, 1878. Т. III. С. 245–256.
- Петров Н. И. О неизвестных доселе интерлюдиях к трагикомедии Георгия Конисского, находящихся в рукописи академического музея №131. *Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца*. Кн. 1. Киев, 1879. С. 283–284.
- Пушкин А. С. Собрание сочинений: в 10 т. Москва : Художественная литература, 1976. Т. 6. 508 с.
- Суліма М. Кониський Григорій. *Українська література у портретах і довідках: Давня література – література XIX ст.: довідник*. Київ : Либідь, 2000. С. 156.

- Українська література XVIII ст. Поетичні твори. Драматичні твори. Прозові твори / вступ. ст., упоряд. і прим. О. В. Мишанича. Київ : Наукова думка, 1983. 696 с.
- Царенок А. В. Драма святителя Георгія (Конисского) “Воскресение мертвых”: связь с Евангельскими притчами. *Вестник Харьковской Духовной Семинарии*. 2020. № 11 (11). С. 27–33.
- Царенок А. Естетичні аспекти світогляду Георгія Кониського в контексті ідей українського бароко. *Сіверянський літопис*. 2011. № 2. С. 59–69.
- Царенок А. В. “Защищать обиженных и обуздывать злодеев...” (памяти святителя Георгія (Конисского), архиепископа Могилевского). *Троїцький вісник*. 2020. № 5 (303). С. 3.

References

- Bilous, P. V. (2012). *Istoriia ukrainskoi literatury XI–XVIII st. : navch. posib* [History of Ukrainian Literature of the 11–18 centuries: textbook]. Kyiv: Vyd. Tsentr “Akademiia” [in Ukrainian].
- Dysnievic, V. M. (2001). Kaniski Hieorhij. In H. P. Paskou (Ed.), *Relihija i Carkva na Bielarusi: encykl. daviedn.* [Religion and Church in Belarus’: reference book] (p. 145). Minsk: BielEn [in Belorussian].
- Georgii (Konisskii), arh. (1886). S novym godom! [Happy New Year!]. *Chernigovskie Eparkhialnye Izvestiia (Pribavlenie)*. [Chernigov Eparchial News (Supplement)], 1, 1-7 [in Russian].
- Heorhii (Konyskyi), arh. (1983). Voskreseniie mertvykh [Resurrection of the dead people]. In *Ukrainska literatura XVIII st. Poetychni tvory. Dramatychni tvory. Prozovi tvory* [Ukrainian Literature of the 18th century. Poetical Works. Dramatical Works. Prosaic Works] (pp. 337-356). Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
- Heorhii (Konyskyi), arh. (1990). *Filosofski tvory* [Philosophical Works (Vol. 1)]. Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
- Hrytsai M. S., Mykytas, V. L., & Sholom, F. Ya. (1989). *Davnia ukrainska literatura: pidruchnyk* [The Old Ukrainian Literature: Textbook]. Kyiv: Vyshcha shkola [in Ukrainian].
- I. Zh. (1895). Konisskii (Georgii). In F. A. Brokgauz, & I. A. Efron (Ed.), *Entsiklopedicheskii slovar* [Encyclopedia] (Vol. 15A, p. 954). Sankt-Peterburg [in Russian].
- Ivano, I. V. (1981). *Ocherk razvitiia esteticheskoi mysli Ukrainy* [Essay on the development of the aesthetical thought of Ukraine]. Moskva: Iskusstvo [in Russian].
- Kashuba, M. V. (1990). Heorhii Konyskyi i yoho “Filosofskiy kurs” [Georgy Konisky and his “Philosophical Course”]. In *Heorhii (Konyskyi). Filosofski tvory* [George (Konisky). Philosophical works] (Vol. 1, pp. 5-42). Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
- Kashuba, M. V. (1999). *Heorhii Konyskyi* [Georgy Konisky]. Kyiv: Ukrainysky tsentr dukhovnoi kultury [in Ukrainian].

- Krymskyi, S. B. (2008). *Pid syhnaturoiu Sofii* [Under the signature of Sophia]. Kyiv: Vyd. dim “Kyievo-Mohylianska akademiia” [in Ukrainian].
- Mashchenko, S. T. (2006). Heorhii Konyskyi ta yoho filosofskyi kurs [George Konisky and his philosophical course]. In *Liubov do mudrosti i vira* [Love of wisdom and faith] (pp. 32-44). Chernihiv: RVK “Desnianska pravda” [in Ukrainian].
- Minkevich, I. (1895). Georgii Konisskii, arkhiepiskop Belorusskii (1717–13 fevralia 1795 goda) [Georgiy Konissky, Archbishop of Belarus (1717–February 13, 1795)]. In *Chernigovskie Eparkhialnye Izvestiia (Pribavlenie)* [Chernigov Eparchial News (Supplement)], 4, 116-126 [in Russian].
- Myshanych O. V. (Comp.). (1983). *Ukrainska literatura XVIII st. Poetychni tvory. Dramatychni tvory. Prozovi tvory* [Ukrainian literature of the XVIII century. Poetry. Dramatic works. Prose works]. Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
- Myshanych, O. V. (1983). Ukrainska literatura XVIII st. In *Ukrainska literatura XVIII st. Poetychni tvory. Dramatychni tvory. Prozovi tvory* [Ukrainian Literature of the 18th century. Poetical Works. Dramatical Works. Prosaic Works] (pp. 5-28). Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
- Petrov, N. (1878). Dramaticheskie proizvedeniia Georgiia Konisskogo [Dramatical Works by Georgiy Konisskiy]. In *Drevniaia i novaia Rossiia* [The old and the new Russia]. (Vol. 3, pp. 245-256). Sankt-Peterburg [in Russian].
- Petrov, N. I. (1879). O neizvestnykh dosele interliudiiah k tragicomedii Georgiia Konisskogo, nakhodiashchikhsia v rukopisi akademicheskogo muzeia №131 [About the unknown till now interludes to tragicomedy by Georgiy Konisskiy...]. In *Chteniia v Istoricheskom obshchestve Nestora-letopistca* [Readings in the Historical Society of Nestor the Chronicler]. (Book 1, pp. 283-284). Kiev [in Russian].
- Pushkin A. S. (1976). *Sobranie sochinenii: v 10 t.* [Collection of Works: in 10 vol.] (Vol. 6). Moskva: Khudozhestvennaia literature [in Russian].
- Sulima, M. (2000). Konyskyi Hryhorii [Konisky Hryhoriy]. In *Ukrainska literatura u portretakh i dovidkakh: Davnia literatura –literatura XIX st.: dovidnyk* [Ukrainian literature in portraits and references: Ancient literature –literature of the XIX century: reference book] (p. 156). Kyiv: Lybid [in Ukrainian].
- Tsarenok, A. V. (2020a). Drama sviatitelia Georgiia (Konisskogo) “Voskresenie mertvykh”: sviaz s Evangelskimi pritchami [Drama of St. George (Konissky) “Resurrection of the Dead”: a connection with the Gospel parables]. *Vestnik Kharkovskoi Dухovnoi Seminarii* [Bulletin of the Kharkov Theological Seminary], 11(11), 27-33 [in Russian].
- Tsarenok, A. V. (2020b). “Zashchishchat obizhennykh i obuzdyvat zlodeev...” (pamiaty sviatitelia Georgiia (Konisskogo), arkhiepiskopa Mogilevskogo) “To protect the offended and curb the villains ...” (in memory of St. George (Konissky), Archbishop of Mogilev). *Troitskyi visnyk* [Bulletin of the Trinity Monastery], 5(303), 3 [in Russian].
- Tsarenok, A. (2011). Estetychni aspekty svitohliadu Heorhiia Konyskoho v konteksti idei ukrainskoho baroko [Aesthetic aspects of Georgy Konysky’s world-

view in the context of Ukrainian Baroque ideas]. *Siverianskyi litopys* [Severyansky chronicle], 2, 59-69 [in Ukrainian].
Yefremov, S. O. (1995). *Istoriia ukrainskoho pysmenstva* [History of Ukrainian Literature]. Kyiv: Femina [in Ukrainian].

Carenok A.V.

**ETHICAL SENSES OF ST. GEORGIY (KONYS'KYJ'S) DRAMA
"RESURRECTION OF THE DEAD PEOPLE"**

The drama "Resurrection of the dead people", written by the famous Orthodox hierarch saint Georgiy (Konys'kyj), presents the well-known monument of the old Ukrainian didactic literature. Even nowadays its impressive religious and ethical basis demands attention, popularization and further exploration.

The aim of the article is pointing out the central moral and theological ideas of this work and making analysis of them.

Georgiy (Konys'kyj's) drama is connected with the biblical texts (with the evangelic parables of the Wheat and the Tares, of the Sower and of the Rich Man and Lazarus, in particular). This connection is regular and strong enough. At the same time, the author uses some corresponding ethical senses, elements of subject line and images more or less creatively. As a result, his literary work can be interpreted as a perceptibly original one.

As well as the Holy Writ and the Sacred Tradition of Church, the drama "Resurrection of the dead people" underlines the value of the different Christian virtues. Among them we find the diligence, the mercy, the making of peace, the gratefulness, the relying upon God's Providence, the patience, the humility, the understanding of the eternal values priority, etc. Being a preacher of virtues, Ukrainian dramatist preaches down the numerous vices and sins. According to his ethical position, our struggle against the evil should be as righteous and legal as it possible.

In spite of some loss of conformity to the moral theology in one episode, on the whole the drama by Georgiy (Konys'kyj) must be regarded as a successful artistic embodiment of the important ideas of the Christian ethics.

Key words: *ethics, moral theology, drama, vice, injustice, virtue, patience.*

УДК 17.026.4:2-42

<https://doi.org/10.33989/2075-1443.2020.44.220530>

orcid.org/0000-0001-9191-0576

Мирослава Костенко

КОСТЕНКО Мирослава Терентіївна –аспірантка кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка. Сфера наукових інтересів –соціальна філософія, сучасні проблеми етики

ЛЮДСЬКА ГІДНІСТЬ: ХРИСТИЯНСЬКИЙ ТА СВІТСЬКИЙ АСПЕКТ

У статті визначено особливості уявлень про людську гідність у світському та християнському аспектах. Дослідивши різні групи наукових джерел (від християнських книг, думок класиків про людську гідність, світських документів до праць сучасних українських філософів), проаналізовано поняття “гідність” згідно біблійної антропології, описано реалізацію права людської гідності в старозавітному й новозавітному розумінні. Доведено, що концепція гідного життя людини втілюється у двох типах: світському і християнському як ідеалах соціальної та духовної активності. Релігія не наполягає на ідеї про вищу соціальну цінність особистості, оскільки людина оголошується залежною від волі всемогутнього Бога, але висунутий нею принцип рівності усіх людей перед Богом є своєрідною формою утвердження людської гідності. Світське розуміння гідності людини виходить з того, що людина не вийшла готовою з природи як творіння Боже, а створила саму себе як суб’єкта трудової діяльності, як мислячу й моральнісну істоту.

Незважаючи на розбіжності, а подекуди й суперечності в розумінні сутнісних виявів людської гідності між світськими та християнськими контекстами, цілком очевидним для обох аспектів є розуміння того, що чільне місце повинна займати та сторона особистості, яка виявляє себе в єдності суспільного прояву та індивідуального прагнення у глибини її власної свідомості та в її бажанні вільного самовизначення і творчості як передумови утвердження власної гідності.

Ключові слова: гідність, цінності, особистість, релігія, світський, мораль, Бог, буття, людина.

© М. Т. Костенко, 2020

Постановка проблеми. Питання людської гідності за останні декілька років, особливо після подій Революції Гідності, обговорюється у різних соціокультурних контекстах. У сучасному науковому дискурсі воно втілюється у численних концепціях на межі права, етики, релігії та політики. Незважаючи на програмні документи світських та релігійних інституцій щодо визнання та захисту людської гідності в контексті спільного добробуту, сучасний глобальний світ потерпає від конфліктів на основі аксіологічних проблем.

Очевидно, що кожному явищу матеріального і духовного світу об'єктивно притаманні внутрішні суперечності, тому не є виключенням і уявлення про людську гідність у світському та релігійному контекстах. Незважаючи на зовнішню протилежність сприйняття людиною у цих двох підсистемах (через ставлення «себе до буття» і ставлення «себе до Бога»), більш детальний аналіз дає змогу прослідкувати, що вказані підсистеми детермінують одна одну, оскільки мораль і релігія, як діалектично пов'язані, мають спільні корені – потребу людини у вірі. У першому випадку це раціональна віра у вищі моральні ідеали, дотримання яких допоможе людству змінити світ і себе у ньому, у другому – сліпа віра у Бога, що є вищою надматеріальною сутністю, яка за умов дотримання біблійних істин, веде людину до досконалості, святості, до утвердження нею власної гідності.

Наукові дослідження з зазначеної теми, на наш погляд, фрагментарними, що вказує на необхідність її подальшого дослідження.

Таким чином, з огляду на неоднозначність вияву, з'ясування сутнісного змісту гідності людини у світській та релігійній традиції потребує більш ґрунтового аналізу. З огляду на цю тенденцію актуальним є переосмислення як праць окремих філософів, так і самого поняття людської гідності у світському та релігійному аспектах.

Попередні дослідження. Досліджуючи світський та релігійний аспект уявлень про людську гідність, варто згрупувати опрацьовану літературу таким чином: перша група – релігійна література (Святе Письмо, праці священників та твори релігійних екзистенціалістів, зокрема М. Бердяєва), що дає можливість зрозуміти походження людської гідності з християнської точки зору, визначити її Божественне походження. Другою групою є праці з соціальної філософії й етики, у яких найповніше доведено значення людської гідності, її сутність та суспільну важливість. Завдяки двом зазначеним групам можливе порівняння поглядів на гідність у системах “людина-Бог” і “людина- суспільство”. Третя група – праці сучасних українських філософів Т.Ковальчук, М.Луцького, Т.Продан, у яких досліджено світський та релігійний аспект людської гідності, вказано їхні спільні та відмінні риси. Система-

точно опрацювавши зазначені джерела та літературу, можна констатувати, що **метою статті** є дослідження та порівняльний аналіз розуміння людської гідності у світському та християнському аспектах.

Основна частина. Розглядаючи світські та релігійні аспекти уявлень про людську гідність, необхідно розмежувати поняття «світська» (загальнолюдська) та «християнська» мораль. Остання походить з надприродного джерела, з морального закону, основою якого є віра в безсмертя людського духу. Християнська мораль передбачає такі норми поведінки людей, у яких дотримані біблійні моральні заповіді.

Корені ж загальнолюдської моралі знаходяться в культурі, що виросла гуманістичний світогляд, у межах якого людина визнається самодостатньою цінністю, здатною утвердити власну гідність, перетворити себе і світ без втручання трансцендентної надчуттєвої сутності (Бога). Загальнолюдська мораль – це принципи й норми, які регулюють поведінку людей, діяльність їх спільностей, об'єднань з точки зору загально-визнаних уявлень про добро і зло, порядність і непорядність, чесність та безчесність (Ковальчук, 2016, с.2). Мораль включає настанови й вимоги, спрямовані на підтримання бодай мінімально необхідної єдності, цілісності людства, аби було забезпечено його самозбереження, виживання, самовідтворення. Загальнолюдська моральність цих прав полягає у тому, що їх здійснення не повинно шкодити, погіршувати, ускладнювати життя жодної людини, хоч би де й коли вона жила.

Моральність прав людини знаходить вияв у їх справедливості, всезагальності, однаковості для всіх людей. Але принципи християнської моралі є незмінними в процесі історичного розвитку, вони існують як усталена система непорушних законів поведінки людини. Релігійні цінності залишаються актуальними на будь-якому історичному етапі, відповідно і людська гідність не залежить від конкретного історичного досвіду, а залишається важливою цінністю, в основі якої лежить вічне і незмінне.

Принципи загальнолюдської моралі трансформуються в процесі історії і відображають зміни суспільного життя, корекцію його ідеалів зі змінами у світоглядній парадигмі суспільства. Біблійні принципи є ідеалом поведінки, що ґрунтується на всепрощенні, жертвовності, аскетизмі та вірі у те, що змінюючи себе, можна змінити світ. Проте духовний ідеал релігії виносить за межі самої людини, що, певною мірою, ускладнює його реалізацію. Принципи загальнолюдської моралі, світські за змістом, доступні і можливі для реалізації протягом життя. Ключовим моментом установки свідомості християнина є спасіння через покаяння перед Богом як найвищою сутністю, тобто орієнтація на «над-буттєвість». Натомість світська модель передбачає моральну

оцінку себе, своїх вчинків, думок, дій у відповідності з моральним ідеалом суспільства, тобто орієнтує на «тут-буттєвість». Така розбіжність у можливості реалізувати себе, утвердити власну гідність вказує на те, що людина, обмежена рамками земного життя, прагне реалізувати себе тут і тепер, не задовольняючись ефемерною можливістю ідеалу в потойбіччі. Цілком зрозуміло, що здійснення загальнозначимих моральних цінностей неможливе, якщо вони не вкорінені у життєвому світі людини, не є сенсами її життя (Луцький, 2014, с.3).

Незважаючи на різне бачення можливості досягнення людиною свого морального ідеалу, світські та релігійні аспекти уявлень про людську гідність мають спільну основу – нею є людська особистість, цінність її життя. Після детального осмислення стає зрозумілим, що як світські, так і богословські чесноти (мудрість, мужність, справедливість, чесність, дисциплінованість, чемність, патріотизм) не вступають у протиріччя. Головним суддею для світської людини є передусім її власне сумління, яке підказує, як треба діяти і що чинити не слід. Релігійна ж людина звряє усі свої вчинки з Законом Божим і готується до суду Божого, перед яким звітуватиме за свої земні справи. Окрім заборон на віруючих накладаються численні обов'язки, передусім пов'язані з релігійною службою, а саме виконанням ритуалів. Проте такими ж ритуалами та заборонами наповнене і світське життя, ними є моральні настанови, як треба поводитись і чого робити не слід людині, яка, живучи у суспільстві, повинна виконувати певні обов'язки, покладені на неї суспільством (Продан, 2016, с. 67).

У контексті світського розуміння гідність є однією з найвищих цінностей людського життя, оскільки вона утверджує принципову цінність індивіда як людини взагалі, як представника людства. Гідність людини у світлі релігійних уявлень починається з самого Божого замислу сотворіння людини за образом і подобою Божою (Біблія, 1990, Бут.1.26). Людина з точки зору християнської етики – це щось абсолютно осібне, особа є душею і тілом разом узятими, особливою за своєю сутністю, покликанням, діяльністю, гідністю, зі своїми труднощами і призначенням. Поняття «особа» включає щось священне, образ Божий, тобто природну подібність до Бога своєю душею та її прикметами: розумом, волею, пам'яттю, здібністю, талантами. Не випадково, що заперечення Бога за релігійними уявленнями позбавляє особу її основи. За твердженням Бердяєва, «люди заперечили Бога, але цим вони піддали сумніву не гідність Бога, а гідність людини» (Бердяєв, 1994, с.499). Образ Божий в людині слід розуміти як призначення, виражене в Євангелії: «Отож, будьте досконалі, як досконалий Отець ваш Небесний!» (Диякон Дмитро, 2012, с. 2). Тут вимога бути доско-

налими, як Отець наш Небесний, є закликом до утвердження власної гідності, яка підносить людину на вищий щабель існування, а отже, наближає її до Творця. Бо якщо людина не думає про себе як про храм Духа, якщо нехтує закладеними Господом в її індивідуальності дарами й талантами, це призводить до втрати власної гідності, до нівеляції особистості. Гідність як невід’ємне право людини постає не в абстрактному, а в змістовому наповненні цього поняття – це риси Бога, передані людині. Гідність людини у релігійному контексті виявляється у свободі жити, діяти, шукати істину, мати сім’ю, творити, здобувати і володіти. Важливим є той факт, що з точки зору християнської релігії, Бог передав ці можливості не окремій людині, він передає їх і всім її нащадкам, а з якою повнотою конкретна людина реалізує цю даність, або усвідомить її, залежить від неї самої (Диякон Дмитро, 2012, с. 2).

Людина упродовж усього життя знаходиться в постійному русі: з релігійної точки зору – у русі до Бога, а зі світської – до свого морального ідеалу. Як зазначає Т. Ковальчук, найпомітнішою різницею у релігійній та світській точках зору є шляхи до «досконалого», якими йде людина. У релігійному уявленні віруюча людина прагне відчувати себе невіддільною від Бога, вона виходить за свої межі, прямуючи до Бога як до вищого ідеалу святості, а в світському – йде до самої себе, до свого морального ідеалу, на цьому шляху самовдосконалюється, змінює «себе у собі» (Ковальчук, 2016).

Визначаючи різницю у розумінні як світського, так і релігійного контекстів людської гідності, варто звернути увагу на те, якому феномену віддається перевага – Богу чи людині, вищій надматеріальній сутності чи соціуму. Релігійне вчення має специфічні поняття, відсутні у моральній свідомості, а саме: рай і пекло, гріх (як порушення заповідей Бога), покаяння перед Богом, спокутування провини перед Богом та ін. Крім того, віруючі переживають специфічні почуття – любов до Бога, страх перед Богом, перед муками пекла.

Розуміємо, що релігія має свою розвинену організацію, включає у себе культу (молитви, таїнства, обряди, догми), що викликають особливі моральні переживання людини. Натомість мораль, як вважається, не має своїх інститутів, а спирається лише на совість і суспільну думку. Незважаючи на такі відмінності, моральна проблематика займає важливе місце в релігійному вченні. Ми найчастіше знаходимо звернення до проблем людської гідності у вченнях богословів Тертуліана, Августина Блаженного, Фоми Аквінського. Релігія також оперує основними поняттями моральної свідомості (добро і зло, справедливість, моральна свобода і відповідальність, совість, честь, гідність тощо). До того ж, саме праці богословів ставали в подальшому підґрунтям для тлумачення

моральних категорій світських мислителів. Зокрема, за переконанням середньовічних богословів, підпорядкування і служіння Богу є основним обов'язком людини. Такий принцип, з одного боку, робив людину пасивним інструментом впливу з рабською свідомістю, але з іншого, саме розуміння сутності людського буття передбачало необхідність самоосмислення, самоусвідомлення своїх чеснот, вдосконаленню яких необхідно присвятити своє земне життя відповідно до християнських заповідей, щоб шляхом активного самоперетворення наблизитись до ідеалу Боголюдини, оскільки «лише у Боголюдстві, лише у Христі і у тілі Христовім людина може мати спасіння» (Ковальчук, 2016, с.3).

Незважаючи на помітну схожість у поглядах на моральні цінності, між світським та релігійним баченням гідності людини є і ряд відмінностей. Для релігійної свідомості ідея свободи і гідності людини нерозривно пов'язана з ідеєю служіння – права потрібні християнинові насамперед для того, щоб, володіючи ними, він міг якнайкраще здійснити своє високе покликання – наблизитись до Бога, відкрити в собі Його «подобу», виконавши таким чином свій обов'язок перед Богом і Церквою. Світська свідомість, сформована обґрунтуванням самодостатності людської особистості як «міри всіх речей», найчастіше сприймає права людини як щось саме собою зрозуміле, те, що не потребує спеціального розгляду, щось на зразок загальноприйнятих правил пристойної поведінки. Натомість, релігійне розуміння людської гідності ґрунтується на тому, що «людина не може бути самодостатньою, це б означало, що її не існує. У цьому таємниця людського існування: воно доводить існування вищого, ніж людина, і в цьому гідність людини» (Луцький, 2014, с.5).

Але між релігією і мораллю є не лише розбіжності, а й певна схожість. Зокрема, Церква рішуче заявляє, що кожний – незалежно від особистих переконань – несе в собі образ Божий і тому до кожної людини треба ставитись з повагою. Бо «Христос вчив про людину, як образ і подобу Божу, і цим утверджувалася гідність людини, як вільної духовної істоти» (Луцький, 2014, с.4).

Отже, незважаючи на поверхнево очевидну «полярність», релігійна, власне християнська, та світська мораль мають спільні координати ціннісних орієнтацій особистості, які визначають усвідомлення нею власної гідності. Адже гідність особистості виявляється насамперед у гідності її життя. Ставлення до себе, побудова власного життя та ставлення до інших людей – це основні координати людського мікрокосму, на яких ґрунтуються як світські, так і релігійні уявлення про людську гідність. Проте, як зазначалося вище, християнська і світська мораль відрізняються за джерелом моральних норм і цінностей (Гусейнов, Иррлитц, 1987, с. 22)

Таким чином, кожна людина має право на реалізацію перерахованих можливостей, переданих їй Богом як таких, що є складовими її гідності, з якої випливає право кожного на вільне розкриття особистості. Такими є права на життя, свободу, слово, сім'ю, працю і власність. Згідно з християнським уявленням, Бог з самого початку дає людині не лише право, але й можливість вільно висловлювати свої думки, представляючи їй усі свої створіння, щоб вона сама назвала їх: «А все, як покличе Адам до них, до живої душі – воно ймення йому» (Біблія, 1990, Бут.2.19). Право на працю людина отримала ще в Едемі, де Бог поселив її, щоб вона обробляла і доглядала Райський сад (Біблія, 1990, Бут.2.15). Таким чином стає зрозумілим, що віруюча людина не позбавлена жодних прав, які має невіруючий. Аврелій Августин, один із яскравих представників ранньохристиянської думки, характеризує Бога як найвище благо, справедливість і моральний закон. За Августином, людина, полишена сама на себе, безсила у своїх спробах позбутися своєї гріховності – для цього їй необхідна божественна допомога (Ковальчук, 2016, с.2). Людині належить тільки любити Бога, вірити йому, сподіватись на нього, усвідомлюючи своє цілковите безсилля перед ним. Тут ідея передвизначення повністю суперечить уявленням про цінність людської особистості, оскільки будь-яке намагання самостійно вирішувати власну долю означає заперечення волі Бога, що з релігійної точки зору позбавляє особу її основи. Августин був переконаний, що людський розум слабкий і повинен спиратися на віру в божественний авторитет, що віра передує й знанню, і розумінню. Проте, на думку Бердяєва, «Бог є свобода, а не необхідність, не влада над людиною і світом» (Бердяєв, 1994, с.445).

Світське розуміння сутності людської природи трактує «Я» (самоусвідомлення) не інакше, як у корелятивних відношеннях до «Ти» (до свідомості іншого). Їх взаємовідображення являє собою, з одного боку, протиставлення одне одному (людини – суспільству), а з іншого – їх взаємообумовленість, оскільки одне без іншого – немислиме. Виходячи з цього, людина не може утвердити власну гідність «сама у собі», відокремлено і безвідносно до суспільства, з думкою якого співвідносить свої дії.

Християнська модель світовідношення (людина – Бог) передбачає таке розуміння, за яким людина з самого початку наділена царственістю, вона подібна до свого Творця, але її царственість невіддільна від царственості Всевишнього: поки Бог всередині людини, вона перебуває у гармонії з собою і світом. Суспільство трактує досконалість зовсім інакше: досконалість є найвищим ступенем моральної поведінки, можливість досягти якого надається кожному. Крім того, поняття досконалої особистості розкривається саме через

зіставлення, співвіднесення «досконалої людини» з іншими людьми. Згідно ж з християнськими уявленнями людина не може зіставляти чи співвідносити себе з Богом, досконалість якого є принципово недосяжною. Проте зміст, який християнство вкладає у поняття «праведник» близький до світського розуміння «досконалої людини» (Андрущенко, Горлач, 1997, с. 98).

Духовне в людині, що є аксіомою як для християнської, так і для світської моралі, задає характер моральним цінностям людини, серед яких особливе місце належить розуму і вольовим зусиллям людини на шляху утвердження власної гідності. Розум і воля як свідчення найвищого природного шабля, на якому стоїть лише людина, як вияви її духовної природи є духовними цінностями людини, які визначають гідність людини, цінність її як духовноморальної особистості. Ідея людини гідної, що творить саму себе, дає підстави для аналізу християнської духовності як процесу людинотворення, який виступає передумовою утвердження людиною своєї гідності. Християнська ідея подібності людини до Бога підносить особистість, хоча релігійний міф про появу Адама і Єви був покликаний принизити людину перед лицем всемогутнього Творця. З огляду на це, біблійний догмат про гріхопадіння перших людей несумісний з уявленнями про людську гідність, бо проповідує самоприниження людської особистості. Християнство дає принцип життя – любов до ближнього як до себе самого (Біблія, 1990, Матв.22:37-39), що дає розуміння почуття любові як головної чесноти, основи християнської моралі. Головна ідея християнства – любов – визначає цілісність душевного життя людини, і, головне – створює її як гідну особистість. Християнська любов – персоналістична, це любов до кожної людини як особистості, бачення цієї особистості в Богові. Тут особливу увагу слід звернути на праці М.Бердяєва (Бердяєв, 1994; Бердяєв, 1994), який аналізував феномен християнської духовності з позицій персоналізму. У центрі уваги філософа – людська особистість, її духовність. Зокрема, особистість трактується ним як духовна реальність, головною особливістю якої є свобода. Бердяєв дає зрозуміти, що людина є творцем самої себе тільки тоді, коли вона є вільною. Іншими словами, особистістю є людина, яка утвердила свою гідність. Персоналізм Бердяєва є своєрідним містком між світськими та релігійними аспектами розуміння людської гідності, він переконаний, що саме християнство виступає «за людину і людяність, за цінність і гідність особистості, за свободу» (Бердяєв, 1994, с.123). Ідея християнства про те, що людина як розумна і вільна істота може виправити власні помилки і поновити втрачений зв'язок з Богом, що всі люди в кінці кінців знайдуть спасіння, виражала незапе-

речну віру в людину, в її духовні можливості, а християнське уявлення про унікальність людини як носія «духовного розуму» дало підстави визнати за кожною особистістю абсолютне право на власну гідність та індивідуальний розвиток.

Висновки. Таким чином, концепція гідного життя людини втілюється у двох типах: світському і «святості» як ідеалах соціальної та духовної активності. Християнство не наголошує на ідеї про вищу соціальну цінність особистості, оскільки людина оголошується залежною від волі всемогутнього Бога, але висунутий нею принцип рівності усіх людей перед Богом є своєрідною формою утвердження людської гідності. Світське розуміння гідності людини виходить з того, що людина не вийшла готовою з природи як творіння Боже, а створила саму себе як суб'єкта трудової діяльності, як мислячу й моральнісну істоту. При цьому кожна людина створює саму себе, формуючи свій індивідуальний світогляд, життєві принципи і цілі, свій внутрішній духовний світ, утверджуючи тим самим власну гідність.

Намагання людини утверджуватися через поширення влади над усім сушим, перебиранням людиною на себе виключних і всеохопних повноважень, які християнство вважає беззастережною прерогативою Бога, становить безумовну небезпеку для сутності людини як з точки зору релігійної, так і світської концепції розуміння людської гідності, оскільки за таких умов є небезпека «втратити себе», дійти до межі повного біологічного самознищення. Адже кожна людина є своєрідним мікрокосмом, в якому відображаються закони макрокосму, але, окрім цього, вона має гідність – власну самодостатню цінність, від пізнання якої самою людиною залежить її життєвий шлях. Вищезазначене переконливо свідчить про те, що, незважаючи на розбіжності, а подекуди й суперечності в розумінні сутнісних виявів людської гідності між світськими та християнськими контекстами, цілком очевидним для обох аспектів є розуміння того, що чільне місце повинна займати та сторона особистості, яка виявляє себе в єдності суспільного прояву та індивідуального устремління, в глибини її власної свідомості та в її прагненні вільного самовизначення і творчості, як передумови утвердження власної гідності.

Концепція людської гідності має два чіткі взаємозалежних визначення – правова, або світська та релігійна (у нашому дослідженні – християнська). Якщо правове трактування людської гідності має суто практичне значення, відносячи її до одного ряду з такими моральними атрибутами, як свобода совісті, віросповідання, честі та ін., то християнське трактування розкриває виключно духовний і моральний аспект. Однак такі підходи до розуміння гідності говорять не про відмінності правового та релігійного трактування, а навпаки – про спільність у ро-

зумінні гідності на концептуальному рівні, відносячи її до сфери моралі. Відмінність у підходах відбувається власне на індивідуальному рівні, оскільки, кожна людина створюючи саму себе, формуючи свій індивідуальний світогляд, життєві принципи і цілі, свій внутрішній духовний світ, утверджує тим самим власну гідність. Християнський підхід у цьому аспекті скеровує людину до колективного духовного світу, де людська гідність визначається рамками її релігійності та віри.

Список використаних джерел

- Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Москва : Республика, 1994. 480 с.
- Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства : в 2 т. Москва : Искусство, Лига, 1994. Т. 1. 542 с.
- Біблія, або Книги Святого Письма, Старого й Нового заповіту. Б. м. : Об'єднання біблійних товариств, 1990. 1233 с.
- Гусейнов А. А., Ирритц Г. Краткая история этики. Москва : Мысль, 1987. 589 с.
- Дмитро, диякон. Світ і християнство про гідність людини. Слово. 2012. № 1(49). С. 2–6.
- Ковальчук Т. Світські та релігійні аспекти уявлень про людську гідність. Філософські обрії. 2007. Вип. 17. С. 133–146. URL: <http://dspace.pnpu.edu.ua/bitstream/123456789/2076/1/Kovalchuk.pdf>.
- Луцький Р. Правовий та релігійний підхід до поняття людської гідності. Науково-інформаційний вісник Івано-Франківського університету права імені Короля Данила Галицького. 2014. № 9. С. 19–25. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nivif_2014_9_4
- Продан Т. Людська гідність та релігійна свобода в контексті постсекулярного діалогу. Релігійна свобода. 2016. № 19. С. 66–69. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/religfree_2016_19_19
- Соціальна філософія : короткий енциклопедичний словник / [за заг. ред. В. П. Андрущенка, М. І. Горлача та ін.]. Київ ; Харків : Рубікон, 1997. 397 с.

References

- Andrushchenko, V. P., & Horlach, M. I. (Eds.). (1997). *Sotsialna filosofia : korotkyi entsyklopedychnyi slovnyk* [Social philosophy: a short encyclopedic dictionary]. Kyiv ; Kharkiv: Rubikon [in Ukrainian].
- Berdjaev, N. A. (1994a). *Filosofija svobodnogo duha* [Free Spirit Philosophy]. Moskva: Respublika [in Russian].
- Berdjaev, N. A. (1994b). *Filosofija tvorchestva, kul'tury i iskusstva* [Philosophy of creativity, culture and art]. (Vol. 1). Moskva: Iskusstvo, Liga [in Russian].
- Bibliia, abo Knyhy Sviatoho Pysma, Staroho y Novoho zapovitu [The Bible, or the Books of Scripture, the Old and New Testaments]. (1990). B. m.: Obiednannia bibliinykh tovarystv [in Ukrainian].
- Dmytro, dyiakon. (2012). *Svit i khrystyanstvo pro hidnist liudyny* [The world and Christianity about human dignity]. Slovo [Word], 1(49), 2-6 [in Ukrainian].

- Gusejnov, A. A., & Irrlitc, G. (1987). *Kratkaja istorija jetiki* [A brief history of ethics]. Moskva: Mysl' [in Russian].
- Kovalchuk, T. (2007). *Svitski ta relihiini aspekty uiaвлен pro liudsku hidnist* [Secular and religious aspects of notions of human dignity]. *Filosofski obrii* [Philosophical horizons], 17, 133-146. Retrieved from <http://dspace.pnpu.edu.ua/bitstream/123456789/2076/1/Kovalchuk.pdf>. [in Ukrainian].
- Lutskiy, R. (2014). *Pravovyi ta relihiinyi pidkhd do poniattia liudskoi hidnosti* [Legal and religious approach to the concept of human dignity]. *Naukovo-informatsiinyi visnyk Ivano-Frankivskoho universytetu prava imeni korolia Danyla Halytskoho*. [Scientific and information bulletin of Ivano-Frankivsk University of Law named after King Danylo Halytsky], 9, 19-25. Retrieved from <https://iful.at.ua/NIV-9-2014/4.pdf>. [in Ukrainian].
- Prodan, T. (2016). *Liudska hidnist ta relihiina svoboda v konteksti postsekuliarnoho dialohu* [Human dignity and religious freedom in the context of post-secular dialogue]. *Relihiina svoboda* [Religious freedom], 19, 66-69. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/religfree_2016_19_19. [in Ukrainian].

Kostenko M.T.

HUMAN DIGNITY: CHRISTIAN AND LOCAL ASPECTS

The article identifies the features of ideas about human dignity in secular and Christian aspects. Having studied various groups of scientific sources (from Christian books, opinions of classics on human dignity, secular documents to the works of modern Ukrainian philosophers), the concept of «dignity» according to biblical anthropology is analyzed, the realization of human dignity in the Old Testament and New Testament. It is proved that the concept of a dignified human life is embodied in two types: secular and Christian as ideals of social and spiritual activity. Religion does not insist on the idea of the highest social value of the individual, because man is declared dependent on the will of Almighty God, but his principle of equality of all people before God is a kind of assertion of human dignity. The secular understanding of human dignity is based on the fact that man did not come out of nature as a creation of God, but created himself as a subject of labor, as a thinking and moral being.

Despite the differences, and sometimes contradictions in the understanding of the essential manifestations of human dignity between secular and Christian contexts, it is obvious for both aspects to understand that the leading place should be occupied by the side of the individual, which manifests itself in her own consciousness and her desire for free self-determination and creativity as a prerequisite for asserting her own dignity.

Key words: *dignity, values, personality, religion, secular, morality, God, being, human.*

УДК 74-022.332:101.1

<https://doi.org/10.33989/2075-1443.2020.44.220531>

orcid.org/0000-0002-4635-4643

orcid.org/0000-0002-4314-8676

orcid.org/0000-0003-1862-36-39

Сергій Шейко, Олена Колодій, Алла Ільченко

ШЕЙКО Сергій Володимирович – кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри гуманітарних і соціальних дисциплін Полтавського державного аграрного університету. Сфера наукових інтересів – історія української та російської філософії, філософія науки та освіти

КОЛОДІЙ Олена Сергіївна – кандидат педагогічних наук, магістрантка факультету історії та географії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка. Сфера наукових інтересів – історія української педагогічної думки, теорія та методика виховання

ІЛЬЧЕНКО Алла Михайлівна – кандидат педагогічних наук, доцент, доцент кафедри гуманітарних і соціальних дисциплін Полтавського державного аграрного університету. Сфера наукових інтересів – історія світової педагогіки, актуальні питання спеціальної освіти

ФІЛОСОФСЬКО-ТЕОРЕТИЧНІ ПІДСТАВИ КОНЦЕПЦІЇ ПОЖИТТЄВОЇ ОСВІТИ

У статті визначаються філософські основи концепції позитивної освіти в історико-філософському контексті – в напрямку від Просвітництва, німецької філософії кінця XVIII-XIX століть до філософії освіти сучасного постмодернізму. Доводиться, що філософські підстави неперервної освіти мають раціоналістичні, а також ірраціонально-духовні засади.

Ключові слова: філософія освіти, закон достатньої підстави, позитивна освіта, ідея університету, соціологія освіти, постмодернізм, національна держава, сучасні проблеми глобалізації.

Постановка проблеми. Освітній простір в Україні характеризується практичною реалізацією методологічних принципів безперервності та наступності в системі ступеневої вищої освіти. Вивчення цього процесу здійснюється, насамперед, за допомогою удосконалення і модер-

© С. В. Шейко, О. С. Колодій, А. М. Ільченко, 2020

нізації дидактичних засобів, впровадження сучасних інноваційних педагогічних технологій та психологічного забезпечення неперервності освіти. Проте, залишаються менш розроблені філософсько-теоретичні підстави принципів безперервності та наступності в системі освітньої діяльності. Певний досвід обґрунтування позитивної освіти маємо в філософсько-освітніх концепціях представників німецького класичного ідеалізму, філософії прагматизму, екзистенціалізму, герменевтики та сучасної філософії постмодернізму. Тому проблеми неперервності та наступності освіти в широкому спектрі соціокультурної трансформації українського суспільства як відповідного засобу позитивної соціалізації, формування освіченої особистості, становлення відповідного професіоналізму та високої кваліфікації не втрачають своєї актуальності.

Ступінь дослідження проблеми. В історико-філософському контексті важливо проаналізувати класичну модель розвитку вищої освіти, що має філософське підґрунтя в творчості Іммануїла Канта, Йогана Фіхте, Георга Гегеля та Вільгельма-фон Гумбольдта, засновану на принципах раціоналізму, науковості та цільності філософського знання. Класична ідея університету визначала принципи формування, творення особистості протягом усього XIX ст. Але в умовах розвитку техніки, індустрії, технології та глобалізаційних процесів в XX ст. кардинально змінюється підхід до використання засобів та кінцевої мети вищої освіти – ствердження принципу постійної творчості, здобування освіти впродовж всього життя. Ця проблема є предметом гострих дискусій філософів, соціологів, психологів, педагогів, зокрема відображується в творчості видатних мислителів XX ст. Хосе Ортеги-і-Гассета, Карла Ясперса, Ганса-Георга Гадамера, Юргена Габермаса, Жака Дерріди.

Мета дослідження полягає у можливому визначенні достатніх підстав трансформації освіти та обґрунтування позитивного принципу навчання і виховання на основі раціоналістичних та духовно-ірраціоналістичних моделей освітньої діяльності.

Основна частина. В основі класичної освіти знаходиться ідея завершеності, а її ідеалом є закінчена якісна освіта. Цей освітянський догматизм суперечить ідеї безперервної освіти, тому проблема позитивної освіти не в змозі знайти достатнє обґрунтування в традиційному її розумінні. Потрібен вихід із сфери освіти у сферу постійного саморозвитку та самовдосконалення особистості. Нагальним завданням філософії, освіти постає розробка теоретично-обґрунтованих і практично перевірених основ концепції безперервності на наступності в освіті та методології керованої системи безперервного освітнього процесу розвитку. Ідея підпорядкування системи освіти завданням постійного розвитку особистості – основна філософська установка реформування

сучасної системи вищої освіти. Це стане можливим, коли забезпечення всебічного розвитку людини буде узгоджене з практичними досягненнями сучасної освіти, котра буде мати відносну самостійність від повсякденних виробничих завдань, а також з підготовкою фахівців до активної творчої діяльності, заснованої на принципах свободи, що випереджує час. Домінуючою у цьому відношенні стає настанова не на передачу знань, а на розвиток форм та принципів мислення, засобів практичної діяльності. Сам об'єктивний розвиток сучасної трансформації освіти в Україні кличе нас до принципового перегляду світоглядно-методологічних принципів обґрунтування освітньої діяльності, висуваючи цю діяльність на перший план становлення людської особистості.

Теоретико-методологічні принципи обґрунтування позитивної освіти, як і об'єктивний процес її здійснення є предметом гострих дискусій прихильників елітарної освіти з одного боку та представників егалітарного, масового принципу освіти.

У статті «Філософський дискурс ідеї Університету: в складних лабіринтах пошуку істини» упорядник антології філософсько-освітніх текстів «Ідея університету» М. Зубрицька наводить приклад категоричного заперечення принципів неперервної освіти відомого італійського вченого, письменника, професора Болонського університету Умберто Еко. Італійський дослідник стверджує, що позитивна освіта «суперечить самій природі та сутності Університету», оскільки університет є символом «вічної юності», місцем зустрічі «зрілості та молодості духу». На думку У. Еко, університет виживає завдяки тому, що в «його стіни щоразу вривається дух весни, витає енергетика молодості», які є носіями свіжих ідей та постійного оновлення. Саме в цьому, зауважує науковець, виявляється здатність закладу вищої освіти неперервно розвиватися, удосконалюватися. Втілення принципів позитивної освіти, за спостереженнями У. Еко, становить серйозний виклик подібному розумінню університету. Професор Болонського університету висловлює побоювання, що «концепція неперервної освіти загрожує перетворити Університет на сцену надто розширеного періоду перебування дітей під батьківською опікою і їхньої нездатності йти на зустріч реальному світові» (Зубрицька, 2002, с. 15).

Подібна позиція У. Еко, щодо оцінки позитивного процесу освіти, викликала гостру дискусію науковців і освітян, в якій переважали переконання на захист неперервної і поступової вищої освіти. На думку прихильників егалітарного принципу освіти, її впровадження буде культивувати ідеали демократичного суспільства, відкритості та гуманності. Політика егалітаризму остаточно запанувала в сучасному

університетському дискурсі і стала вихідною точкою для розвитку вищої освіти ХХІ ст. Її основою стало переконання в необхідності неперервного саморозвитку особистості, постійного самовдосконалення та можливості задоволення інтелектуальних потреб незалежно від віку.

Проблеми філософсько-теоретичного обґрунтування концепції позитивної освіти багатовимірні, оскільки охоплюють загально-філософські, економічні, політико-правові, морально-етичні та духовно-релігійні аспекти. Їх також варто розглядати в історичному формуванні університетської освіти, в якості загально-методологічного підґрунтя. Відомий сучасний філософ постмодерніст Ж. справедливо доводить, що для будь-яких інноваційних педагогічних технологій важливим є визначення «межі підстави» чи «міри основного принципу». Ці питання обов'язково виникнуть у певних «сферах університетського простору, якщо ми спробуємо бодай загально осмислити причини його існування, його особливі завдання, а також політику викладання та проведення наукових досліджень. І за кожної спроби на карту буде поставлено закон достатньої підстави як закон обґрунтування доцільності заснування» (Дерріда, 2002, с. 250).

Філософсько-методологічні засади нескінченного процесу навчання та виховання, як найважливіших аспектів формування та соціалізації особистості, розробляються з самого початку ствердження регулятивних ідей існування західноєвропейських університетів. Найважливішим завданням класичного університету стає не лише передавання, екстраполяція безцінних скарбів знання, а насамперед, формування людської особи як духовної істоти. «Однією із важливих складових місії Університету завжди вважали завдання зберігати культурну спадщину, водночас, збагачуючи її та неперервно інтерпретуючи» (Зубрицька, 2002, с. 9). Університети Західної Європи прагнули ідентично передавати традиції, безцінну культурну спадщину від одного покоління до іншого. Розвиток вищої освіти пройшов складні етапи, які схематично можна було б окреслити як рух від романтизму, всеохоплюючої раціональності до прагматизму та індивідуалізму. Дослідники становлення методологічних основ діяльності закладів вищої освіти сходяться на спільному розумінні визначальних принципів університетського життя: це, по-перше, органічна єдність процесу викладання та наукового дослідження, а по-друге, незалежність від різних форм зовнішнього тиску, творча свобода викладання та дослідження, втілення громадянських добродійностей, толерантності до інакомислення.

Ідейний засновник Берлінського університету В. фон Гумбольдт доводив, що заклади вищої освіти, по суті, є «втіленням інтелектуально-духовного буття людини». Внутрішньою основою організації вищої школи

є дотримання принципу, згідно якого «науку слід сприймати як щось ще не з'ясоване й остаточно не з'ясоване. Пошук такої науки триватиме завжди» (Гумбольдт, 2002, с. 27). При чому, коли особа припиняє наукові пошуки та перестає займатися самоосвітою її характер змінюється в напрямі формалізації, схематичності та догматизму. У закладах вищої освіти мають бути втілені принципи цілісності, повноти розмаїття наукових взаємозв'язків та неперервного процесу освіти. Теоретик Великобританської вищої освіти Д. Г. також стверджував, що університет є школою різноманітних знань, «місцем комунікації, циркуляції думки у масштабах цілої країни, а взаємоосвіта у якнайширшому сенсі слова – один із найпотужніших, неперервних процесів людства» (Ньюмен, 2002, с. 37). Важливим чинником існування університетської освіти є методологічні засоби збереження традиції «джентльменського» виховання.

Філософсько-освітні засади неперервності на наступності виховання і навчання в кінці XVIII на початку XIX ст. ґрунтувалися на раціоналістичній ідеї Просвітництва, а згодом у романтизмі Шлеєрмахера та Гумбольдта, коли регулятивним принципом стає духовна, культура, що самокультивується, формує соціальну особистість. Проте, протягом XIX ст. під впливом індустріального практики змінюється зміст освіти в напрямі професіоналізму та відповідної спеціалізації, а разом з тим відбуваються радикальні зміни світоглядно-методологічного осмислення мети та завдань вищої освіти.

Цікавим фактом є те, що і у вітчизняній науково-освітній традиції кінця XIX початку XX ст. відбуваються пошуки загальнотеоретичних підстав реформування вищої школи та впровадження принципів неперервної освіти. Так, академік В. Вернадський на початку XX ст. в статті «Листи до вищої освіти в Росії» вказував на те, що реформування вищої освіти в межах всієї Росії неможливе без знаходження відповідних методологічних принципів. Серед основних принципів вчений виділяє, по-перше, розвиток знання і його наукової організації, по-друге, «демократизацію суспільного і державного життя» і, по-третє, «розповсюдження єдиної культури на всю земну кулю» (Вернадський, 2001, с. 5).

Реформи вищої освіти, згідно задуму В. Вернадського, матимуть успіх, оскільки своїми коренями освіта знаходиться в глибокому народному середовищі. Цим вчений стверджує егалітарний принцип освітньої діяльності, скерований на широкий загал, на «народ, що постійно навчається». Пожиттєва чи неперервна освіта має постійне впровадження, доводиться необхідністю практичних змін у суспільстві та визначенні духовних світоглядних засад. Науковий та технічний розвиток відбувається настільки швидко, що стає неможливим отримати теоретичні знання, які були б достатніми на все життя. Своєрідною формою вищої школи стає

практична робота, в якій втілюються технічні та технологічні знання для дорослих, які живуть самостійним життям. Але втілення принципів постійної пожиттєвої освіти народу досить часто вступає у протиріччя з існуючою в Росії на початку ХХ ст. загальноосвітньою школою. Як зазначає вчений, зв'язок вищої школи з середньою є недостатнім, підтримується лише за допомогою давніх традицій, «логічні корені якої давно підірвані руйнівним духом часу» (Вернадський, 2001, с. 1-6). Характерними рисами школи залишається формалізм, схоластичність викладів, елітаризм. Тому потрібно впроваджувати різноманітні форми освіти, що мають безпосередній зв'язок із практикою, постійно враховують результати наукових досліджень та мають глибокі демократичні основи.

В. Вернадський також звертає увагу на те, що недоліки середньої школи можуть бути викоренені вищою освітою та постійною самоосвітою в широкому її розумінні. Вчений приводить яскравий приклад організації практичної освіти у закладах вищої освіти США кінця ХІХ початку ХХ ст., навчання в яких ґрунтується на ідеях раціональності, прагматизму, «ощадливості освіти». Позиція вітчизняного науковця щодо кінцевої мети освітньої діяльності та засобів її здобування тісно пов'язана з філософсько-педагогічними принципами представників американської прагматичної школи, зокрема, з творчістю Д. Дьюї та Ч. Пірса. Провідними ідеями філософії освіти прагматизму є підпорядкування концепції діяльності, а теоретичного знання практичним завданням та застосуванням.

В. Вернадський доводить, що вища школа має змінити свій історичний характер, прилаштувавшись до нової широкої відкритої аудиторії. «Курси для робітників, народні селянські університети, організація домашнього читання, спеціальні, різноманітні технічні інститути, різні типи позашкільної освіти для дорослих швидко заповнюють проміжки між народною школою і вищою школою старого типу» (Вернадський, 2001, с. 7). Саме в цьому напрямі вдосконалення освітньої діяльності відбуваються енергійна організаційна справа, формуються шляхи розвитку освіти майбутнього, що становить основне завдання реформування вищої освіти. Головним суб'єктом навчання та виховання має стати «людина, яка постійно навчається» (Вернадський, 2001, с. 8). Тільки широкий розвиток демократичних засад нових типів вищої школи створить міцне підґрунтя для подальшого розвитку вищої освіти, це визначає загальну справу людства. Трансформація вищої освіти в творчості В. Вернадського тісно пов'язана із загальними планетарними завданнями існування майбутнього людства. Ті процеси світового життя, що мають глобальне значення – входження людства в ноосферу, знаходять своє відображення в якісних змінах організації вищої освіти країни. Лише під впливом цих світових причин, у тіс-

ному спілкуванні зі світовим життям вища школа «знаходить у собі достатню силу для боротьби зі складними зовнішніми умовами свого існування і невпинно йде до виконання в межах нашої країни та нашого народу загальнолюдського завдання – організації світової наукової роботи, формування народу, що навчається» (Вернадський, 2001, с. 8).

В умовах кінця ХХ та початку ХХІ ст. світоглядно-методологічна філософсько-освітня парадигма якісно змінюється під впливом процесів глобалізації, культури постмодернізму та ослаблення ролі національної держави. Посилання на ідеї раціональності та культури, що виконували функції регулятивних ідей вищої освіти в теперішній час не знаходять належного відгуку серед науковців, політиків та суспільства. Як стверджує сучасний польський дослідник соціології та політології освіти Марек Квек: «причина існування Університету, що був би важливим партнером національної держави, вичерпав себе. Традиційний Університет перестав виступати партнером національної держави, оскільки це суперечить перспективі глобального споживацтва» (Квек, 2002, с. 275). У царині вищої освіти посилюються тенденції до масовості та експансії. У публікації ОБСЕ «Новий погляд на вищу освіту» йдеться про фундаментальні зміни та «нову парадигму» вищої освіти для кожного. Загальне спрямування реформ, який обрали уряди цілого світу за підтримкою наднаціональних організацій, констатує польський вчений: – «це запровадження пожиттєвої освіти для кожного, якнайширший доступ до знань за помірну плату, інтенсивне навчання у закладах, що фінансово незалежні та постійно зорієнтовані на ринок. Така тенденція розвитку сьогодні очевидна повсюди і відповідає співвідношенню влада – знання, себто стосункам між модерною національною державою та модерним Університетом» (Квек, 2002, с. 278).

Важливою проблемою сьогодення втілення принципів неперервності та наступності освіти залишається подолання споживацьких настроїв та споживацької ідеології в освіті і науці. Невже університет повною мірою зрікся регулятивних ідей власної організації, став корпорацією, заснованою на законах ринку та зацікавлений більше на прибутках, ніж у розвитку мислення? Найвидатніші мислителі ХХ ст., зокрема, М. Гайдеггер, К. Ясперс, Х. Ортега-і-Гассет, Ж. Дерріда, були одностайні в тому, що освіта та наука переживають період «гіпертрофії засобів і атрофії цілей», а ідея корисності знань поступово перетворюється в ідею корисливості, що вже суперечить самій сутності освітньої діяльності. Французький постмодерніст Ж. Дерріда аргументовано доводив, що університет, маючи власну місію, мету та покликання, ніколи не був так «прагматично вмотивований і підпорядкований законам раціональної доцільності» як в теперішній час. Про-

тягом восьми сторіч університет це така інституція, яка має «проекцію назовні і водночас запекло тримається своїх меж, тобто водночас є вільною і керованою» (Дерріда, 2002, с. 264).

На початку третього тисячоліття заклади вищої освіти повинні не лише передавати культурні та наукові цінності, а приймати активну участь у вирішенні соціальних завдань: втілення демократії, духовності, гуманності в суспільстві. Ці принципи можливо втілити, розвиваючи у здобувачів вищої освіти критичне мислення, особисту вільну ініціативу, прагнення до постійної позитивної самоосвіти, тобто розвиток таких навичок та вмій, які допоможуть їм гідно виконувати не лише професійну діяльність, а й соціальну роль та знаходити способи реалізації в цьому постійно змінному світі. Регулятивна ідея університету як місця навчання та поширення знань, пошуку наукової істини зіткнулася із сучасним станом практичної діяльності закладів вищої освіти, що надають простір для бізнесу та підприємництва. Полярність між елітарною та егалітарною політикою освіти спонукає по-різному пристосовуватися університетам до зовнішніх обставин та породжує суттєві суперечності. Як зазначає український дослідник М. Зубрицька: «духовний вимір університетської культури опинився на одній арені із сухим прагматизмом калькуляційного мислення та грошової культури» (Зубрицька, 2002, с. 13).

Авторитетною є думка організатора вищої освіти Великобританії, віце-канцлера Університету Кінгстона, професора Пітера Скотта щодо теоретичних засад реформування вищої освіти в країнах Центральної і Східної Європи. Британський вчений доводить, що на сьогодні велика увага приділяється в освітніх центрах Східної Європи неперервному професійному розвитку особистості, з метою розширення можливості навчання здобувачів вищої освіти створюються супутникові центри в інших містах і районах, проте етап стрімкого росту контингенту студентів в регіонах наближається до завершення. В умовах глобалізаційних освітніх тенденцій в європейських країнах відбуваються суттєві зміни в національній ідентифікації, створення так званого «суспільства знань». Як запевняє Пітер Скотт, гумбольдтовська модель університету на сьогодні не відповідає встановленню «інтенсивних контактів між вищою школою і суспільством», яких вимагає ХХІ ст. «Наполеонівська модель», що зорієнтована на підготовку професіоналів і технічних кадрів, також не підходить для практичних потреб сучасного світу, анахронічною є ліберальний еkleктизм, тобто «англо-саксонська» модель освіти.

Таким чином, на думку британського вченого, попередні освітні моделі європейської університетської традиції мають серйозні недолі-

ки, насамперед, жодна з них не сумісна повною мірою зі «справжньою масовою вищою освітою, котра реалізована в Сполучених Штатах. Усі ці моделі уражені елітністю, почуттям зверхності й виключності, що й створюють неможливу їх відповідність вимогам «суспільства знання» (Скотт, 2001, с. 52). У такому напрямі відбувається реконструкція вищої освіти «корпоративної Америки». Соціальними гаслами університету стають корпоратизація, маркетизація, «академічний капіталізм». Логіка споживацтва породила ідею «блискучої освіти», побудовану на найефективніших педагогічних засобах, що мають забезпечити певній освітній рівень у найкоротші терміни. У цьому аспекті заклади вищої освіти перетворюються на зорієнтовану на споживача корпорацію.

Сучасний університет з його інноваційними дидактичними технологіями опинився перед вибором. Як зазначає польський науковець М. Квек: «або він винайде нову регулятивну ідею, або йому доведеться прийняти правила гри бюрократичних, споживацько-зорієнтованих корпорацій» (Квек, 2002, с. 287). Польський дослідник супроти сучасній дефрагментації, плюралізації, космополітизації, мультикультуралізації та мультиетнізації, пропонує можливий варіант регулятивних методологічних принципів існування університету взагалі і, зокрема, втілення неперервної поступової освіти – це ідеали цивільного суспільства, які потрібно достатньо розробити. Бо без філософсько-теоретичних підстав заклад вищої освіти перетвориться на освітню корпорацію, завдання якої полягатиме у «вишколі спеціалістів – швидко, дешево та ефективно – бажано дуже швидко, дуже дешево і дуже ефективно. Світ змінюється щораз швидше, однак університет дедалі менше впливає на цей процес» (Квек, 2002, с. 290).

Підводячи підсумок, потрібно зауважити, що знаходження дієвих принципів світоглядно-методологічного обґрунтування сучасного стану пожиттєвої освіти є досить складною проблемою, але без її вирішення неможливим стає втілення ідей неперервності та наступності навчання і виховання, здійснення постійного процесу самоосвіти. На думку сучасного німецького філософа Ю. Габермаса, «іронія старої ідеї університету полягає якраз у тому, що вона мала б ґрунтуватися на чомусь стабільнішому, а власне, на самому науковому процесі, роздиференційованому на перспективу» (Габермас, 2002, с. 209). Філософська рефлексія вже не може повною мірою охопити процес пізнання та освіти, тому, запевняє Ю. Габермас, філософія все більше рухається в бік конкретних наук і створює певні галузі філософського знання у вигляді «саморефлексії відповідної дисципліни». Ж. Дерріда вторить німецькому мислителю, доводячи необхідність розробки теорії та методології філософії і соціології освіти: «Ці дисципліни, без сумніву, необхідні зараз більше, ніж

будь-коли, – я буду останнім, запевняє французький постмодерніст, – хто оголосить їх непотребом» (Дерріда, 2002, с. 259).

Дійсно, знаходження та розробка регулятивних ідей вищої освіти, філософсько-теоретичних основ позитивної освіти є одним із важливих завдань сучасної філософії та соціології освіти. В історичному контексті виникнення та розвиток загально-методологічних підстав рухався від раціоналістичних та духовно-культурних установок в напрямку до прагматичних, особистісно- зорієнтованих принципів навчання та виховання. Тому, сучасний аналіз світоглядно-методологічних засад неперервної та наступної освіти має враховувати історичну національну традицію, а також розвивати відповідну методологію освіти, об'єктивно оцінюючи незворотні процеси глобалізації освітнього простору, що, в кінцевому разі, мають охопити всі країни Європи та світу.

Список використаних джерел

- Вернадский В. И. Письма о высшем образовании в России. Постметодика. 2001. № 5(37). С. 3–8.
- Габермас Ю. Идея Университету – навчальні процеси. Идея Университету: Антологія / упоряд.: М. Зубрицька, Н. Бабалик, З. Рибчинська; відп. ред. М. Зубрицька. Львів : Літопис, 2002. С. 185–210.
- Гумбольдт В. Про внутрішню та зовнішню організацію вищих наукових закладів у Берліні. Идея Университету: Антологія / упоряд.: М. Зубрицька, Н. Бабалик, З. Рибчинська; відп. ред. М. Зубрицька. Львів : Літопис, 2002. С. 23–33.
- Дерріда Ж. Закон достатньої підстави: Университет очима його послідовників. Идея Университету: Антологія / упоряд.: М. Зубрицька, Н. Бабалик, З. Рибчинська; відп. ред. М. Зубрицька. Львів : Літопис, 2002. С. 235–265.
- Зубрицька М. Філософський дискурс ідеї Университету: в складних лабіринтах пошуку істини. Идея Университету: Антологія / упоряд.: М. Зубрицька, Н. Бабалик, З. Рибчинська; відп. ред. М. Зубрицька. Львів : Літопис, 2002. С. 7–22.
- Квек М. Національна держава, глобалізація та университет як модерний заклад. Идея Университету: Антологія / упоряд.: М. Зубрицька, Н. Бабалик, З. Рибчинська; відп. ред. М. Зубрицька. Львів : Літопис, 2002. С. 267–291.
- Ньюмен Д. Г. Идея Университету. Идея Университету: Антологія / упоряд.: М. Зубрицька, Н. Бабалик, З. Рибчинська; відп. ред. М. Зубрицька. Львів : Літопис, 2002. С. 37–64.
- Ортега-і-Гассет Х. Місія Университету. Идея Университету: Антологія / упоряд.: М. Зубрицька, Н. Бабалик, З. Рибчинська; відп. ред. М. Зубрицька. Львів : Літопис, 2002. С. 67–107.
- Скотт П. Реформы высшего образования в странах Центральной и Восточной Европы: попытка анализа. *Alma mater*. 2001. № 11. С. 46–52.

References

- Derrida, Zh. (2002). *Zakon dostatnoi pidstavy: Universytet ochyma yoho poslidovnykiv* [The law of sufficient grounds: The university through the eyes

- of its followers]. In M. Zubrytska (Comp.) *Ideia Universytetu: Antolohiia* [The idea of the University: Anthology] (pp. 235-265). Lviv: Litopys [in Ukrainian].
- Habermas, Yu. (2002). *Ideia Universytetu – navchalni protsesy* [The idea of the University is educational processes]. In M. Zubrytska (Comp.) *Ideia Universytetu: Antolohiia* [The idea of the University: Anthology] (pp. 185-210). Lviv: Litopys [in Ukrainian].
- Humboldt, V. (2002). *Pro vnutrishniu ta zovnishniu orhanizatsiiu vyshchyykh naukovyykh zakladiv u Berlini* [On the internal and external organization of higher scientific institutions in Berlin]. In M. Zubrytska (Comp.) *Ideia Universytetu: Antolohiia* [The idea of the University: Anthology] (pp. 23-33). Lviv: Litopys [in Ukrainian].
- Kviek, M. (2002). *Natsionalna derzhava, hlobalizatsiia ta universytet yak modernyi zaklad* [Nation state, globalization and the university as a modern institution]. In M. Zubrytska (Comp.) *Ideia Universytetu: Antolohiia* [The idea of the University: Anthology] (pp. 267-291). Lviv: Litopys [in Ukrainian].
- Niimen, D. H. (2002). *Ideia Universytetu* [The idea of the University]. In M. Zubrytska (Comp.) *Ideia Universytetu: Antolohiia* [The idea of the University: Anthology] (pp. 37-64). Lviv: Litopys [in Ukrainian].
- Orteha-i-Hasset, X. (2002). *Misiia Universytetu* [Mission of the University]. In M. Zubrytska (Comp.) *Ideia Universytetu: Antolohiia* [The idea of the University: Anthology] (pp. 67-107.). Lviv: Litopys [in Ukrainian].
- Skott, P. (2001). *Reformy vysshhego obrazovaniia v stranah Central'noj i Vostochnoj Evropy: popytka analiza* [Higher education reforms in Central and Eastern Europe: an attempt at analysis]. *Alma mater*, 11, 46-52 [in Russian].
- Vernadskij, V. I. (2001). *Pis'ma o vysshem obrazovanii v Rossii* [Letters about higher education in Russia]. *Postmetodyka* [Postmethod], 5(37), 3-8. [in Russian].
- Zubrytska, M. (2002). *Filosofskyi dyskurs idei Universytetu: v skladnykh labiryntakh poshuku istyny* [Philosophical discourse of the idea of the University: in the complex labyrinths of the search for truth]. In M. Zubrytska (Comp.) *Ideia Universytetu: Antolohiia* [The idea of the University: Anthology] (pp. 7-22). Lviv: Litopys [in Ukrainian].

Shejko S.V., Kolodiy O.S., Ilchenko A.M.

PHILOSOPHICAL AND THEORETICAL BASIS OF THE CONCEPT OF LIFELONG EDUCATION

The article specifies the fundamentals of the concept of life-long education from historic and philosophical perspective all along its way from the Age of Enlightenment, end of XVIII-XIX century German philosophy of contemporary post-modernism. It is being proved that the life-long education concept is based both on rational and irrational spiritual principles.

Key words: *philosophy of education, the law of sufficient grounds, life-long education, the, idea of the university, sociology of education, postmodernism, the nation state, modern problems of globalization.*

ПЕРЕЛІК ЗАКЛАДІВ ОBOB'ЯЗКОВОГО РОЗСИЛАННЯ
ЖУРНАЛУ «ФІЛОСОФСЬКІ ОБРІЇ»

1. Адміністрація Президента України
(01220, Київ, вул. Банкова, 11)
2. Національна бібліотека України імені В.І.Вернадського
(03039, Київ, Голосіївський пр., 3)
3. Національна парламентська бібліотека України
(01001, Київ, вул. М.Грушевського, 1)
4. Державна науково-технічна бібліотека України
(03680, Київ, вул. Антоновича, 180)
5. Державна науково-педагогічна бібліотека України
імені В.О.Сухомлинського
(04060, Київ, вул. М.Берлінського, 9)
6. Львівська державна наукова бібліотека імені В.Стефаника
(79001, Львів, вул. Стефаника, 2)
7. Одеська державна наукова бібліотека імені М.Горького
(65020, Одеса, вул.Пастера, 13)
8. Харківська державна наукова бібліотека імені В.Г.Короленка
(61003, Харків, провулок Короленка, 18)
9. Книжкова палата України
(02094, Київ, пр.Гагаріна, 27)
10. Міністерство освіти і науки України
(01135, Київ, проспект Перемоги, 10)
11. Міністерство юстиції України
(01001, Київ, вул. Городецького, 13)
12. Департамент атестації кадрів вищої кваліфікації МОН України
(01135, Київ, проспект Перемоги, 10)
13. Волинський національний університет ім.Лесі Українки
(43009, Луцьк, проспект Волі, 13)
14. Дніпропетровський національний університет
(49025, Дніпропетровськ, проспект Гагаріна, 72)
15. Донецький національний університет
(83055, Вінниця, вул. 600-річчя, 21)
16. Дрогобицький національний педагогічний університет
імені Івана Франка
(82100, Дрогобич, вул. Івана Франка, 34)

17. Запорізький національний університет
(69600, Запоріжжя, вул. Жуковського, 66)
18. Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України
(01001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4)
19. Київський національний університет імені Т.Г.Шевченка
(01017, Київ, вул. Володимирська, 64)
20. Львівський національний університет імені Івана Франка
(79002, Львів, вул. Університетська, 1)
21. Національна юридична академія України імені Ярослава Мудрого
(61024, Харків, вул. Пушкінська, 77)
22. Національний педагогічний університет імені М.П.Драгоманова
(01601, Київ, вул. Пирогова, 9)
23. Національний університет «Києво-Могилянська академія»
(04070, Київ, вул. Сковороди, 2)
24. Одеський національний університет імені І.І. Мечникова
(65082, Одеса, вул. Дворянська, 2)
25. Прикарпатський національний університет імені В.Стефаника
(76000, Івано-Франківськ, вул. Шевченка, 57)
26. Полтавський національний педагогічний університет ім.В.Г.Короленка
(36003, Полтава, вул. Остроградського, 2)
27. Сумський державний університет
(40007, Суми, вул. Римського-Корсакова, 2)
28. Ужгородський національний університет
(88000, Ужгород, пл. Народна, 3)
29. Харківський національний університет імені В.Н.Каразіна
(61006, Харків, майдан Свободи, 4)
30. Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького
(18000, Черкаси, бульвар Шевченка, 81)
31. Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича
(14012, Чернівці, вул. Коцюбинського, 2)
32. Чернігівський національний педагогічний університет ім.Т.Г.Шевченка
(14013, Чернігів, вул. Гетьмана Полуботка, 53)
33. Український інститут науково-технічної і економічної інформації
(03680, Київ, вул. Антоновича, 180)

ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ ТА ПОДАННЯ СТАТЕЙ

Редакційна колегія журналу «Філософські обрії» приймає оригінальні, не опубліковані раніше наукові статті, які висвітлюють актуальні питання філософських наук. Статті, які надходять до редакційної колегії, не повинні одночасно перебувати на розгляді у будь-якому іншому журналі та не повинні бути опубліковані у інших виданнях у аналогічному або несуттєво зміненому вигляді.

Статті мають бути написані українською або англійською мовами. Редакційна колегія залишає за собою право здійснювати літературне редагування поданих статей та відхиляти статті, написані неграмотною мовою. Рекомендуємо дотримуватися такої класичної структури наукової статті: вступ; теоретико-методологічні основи дослідження (включно з аналізом останніх досліджень і публікацій); мета дослідження; опис методики дослідження та здобутих емпіричних даних; оцінка та обговорення результатів, висновки, список використаної літератури із **транслітерацією**. **Обов'язково подається УДК та ORCID автора.**

До кожної статті обов'язково додається резюме (до 3000 знаків з пробілами) та ключові слова (5-7 слів) українською та англійською мовами. Звертаємо увагу авторів на відмінність резюме (реферату) від анотації. Резюме повинно бути змістовним, стисло відображати короткий зміст статті (вступ, мета, задачі, методи, результати), не повторювати назву статті, не містити загальних фраз, не дублювати висновки. Резюме призначено виконувати функцію незалежного від статті джерела інформації. Резюме англійською мовою у вітчизняних виданнях, якщо статтю опубліковано українською мовою, є основним і, як правило, єдиним джерелом інформації щодо змісту статті для закордонних спеціалістів. Резюме повинне бути написано грамотною англійською мовою. Текст повинен бути зв'язним з використанням слів «отже», «більш того», «наприклад», «у результаті» тощо. («consequently», «moreover», «for example», «the benefits of this study», «as a result» etc.); бажано по можливості застосовувати активний, а не пасивний стан, тобто «The study tested», а не «It was tested in this study» (найчастіша помилка); слід застосовувати термінологію, яка характерна для іноземних спеціальних текстів. Необхідно додержуватися єдності термінології в межах резюме та основного тексту статті.

Текст статті подається у текстовому редакторі Microsoft Word для Windows з дотриманням таких вимог: шрифт «Times New Roman Cyr» (розмір шрифту 14 pt), міжрядковий інтервал одинарний, поля – 2 см кожне, абзац – 1,25 см. Орієнтація – виключно книжкова.

Ілюстрації (рисунок) повинні бути виконані в растровому вигляді (розширення *.tif, *.jpg, *.gif, *.bmp) з роздільною здатністю не менше 300 dpi. Автори можуть самостійно вставити малюнки у текст, проте обов'язково подавати окремо файли малюнків, графіків, схем та ін. в електронному вигляді.

Таблиці повинні бути створені лише засобами Microsoft Word. Таблиці не повинні виходити за межі тексту, вирівнювання по центру. Кожна таблиця повинна мати порядковий номер, заголовок та супроводжуватися внизу посиланням на джерела, наприклад: «Складено за матеріалами [1]». Те саме стосується рисунків.

Формули набираються у редакторі формул програми Word – «Microsoft Equation».

Кожна аббревіатура вводиться у текст у дужках після першого згадування відповідного словосполучення.

Між ініціалом та прізвищем ставиться нерозривний пробіл (Ctrl+Shift+пробіл).

До статті додається список літератури в порядку посилання по тексті. Назви наукових журналів необхідно наводити повністю, без скорочень. Бібліографію інформацію слід наводити у такому вигляді:

1. Для книг – імена авторів або редакторів, назва книги (курсивом), місце публікації, видавництво, рік видання, кількість сторінок

Приклад:

Van der Berg L., Drewett R., Klaassen L.H., Rossi A., Vijverberg C.H.T. *Urban Europe: A study of growth and decline*. A. Exeter, Wheaton&Co. Ltd., 1982, 162 p.

2. Для публікацій у періодичних виданнях - імена авторів, назва статті, назва видання (курсивом), рік видання, номер випуску, сторінки, на яких розміщено статтю.

Example:

Klaassen L., Scimemi G. Theoretical issuers in urban dynamics. *Dynamics of Urban Development*. NewYork, StMartin's Press, 1981, pp. 8–28.

3. Для статей у книгах – імена авторів, назва статті, назва книги (курсивом), імена авторів або редакторів книги, місце публікації, видавництво, рік видання, сторінки, на яких розміщено статтю.

Example:

Kulesza, M. Methods and Techniques of Managing Decentralization Reforms in the CEE Countries: The Polish Experience. In: *Mastering Decentralization and Public Administration Reforms in Central and Eastern Europe*, Ed.: Péteri G., 2002, pp. 189–214.

Транслітерація.

Бібліографічні дані кирилицею потрібно транслітерувати латиницею відповідно до міжнародного стандарту ISO 9. Це єдиний сучасний стандарт транслітерації, який забезпечує однозначну двосторонню відповідність між символами кирилиці та латиниці та дозволяє відновити початковий варіант написання кириличного тексту навіть без знання мови оригіналу. Транслітерація та переклад бібліографічної інформації необхідні для адекватної індексації статей міжнародними наукометричними базами даних.

Загальна схема транслітерації виглядає так:

1. Для книг (монографій, посібників тощо):

Транслітерація імен авторів або редакторів; Транслітерація назви книги (курсивом); Переклад назви книги англійською мовою (у квадратних дужках); місце публікації, видавництво, рік видання, кількість сторінок; мова видання (у круглих дужках).

Приклад:

Krylov M. P. Regional'naâ identičnost' evropejskoj Rossii. [Regional identity is European Russia]. Moscow, 2010, 240 p. (In Russian).

2. Для публікацій у періодичних виданнях (збірниках наукових статей, матеріалів конференцій тощо):

Транслітерація імен авторів; Транслітерація назви статті; Переклад назви статті англійською мовою (у квадратних дужках); Транслітерація назви періодичного видання (курсивом); Переклад назви періодичного видання англійською мовою (у квадратних дужках); місце публікації (для матеріалів конференцій), рік видання, номер випуску, сторінки, на яких розміщено статтю; мова статті (у круглих дужках).

Приклади:

Mezenceva N., Mezencev K. Percepційni portreti regioniv Ukraїni [Perceptual portraits of Ukrainian regions]. Regional'ni problemi Ukraїni: geografičnij analiz ta poшuk šlahiv viriшennâ [Regional problems of Ukraine: geographical analysis and search for solutions,]. Kherson, 2005, pp. 208-213. (In Ukrainian).

Stafijčuk V. Teritorial'na struktura avtorstva politiko-geografičnijih publikacij v Ukraїni za 1990-2012 roki [Territorial structure of the authorship of publications in the field of political geography in Ukraine during 1990-2012 years]. Geografiâ ta turizm [Geografiâ ta turizm], 2014, Vol. 27, pp. 184–191. (In Ukrainian).

3. Для статей у книгах:

Транслітерація імен авторів; Транслітерація назви статті; Переклад назви статті англійською мовою (у квадратних дужках); Транслітерація назви книги (курсивом); Переклад назви книги англійською мовою (у квадратних дужках); Транслітерація імен авторів або редакторів книги; рік видання, сторінки, на яких розміщено статтю; мова статті (у круглих дужках).

Приклад:

Mezencev K., Gnatûk A. M. Russkaâ kul'tura v Ukraine: regional'nye trendy i identičnost' [Russian culture in Ukraine: trends and regional identity]. In: Fenomen kul'tury v rossijskoj obšestvennoj geografii: ekspertnye mnenniâ, analitika, koncepty [The phenomenon of culture in the Russian human geography: expert opinions, analysis, concepts], Eds.: A. G. Družinin and V. N. Streleckij, Rostov-on-Don, Publishing House of Southern Federal University, 2014, pp. 378–397. (In Russian).

Редколегія пропонує авторам використовувати такі ресурси автоматичної транслітерації:

– для україномовних джерел: <http://translit.kh.ua/#iso9> (у випадуючому списку слід обрати ISO 9:1995);

– для російськомовних джерел: http://tran.comze.com/ISO9_translit.html

3 метою забезпечення можливості перевірки правильності оформлення списку використаних джерел та внесення змін до нього у разі виявлення неточностей чи помилок, редакційна колегія рекомендує авторам надсилати окремим файлом ідентичний список використаних джерел, оформлений традиційно згідно вимог ДСТУ ГОСТ 7.1:2006.

Посилання на джерела у тексті статті можна робити тільки одним способом: у квадратних дужках згідно з номером у списку літератури: [8]; [2, с. 34]; [16, с. 27-28].

Обсяг статті (разом з резюме та списком літератури) повинен бути не меншим 2500 та не більшим 6000 слів.

Рукопис статті повинен містити такі елементи:

- УДК, ORCID
- назву статті (англійською та українською мовами);
- прізвища та імена авторів, їх місце роботи (англійською та українською мовами);
- резюме та ключові слова (англійською та українською мовами);
- основний текст статті (англійською або українською мовами);
- список використаних джерел.

Подання статті до редакційної колегії

Подання статті здійснюється у електронному вигляді на адресу електронної пошти **philos_obr@ukr.net**

- рукопис статті з усіма вказаними вище елементами;
- відомості про авторів, зокрема П.І.Б. всіх авторів, їх наукові ступені, вчені звання, місця роботи та посади, сфера наукових інтересів (українською та англійською мовами);
- контактна адреса електронної пошти, номер телефону;
- додаткові матеріали (малюнки, діаграми, графіки тощо) – за наявністю;
- список використаних джерел, оформлений традиційно згідно вимог ДСТУ ГОСТ 7.1:2006 та його транслітерацію.

Процедура розгляду публікацій

Головний редактор присвоює надісланій статті вхідний реєстраційний номер та переглядає її на предмет відповідності її змісту формальним вимогам до оформлення (відповідність тематиці журналу, форматування тексту, зміст та обсяг анотації, оформлення списку використаних джерел, грамотність мови статті, відповідність науковому стилю тощо). Крім того, здійснюється редакційна перевірка надісланих матеріалів на плагіат. У разі схвального рішення головний редактор передає статтю на рецензування. У випадку негативного рішення головний редактор може відхилити статтю або направити її на доопрацювання, при цьому датою надходження вважатиметься дата повторного надходження доопрацьованої статті.

ПРОЦЕС РЕЦЕНЗУВАННЯ

Усі статті, які надійшли до редакції науково-теоретичного часопису «Філософські обрії», підлягають рецензуванню.

– Головні редактори журналу визначають відповідність статті профілю журналу, вимогам до оформлення і направляють на рецензію членам редакційної колегії, а потім – незалежним експертам.

– До рецензування не залучаються фахівці, які працюють в тій же установі, де виконана робота.

– Термін рецензування в кожному окремому випадку визначається з урахуванням створення умов для максимально оперативної публікації статті. Максимальний термін рецензування – 1 місяць.

– Редакція дотримується політики рецензування «Double blind peer review». Листування з приводу результатів рецензування редакція видання не веде.

– У рецензії відображаються відповідно до встановлених вимог: загальний науковий рівень роботи; відповідність назви змісту статті; актуальність теми; наукова новизна; коректність цитатцій і стан науково-довідкового апарату; обґрунтованість висновків і їх відповідність поставленій меті публікації; відповідність вимогам оформлення статті в науково-теоретичному часописі «Філософські обрії»; висновок рецензента про можливість публікації статті.

– Точка зору автора і його стиль рецензентами не оцінюються.

– Рецензія засвідчується в порядку, встановленому в установі, де працює рецензент.

– Якщо в рецензії на статтю є вказівка на її виправлення, вона направляється автору на доопрацювання.

– Стаття, не рекомендована до публікації, до повторного розгляду не приймається.

– Рішення про доцільність публікації після рецензування приймається головним редактором, а за необхідності – редколегією в цілому. Відповідальний секретар інформує автора і вказує передбачувані терміни публікації.

Відкликання статті

Редколегія залишає за собою право відкликати вже опубліковані статті, у яких було виявлено явні ознаки плагіату або інших порушень наукової етики. Перевірки на плагіат можуть здійснюватися редколегією як за власної ініціативи, так і у відповідь на повідомлення, заяви або скарги третіх осіб.

ВИДАВНИЧА ЕТИКА

Етичні правила для авторів, рецензентів та редакторів ґрунтуються на принципах, розроблених Комітетом з етики наукових публікацій – COPE.

Етичні правила для авторів

Автори повинні гарантувати оригінальність своїх досліджень і тексту статей. Забороняється подавати до журналу статті, які вже були опубліковані (або одночасно надіслані на розгляд до іншого журналу). У виняткових випадках автори можуть звернутися до редакції і пояснити причину для повторної публікації. Категорично не допускається одночасне подання однієї і тієї ж статті на розгляд до кількох журналів.

Автори зобов'язані вказати інформацію про усіх осіб і організацій, які у тій чи іншій формі сприяли проведенню дослідження, а також належним чином цитувати інші публікації, використані під час дослідження. Необхідно уникати будь-яких форм плагіату, дотримуватися чинного законодавства про охорону авторських прав. Будь-які матеріали, захищені авторським правом (особливо графічні матеріали, а також великі цитати), можуть відтворюватися у статтях тільки з письмового дозволу правовласника. Автори повинні гарантувати, що методика і результати їх дослідження належним чином представлені (для забезпечення можливості відтворення результатів іншими науковцями) і об'єктивно інтерпретовані. Необхідно чітко вказувати застереження до

якості використаних емпіричних даних і методів. Будь-які фальсифікації під час виконання дослідницьких процедур та інтерпретації результатів є неприйнятними.

Всі особи, які внесли значний вклад у дослідження, в тому числі формулювання ідеї та мети дослідження, методичних підходів, виконання дослідження та інтерпретацію результатів, повинні бути вказані як співавтори. Якщо вклад інших осіб у дослідження є незначним, відповідну інформацію необхідно зазначити після основного тексту статті у розділі «Подяки». Необхідно вказувати усі джерела фінансування дослідження. Всі автори мають чітко заявити про фінансові або інші форми потенційних конфліктів інтересів, які можуть вплинути на результати дослідження чи їх інтерпретацію. Автор, який відповідає за листування з редакцією, несе відповідальність за належне формування переліку співавторів, а також за ознайомлення усіх співавторів з остаточною версією статті та схвалення ними статті до публікації.

Редакція може звертатися до авторів з проханням надати вихідні дані, використані для дослідження. Автори повинні забезпечити публічний доступ до таких даних на вимогу редакторів. Автори повинні зберігати дані, використані під час дослідження, протягом щонайменше 10 років.

У випадку виявлення автором у своїй статті, яка вже була опублікована, серйозної помилки, яка впливає на достовірність отриманих результатів і висновків, необхідно якнайшвидше повідомити про це редакцію журналу і запропонувати найбільш прийнятний у конкретному випадку варіант виправлення ситуації, наприклад, публікацію повідомлення про уточнення, відкликання або спростування статті.

Етичні правила для рецензентів

Завдання рецензентів - не лише допомогти редакції журналу у прийнятті рішення щодо можливості публікації статті, але також допомогти авторам поліпшити зміст статті та якість дослідження, що лягло у її основу.

З метою гарантування швидкого і неупередженого рецензування рецензенти повинні якомога швидше надати редакції підтвердження своєї компетенції у даній тематиці та можливість впоратися із завданням у встановлений термін.

Рецензенти зобов'язані зберігати конфіденційність отриманих матеріалів. Забороняється поширювати отримані для рецензування матеріали та проводити їх обговорення з будь-якими особами, окрім представників редакції журналу. При рецензуванні потрібно зберігати максимальну об'єктивність, чітко і зрозуміло обґрунтовувати свою аргументацію. Рецензенти зобов'язані повідомити редакцію про будь-які публікації, які не були належним чином процитовані авторами. Крім того, рецензент повинен повідомити редактора про усі випадки співпадіння тексту прийнятої до розгляду статті з текстом будь-яких інших публікацій.

Рецензент не має права використовувати інформацію, отриману під час розгляду статті, для особистих цілей, зокрема отримання будь-якої особистої вигоди. Рецензенти повинні відмовитися від рецензування у випадку наявності конфлікту інтересів, таких як співробітництво або конкуренція з будь-яким автором статті чи установою / організацією, у якій виконувалася робота або працює щонайменше один із авторів.

Етичні правила для редакторів

Редакція журналу несе відповідальність за рішення про публікацію статті. Рішення редакції є остаточним. Рішення редактора повинне ґрунтуватися на власному судженні про наукову значущість статті, а також відгуках рецензентів. Редакція журналу докладає усіх можливих зусиль для уникнення порушення авторських прав, плагіату або інших неправомірних дій авторів. При прийнятті рішення редакція керується виключно якістю статтей. Категорично не допускається дискримінація авторів за ознакою громадянства, етнічної належності, статі, віросповідання, політичних поглядів, сексуальної орієнтації авторів тощо.

Редактори не можуть використовувати у власних цілях матеріали відхилених статей. Редактори повинні суворо дотримуватися правил анонімності, зокрема, гарантувати анонімність рецензентів. Крім того, редакторам не дозволено поширювати будь-яку інформацію про подані статті будь-яким особам за виключенням авторів, рецензентів, наукових консультантів і видавця.

Плата за публікацію

Оплата здійснюється за реквізитами, наданими автору разом із листом про остаточне узгодження тексту публікації. Якщо автор не здійснює оплату протягом десяти робочих днів з дати відправлення листа редколегією, стаття знімається з публікації у поточному номері збірника. Після внесення оплати таку статтю може бути прийнято до друку у поточному або наступних номерах збірника.

Автори отримують право на публікацію своєї статті у електронній версії журналу, а також гарантовано отримують друкований примірник журналу «Філософські обрії» зі своєю публікацією. За бажанням автори можуть замовити додаткові друковані примірники журналу за додаткову плату.

Адреса редакції: 36003, Полтава, вул. Остроградського, 2.

Електронна версія журналу розміщена на сайті

<http://philosobr.pnpu.edu.ua>

E-mail: philos_obr@ukr.net

Тел. (0532) 52-59-08vv, 56-23-13.

Журнал входить до Переліку № 4 (додаток до Постанови Президії ВАК України від 9 лютого 2000 р., № 2–02/2, бюлетень ВАК України, №2, 2000 р.), нового Переліку (Постанова Президії ВАК України від 18 листопада 2009 р., № 1–05/5, бюлетень ВАК України, №12, 2009 р.) та наказу Міністерства освіти і науки України від 29.12.2014 р. №1528 (додаток 11), що включаються до Переліку фахових видань України, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук у галузі «Філософські науки».

REQUIREMENTS AND SUBMISSION OF THE ARTICLES

The editorial board of the journal «Philosophical Horizons» receives the original, not previously published scientific articles which cover current issues of philosophy. The articles which are received by the editorial board should not simultaneously be under consideration in any other journal and should not be published in other publications in a similar or slightly modified form.

Articles should be written in Ukrainian or English. Editorial Board reserves the right to edit submitted articles and reject articles written in irrelevant language. We recommend you stick to this classical structure of the article: introduction; theoretical and methodological foundations of research (including analysis of recent research and publications); The aim of the study; description of the research methodology and empirical data obtained; assessment and discussion of results, conclusions, list of references of **transliteration. UDC submitted and being sure ORCID author.**

Each article should be attached with a summary (3000 characters with spaces) and keywords (5-7 words) in English and Ukrainian. Please note the difference between a summary (abstract) and annotations. The summary should be informative, concise display a summary of the article (introduction, purpose, objectives, methods, results), not to repeat the title of the article, does not contain common phrases, duplicate conclusions. Summary assigned to function independently of the paper sources. Summary in English in the national issues, if the article published in Ukrainian, is the main and usually the only source of information on the content of articles for foreign specialists. Resume must be written in English literate. The text must be in logical use of the word «therefore», «moreover», «like», «result» and so on. («Consequently», «moreover», «for example», «the benefits of this study», «as a result» etc.); preferably possible to use active rather than passive, ie «The study tested», rather than «It was tested in this study» (the most common mistake); the terminology which is essential for foreign special texts should be used. It is necessary to follow the convention in terms within the summary and main text of the article.

The article is submitted in text editor Microsoft Word for Windows with the following requirements: font «Times New Roman Cyr» (size 14 pt), single line spacing, margins – 2 cm each paragraph – 1.25 cm. Orientation – only portrait .

Illustrations (figures) should be performed in a raster format (extension *.tif, *.jpg, *.gif, *.bmp) with a resolution of 300 dpi. Authors may insert their own images in the text, but they must submit separate files of pictures, graphs, charts and others electronically.

Tables should be made only by means of Microsoft Word. Tables should not go beyond the text, centered. Each table should have a serial number, title and below accompanied citing sources, eg, «Folding the materials [1].» The same applies to drawings.

Formulas are typed in formulas editor program Word - «Microsoft Equation».

Each abbreviation introduced in the text in brackets after the first mention relevant phrases.

Between the initials and surname refers breaking space (Ctrl + Shift + Space).

Bibliography by reference in the text is attached to the article. Full names of journals should be given . Bibliographical information should be presented in the following form:

1. books – names of authors or editors, book title (in italics), place of publication, publisher, year of publication, number of pages

Example:

Van der Berg L., Drewett R., Klaassen L.H., Rossi A., Vijverberg C.H.T. Urban Europe: A study of growth and decline. A. Exeter, Wheaton & Co. Ltd., 1982, 162 p.

2. publications in journals – author, title, publication title (in italics), year of publication, issue number, page hosting article.

Example:

Klaassen L., Scimemi G. Theoretical issuers in urban dynamics. Dynamics of Urban Development. New York, StMartin's Press, 1981, pp. 8-28.

3. For articles in books – author, title, book title (in italics), names of authors or editors of the book, place of publication, publisher, year of publication, page hosting article.

Example:

Kulesza, M. Methods and Techniques of Managing Decentralization Reforms in the CEE Countries: The Polish Experience. In: Mastering Decentralization and Public Administration Reforms in Central and Eastern Europe, Ed.: Péteri G., 2002, pp. 189-214.

Bibliographic data in Cyrillic should be transliterated in Latin according to the international standard ISO 9. It is the only modern standard transliteration, which provides the unique two-way correspondence between Cyrillic and Latin characters and allows you to restore the original spelling Cyrillic text without knowledge of the original language. Transliteration and translation bibliographic information necessary for an adequate international scientometric articles indexed databases.

The general scheme of transliteration is:

1. Books (monographs, textbooks, etc.):

Transliteration of names of authors or editors; Transliteration book title (in italics); Translated title of the book in English (in brackets); place of publication, publisher, year of publication, number of pages; language publication (in parentheses).

Example:

Krylov M. P. Regional'naâ identičnost' evropejskoj Rossii. [Regional identity is European Russia]. Moscow, 2010, 240 p. (In Russian).

2. For publications in periodicals (collections of scientific articles, conference proceedings, etc.):

Transliteration of names of authors; Transliteration title of the article; Translated title of the article in English (in brackets); Transliteration title periodical (in italics); Translated title periodical English (in brackets); place of publication (for the conference proceedings), year of publication, issue number, pages that contain sex; Language (in parentheses).

Examples:

Mezenceva N., Mezencev K. Percepčijni portreti regioniv Ukraïni [Perceptual portraits of Ukrainian regions]. Regional'ni problemi Ukraïni: geografičnij analiz ta pošuk šlâhiv virišennâ [Regional problems of Ukraine: geographical analysis and search for solutions.], Kherson, 2005, pp. 208-213. (In Ukrainian).

Stafijčuk V. Teritorial'na struktura avtorstva politiko-geografičnih publikacij v Ukraïni za 1990-2012 roki [Territorial structure of the authorship of publications in the field of political geography in Ukraine during 1990-2012 years]. Geografiâ ta turizm [Geografiâ ta turizm], 2014, Vol. 27, pp. 184-191. (In Ukrainian).

3. For articles in books:

Transliteration of names of authors; Transliteration title of the article; Translated title of the article in English (in brackets); Transliteration of a book title (in italics); Translated title of the book in English (in brackets); Transliteration of the names of authors or editors of the book; year of publication, pages of the published articles (in parentheses).

Example:

Mezencev K., Gnatûk A. M. Russkaâ kul'tura v Ukraine: regional'nye trendy i identičnost' [Russian culture in Ukraine: trends and regional identity]. In: Fenomen kul'tury v rossijskoj obšestvennoj geografii: èkspertnye mneniâ, analitika, koncepty [The phenomenon of culture in the Russian human geography: expert opinions, analysis, concepts], Eds.: AG Družinin and VN Streleckij, Rostov-on-Don, Publishing House of Southern Federal University, 2014, pp. 378-397. (In Russian).

Editorial writers use such offers of the automatic transliteration resources:

– for Ukrainian sources: <http://translit.kh.ua/#iso9> (drop-down list should select ISO 9: 1995);

– for Russian sources: http://tran.comze.com/ISO9_translit.html

In order to enable verification of the validity of the list of sources and amending it in case of inaccuracies or errors Editorial Board encourages authors to submit separate file identical list of sources, traditionally decorated according to the requirements of ДСТУ ГОСТ 7.1: 2006.

Links to sources in the text can be done only one way: in brackets according to the number in the bibliography [8]; [2, p. 34]; [16, p. 27-28].

The paper (including summary and list of literature) should not be less than 2500 and not more than 6000 words.

Manuscript must contain the following elements:

– **UDC, ORCID**

- the name of the article (in English and Ukrainian);
- names of authors, their place of work (in English and Ukrainian);
- summary and key words (in English and Ukrainian);
- the main text (in English or Ukrainian);
- references.

Submitting articles to the Editorial Board

Submission of articles is made electronically by e-mail philos_obr@ukr.net

- Manuscript with all the elements listed above;
- information about authors, including the name all authors, their academic degree, academic status, place of work and positions Research interests (Ukrainian and English);
- contact email address, phone number;
- additional materials (pictures, charts, graphs, etc.) – if any;
- a list of sources, traditionally decorated according to the requirements of GOST 7.1: 2006 and its transliteration.

Processing of publications

Chief editor sent the article assigns incoming registration number and review it for compliance with formal requirements of its content to the design (matching the subject of the magazine, text formatting, content and abstract, design list of sources, literacy language

articles matching scientific style, etc.). Besides, the editorial board reviews submissions for plagiarism. If a decision is approved the chief editor sends the article to review. In the case of a negative decision by the chief editor the article can be rejected or sent back for revision, and the registration date of the article will be the date of next submission.

THE REVIEW PROCESS

All articles submitted to the editors of scientific and theoretical journal «Philosophical horizons» are to be reviewed.

– The head editors of the journal determine the compliance of the article to the target of the journal, as well as to the requirements for formatting and send them to be reviewed by the members of the editorial board, and then to the independent experts.

– The review process does not involve professionals who work in the same institution where the work was performed.

– The term for the review process in each case is determined by the conditions for the most rapid publication of the article. The maximum term of the review process is about 1 month.

– The editorial board follows the policy of reviewing «Double blind peer review». The editorial board does not correspond about the results of the review.

– The review displays the overall level of scientific work according to the requirements; analyses if the title of the article matches the content; states the relevance of the topic; a scientific innovation; the correct citation and the state of scientific reference system; the validity of the findings and their compliance to the aim of publication; compliance with design articles in scientific and theoretical journal «Philosophical horizon»; the conclusion of the reviewer about the possibility of publishing the article.

– The opinion of the author and his style is not rated by reviewers.

– The review of the article is certified according to the institution where reviewer works.

– If the review of the article is with the indication on the further article correction, it is sent to the author for revision.

– The article which is not recommended for publication is not accepted for reconsideration.

– A decision about the expediency of publication after peer review is approved by the head editor, and if it is necessary by the editorial board.

Executive Secretary informs the author and indicates the expected timing of the publication

Article rejection

The Editorial Board reserves the right to withdraw already published articles where obvious signs of plagiarism or other violations of academic ethics were found. Check for plagiarism can be implemented as an editorial board on its own initiative and in response to the notification, application or complaint of third parties.

PUBLISHING ETHICS

Ethical guidelines for authors, reviewers and editors based on principles developed by the Ethics Committee publications – COPE.

Ethical Guidelines

Authors must guarantee the authenticity of their research and text articles. It is forbidden to submit earlier published articles (or simultaneously submitted for being

review to another journal). In exceptional cases, authors can refer to their explanation of the reason for re-publication.

Authors are required to provide information about all persons and organizations that in one way or another contributed to the study, and properly cite other publications used in the study. Avoid any forms of plagiarism to be complied with applicable regulatory documents about copyright protection. Any material protected by copyright (especially graphics and great quotes) can be performed only according to the written permission. Authors should ensure that the methods and results of their research are properly investigated (to allow referring to the results for other researchers) and objectively interpreted. It is important to warn about indication of the quality of the used empirical data and methods. Any fraud during the execution of research procedures and interpretation of results is unacceptable.

All persons who have made significant contributions to the study, including the formulation of ideas and research objective, methodical approaches, implementation and interpretation of research results should be listed as co-authors. If the contribution of others in the study is small, relevant information is necessary to be indicated after the main text of the article under «Thanks.» It is necessary to indicate all sources of funding research. All authors should state clearly the financial or other forms of potential conflicts of interest that may affect the results of the study or their interpretation. Author are responsible for correspondence with the editors as well as they are responsible for the proper formation of the list of sponsors, as well as review of all co-authors of the final version of the article and the approval of their articles for publication.

Editors may request the authors to provide the raw data used for the study. Authors must provide public access to such data at the request of the editors. Authors must retain data used in the study for at least 10 years.

In the case of the author in his article that has already been published, a serious error, which affects the reliability of the results and conclusions must quickly inform the editorial board and offer the most appropriate in a specific case solutions to a situation such as the publication of notice of clarification, withdrawal or retraction of the article.

Ethical guidelines for referees

The task of the reviewers is not only to help the magazine in the decision on the possibility of publishing the article, but also help authors improve quality content of the articles and studies that lay at its foundation.

In order to ensure prompt and impartial review, reviewers should be amended to provide the quickest confirm their competence in this subject and to cope with the task in time.

Reviewers are required to maintain the confidentiality of submissions received. Do not distribute received for review materials and conduct their discussions with any persons other than members of the magazine. It is necessary to maintain maximum of objectivity, and to be capable clearly and in a comprehensive way to prove the argument. Reviewers must inform the editors of any publications that were not properly cited by the authors. In addition, the reviewer must inform the editor about all cases which match the text of the article to review the text of any other publications.

Reviewer shall not use information obtained during the review article for personal purposes, including obtaining any personal benefit. Reviewers must abandon review in case of conflict of interest, such as cooperation or competition with any article the

author or institution / organization which carried out the work or works at least one of the authors.

Ethical guidelines for editors

The editorial board is responsible for the decision to publish the article. Editorial decision is final. Editor's decision should be based on their own judgment about the scientific significance of the article and the comments of reviewers. Editors make every possible effort to avoid copyright infringement, plagiarism or other misconduct authors. When deciding wording guided solely by the quality of articles. It is not allowed to discriminate the authors as for their nationality, ethnicity, gender, religion, political views, sexual orientation, and so on.

Editors can not use for their own purposes materials of the rejected articles. Editors should strictly observe the rules of anonymity, in particular, to guarantee the anonymity of reviewers. In addition, editors are not allowed to distribute any information about submitted articles to any persons other than the authors, reviewers, consultants and scientific publisher.

Fee for publication

Payment is done according to the information given to the author, together with the letter of the text of the final publication approval. If the author does not pay within ten working days of sending a letter to the editorial board, the article will be rejected to be published in the current issue of the journal. After the payment the following article can be accepted for publication in the current or future issues of the journal.

Authors are entitled to publish their articles in the electronic version of the journal, and are guaranteed to get a printed copy of the journal «Philosophical Horizons» with their publication. At the request of authors can order additional printed copies of the journal for an additional fee.

Editorial address: 36003, Poltava, st. Ostrogradskogo, 2.

The journal posted online

<http://philosobr.pnpu.edu.ua>

E-mail: philos_obr@ukr.net

Tel. (0532) 52-59-08, 56-23-13.

The journal is included to the List number 4 (addition to SAC Ukraine Presidium Decree of February 9, 2000 p., № 2-02 / 2, Bulletin of SAC Ukraine, №2, 2000) New List (SAC Ukraine Presidium Decree of 18 November 2009 g., № 1-05 / 5 bulletin SAC Ukraine, №12, 2009) and the Ministry of Education and Science of Ukraine of 12.29.2014 p. №1528 (annex 11) included in the list of professional editions of Ukraine, where the results of dissertations for the degree of doctor and candidate of sciences in the field of «Philosophy» can be published.

ISSN 2075-1443 (Print)
ISSN 2412-2335 (Online)

Наукове видання

ФІЛОСОФСЬКІ ОБРІЇ

Науково-теоретичний журнал

Випуск 44

Відповідальний науковий редактор ***П. А. Кравченко***

Технічний редактор ***А. І. Тимощук***

Дизайн ***В. М. Бровко***

Верстка ***В. М. Бровко***

Підписано до друку 17.12.2020 р. Формат 60x84/16

Папір офсетний. Друк офсетний.

Ум. друк. арк. 10,5 Обл.-вид. арк. 10,1

Наклад 100 прим. Зам. № 2026

Віддруковано в ПНПУ імені В. Г. Короленка
36003, м. Полтава, вул. Остроградського, 2

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру
серія ДК № 3817 від 01.07.2010 р.

ISSN 2075-1443 (Print)
ISSN 2412-2335 (Online)

Scientific publications

PHILOSOPHICAL HORIZONS

Scientific-theoretical journal

Issue 44

Responsible science editor ***P. A. Kravchenko***

Editing done ***A. I. Tymoshchuk***

Design ***V. M. Brovko***

Layout ***V. M. Brovko***

Signed for publication 17/12/2020 p. Format 60x84/16

Offset Paper. Offset.

Nominal printing pp. 10,5. Registry-publ. pp. 10.1

The circulation of 100 copies. Order Number 2026

Printed in PNPУ named after Korolenko
36003, m. Poltava, str. Ostrogradskogo, 2

Certificate of registration of subject publishing into the state register
DK series number 3817 from 01.07.2010.