

Житомирський державний університет імені Івана Франка
Wyższa Szkoła Gospodarki w Bydgoszczy

УКРАЇНСЬКА ПОЛОНІСТИКА
UKRAIŃSKA POLONISTYKA

Випуск 12
ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

Numer 12
FILOZOFIA

Житомир
Bydgoszcz
2015

Видається за рішенням вченої ради Житомирського державного університету імені Івана Франка (протокол № 5 від 11. 12. 2015 р.)

**РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:
RADA EDYtorska:**

Головний редактор

Наталія Сейко,
доктор педагогічних наук, професор
Prof. dr hab. Natalija Sejko

Redaktor naczelny

**Заступники головного редактора:
Zastępcy redaktora naczelnego:**

Микола Козловець, доктор філософських наук, професор Prof. dr hab. Mykoła Kozłowiec
Агнешка Луговська, кандидат філософських наук Dr Agnieszka Ługowska

**Відповідальний редактор
Redaktor odpowiedzialny**

Тетяна Павлінчук, кандидат філологічних наук
Dr Tetiana Pawlińczuk

**Заступник відповідального редактора:
Zastępca redaktora odpowiedzialnego:**

Ольга Макарова, доктор гуманістичних наук у галузі мовознавства Dr Olga Makarowa

**Члени редколегії:
Komitet redakcyjny:**

Анджей Андрусевич, доктор історичних наук, професор	Prof. dr hab. Andrzej Andrusiewicz
Ярослав Білик, доктор філософських наук, професор	Prof. dr hab. Jarosław Biłyk
Михайло Бойченко, доктор філософських наук, професор	Prof. dr hab. Mychajło Bojczenko
Юзеф Бремер, доктор габілітований, професор	Prof. dr hab. Józef Bremer
Андрій Герасимчук, доктор філософських наук, професор	Prof. dr hab. Andrzej Herasymczuk
Даніель Журомський, кандидат філософських наук	Dr Daniel Żuromski
Анатолій Карась, доктор філософських наук, професор	Prof. dr hab. Anatoli Karás
Стефан Мешальський, доктор габілітований, професор	Prof. dr hab. Stefan Mieszalski
Валентин Онопрієнко, доктор філософських наук, професор	Prof. dr hab. Wałentyn Onoprijenko
Валентина Панченко, доктор філософських наук, професор	Prof. dr hab. Wałentyna Pańczenko
Петро Саух, доктор філософських наук, професор	Prof. dr hab. Piotr Sauch
Володимир Ярошовець, доктор філософських наук, професор	prof. dr hab. Wołodymyr Jaroszwicz

**Свідоцтво Міністерства юстиції України про державну реєстрацію:
Серія KB № 11732–603P від 13. 09. 2006 р**

Наукове періодичне видання

УКРАЇНСЬКА ПОЛОНІСТИКА

UKRAIŃSKA POLONISTYKA

Випуск 12, 2015 р.

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

FILOZOFIA

Виготовлено з оригінал-макету авторів

В усіх статтях збережено орфографію та пунктуацію авторів

Підписано до друку 18.01.2016 р. Формат 70x100/16. Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman.

Друк різнографічний. Ум. друк. арк. 13.8. Обл.-друк. 11.2. Тираж 300. Замовлення 6.

Видавництво Житомирського державного університету імені Івана Франка

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи: серія ЖТ №10 від 07.12.04 р.

електронна пошта (E-mail): zu@zu.edu.ua, editor.polonistyka@zu.edu.ua

Україна, 10008, м. Житомир, вул. В. Бердичівська, 40. тел. 46-75-60, 43-14-17

ISSN 2220-4555

© Житомирський державний університет
імені Івана Франка, 2015

СТРАХ ПЕРЕД СМЕРТЮ ЯК ПЕРЕДУМОВА ЕСХАТОЛОГІЧНИХ ВІЗІЙ

У статті зроблено спробу проаналізувати проблему смерті й усвідомлення власної смертності у філософській і релігійній традиції. Осмислення проблеми смертності розглядається як чинник виникнення і становлення есхатологічних вчень релігійного та нерелігійного характеру. Особливими формами есхатологічних візій сучасності є есхатофобія й есхатоманія.

Проблема смерті посідає помітне місце серед інших онтологічних питань в історії філософської думки. Усвідомлення власної смертності – конечності свого існування – з погляду психології є фактором становлення власної ідентичності індивіда, а отже, значною мірою формує свідомість людини. Водночас це ж усвідомлення вважається найбільш психічно травматичним переживанням для людської свідомості, що вводить зазначену проблематику до кола інтересу психологічних дисциплін. Це усвідомлення призводить до страху перед смертю і найчастіше супроводжується ним. Однак, незважаючи на це, проблема страху людини перед смертю у психології залишається недостатньо дослідженою. Психологія розробляє проблему смерті у площині практичних досліджень, але широкого теоретичного обґрунтування це питання на сучасному етапі розвитку психологічної науки поки що не набуває.

Водночас проблемі смерті завжди надавалось достатньо уваги в релігійній і філософській традиції від найдавніших часів до сучасності, адже усвідомлення людиною власного існування нерозривно пов'язане з усвідомленням і його конечності. Про багатоплановість осмислення цієї проблеми свідчить виникнення на його основі як мінімум двох окремих сфер дослідження: танатології та есхатології. Танатологія – розділ медицини, який досліджує стан живого організму перед смертю, а також есхатологія – вчення про кінцеву долю людини і людства, яку можна розглядати і як розділ філософії, і в межах теологічно-богословських систем.

У первісних суспільствах смерть пояснювали присутністю в тілі людини її двійника – душі, духу, який залишає її як тимчасово (уві сні), так і остаточно, коли людина помирає. Таке вірування отримує назву анімізм (від лат. *anima* – душа), а розуміння душі як надчуттєвої сутності, яка виходить під час смерті з тіла і продовжує своє існування, приводить до думки про переселення душ в тіла інших істот чи предмети

довколишнього світу, існування душі після смерті, що в подальшому було відображене в уяві про потойбічний світ, світ мертвих, рай і пекло, Царство небесне тощо.

Відомий британський антрополог польського походження Б. Малиновський у праці "Магія, наука і релігія" [1] на основі аналізу творів основоположника релігієзнавства Е. Тайлора та Дж. Фрезера узагальнює, що для первісних вірувань смерть була невід'ємною частиною кругообігу життєвого циклу: народження, юність, одруження, смерть [1, с. 24]. Якщо ж проводити аналогію з процесами в природному світі, смерть сприймалась як перший "крок до воскресіння, розпад – етап відродження, осіння зрілість і зимове в'янення – прелюдія до весняного пробудження" [1, с. 24]. Таким чином, формування знань про навколишній світ вирішувало ряд онтологічних питань, які ставила людина щодо свого буття, зокрема питання власної смерті, а водночас формувалися первісні релігійні вірування.

Будь-який страх – це відображення страху смерті, а в основі, "глибині" страху – смерть, ніщо [2, с. 6]. Страх вважається однією з причин виникнення і формування релігії, оскільки невідоме – весь довколишній світ для первісної людини, явища якого вона тільки намагається пізнати і пояснити, викликаючи страх, призводить до уособлення – перенесення власних психічних властивостей на природу, і як результат – обоження її. У зв'язку з цим страх смерті, який у такому контексті можна вважати страхом за власне життя, є зворотним боком інстинкту самозбереження.

Для міфічного типу світогляду характерне циклічне сприйняття часу, яке спирається на кругообіг, відтворюваність, повторюваність природних процесів, що відповідно переноситься і на пояснення смерті. Перехід до землеробства як продуктивної діяльності передбачав активну участь людини в цьому процесі, спрямовану на відтворення врожаю із зібраного насіння після його дозрівання – завершення природного циклу існування рослини. Відтворення нової рослини з насінини – переходу до "воскресіння" того ж живого організму після "смерті" наштовхує на аналогію з людиною та її потенційним воскресінням, можливо, в іншому світі.

З ідеєю смерті й воскресіння також пов'язуються обряди ініціації, які супроводжуються різного роду випробуваннями і фізичним ушкодженнями – від найлегших, наприклад, надрізів на тілі, до досить таки помітних, зокрема обрізання [1, с. 40]. Символічного значення ініціації надає усвідомлення її суб'єктом свого "вмирання" у попередньому статусі і народження в новому, відмирання колишніх умов життя і перехід до нових, більш адекватних.

Наявність у людини ідеальної за суттю свідомості є передумовою усвідомлення питань, пов'язаних із буттям людини. Це передусім питання

сенсу і мети її життя, як і питання життя і смерті. Усвідомлення власного буття має зворотний бік у вигляді усвідомлення і його конечності. Страх перед смертю вже апіорі несе відбиток невідворотності, передвизначеності, фаталістичності, оскільки смерть у її біологічному аспекті виступає як логічне завершення будь-якого біологічного процесу. Уникнути смерті неможливо, як і знизити її ймовірність до абсолютного нуля.

Однією з найбільш розроблених і обґрунтованих відповідей на виклик проблемою смерті можна вважати релігію. Подолання відчуття страху перед смертю – одне із завдань, яке ставить перед собою релігія. У межах релігії формується уявлення про смерть як межу, що відділяє світ реальний, земний, видимий, чуттєвий – "цей" від світу "того" – невидимого, потойбічного, надчуттєвого. А отже, фізична смерть – індивідуальна есхатологічна подія – лише перехід до іншого, справжнього буття.

Усвідомлення смерті як невідворотної участі всього живого сприяє виникненню комплексу вчень про остаточну загибель світу і людства загалом, які отримали назву есхатологічних. І хоча есхатологія формується в межах релігії в тих чи інших її історичних формах, сьогодні побоювання щодо можливості колапсу глобального світового рівня поширюються далеко за межі теології.

Есхатологія у вигляді індивідуальної есхатології займає вагоме місце в будь-якій релігії, оскільки релігія передусім покликана пояснити людині її місце в світі – земному і потойбічному, встановити "правила гри", за якими людина своїм земним життям заслуговує на конкретну участь у "вічності".

Страх перед смертю компенсується в релігії надією на краще життя в потойбічному світі. Проте невідворотність смерті призводить до спроб її заперечення, страху перед "передвісниками" смерті, зокрема старістю, що особливо простежується в сучасному глобальному світі. Ще з давніх шарів міфологічної свідомості до наших днів дійшли легенди про "живу воду", "еліксир молодості" чи "молодильні яблука", "нектар" та "амброзію", які можуть надати вічної молодості і краси. Сучасність пропонує їх аналог у вигляді цілої індустрії, яка обслуговує "культ молодості": косметичні засоби, пластична та естетична хірургія тощо [3, с. 86]. Щороку збільшується кількість людей, які звертаються до цих засобів, щоб продовжити молодість, що свідчить про посилення страху перед смертю.

Ще одним аспектом релігійної "відповіді" на проблему усвідомлення людиною власної смертності є відчуття захищеності людини-носія релігійної свідомості. Хто пов'язує власне буття з надприродною

сутністю – Богом чи богами, психологічно відчуває свою захищеність: віруюча людина перебуває "під захистом" об'єкта своєї віри.

У зв'язку з цим релігійно-філософська традиція формує вчення про теодицею – "виправдання" Бога. Бог хоча і карає людину смертю за непослух (гріхопадіння), проте водночас захищає її. Цю тезу ґрунтовно піддали сумнівам екзистенціалісти, обстоюючи думку, що людина – закинута у світ і відтак самотня, залишена наодинці з собою.

Християнську теодицею на сучасному етапі розглядають через призму есхатології: так, Бог знищив світ в минулому у водах всесвітнього потопу, очистивши його таким чином від гріха, і знищить світ іще раз, коли гріх буде остаточно викорінений. Але людина, яка буде слідувати "правилам життя", запропонованим Богом, отримає "краще місце": "Багато осель у домі Мого Отця... коли відйду й приготую вам місце, Я знову прийду й заберу вас до Себе, щоб де Я – були й ви" (Ів. 14: 2–4) [4, с. 132]. Ці слова Біблія приписує Ісусу Христу перед вознесінням на небо до Бога-Отця. Отже, Бог є благим щодо людини і її майбутньої долі після "кінця світу": найтрагічніша подія в історії людства обіцяє увінчатися входженням у "кращий світ".

Страх перед смертю має універсальний характер, про що свідчить інтерес широкого кола мислителів до проблеми смерті у філософській традиції. Увага до питання усвідомлення власної смертності сягає корінням доби античності, де воно піднімалось у межах онтологічної проблематики. Так, про страх перед смертю говорить Епікур, який наполягав на тому, що смерті боятися не потрібно, пояснюючи свою тезу таким формулюванням: "коли ми є – смерті ще немає, коли настає смерть – то нас уже немає", отже, "смерть не існує ні для живих, ні для мертвих, оскільки для одних вона сама не існує, а інші для неї самі не існують" [5].

На новий рівень тему смерті у філософії підносить творець вчення про світ ідей і світ речей Платон: він називає її ледь не найважливішою для філософа проблемою для осмислення. У діалозі "Федон" він називає смерть і відхід із життя єдиними справжніми темами для розмірковування філософів. Адже душа здатна наблизитися до істини найкраще тоді, коли їй "не заважає тіло" [6, с. 161–163]. Аналіз платонівського вчення про два світи дає М. Бердяєву підстави стверджувати, що для Платона життя філософа є нічим іншим, як "вправлінням в смерть" [7, с. 174].

У свою чергу М. Бердяєв виділяє дві есхатологічні перспективи: особистісну та універсально-історичну. І хоча вони тісно пов'язані між собою, мислитель наголошує, що людство створило "жорстоку" есхатологію, яка спирається на концепцію пекла, "мстиву" есхатологію. Учення про "вічне пекло" свідчить про те, що християнська свідомість ще не відмежувалась від "древнього страху" [7, с. 277–278].

Остаточної завершеності страх смерті набуває у вигляді есхатофобії – страху перед остаточним кінцем не лише власного життя, але й завершенням земної історії усього людства і планети Земля. На думку дослідників проблеми есхатології, до виникнення есхатофобії призвело пропагування есхатологічного вчення. Найбільшої шкоди у такій проповіді може завдати встановлення точної дати цієї події, що може призвести не лише до есхатофобії, а й, за словами магістра богослов'я А. Скоулза, до атеїзму [8, с. 21]. Есхатофобія тлумачиться як реакція людини на есхатологічну проповідь, на ототожнення будь-якої події в історії з есхатологічними пророцтвами Біблії [8, с. 26]. Есхатофобія з такої точки зору виступає як спроба втечі від емоцій і переживань, пов'язаних з думками про власну смертність [9]. Уникнення постійного нагадування про есхатологічні мотиви у повсякденному бутті людини, намагання жити так, ніби життя триватиме вічно, – ось лише невелика кількість ознак есхатофобії.

Для сучасності характерна тенденція до ескапізму, що проявляється у "хованні смерті", "амнезією" щодо смерті, витісненні думок про смерть [9]. У найбільш загальному зрізі поняття есхатофобії її теж можна вважати одним із способів подолання страху смерті.

На протилежному від есхатофобії полюсі під впливом ідеї есхатологізму формується есхатоманія – світоглядна установка, відповідно до якої всі події індивідуального і суспільного буття розцінюються у контексті есхатологічної мети. З позицій есхатоманії вся біблійна історія, а також християнське віровчення, ототожнюються з есхатологією [8, с. 17–27]. Абсолютизація есхатологізму, введення його у контекст будь-якого прояву життя в усій його різноманітності як процесів чи станів, які мають тимчасовий характер,— основні сутнісні характеристики есхатоманії.

З іншого боку, спостерігається тенденція до ототожнення богослов'я загалом із есхатологією, оскільки частина богословів, зокрема К. Барт, Ф. Стаг, переконані, що Новий Завіт має виключно есхатологічний характер. Як свідчення на користь цього факту наводять статистичні дані: лише в посланні до Филімона і 3 посланні Івана немає згадок про "надію і сподівання, що стосуються майбутнього й останніх подій" [8, с. 21]. І саме такий підхід до розуміння есхатології отримав назву есхатоманії.

Важливим аспектом дослідження окресленої проблематики є її етичний аспект, який виводить питання есхатології за межі страху та негативізму. Богословська традиція розробила цілу систему "призначень" есхатологічного вчення [8, с. 22]: 1) давати радість у скорботах: "Бо теперішнє легке наше горе доставляє для нас у безмірнім багатстві славу вічної ваги" (2 Кор. 4: 17); 2) спонукати до очищення і святого життя: "І кожен, хто має на Нього надію оцю, очищає себе так же само, як чистий і

Він" (1 Ів. 3: 3); 3) приносити користь у навчанні і вихованні праведності: "Усе писання Богом натхненне, і корисне до навчання, до докору, до направи, до виховання в праведності" (2 Тим. 3: 16); 4) розповісти про "життя після смерті": "... краще покинути дім тіла й мати дім у Господа" (2 Кор. 5: 8); 5) розповісти про кінець історії; 6) засвідчити виконання пророцтв у текстах Біблії; 7) спонукати людину підтримувати зв'язок з Богом, славити Його й отримати благословення.

У розрізі етичного підходу до теми есхатології варто згадати сучасного польського науковця і богослова А. Цігенауса, який у праці "Есхатологія: майбутнє сотвореного в Бозі" [8, с. 21] наголошує на центральній ролі есхатології у богослов'ї, яку вважає вченням про "абсолютне майбутнє". І оскільки людина – духовна істота, яка переймається проблемами свого духовного існування, перебуваючи в духовному пошуку, есхатологічний мотив виступає спонукальним чинником до "остаточної оцінки сенсу життя" і "спасительних діл Бога", які спрямовані на порятунок людини.

Усвідомлення власної смертності є одним із основних онтологічних екзистенціалів людини. Саме через розуміння того, що життя не триватиме вічно, людина формує власну ціннісно-мотиваційну сферу і відповідним чином організовує життєдіяльність.

У контексті етичного підходу до проблеми есхатології можна розглянути питання усвідомлення власної смертності в екзистенціалізмі. Саме представники цього напрямку у філософії виводять смерть, усвідомлення власної смертності і переживання цього усвідомлення в ранг найбільш значимих філософських проблем. Питання переживання страху смерті піднімається М. Гайдеггером як ключове у праці "Буття і час". Він стверджує, що смерть у найширшому смислі – це "феномен життя" [10, с. 246]. Людина зіштовхується зі смертю лише як зі смертю іншого, власну смерть починає усвідомлювати через смерть іншого [10, с. 238]. Відтак сприйняття смерті іншого доступне людині лише як "співпереживання", тільки "об'єктивно" на протигагу неможливості пізнати особисту смерть – "суб'єктивно". Проте смерть іншого дає поштовх до роздумів над власною [10, с. 237]. Метафізика смерті у тому вигляді, в якому її розглядає екзистенційна філософська традиція, є "негативним" утвердженням буття: усвідомлення невідворотності смерті допомагає усвідомити й життя, його цінність і неповторність, визначити мету свого життя і наповнити змістом його сенс.

Для М. Гайдеггера смерть є не кінцем життя, а швидше способом буття смертної істоти. Такий підхід споріднює його погляди з традицією авраамічних релігій, насамперед християнством. І переживання людиною "теперішності своєї смерті" має допомогти їй уникнути жаху перед смертю, а її буттю – набутти цілісності [9, с. 200].

На протилежному від етичного аспекту проблеми страху перед смертю знаходиться використання цього страху як потужного регулятора соціальних відносин, зокрема для виправдання суспільного устрою чи утвердження влади. Історія зберегла згадки про такі механізми підтримки цього різновиду соціальної регуляції, як людські жертвоприношення, страти, вбивства під час воєн, смертна кара тощо. І хоча більшість їх вже в минулому, сучасний світ зберігає деякі з них, що, за соціологічними дослідженнями, сприяє посиленню страху смерті. Це передусім смертна кара й евтаназія. Супротивники смертної кари підсвідомо бояться "випадково" опинитися на місці засудженого. Серед мотивів супротивників евтаназії поряд із етичними виділяють також підсвідомий страх перед власною смертю і ототожнення себе з "потерпілим", який "не хоче помирати" [3, с. 83–84].

Страх смерті допомагає людині долати також її взаємодія зі "смертю" – обряди поховання, насамперед померлих рідних і близьких. Ще ранні форми вірувань без чіткого розмежування світів земного і потойбічного трактують смерть переходом з одного буття в інше, відповідно організовуючи його для своїх померлих родичів.

З точки зору психології, сум людини за померлим вважається передусім виявом жалю до себе через утрату деякої цінності [3, с. 85]. Поховальний обряд, разом із архаїчним мотивом "проводів" померлого у потойбічний світ, а також підтримання зв'язку з утраченою цінністю має на меті ще й "зняття" страху смерті через древній "ритуал її задобрювання" [3, с. 85].

Питання, пов'язані із власним буттям, виникають у свідомості людини, мабуть, разом із формуванням цієї самосвідомості. Посилена увага до проблеми смерті пояснюється самою природою людини як біологічно-соціальної істоти, життя якої підпорядковане законам природи. З іншого боку, наявність у людини ідеальної за суттю свідомості є передумовою її спроб вийти за межі фізичного, реального, земного світу у сферу трансцендентного. В есхатології можна також виділити гносеологічну складову, адже пророцтва є передусім спробою зазирнути за обрії теперішнього у таємниче майбутнє, а це властиво не лише релігіям, а й науковим пошукам – згадати хоча б футурологію.

Значна релігійно-філософська спадщина подає детальну розробку окресленої у статті проблематики, а процеси, які відбуваються у світі, підживлюють її подальший розвиток, що виливається зокрема у формування есхатологічних ідей про завершення життя людини, загибель землі й людства, а також у появу спроб "згладити" трагізм від усвідомлення цього у вигляді есхатоманії та есхатофобії. В есхатологічних візіях людства втілюється одвічне прагнення людини подолати проблему смерті і стати причетними до безкінечності.

Список використаних джерел та літератури

1. Малиновский Б. Магия, наука и религия / Бронислав Малиновский.— М. : "Рефл-бук", 1998.— 304 с.
2. Делюмо Ж. Идентификация ужаса / Жан Делюмо, Джеймс Джордж Фрезер.— М. : Алгоритм, 2009.— 240 с.
3. Ильясов Ф. Н. Феномен страха смерти в современном обществе / Фархад Ильясов // Социологические исследования.— 2010.— № 9.— С. 80–86.
4. Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту.— К. : Українське Біблійне товариство, 1994.
5. Эпикур. Письмо к Менекею / Эпикур. [Електронний ресурс].— Режим доступу : <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1358238790#sel=>
6. Платон. Диалоги / Платон ; пер. з давньогрецької ; передм. В. В. Шкоди, Г. М. Куц ; прим. Й. Кобова.— Харків : Фоліо, 2008.— 349 с.
7. Бердяев Н. А. Творчество и объективация. Опыт Эсхатологической метафизики / Николай Бердяев // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство кесаря.— Москва, 1995. [Електронний ресурс] — Режим доступу : http://odinblago.ru/tvorch_i_objektiv/
8. Малик В. Наукові підходи до визначення сутнісних характеристик есхатології / Василь Малик // Українське релігієзнавство.— 2012.— № 61.— С. 17–27.
9. Дахній А. Екзистенційно-онтологічна інтерпретація проблеми смерті у філософії Мартина Гайдеггера / Андрій Дахній.— Δόξα / Докса.— 2009.— Вип. 14.— С. 194–203.
10. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихин.— М. : Наука, 1997.— 451 с.

Iryna Witiuk. Bojaźń przed śmiercią jako warunek poglądów eschatologicznych.

W artykule dokonano próby przeanalizowania problemu śmierci i uświadamiania własnej śmiertności w tradycji religijnej i filozoficznej. Rozumienie problemu śmiertności jest rozpatrywane jak czynnik pojawienia się i stanowienia się kierónków eschatologicznych o religijnym i niereligijnym charakterze. Osobliwymi formami poglądów eschatologicznych współczesności jest eschatofobia i eschatomania.

Iryna Vitiuk. Fear of Death as Precondition for Eschatological Visions.

The article attempts to analyze the problem of death and person's comprehension of being mortal in philosophical and religious tradition. Understanding the problem of mortality is considered as a factor in emergence and development of eschatological doctrines, religious and non-religious ones. Specific forms of eschatological visions of the contemporary world are eschatophobia and eschatomania.

СУТНІСТЬ ТА РОЛЬ ФІЛОСОФІЇ В СУЧАСНИХ УМОВАХ

У статті обґрунтовано важливість вивчення філософії в сучасних умовах, окреслено її роль у процесах становлення особистості, а саме: формування цінностей та визначення життєвих орієнтирів відповідно до викликів глобалізованого світу у поєднанні з національними особливостями. Проаналізовано світовий досвід популяризації філософської освіти.

У китайців є побажання своїм недругам: "Щоб ти жив у часи перемін!". Сьогодні ми можемо досягнути всю глибину цього побажання, адже саме в такій ситуації живемо: в час глобалізації та стрімкого потоку інформації, в час змін в усіх сферах суспільного життя, в умовах неоголошеної, але фактичної війни на території нашої України.

Глобалізація (англ. *globalization*) – об'єктивний процес всесвітньої економічної, політичної та культурної інтеграції й уніфікації, що охоплює всі сфери життя суспільства. Оцінки процесу глобалізації та спроби осмислення її наслідків є досить дискусійними та амбівалентними. Однак беззаперечним є факт: з часом процеси світової інтеграції розвиваються з ще більшою динамікою, зміни трансформують усю дійсність як на світовому рівні, так і локально – суспільство загалом та кожна свідомість зокрема. Як слушно зазначив Е. Гідденс, "помилково вважати, що глобалізація стосується лише великих систем на кшталт світового фінансового порядку. Глобалізація – це не тільки про те, що "десь там", про щось дистанційоване й надто віддалене від індивіда. Вона також стосується феномена "ось тут", що впливає на інтимні та персональні сторони нашого життя" [2, с. 14]. Тож глобалізація стосується кожного, і цей факт не можна недооцінювати чи взагалі ігнорувати.

Україна обрала європейський вектор розвитку та прагне інтегруватися у світову спільноту економічно розвинених країн. Для цього нам необхідно виконати низку вимог економічного характеру, а також зміцнювати громадянське суспільство: розвивати політичну свідомість, політичну культуру, консолідувати націю ідеями європейських цінностей та світових стандартів якості. Не менш важливо на шляху до світової уніфікації – не втратити власну ідентичність, що є досить небезпечним з погляду на характерний для багатьох українців комплекс "меншовартості" та переважаючу пріоритетність закордонних цінностей і речей над вітчизняним. Тож порада "мислити глобально, діяти локально" саме на часі. У цьому контексті доречний сучасний науковий термін

"глокалізація" (*glo + localization – glocalization*), що використовується для позначення глобальної локалізації – глобального світогляду, пристосованого до локальних умов. Глокалізація є синтезом процесів глобалізації та регіоналізації, об'єктивним процесом, що пов'язаний з черговим етапом розвитку всього суспільства [7]. Тож українцям, як і кожній нації, важливо стати вагомим світовим гравцем та одночасно зберегти власне "обличчя" – цінності та традиції, що формувалися віками. Зберегти самобутній життєвий світ, відчуття власного національного "Я" та долучитися до глобалізованого "Ми".

Для того, щоб гідно та зважено відповідати на виклики глобалізації, польський філософ Марек Квек рекомендує органічно поєднувати скарбницю світової мудрості – філософію з цінностями та свободами демократії [11]. Вітчизняний філософ М. Попович, обґрунтовуючи суспільний запит на філософію та філософів, нагадує, що саме з філософії починалася справжня інтелектуальна історія демократизації суспільства у Стародавній Греції. І нині, коли інтереси переважної більшості українців явно обмежені лише проблемами виживання, саме філософія може допомогти осмислити та актуалізувати роль таких засадничих категорій суспільного життя, як свобода, демократія, індивідуалізм, колективізм, лібералізм, справедливість, реформи, прогрес, зрештою – економічне процвітання [3, с. 231].

Пропагуючи ідеали справедливості, істини, краси, добра, толерантності та милосердя, що є духовними скрижальми особистості й основоположними цінностями, філософія робить свій внесок у вирішення глобальних проблем людства, проблеми миру. Так, Папа Римський Іоанн Павло II в одному зі своїх виступів мудро зауважив: "Третє тисячоліття буде тисячоліттям милосердя або його взагалі не буде" [10]. Особливої актуальності ці слова набувають нині у зв'язку з подіями на сході та півдні України.

Однак сьогодні багато хто ставить під сумнів важливість вивчення філософії, а також обов'язковість викладання цієї дисципліни у вищих навчальних закладах.

Метою дослідження є обґрунтування важливості філософії в умовах глобалізації, з'ясування її ролі у процесі становлення особистості, а саме: формування цінностей та визначення життєвих орієнтирів відповідно до сучасних реалій глобалізованого світу в поєднанні з національними традиціями.

Стаavimo завдання проаналізувати сучасний досвід популяризації філософської освіти, визначити внесок філософії у справу миру.

Осмислюючи місце та значення філософії в сучасному світі, вітчизняний дослідник Г. Аляєв апелює, насамперед, до стратегії ЮНЕСКО в галузі філософії: "створюючи інтелектуальні інструменти для

аналізу та розуміння ключових понять, таких як справедливість, гідність та свобода, розвиваючи здатність до незалежного мислення і судження, вдосконалюючи важливі навички для розуміння і критичного сприйняття світу та його проблем, а також стимулюючи розмисли про цінності та принципи, філософія є "школою свободи" [1, с. 146]. Прикро, що останнім часом в Україні розгорнулася дискусія щодо доцільності викладання філософії та інших гуманітарних дисциплін у закладах освіти.

Зауважимо, що гуманітарна освіта є важливою складовою навчально-виховного процесу з опанування будь-якої спеціальності, адже дає базові знання й формує важливі навички орієнтації у соціально-політичній та культурних сферах, уміння грамотно та обґрунтовано висловлювати власні думки, мислити критично, самостійно приймати рішення й обстоювати власну позицію. Без перебільшення можна стверджувати, що саме вивчення гуманітарних дисциплін робить людину інтелігентною, ерудованою та порядною (у широкому розумінні цього слова). Засвоївши гуманітарні знання, людина на якісно вищому рівні осмислює дійсність та своє місце й призначення в світі.

Зменшення кількості годин, що відводяться на вивчення гуманітарних дисциплін, себе не виправдовує. Самостійне вивчення матеріалу у переважній більшості випадків є поверховим та несистемним. До того ж, щоб студент став цікавою всебічно розвинутою особистістю, потрібні не лише теорія, а й відповідне спілкування, приклади для наслідування, дискусії, творчі завдання тощо.

Освіта ХХІ століття – це освіта всесвітнього масштабу спілкування, що може здобуватися у будь-який час у будь-якому місці [17]. Століттями акцент стояв на її необхідності та доступності, а доба глобалізації поставила на перше місце її ефективність, тобто відповідність сучасним потребам економічного розвитку. Однак чи може бути матеріальний прогрес без прогресу духовного? Запитання риторичне. У цьому контексті заслугоує на увагу позиція американського підприємця та винахідника, всесвітньовідомого мільярдера Стіва Джобса, який в одному з інтерв'ю зазначив: "Я проміняв би всі свої технології за можливість поспілкуватися з Сократом" [14]. На нашу думку, яскрава аналогія гармонійного поєднання економічного та духовного розвитку – тіло та душа (відповідно, економіка – тіло, духовний розвиток – душа), де філософія – мудрість, досвід поколінь. Як слушно зазначив американський філософ М. Лахт, вивчення та осмислення історії філософії дає відповідь на питання: як і чому ми стали саме такими, якими ми є, пояснює ідейний зміст традицій, прогнозує, якими ми можемо стати в майбутньому [4, с. 114].

Мішель Келлі, професор філософії, що працює в Університеті Північної Кароліни в Шарлотті, на запитання студентів чи їх батьків: "Навіщо філософія? Що ви можете з нею зробити?" відповідає лаконічно та

глибоко: "Ви можете робити що-небудь як з філософією, так і без неї, але з філософією ви зробите це краще" [15]. Науковець пояснює, що окрім формування критичного мислення, саме філософія дозволяє нам долучитися до світової скарбниці мудрості – знайти відповіді на важливі запитання буття, а також зрозуміти основи таких дисциплін, як етика, естетика, релігія та ін.

На сайті Університету Святої Клари (США) важливість вивчення філософії обґрунтовується через два основні концептуальні блоки:

1) філософія – "любов до мудрості", де мудрість є не лише власне знанням, а й сенсом знання, розумінням основ світового порядку та власного місця у ньому. Зокрема вищою мудрістю визначаються пізнання сутності духовної природи людини та набуття практичного знання, як бути щасливим. Цікавим та креативним є порівняння для молоді, що саме зі стародавнього грецького заклик "Пізнай самого себе!" розпочинається квест, який триває все життя;

2) саме філософія вчить нас мислити чітко та творчо, приймати рішення, базуючись на загальнолюдських цінностях, тобто так, щоб досягати професійного успіху та отримувати особисте задоволення, жити та працювати в гармонії із самим собою та світом. Вивчення філософії є одним із кращих способів розвитку навичок критичного мислення, комунікативних навичок та мистецтва переконливого доведення власної думки з відповідною аргументацією [16].

Важливість вивчення філософії та її практичну користь підкреслюють і вітчизняні науковці. Так, П. Саух стверджує, що при вивченні філософії в університетах студенти бажають чути не лише різні філософські погляди, а й зрозумілі відповіді на реальні запитання, що постають перед ними [7, с. 6]. Для цього необхідно відійти від радянської традиції викладання філософії "сухо" та "за планом", досягти рівня невимушеного діалогу між викладачем та студентами, "живої" дискусії. Щоб замість звичної схеми три "З" ("зазубрив – здав – забув"), молодь відкрила для себе скарбницю світової мудрості, сама прийшла до певних життєвих відкриттів тощо. Адже якщо поспілкуватися з українськими студентами про необхідність вивчення філософії, існує велика вірогідність, що вони розгублено знизуватимуть плечима і лише невелика кількість згадає основні філософські питання ("Хто я?", "У чому сенс мого життя?", "Чи є Бог?", "Як можливе пізнання?" та ін.).

У цьому контексті заслуговують на увагу роздуми одного з українських студентів філософського факультету: *"Навіщо ти взагалі зараз потрібна, філософія? В нашу еру ти не конкурент сенсорним мобільним телефонам та портативним планшетним комп'ютерам. Чому і для чого я щодня приходжу на заняття, аби вивчати твою історію?"*. Відповідь цього ж студента досить цікава та показова: *"Насправді, ми не пізнаємо світ, ми*

розширюємо себе до меж світу. Це твердження прояснює мені необхідність філософії у науці та мистецтві, як специфічних способах розуміння дійсності (...). Мета усього різноманіття філософських наук у XXI ст. – встигати, постійно наздоганяти прогрес, немов жінка, що прагне вберегти та виховати сина-бешкетника (...). Філософія – це наш порятунк, резервація свободи свідомості, в рамках якої ми торжествуємо над світом декорацій, системою споживання та псевдовибору" [6]. У цьому монолозі студента простежується розуміння, що саме філософія може виступити духовним порятунком для людини. Досить цікава аналогія про "матір" (філософію) та "сина-бешкетника" (сучасний світ). Але особливої уваги заслуговує остання теза, адже небезпека глобалізації – асиміляція та втрата власної ідентичності, розчинення власного "Я" у знеособленому споживацькому суспільстві, "сліпе" виконання чужої волі без можливості обирати. Тож саме у процесі вивчення філософії студенти (хто на більш глибокому рівні, хто вперше) починають розуміти тенденції та закономірності світового розвитку, діалектику особистої відповідальності та залученості кожного до світової спільноти. Мислення стає більш самостійним та набуває критичного характеру, формуються гуманістичні цінності та орієнтири. І, головне, – вибудовується міцне моральне осердя.

Першочергову важливість моралі підкреслював і український філософ зі світовим іменем С. Кримський. Коментуючи важливість морального виховання, мислитель полюбляв цитувати Е. Хемінгуей: "В моралі є сила трави, що навесні пробиває асфальт". Осердя особистості С. Кримський вбачав у її духовності, що пов'язана з саморозбудовою особистості, зазиранням всередину себе. Філософ апелював до сучасної психології та стверджував, що тільки п'ять відсотків людей щось тямлять у своїй внутрішній сутності, всі інші не відають, хто вони й що вони. Пробудження людини до свідомого самопізнання може здійснюватися тільки через набуття власного духовного досвіду [9, с. 90]. Саме тому вітчизняний філософ розробив авторський лекційний курс під назвою "Філософія як смислотворення життя", який успішно викладав у Києво-Могилянській академії. Цим курсом та власними працями С. Кримський розкривав глибину, красу та практичну значущість філософії.

Для популяризації філософської освіти та інтелектуального розвитку як для студентської аудиторії, так і для всіх охочих цікавою та доцільною є світова практика проведення Літніх філософських шкіл (участь у роботі такої "школи" можуть взяти не лише студенти, а й інші зацікавлені, відповідно до тематичної спрямованості та особливостей організації). Досвід проведення таких заходів засвідчує ефективність вивчення філософії у вільний час та в невимушеній атмосфері, у колі людей, об'єднаних спільними зацікавленнями. В Україні такі школи

організуються щорічно, починаючи з 2008 року, в Українському католицькому університеті (м. Львів). Тут Літня філософська школа існує і як частина Сертифікатної програми з філософії, і як окрема форма поглиблення філософської освіченості та компетенції. Тема Літньої школи, зазвичай, є співзвучною з темою Сертифікатної програми [5].

У Польщі досвід організації Літніх філософських шкіл значно більший, велика увага приділяється популяризації філософії та її адаптації до сучасних світових процесів. Про це свідчить, наприклад, тема нещодавнього заходу вказаного формату: "Філософія обличчям до вимог сучасності" [12]. На заході науковці та студенти активно обговорювали як позитивні особливості світового розвитку у XXI столітті, так і небезпечні сучасні реалії; дискутували про місію філософії сьогодні, її завдання; аналізували діяльність сучасних філософських шкіл – зокрема експериментальної філософії. Грунтовні філософські дискурси та рефлексії органічно перепліталися з молодіжними теоріями, наприклад, віртуального світу щасливого життя тощо. Організаторам та учасникам вдалося створити атмосферу жвавого наукового діалогу, і це є характерною ознакою Літніх філософських шкіл – заходів, для розуму та душі.

Автору цієї статті пощастило взяти участь у роботі Літньої філософської школи Sophia International Summer School 2015 "Religions in the Global World" (Італія) [13]. Організаторам вдалося створити справді міжнародну школу: вісім професорів та сорок студентів різних віросповідань, зокрема, християн та мусульман, презентували п'ятнадцять країн світу. Метою цієї школи були не лише інтелектуальні дискусії та пошуки моделей ефективної взаємодії у мультикультурному світі, що постійно змінюється, а й обґрунтування важливості суспільних комунікацій, толерантності та дружби між представниками різних народів світу. На цьому заході панувала дружня доброзичлива атмосфера, практичний синтез науки, культури та релігії. Учасники школи практично зрозуміли, що з одного боку, наші відмінності можуть стати причиною непорозумінь та конфліктів, але, з іншого, – якщо мислити та діяти мудро, ті ж самі відмінності стають джерелом взаємного збагачення. Такі заходи є дуже важливими для подолання зростаючої напруги між певними народами, для справи миру та гармонії у світі.

Нині, враховуючи складну ситуацію в Україні, важливим є пропагування зазначеного досвіду та організація подібних міжнародних заходів на базі провідних вітчизняних університетів. Оскільки кожен учасник, беручи участь у такому заході, отримує чудову можливість розширити свій світогляд, збільшити рівень знань із зазначених тем, отримати живе спілкування й обмін досвідом у всесвітньому масштабі. А

представники світової спільноти зможуть більше дізнатися про українців безпосередньо від них самих.

Отже, глобалізація не лише містить економічні, технологічні чи фінансові складові, а й трансформує культуру, спосіб життя людей, систему цінностей та настанов, що визначають становище людини в світі. Відповідно, одне з основних завдань сучасної філософії – осмислення духовно-морального виміру глобалізації, оцінка впливу останньої на систему цінностей людини й життя загалом.

Наступною важливою функцією філософії є збереження й відродження духовності: відновлення універсальної системи цінностей у свідомості та життєдіяльності людини, усього соціуму. Тож викладання цієї дисципліни в освітніх закладах – справа необхідна для формування міцного духовного осердя, розвитку критичного мислення, розуміння індивідуальної відповідальності за своє життя та долю світу. Відповіді на духовно-інтелектуальні запити більш широкої аудиторії будь-якого віку покликані дати Літні філософські школи тощо.

Список використаних джерел та літератури

- Аляєв Г. Всесвітній день філософії: історико-філософські читання / Геннадій Аляєв // Філософська думка.— 2010.— № 6.— С. 145–146.
- Гідденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя / Ентоні Гідденс.— К. : Альтерпрес, 2004.— 104 с.
- Козловець М. А., Саух П. Ю. "Роль філософії у духовному розвитку народу". Інтерв'ю з академіком НАН України, професором М. В. Поповичем // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка.— 2011.— № 59.— С. 229–235.
- Лахт М. Философия как образ жизни / М. Лахт ; пер. с англ. Ж. Е. Вавиловой // Философские науки.— 2013.— № 6.— С. 114–125.
- Літні школи (кафедра філософії Українського католицького університету) [Електронний ресурс].— Режим доступу : <http://www.philosophy.ucu.edu.ua/content.php?id=129>
- Навіщо займатись філософією у XXI столітті? [Електронний ресурс]. — Режим доступу : http://ntsa-efon-npu.at.ua/publ/navishho_zajmatis_filosofieju_u_khkhi_stolitti/1-1-0-53
- Олійник О. М. Концептуалізація глокалізації: методологічні аспекти [Електронний ресурс].— Режим доступу: http://www.zgia.zp.ua/gazeta/VISNIK_38_4.pdf
- Саух П. Ю. Вчений, якому чужий був "барський тон у філософії" / П. Ю. Саух // Наука і суспільство.— 2014.— № 7/8.— С. 6–8.
- Чайка Т. Бесіди з Кримським. "Розум, настояний на совісті" / Тетяна Чайка // Філософська думка.— 2011.— №5.— С. 89–94.
- Jan Paweł II. Pamięć i tożsamość [Електронний ресурс].— Режим доступу : http://www.parafiawilanow.pl/biblioteka/jp2_pamiec_i_tozsamosc.pdf
- Kwiek Marek. Filozofia – demokracja – uniwersytet. Wyzwania epoki globalizacji [Електронний ресурс] : Режим доступу : http://www.cpp.amu.edu.pl/kwiek/Filozofia_Demokracja.pdf

Letnia Akademia Filozofii [Електронний ресурс].— Режим доступу : <http://www.scek.pl/projekty/letnia-akademia-filozofii>

Religions in a global world [Електронний ресурс].— Режим доступу : <http://www.focolare.org/en/news/2015/09/21/summer-school-internazionale-nel-cuore-delle-dolomiti/>

Steve Jobs [Електронний ресурс].— Режим доступу : https://en.wikiquote.org/wiki/Steve_Jobs

Why every students should study Philosophy? [Електронний ресурс].— Режим доступу : <http://philosophy.uncc.edu/undergraduate/why-every-student-should-study-philosophy>

Why Study Philosophy? There are no worthy paths in life that do not require you to think [Електронний ресурс].— : <http://www.scu.edu/cas/philosophy/whystudy.cfm>

21st Century Education [Електронний ресурс] : Режим доступу : <https://www.youtube.com/watch?v=nA1Aqp0sPQo>

Olha Hordijczuk. Znaczenie i zadanie filozofii w warunkach nowoczesnych.

W artykule została uzasadniona waga uczenia się filozofii w warunkach globalizacji, określono jej rolę w kształtowaniu się współczesnej osobowości, m.in. tworzeniu wartości i określaniu celów życiowych, w stosunku do współczesnych realiów zglobalizowanego świata wraz z cechami narodowościowymi. Zostały przeanalizowane doświadczenia innych państw w zakresie popularyzacji edukacji filozoficznej.

Olha Hordiichuk. Nature and Role of Philosophy in Contemporary World.

The article presents the importance of studying philosophy in the context of globalization, outlines its role in the formation of the modern individual, namely the formation of values and definitions of vital targets according to modern realities of the globalized world combined with national characteristics. It analyzes the international experience of philosophical education popularization.

СУЧАСНІ ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ СВІТОВИХ МІГРАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ

У статті досліджено міграцію як соціальне явище, здійснено класифікацію її форм і видів, охарактеризовано природу та особливості сучасних міграційних потоків та їх канали, проаналізовано світові міграційні системи; обґрунтовано необхідність розробки концепції державної політики України у сфері міграції.

Прикметною ознакою другої половини ХХ – початку ХХІ ст. стала глобальна міграція. В умовах глобалізації відбуваються якісні зміни в динаміці та характеристиці міжнародної міграції людських ресурсів. Завдяки розвитку світової інфраструктури та комунікацій, відкритості національних держав, урегулюванню багатьох політичних та регіональних конфліктів, значно зростають динамізм і масштабність міграційних процесів. Відомий німецький соціолог У. Бек зазначає, що "у добу глобалізації власне життя більше не є осілим і пов'язаним з певним місцем. Це життя у роз'їздах як у буквальному розумінні слова, так і в переносному, це життя кочівників, життя, проведене в автомобілях, літаках і потягах, у телефоні чи в Інтернеті і за сприяння засобів масової інформації,— це транснаціональне життя, яке протікає поверх бар'єрів" [8, с. 96]. Життя індивіда, за У. Беком, набуває мультилокальної транснаціональності, що означає вихід людини за межі певної національності й території і фактично – глобалізацію біографії.

Актуалізація проблематики міграційних процесів і значущість тих соціальних, економічних, соціокультурних, демографічних, політичних змін, які вони привносять у життя країн і народів, вимагає поглибленого теоретичного аналізу зазначеного феномена. Міграційні процеси надзвичайно швидко перетворилися на глобальне явище, яке впливає на всі сторони життя світової спільноти, поступово формуючи її новий вигляд.

На сьогодні відсутня загальноприйнята дефініція поняття міжнародної міграції. Досить поширеним є визначення, запропоноване В. Іонцевим, у межах якого міжнародна міграція описується на основі включення до неї практично всіх видів переміщень через державні кордони, у тому числі туристичні поїздки й поїздки прикордонних працівників, яких ООН виключає з поняття міграції. Дослідник зазначає, що "міжнародна міграція населення є територіальними (просторовими) переміщеннями людей через державні кордони, пов'язані зі зміною постійного місця проживання і

громадянства, зумовленими різними чинниками (сімейними, національними, політичними й іншими) або з перебуванням у країні в'їзду, таким, що має довгостроковий (понад 1 рік), сезонний і маятниковий характер, а також з циркулярними поїздками на роботу, відпочинок, лікування і т. ін. Основними відмінними ознаками міжнародної міграції населення в порівнянні з внутрішньою міграцією є: державний кордон, його перетин і відповідний державний контроль як за фактом самого пересування через кордон (і в країні виїзду, і особливо в країні в'їзду), так і за подальшим перебуванням у країні в'їзду" [2, с. 29]. Незважаючи на певну громіздкість наведеного визначення, його можна прийняти за робоче. Відтак міжнародний мігрант – це особа, яка здійснює міждержавне територіальне пересування (міжнародну міграцію) з метою зміни місця проживання і роботи назавжди або на певний термін, а міжнародна трудова міграція – це міграція, пов'язана з перетином державного кордону з метою продажу своєї робочої сили в країні в'їзду на певний термін.

Форми міжнародної міграції можуть бути кваліфіковані за різними ознаками. За тривалістю: *безповоротна міграція* – переселення з однієї країни в іншу, найчастіше пов'язане зі зміною громадянства (еміграція, імміграція, шлюбна міграція); *постійна або довгострокова міграція* – міграція на тривалий термін, який законодавчо визначається міграційними актами в кожній країні по-різному (класифікація ООН визначає цей термін в 1 рік), має, як правило, трудовий або навчальний характер; *короткострокова міграція* – виїзд (в'їзд) в іншу країну на строк до 1 року (за класифікацією ООН) або інший термін, визначений національним законодавством з метою працевлаштування або будь-якою іншою економічною діяльністю в країні перебування, здійснюється на основі сезонної, маятикової й епізодичної міграції; *сезонна міграція* – тимчасовий виїзд (в'їзд) трудових мігрантів на сезонні (сільськогосподарські, будівельні та ін.) роботи; *маятникова міграція* – тимчасова трудова міграція, пов'язана зі щоденним або щотижневим переміщенням через державний кордон до місця роботи і поверненням у країну постійного мешкання (наприклад, прикордонні працівники або робітники-фронтальєри). За рекомендацією ООН статистикою міжнародної міграції остання не враховується; *епізодична міграція* – тимчасовий виїзд в іншу країну з діловими, рекреаційними, туристичними та іншими цілями. Цей вид міграції включає поїздки на відпочинок, лікування, для участі в спортивних змаганнях, релігійне паломництво, а також різного роду відрядження і "комерційні" поїздки "човників".

За причинами виокремлюють такі форми міграції: *вимушена міграція* – міграція, що має вимушений, раптовий характер, зумовлений загрозою для життя мігрантів у результаті стихійних лих, військових дій або

переслідувань за політичними причинами, національною ознакою та ін. Може мати тимчасовий або постійний характер. Охоплює такі категорії мігрантів, як біженці, вимушені переселенці, особи, які шукають притулок; *добровільна міграція* – міграція, рішення про яку ухвалюється людиною вільно й добровільно, в основі її лежать найчастіше економічні, психологічні, сімейні та інші мотиви. Може мати тимчасовий або постійний характер, часом здійснюється за підтримки держави (наприклад, при освоєнні нових територій), а часто – на основі економічної, трудової або легальної міграції.

За напрямком переміщень людей виділяють три основні види міграції: *еміграція* – вимушена чи добровільна зміна місця проживання, виїзд за межі країни на постійне або тимчасове проживання; *імміграція* – в'їзд громадян інших держав у країну на довгострокове перебування або постійне проживання; *рееміграція* – повернення мігрантів на батьківщину, інколи – виїзд у третю країну.

За характеристикою правового статусу існує легальна і нелегальна міграція. Перша зазвичай підтверджується документально (відповідно до норм Міжнародної організації праці). Легальні мігранти перетинають міжнародні кордони на законних підставах, тобто мають візу на в'їзд на певний термін або, перебуваючи в інших країнах, продовжили термін її дії. Нелегальні мігранти, навпаки, у пошуках кращого життя перетинають державний кордон незаконно, тобто без офіційного дозволу, без візи на в'їзд. Наявність нелегальних іммігрантів зумовлює існування комплексу економічних і особливо соціальних проблем у країні-реципієнті, які рано чи пізно потребуватимуть свого розв'язання засобами збалансованої імміграційної політики.

За якісним складом розрізняють такі види мігрантів: *робітники*, зокрема промислові, сільськогосподарські, а також без певної професії або спеціальності, які прибувають на роботу за контрактом; *фахівці*, у тому числі вищої кваліфікації, працівники транснаціональних компаній та спільних підприємств, які за характером діяльності переїзять із країни в країну; *представники ліберальних професій* – актори, музиканти, письменники, художники та ін. За формою виділяють також трудову, сімейну, туристичну та рекреаційну міграцію [1, с. 25; 6; 18].

Поява складних і безперервних потоків людей, товарів та інформації, зумовлених глобалізаційними процесами, започаткувала нову еру міграції. Сьогодні майже не залишилося країн, яких би не торкнулися міграційні процеси. За даними Департаменту економічного й соціального розвитку ООН, у 2013 р. 232 млн. людей (3,2 % усього населення світу) проживали поза межами своїх країн (для порівняння: у 2000 р. таких було 175 млн, а у 1990 – 154 млн) [6]. Останнім часом чисельність мігрантів починає зростати в геометричній прогресії. Лише за вісім місяців 2015

року до Європи тільки через Середземне море прибуло понад 350 тисяч мігрантів. Прогнозують, що кількість мігрантів, які цього року перетнуть кордон Євросоюзу на суходолі або морем, перевищить один мільйон осіб [9, с. 8].

Якщо зростання цього показника продовжиться з тією ж швидкістю, то до 2050 р. він досягне значення 405 млн осіб. На перший погляд, у відсотковому відношенні ця цифра не здається значною, однак потрібно мати на увазі темпи зростання мігрантів. Чисельність міжнародних мігрантів сьогодні майже втричі перевищує їх кількість періоду 50-х років ХХ століття. Окрім цього, у сучасному світі міжнародного звучання часто набувають і внутрішні міграційні переміщення. Їх інтенсивність, за експертними оцінками ООН, зросла, починаючи з 80-х років минулого сторіччя, від 750 млн до 1 млрд осіб. Іншими словами, мігрував майже кожен шостий житель планети [15, с. 7].

Під впливом глобалізації спостерігається трансформація міграційних процесів, які набувають нових рис, посилюють свій вплив на політичну, соціально-економічну й духовну сфери життя суспільства. Основними наслідками цього процесу є розподіл праці, міграція у масштабах усієї планети капіталу, людських та виробничих ресурсів, стандартизація законодавства, економічних та техніко-технологічних процесів, а також зближення культур різних країн. У результаті глобалізації світ стає тіснішим і взаємозалежним від усіх його суб'єктів. Відбувається збільшення як кількості спільних для груп держав проблем, так і кількості та типів суб'єктів, що інтегруються. "Міграція є одним з результатів інтеграції локальних общин і елементів національної економіки в глобальні структури. Водночас це причина наступних соціальних перетворень як в тих країнах, звідки мігранти виїжджають, так і в тих, які їх приймають" [3, с. 27]. Водночас міграція загострює й певні протиріччя в їх розвитку, а також сама зазнає змін, що відображається на її внутрішній сутності, інтенсивності та призначенні.

У процесі глобалізації стираються національні кордони і бар'єри між державами, що дає право людині самостійно визначати її спосіб життя, етнопатриотичний статус, фактичний зміст трудової функції і т. ін. Тим самим глобалізація де-факто стимулює міграцію, знищує ті перешкоди, які раніше заважали людині змінити свій спосіб життя і / або соціальний статус. Вихід людини на міждержавний рівень означає формування й зростання ролі наддержавних соціальних інститутів: міжнародного права, міжнародних міграційних систем і міграційних мереж, а також започаткування основ міжнародного громадянства.

Сучасні міграційні потоки населення формуються під впливом різноманітних причин, основними серед яких є економічні й соціальні (низький життєвий рівень, заробіток грошей, переміщення у пошуках

роботи, здобуття освіти, у зв'язку із заміжжям і т. ін.). Окрім історичних та економічних чинників, що зумовили інтенсифікацію сучасних міграційних потоків, слід назвати і політичні, зокрема урегулювання багатьох політичних конфліктів, що протягом десятиріч роз'єднували світову спільноту й господарства, закінчення "холодної війни", ліквідацію системи апартеїду в Південній Африці, нестабільність ситуації на Близькому Сході. Велике значення має зміна стратегій розвитку, що відбуваються в сучасному світі, а саме: відмова від принципів автаркції; опора на власні сили країн з перехідними економіками; перехід від політики жорсткого протекціонізму країн, що розвиваються, до політики відкритої економіки; реформи в посткомуністичних країнах, країнах Латинської Америки, Південної Азії і Близького Сходу. Істотну значущість набули також національні, релігійні, військові та інші причини, що зумовило утворення нових форм та типів людської мобільності. Важливим чинником, що визначає зміну динамічних і структурних параметрів потоків міжнародної міграції, є значне збільшення масштабів і просторових меж вимушеної міграції в результаті формування небезпечних осередків військово-політичної напруженості, етнічних конфліктів і екологічних катастроф.

Глобалізований світ формує принципово новий контекст формування й реалізації міграційної політики, для якого суттєвим є: домінування економічних мотивів міграції; зростання зовнішніх трудових міграцій; диверсифікація ареалів формування міграційних потоків і місць розміщення мігрантів; посилення міграційної мобільності населення, що спонукає до зростання соціокультурного і етноконфесійного розмаїття та протистояння локальних соціумів.

Порівнюючи міграційні рухи в усьому світі, С. Каслз і М. Міллер виокремлюють чотири загальні тенденції міграції, які, ймовірно, відіграватимуть основну роль у майбутньому:

1) глобалізація – повсюдне зростання числа країн, куди переміщуються мігранти. Одночасно збільшується число регіонів походження мігрантів, тому більшість країн імміграції має на своїй території представників із широкого спектра соціальних, економічних і культурних осередків;

2) акселерація, яка означає збільшення обсягів міграції в усіх регіонах. Зрозуміло, що це кількісне зростання збільшує як невідкладність, так і труднощі вироблення відповідної урядової політики;

3) диференціація, сутність якої полягає в тому, що більшість країн мають справу не з одним різновидом імміграції, наприклад трудовою, а одночасно з низкою їх. Зазвичай, міграційний ланцюг розпочинається з одного різновиду переміщення і продовжується в інших формах, незважаючи на урядові зусилля (або часто всупереч їм) призупинити або хоча б контролювати міграційні рухи;

4) фемінізація, яка пов'язана з тим, що роль жінки в міграційних рухах зростає в усіх регіонах і всіх різновидах міграції. Зазначимо, що вже від початку 1960-х рр. жінки почали поступово домінувати в трудовій міграції, що вносить нові проблеми як для політиків, які розробляють міграційну стратегію, так і дослідників міграції [11, с. 18].

До зазначених тенденцій, на нашу думку, слід додати ще декілька:

1) інтелектуалізація, підвищення значущості висококваліфікованої (наукової) міграції, яка зростає повсюдно й безпосередньо пов'язана з глобалізацією;

2) нерегульованість міграції, яка полягає в зростанні числа нелегальних іммігрантів, насамперед малокваліфікованих, що є відповіддю на намагання урядів низки країн обмежувати легальні переміщення іноземців або спрямовувати міграційні потоки в потрібне русло;

3) суперечність між національним і транснаціональним регулюванням міграційних потоків.

Останнім часом якісно змінюється структура міжнародних потоків міграції людей у результаті підвищення частки в загальному числі мігруючих професійно підготовлених фахівців із вищим рівнем освіти, включаючи перспективних науковців. Міграційна політика, яка проводиться розвиненими країнами, призводить до відтоку інтелектуального потенціалу з країн, що розвиваються. За оцінками експертів ООН, їх фінансові збитки лише за рахунок інтелектуальних втрат за останніх 30 років перевищили 60 млрд доларів [4, с. 75].

На початку 2000-х рр. тенденція "інтелектуалізації" міграційних потоків почала посилюватися. Так, рівень еміграції серед висококваліфікованих верств населення сягав 5,4 %, тоді як серед осіб із середнім рівнем кваліфікації – 1,8 %, а серед малокваліфікованих – лише 1,1 %. Населення іноземного походження з третім рівнем освіти (відповідає українській вищій і середній спеціальній освіті), що проживає в ОЕСР, зросло майже до 8 млн осіб чол. за період з 1990 р. до 2000 р., що свідчить про остаточну переорієнтацію розвинених країн на наукомісткі виробництва [10, с. 78]. Сьогодні можна говорити про те, що фактично сформувався глобальний феномен міжнародної інтелектуальної міграції, під якою слід розуміти міграцію наукових та освітніх висококваліфікованих кадрів, які реально чи потенційно можуть бути зайняті науковими дослідженнями й розробками.

Хоча продукування нових наукових знань все більше набуває інтернаціонального характеру, однак їх концентрація в розвинених країнах світу залишається надзвичайно високою. Наймасштабніші інтелектуальні потоки з країн перехідної економіки і країн з економікою, що розвивається, спрямовуються насамперед до Північної Америки, яка зберігає домінуюче місце щодо прийому висококваліфікованих мігрантів.

Останнім часом починає зростати їхня частка і в європейському регіоні. Це пов'язано насамперед із потребою розвинених держав та транснаціональних корпорацій у людях, здатних продукувати нові знання, примножуючи таким чином потенціал інформаційного суспільства. Як слушно зазначає вітчизняний дослідник В. Лях, "корпорації нового типу теж зацікавлені у вільних і відповідальних працівниках. Вони вишуковують їх, прагнуть знайти нові форми заохочення для них... Потреба в застосуванні інноваційного підходу виявляється повсюдно. Творчому переробленню підлягає все: дизайн, форма, ідеї, образи, наука, символи, способи сполучення, зміщення акцентів під час формування нових цінностей, зразків поведінки тощо. До того ж "комунікаційна" та "інформаційна" революції надають людям могутніх засобів активізації інтелектуальної діяльності, творчого мислення, інтуїції та ін." [5, с. 6].

Іншою важливою формою глобальної міграції стала міжнародна студентська міграція. Іноземні студенти є важливим джерелом доходу освітньої галузі, а також – у процесі навчання та після його закінчення – вони стають для країни джерелом робочої сили відповідної кваліфікації. За 1995–2005 рр. число іноземних студентів у світі збільшилося більше ніж удвічі, а з 1975 р. – у 4,5 рази [13, с. 45–46]. Загалом воно зростає швидшими темпами, ніж загальне число студентів, що є також одним з наслідків глобальних перетворень та пристосування до потреб інформаційного суспільства. "Високі технології, які визначають природу знаннєвого суспільства, потребують взаємної адаптації, збалансованості з вдосконалення людської особистості. "Багатомірна людина" знаннєвого суспільства витісняє зі сцени історії "економічну людину" індустріальної епохи, у результаті культурна домінанта особистості набуває економічного сенсу. Все це сприяє кардинальним зрушенням у системі освіти, які повинні підвищувати кваліфікацію, рівень адаптації до нової техніки та технологій" [7, с. 42].

У механізмі транснаціонального передавання знань та обміну технологіями велику увагу привертають до себе високотехнологічні центри інноваційної індустрії та науково-дослідні центри, "потужні інноваційні структури, які базуються на ринковому попиту та притягують і матеріалізують потоки людських знань" [12, с. 195].

Важливе значення для формування міжнародних центрів високих технологій відіграють так звані інтелектуальні центри (організації, мережі) мігрантів за кордоном. Такі центри зазвичай нараховують від кількох сотень до кількох тисяч членів і поділяються на п'ять видів: студентські (наукові) мережі, локальні асоціації висококваліфікованих емігрантів, об'єднання експертів (типу Програми трансферу знань до експатрійованих співвітчизників при ООН–ТОКТЕН), інтелектуальні мережі діаспори. Нині добре відомими є Колумбійська мережа

дослідників та інженерів за кордоном (Red Caldas), Південно-Африканська асоціація науковців за кордоном, Глобальна корейська мережа, асоціації тайських професіоналів у США, Канаді, Європі, Японії та інші центри [16].

Перевагою сформованих міжнародних інтелектуальних центрів мігрантів є те, що вони можуть існувати як гарантії під час укладання ділових контрактів та прийому на роботу працівників. Так, Асоціація китайських американців-інженерів і науковців Південної Каліфорнії (CESASC) періодично влаштовує й організовує різноманітні технічні та професійні зустрічі науковців-професіоналів, зокрема Щорічну технічну конференцію (Annual Technical Conference), та сприяє працевлаштуванню своїх членів у тих чи інших сферах науки і техніки.

Становлення й розвиток інформаційного типу суспільства та глобалізація актуалізують нову роль капіталу знань у формуванні людського потенціалу. Тому протидією загрози економічній безпеці повинно стати збереження "капіталу знань", персоніфікованого в людях, управління ним, мотивування, розвиток, оцінювання відповідно до глобальних тенденцій з урахуванням соціальних, культурних, організаційних особливостей суб'єктів господарювання, сучасних корпорацій, окремих фірм. У цьому плані на чільне місце виходить розвиток національної системи освіти.

У контексті оцінки соціально-економічних наслідків інтелектуальної міграції доцільно розглядати як тимчасову і постійну. Практика засвідчує, що тимчасовий виїзд спеціалістів і вчених за кордон на термін до 2–3 років є важливим фактором розвитку сучасної науки та міжнародного ринку наукової праці загалом, невід'ємний компонент системи підвищення кваліфікації й збагачення досвідом. Цей процес приносить користь як країнам-імпортерам, так і країнам-експортерам, сприяє їхній інтеграції у світове науково-технічне співтовариство. За допомогою закордонних відряджень і стажування вчених і фахівців країна-експортер та її науково-технічна спільнота не тільки знайомить закордонних учених із підсумками своїх досліджень і розробок, а й отримує доступ до знань і технологій інших країн і наукових колективів, у яких мають потребу.

У цьому ракурсі зрозуміло, що для України корисні практично всі види короткострокових контрактів учених при виїзді за кордон (конференції, наукові симпозиуми, колоквиуми тощо), а також здійснення спільних розробок у наукових центрах і лабораторіях інших країн. Вони дозволяють ученим підвищити свій фах, зіставити наміри й методи проведення досліджень, сприяють зростанню авторитету національних наукових шкіл, підтвердженню напряму досліджень, входженню у світове

наукове співтовариство. Тому імміграційні хвилі тих, хто повертається з тимчасової роботи за контрактами фахівців, відіграють позитивну роль.

Інший підхід потрібен для оцінки наслідків еміграції чи виїзду в країну-реципієнта на тривалий термін. Масовий виїзд наукових кадрів (а в деяких важливих галузях науки – навіть кількох видатних учених) є очевидною втратою для країни-донора. Орієнтовні дані й оцінки втрат від відпливу інтелекту, що наводяться в західній і вітчизняній літературі, дуже різняться, утім усі вони сходяться в тому, що ці втрати досить великі. Необхідно враховувати, що серед емігрантів переважають молоді люди віком від 30 до 40 років, які, з одного боку, виявили себе як талановиті й неординарні дослідники, а з другого, мають віковий резерв для реалізації творчих можливостей.

Зауважимо, що будь-які кількісні розрахунки вигод і втрат від інтелектуальної еміграції можна розглядати тільки як орієнтовні оцінки, що дозволяють визначити лише домінантні тенденції цього складного явища та його наслідків. Крім того, поряд із суто економічними показниками необхідно враховувати політичні, соціальні, демографічні й культурні фактори, тенденції зміни ситуації як у середині країни, так і у світі загалом. Виражені кількісними показниками втрати країни-донора від відпливу інтелекту цілком обґрунтовано можуть бути використані і як показники масштабу загроз національній безпеці. Ідеться передусім про зростаюче відставання країни в технологічному розвитку. У доповіді світового економічного форуму констатується, що за індексом глобальної конкурентоспроможності Україна посідає 78-е місце серед 125 країн світу. Однією з основних причин такого стану міжнародні експерти вважають скорочення інтелектуального потенціалу суспільства [19].

Особливістю сучасних тенденцій міжнародної міграції, як зазначалося вище, є її фемінізація. Більшість міграційних теорій минулого століття не враховували гендерний фактор і передбачали, що основний обсяг мігрантів становлять представники чоловічої статі. Жінки були представлені у міграційних потоках переважно як дружини, дочки та утриманки чоловіків-мігрантів. Проте за останні десятиліття зросла автономна міграція жінок як годувальниць сімей. Міграція, з одного боку, надає жінкам доступ до міжнародної зайнятості, отримання власного незалежного доходу, забезпечення достатку своїх сімей, а з другого, — жінки часто долучаються до ізольованих за статтю, малокваліфікованих і неформальних секторів економіки, як, наприклад, послуги з домашнього господарства, праця у сільськогосподарському секторі та часто піддаються різним формам дискримінації на ринку праці, маючи обмежений доступ до соціального захисту і послуг з охорони здоров'я.

Фемінізація міграції відображає зростаючу роль жінок у міждержавному переміщенні населення. Вона спричинена структурними змінами у світовій

економіці – швидке зростання сфери послуг, що на сьогодні забезпечує до 2 / 3 робочих місць. Так, у 2010 р. жінки-мігранти перевищили кількість чоловіків-мігрантів у Європі (52,6 %), Північній та Південній Америках (50,1 %) і Океанії (51,2 %). В окремих країнах, наприклад, в Італії, за даними соціологічних досліджень, з кожних 100 іммігрантів 90 становлять жінки. В Україні частка жінок-емігрантів становить 57,8 %.

Не останню роль у збільшенні міграційних потоків відіграє демографічна ситуація, яка склалася на сьогодні у світі. Зростання населення світу було і залишається безпрецедентним за всю історію людства: його чисельність зросла з 2,5 млрд осіб в середині ХХ століття до 7,2 млрд сьогодні. Водночас природний приріст населення в країнах так званого "золотого мільярда" (Європи, Північної Америки, Канади та Австралії) неухильно зменшується, в результаті чого виникає потреба поповнення ринку праці за рахунок міжнародних мігрантів для зниження коефіцієнта демографічного навантаження. Згідно з прогнозом відділу ООН із питань населення, від 2010 до 2050 року Німеччина, наприклад, потребуватиме щорічно 487 тис. мігрантів, щоб утримувати старіюче населення, Франція – 109 тис., а в цілому ЄС – 1,6 млн осіб. Очевидно, що темпи приросту населення у світі значно перевищують потреби в робочій силі названих вище країн. Поки що максимальне сальдо міграції належить Північній Америці – щорічно 1,4 млн. чоловік. За нею йде Європа – 1,1 млн. В Океанії – лише 103 тис. осіб. При розгляді кількості мігрантів, що приймаються на 1000 місцевого населення, ситуація дещо інша: у Північній Америці на кожну тисячу населення припадає 4,2 мігранта, в Океанії – 3,2, а в Європі – 1,5 мігранта [20, с. 187]. Незважаючи на проблеми, що виникають у процесі інтеграції новоприбулих громадян, в умовах депопуляції для більшості країн загального добробуту єдиний вихід утримати чисельність населення та економіку на належному рівні – залучення масштабних потоків іноземної робочої сили. Загалом світове господарство виграє від міжнародної трудової міграції, оскільки переливання трудових ресурсів поліпшує їхнє використання, що, в свою чергу, сприяє зростанню світового сукупного продукту. Свобода міграції дозволяє людям переміщуватися в ті країни, де вони зможуть внести більший чистий дохід до світового виробництва та повніше самореалізуватися.

Важливим чинником, що визначає зміну динамічних і структурних параметрів потоків міжнародної міграції, є істотне збільшення масштабів і просторових меж вимушеної міграції в результаті формування небезпечних осередків військово-політичної напруженості, етнічних конфліктів та екологічних катастроф. У 1990-ті роки їх число в Азії зросло в 1,5 рази, в Африці – в 4 рази, в Європі – в 10 разів. Так, європейські країни за цей період прийняли загалом майже 5 млн вимушених мігрантів,

з подібними масштабами вимушених переселенців зазначені країни не стикалися з часів Другої світової війни [14].

Хоча міграційні потоки відбуваються в усьому світі й мають багатовекторну спрямованість, але на світовому ринку склалися чітко визначені центри, куди в основному стікаються трудові ресурси. Виникнення відносно стабільних, усталених вихідних і вхідних точок міграційного потоку (експортерів та імпортерів мігрантів) закладає основу для формування міграційної системи. Міграційна система – це група країн, між якими склалися відносно усталені міграційні зв'язки. У найбільших міграційних системах потоки мігрантів зазвичай фокусуються на одній або кількох країнах призначення. При цьому міграційна система є відкритою, вона має міграційні зв'язки з країнами, які не входять до неї, а також з іншими міграційними системами. В умовах зростання взаємозалежності країн рідко трапляються країни, які виступають "чистими" імпортерами або "чистими" експортерами мігрантів.

Залежно від географічного розташування центрів тяжіння мігрантів, серед світових міграційних систем виділяють, як правило, такі:

1. Північноамериканську (насамперед США і Канада).

2. Європейську, центрами тяжіння якої виступають країни Західної, Північної, Південної і Центральної Європи, де загальна кількість зайнятих іноземців щорічно коливається в межах 4 – 7,5 млн. осіб. Їх питома вага в загальній чисельності працюючих у деяких країнах становить: Люксембург – 33 %, Швейцарія – 20 %, Австрія – 9 %, Бельгія – 9 %, Німеччина – 8 %, Франція – 8 %, Нідерланди – 5 %, Данія – 5 %, Італія – 3 %.

3. Близькосхідну, до якої належать Бахрейн, Катар, Кувейт, Оман, Об'єднанні Арабські Емірати й Саудівська Аравія. До цього регіону щорічно прибуває близько 4 млн іноземців, в основному з Індії, Пакистану, Бангладеш, Філіппін та деяких інших країн. Ці країни вирізняються найвищими у світі показниками питомої ваги іммігрантів у загальній чисельності зайнятих: Катар – 92 %, Саудівська Аравія – 48 %, Бахрейн – 46 %, Оман 40 %, ОАЕ – 37 %.

4. Південноамериканську, загальна чисельність прибулих дорівнює 7–8,5 млн осіб. Навіть сьогодні, попри економічні негаразди, найбільш привабливими для іноземців є Аргентина, Венесуела, Бразилія, Чилі.

5. Азіатськотихоокеанську, основними країнами-реципієнтами якої виступають Південна Корея, Японія, Бруней, Гонконг, Малайзія, Сінгапур, Тайвань, у які прибувають вихідці з Китаю, Таїланду, Лаосу, В'єтнаму, Індії та Філіппін.

6. Євразійську (Росія і країни СНД), яка є відносно новою і має потужний центр тяжіння мігрантів в особі Росії й водночас є "постачальником" значної кількості мігрантів для інших глобальних систем, насамперед Європи й Північної Америки. Так, лише за

офіційними даними тільки на сході Росії чисельність іммігрантів із Китаю вже досягла 1,5 мільйона осіб.

7. Південноафриканську, до якої належить насамперед Південно-Африканська республіка, яка притягує вихідців із Мозамбіку та деяких інших сусідніх країн. Певну привабливість має також Нігерія, здебільшого для вихідців із Гани, Чаду та Беніну.

8. Австралійську, яка, щоправда, має більш локальний характер. Так, інтерес іноземних громадян до Австралії постійно зростає. Сьогодні одна чверть населення Австралії – іммігранти з більш ніж 100 країн світу [8, с. 98–99; 6, с. 210; 4, с. 83–85].

Виникнення стійких міграційних зв'язків зумовлено історичними, політичними, географічними та економічними причинами. Їх існування пояснює появу країн, для яких характерні імпорту та експорту мігрантів (особливо щодо трудової міграції), а також поєднання першого і другого процесів. Розвиток регіонів та значна відмінність у рівні життя країн, соціальна та політична нестабільність, демографічна криза – спад народжуваності, старіння населення та потреба в економічно активному населенні тощо стимулюватимуть і в майбутньому міграційні процеси.

Наслідки міжнародної міграції робочої сили надзвичайно різноманітні. Вони виявляються у вигляді надбань та втрат як у країнах, що експортують робочу силу, так і в країнах, що імпортують її. Проте, як засвідчує аналіз, більше вииграють країни-імпортери робочої сили, отримуючи низку переваг, зокрема прискорюються темпи зростання економіки, збільшуються надходження до бюджету від платників податків, трансфер знань з країни еміграції, мінімізація витрат на освіту й професійну підготовку кваліфікованих працівників і науковців, покращення демографічної ситуації. До негативних наслідків, зумовлених імміграцією, можна віднести соціальні конфлікти, загострення міжетнічних і конфесійних проблем, злочинність та ін.

Масштабна міграція останніх десятиліть значною мірою впливає не лише на економічні, а й на суспільно-політичні та культурні процеси в країнах і регіонах прийому. Вона спричинила серйозні зміни у сфері масової свідомості, в політичній культурі, партійно-політичному механізмі, інституційно-правових основах держав і системі міжнародних відносин. Масову міграцію завжди супроводжують зростання соціальної напруженості у суспільстві, злочинності, конфлікти на расовому, етнічному чи релігійному ґрунті та інші негативні явища.

За сучасних умов позначився новий етап у розвитку світових міграційних процесів – етап трансміграції. Його змістом є: інтенсифікація трансміграційного процесу в напрямку розвитку та підтримання сімейних, соціальних, економічних, політичних та культурних відносин міжнародних мігрантів незалежно від країни їхнього походження чи

перебування; рециркуляція високоосвічених кадрів, що полягає у підвищенні наукового фаху і професійного досвіду мігрантів за кордоном і подальшому добровільному їх поверненні в країну еміграції; транснаціоналізація передачі знань та обміну технологіями за посередництвом міжнародних інтелектуальних центрів мігрантів; виникнення соціальних зв'язків, що поєднують країни еміграції та імміграції і сприяють обміну ідеями та соціальним досвідом.

Міграційні потоки змінили етнічну структуру населення багатьох держав світу. Нині частка корінного населення в європейських державах неухильно скорочується на користь іммігрантів з країн Азії й Африки. Унаслідок цього ці держави втрачають свою національну ідентичність, що, у свою чергу, стимулює їх до посилення інтеграційно-об'єднувальних процесів та елімінації представників іноетнічних груп. Зміни у щільності населення й посилення соціальної напруженості нерідко використовуються урядами приймаючих країн як аргументи на користь політики обмеження або поступовості імміграції, відбору іммігрантів, що допускаються в певну державу.

Хоча останнім часом країни прийому мігрантів здійснили спроби звести до мінімуму "деструктивний" вплив імміграції, однак суспільно-політичні реалії засвідчують, що міграція була й залишатиметься одним із важливих чинників, які загрожують стабільності західних суспільств. Масовий наплив біженців поступово призводить до зростання невдоволення місцевого населення. Особливо це відчувається в країнах Європи, де традиційно сильні крайні політичні погляди. За таких умов рано чи пізно виникне конфронтаційна ситуація, яка може вилитися у пряме протистояння, що, своєю чергою, створить передумови для зміни не лише існуючих лідерів зі звичної політичної конфігурації ЄС, а й може призвести до зміни політичних систем країн європейського об'єднання. Існує ризик того, що криза біженців зміцнить націоналістичні та популістські партії в країнах-членах ЄС. Зростання радикальних настроїв в окремих країнах ЄС (Йоббік в Угорщині, Золотий світанок у Греції, Національний фронт у Франції, Партія свободи Австрії та ін.) лише підтверджує актуальність цієї тези.

Сьогодні за динамікою і масштабами міграційних хвиль стоїть діяльність такої терористичної організації, яка взяла назву "Ісламська держава Іраку і Леванта" (ІДІЛ). Саме для дестабілізації Європи, знищення мирного середовища, створення в майбутньому на континенті вогнища війни ІДІЛ "гонить" потоки біженців з близькосхідного регіону і сприяє цьому в Азії та Африці. Більш ніж самодостатні фінансові можливості (захоплення іракських банків, продаж нафти, історико-монументальних артефактів тощо), висока військова організація і розвинена розвідувальна мережа, невизнання будь-яких кордонів, рабство,

зокрема жіноче, спонукання соратників до самопожертви – все це формує образ варварської сили, яка здатна вступити у двобій із цивілізованим світом.

Крайньою формою реакції на міграції з боку корінного населення щодо мігрантів інших національностей є різні прояви холістського націоналізму. Останній особливо популярний серед людей транзитивних суспільств: він постає боротьбою порядку проти хаосу, об'єднуючи людей надособистісною метою (наприклад, відродження нації).

На жаль, і досі немає однозначної відповіді на питання про те, як впливає міграція на державу, її економіку, національну безпеку. При цьому варто зазначити, що позитивні чи негативні сторони залежать не тільки від специфіки самого міграційного процесу, а й від настанов і можливостей держави, у якій ці процеси відбуваються. Одні й ті ж самі явища однією країною будуть використані на свою користь, у той час як інша матиме від них лише проблеми. Так, для використання коштів, що привозять із собою мігранти, потрібно мати розвинену банківську систему і відповідне законодавство, а для включення новоприбулих до трудових ресурсів – загальну стратегію і можливість їх залучення. Якщо, наприклад, вважати, що національна безпека – це лише уникнення ризиків та загроз, то відповідь може бути однозначною: треба максимально обмежити в'їзд іноземців у країну, скоротити число доступних іммігрантських віз. Однак досвід розвинених країн засвідчує, що існує прямий зв'язок між ступенем відкритості держави та успішністю її політики і міжнародним престижем. Здобутки США та інших країн у другій половині ХХ ст. значною мірою зумовлені принципом відкритості, що не лише сприяв поширенню демократичних цінностей, а й забезпечував обмін ідеями й відкриттями у різноманітних галузях науки та виробництва, їх швидкому запозиченню і впровадженню.

Аналіз стратегічних цілей міграційної політики європейських країн засвідчує, що найчастіше її метою є підтримка економічного зростання і добробуту, вирішення соціальних, демографічних та інших проблем завдяки імміграції й водночас забезпечення безпеки громадян суспільства прийому мігрантів за рахунок відмови в доступі на територію небажаних осіб. Крім того, в умовах збільшених потоків і посиленого міграційного тиску держава змушена шукати можливості економії витрат шляхом диференційованого ставлення до різних типів міграції. Так, за попередніми підрахунками, утримання та інтеграція біженців обійдеться Німеччині у 2016 р. у 21 млрд євро. Тому ключовим завданням європейських країн стає така адаптація механізмів регулювання імміграції, яка б дозволила скоротити витрати імміграційного контролю і водночас забезпечувала досягнення основних цілей управління. Разом з помітними досягненнями міграційна політика ЄС у деяких питаннях міграції є непослідовною та малоефективною. З огляду на тривожні

процеси культурної дезінтеграції, які спостерігаються останнім часом у низці європейських країн, відбувається постійний пошук найбільш оптимальних теоретичних моделей і практичних заходів їх реалізації, які б гнучко реагували на зміни міграційної ситуації.

Україна є важливим учасником світових міграційних процесів, вона виступає одночасно країною-донором, імпортером та транзитером мігрантів. Трудова еміграція стає для українських громадян дієвим інструментом працевлаштування, гарантованого доходу, самореалізації, що загалом сприяє включенню до міжнародного ринку праці, формуванню середнього класу та є каталізатором інтеграції до європейської спільноти і світової загалом. Основними країнами міграції для українських громадян стали Польща, Іспанія, Португалія, Німеччина, Італія, Росія, Чеська Республіка, США, Канада. У свою чергу, країни прийому українських мігрантів зацікавлені в нарощуванні свого трудового потенціалу за рахунок дешевої робочої сили, покращенні демографічної ситуації та в заощадженні коштів на освіту висококваліфікованих працівників. Завдяки своєму географічному розташуванню Україна є важливим стратегічним партнером ЄС у співпраці з питань зміцнення потенціалу управління міграційними потоками, особливо нелегальними, які масово проникають до європейських країн.

Водночас слід визнати, що протягом останніх років унаслідок еміграції в країні посилилися негативні демографічні тенденції – відтік молодих людей, в тому числі й жінок репродуктивного віку, призвів до постійного скорочення населення, а також негативних соціальних наслідків (зруйновані сім'ї та залишені без батьківської опіки діти та ін.). Відтік висококваліфікованої робочої сили й науковців створює загрозу суттєвих втрат інтелектуального потенціалу нації, знижує конкурентоспроможність країни та ставить під сумнів реалізацію інноваційної моделі розвитку.

Аналіз чинного законодавства України щодо міграційних процесів засвідчує його недосконалість, радше нерозвиненість. Процеси українського націє- й державотворення вимагають вироблення ефективної і системної стратегії управління міграційними процесами. Концепція державної політики України у сфері міграції повинна бути політично-правовим рішенням, яке враховуватиме світові тенденції і стане одним із елементів інтеграції України в європейську і світову спільноту не як донора висококваліфікованої і реципієнта малокваліфікованої робочої сили, а як незалежної, прогресивної й цивілізованої держави.

Для регулювання міжнародної міграції людських ресурсів Україна потребує розробки дієвих ціннісно-етичних, нормативно-правових, організаційно-управлінських та фінансово-економічних механізмів на державному рівні, а саме: визначення стратегії розвитку держави, формування національної ідеї та сприяння самоідентифікації українських

громадян; удосконалення національного законодавства шляхом укладання двосторонніх і багатосторонніх міжурядових угод, що зумовлюють соціальні гарантії громадян, які працюють на території інших країн, а також підготовка умов для приєднання до міжнародних правових актів ООН, МОП і Ради Європи про захист прав мігрантів та членів їх родин; розробка і законодавче закріплення стимулів для повернення на батьківщину, в першу чергу, висококваліфікованих спеціалістів; проведення ефективної регіональної політики, яка має передбачити розробку регіональних програм зайнятості, засобів соціального захисту населення з урахуванням регулювання ринку праці, прогнозу соціально-економічного й демографічного розвитку регіонів; розробка та впровадження програм інтеграції мігрантів; формування толерантного ставлення до представників інших національностей і створення структур, які б протидіяли ксенофобії, расизму та етнічній дискримінації.

Список використаних джерел і літератури

1. Ивахнюк И. В. Международная трудовая миграция / И. В. Ивахнюк.— М. : ТЕИС, 2005.— 286 с.
2. Ионцев В. А. Международная миграция населения: теория и история изучения / В. А. Ионцев.— М. : Диалог МГУ, 2001.— 367 с.
3. Корчун М. О. Міграційні процеси в Україні / М. О. Корчун // "Актуальні проблеми сучасної науки". Соціум. Наука. Культура. — [Електронний ресурс].— Режим доступу : <http://intkonf.org/korchun-mo-migratsiyni-protsesi-v-ukrayini>.
4. Кривенко Ю. І. Глобалізаційний контекст міграційних процесів в Україні : дис.... наук. ст. к. філос. н.; спеціальність 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії / Юлія Іванівна Кривенко.— К., 2012.— 185 с.
5. Лях В. В. Свобода самореалізації у контексті інформаційно-комунікативних процесів / В. В. Лях // Мультиверсум: Філософський альманах : зб. наукових праць.— 2008.— Вип. 73.— С. 6–10.
6. Міжнародна економіка : навч. посіб. / В. Є. Сахаров та ін.— К. : Нац. акад. управл., 2008.— [Електронний ресурс].— Режим доступу : [http://www.big-lib.com/book/4 Mijnarodna ekonomika](http://www.big-lib.com/book/4_Mijnarodna_ekonomika).
7. Оноприенко В. И. Глобальное сетевое общество и национальная наука / В. И. Оноприенко // Вісник НАУ. Серія : Філософія. Культурологія : зб. наук. праць.— 2007.— № 1 (5).— С. 42–46.
8. Преображенская Н. М. Миграция в условиях глобализации (социально-философские аспекты): дис. уч. ст. к. филос. н. : 09.00.11 / Надежда Михайловна Преображенская.— М., 2007.— 190 с.— С. 81–82.
9. Фішер Й. Європейський міграційний параліч / Йошка Фішер // День.— 28–29 серпня 2015.— С.3.
10. Цапенко И. П. Управление миграцией: опыт развитых стран / И. П. Цапенко.— М. : "Academia", 2009.— 384 с.
11. Castles S., Miller M. J. The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World (4th edition) / S. Castles, M. J. Miller.— Basingstoke : Palgrave MacMillan, 2009.— 306 p.

12. Ferge Z. Welfare and 'ill-fare' systems in Central-Eastern Europe / Z. Ferge // Globalization and European welfare states : challenges and change / R. Sykes, B. Palier and P. M. Prior (eds.).— Basingstoke : Palgrave, 2001.— Pp. 127–152.
13. International Labour Office International migration, 1945–1957 / International Labour Office // Studies and Reports, New Series.— 1959.— No. 54.— 414 p.
14. Massey D. S. International Migration at the Dawn of the Twenty-First Century: The Role of the State / D. S. Massey // Population and Development Review.— 1999.— No. 2.— [Електронний ресурс].— Режим доступу : <http://www.scribd.com/doc/20270039/Massey-International-Migration-at-the-Dawn-of-the-Twenty-First-Century-The-Role-of-the-State>.
15. Meeting the Challenges of Migration / UNFPA, The International Migration Policy.— UNFPA, 2004.— 98 p.— [Електронний ресурс].— Режим доступу : http://www.unfpa.org/upload/lib_pub_file/334_filename_migration.pdf.
16. Meyer J.-B. Scientific Diasporas: A new approach to the brain drain / J.-B. Meyer, M. Brown // UNESCO-MOST (Paris) Discussion Paper No. 41.— [Електронний ресурс].— Режим доступу : www.unesco.org/most/meyer.htm.
17. 232 Million International Migrants Living Abroad Worldwide – New UN Global Migration Statistics Reveal [Electronic Resource].— Mode of access : <http://esa.un.org/unmigration/wallchart2013.htm> (s.a.).
18. Özdemir M. Türkiye'de içgöç olgusu, nedenleri ve Çorlu örneği.— Tez. Edirne: Trakya üniversitesi, 2008.— 214 s.
19. The Global Competitiveness Report 2011–2012.— [Електронний ресурс].— Режим доступу : <http://www.weforum.org/reports/global-competitiveness-report-2011-2012>.
20. World Migration Report 2008. Chapter 8 - Irregular Migration / World Migration Report 2008: Managing Labour Mobility in the Evolving Global Economy.— Geneva : IOM, 2008.— 562 p.

Demir Hiokchan. Współczesne tendencje rozwoju światowych procesów migracyjnych.

W artykule zbadano migrację jako zjawisko społeczne, dokonano klasyfikacji jej form i rodzajów, scharakteryzowano istotę i osobliwości przepływów migracyjnych oraz ich kanały, dokonano analizy światowych systemów migracyjnych; uzasadniono konieczność opracowania koncepcji państwowej polityki Ukrainy w zakresie migracji.

Demir Hokkhan. Modern Trends in the Development of Global Migration Processes.

The article investigates migration as a social phenomenon. It studies classification of its forms and types, describes the nature and features of modern migration flows and their channels, analyzes global migration system, gives grounds for the necessity of developing the concept of Ukrainian state policy on migration.

Вікторія Загурська-Антонюк

Анатолій Маслов

Житомирський державний технологічний університет

ГЕНДЕРНІСТЬ У СОЦІОЛОГІЧНО-ПОЛІТИЧНОМУ ВИМІРІ

У статті представлено соціологічно-політичний аналіз проблем гендерної рівності як у світі, так і в Україні. Розглядаються можливості подолання гендерної нерівності в українському суспільстві. Протягом історії людства відбувалися неодноразові зміни суспільних устроїв. У процесі лібералізації західно-європейських систем було зламано патріархальний устрій, що дало поштовх до розвитку емансипаційного руху – процесу здобуття жіноцтвом рівних прав і можливостей у суспільстві поряд з чоловіками.

Суперечливі умови життя сучасного суспільства мають безпосередній вплив на його активність та міжособистісну взаємодію. У громадян змінюються пріоритети, відбувається пошук нових сфер діяльності. Особливо така ситуація простежується серед жінок, які інтенсивно долучаються до суспільно-політичного життя, що і зумовлює актуальність цього дослідження.

Протягом історії людства відбувалися неодноразові зміни суспільних устроїв. У сучасних демократичних системах скасовано середньовічну суспільну ієрархічну систему та привілеї, пов'язані з суспільним становищем та статевою належністю та проголошено принцип рівності всіх перед законом. В англо-американських та європейсько-континентальних системах такі явища, як пригнічення та дискримінація щодо будь-якої людини, в тому числі жінки, – жорстко караються законом. Тому сьогодні вивчення гендерних аспектів в історії українського народу переживає нове піднесення, однак цей напрям ще не здобув належного визнання в науковій площині.

Про становище жінки в суспільстві загалом та в політичному житті держави зокрема йдеться у дослідженнях таких зарубіжних вчених як: Г. Рабіна, А. Річа, Р. Столпера та інших [5, с. 17]. Аналізували традиційну чоловічу культуру та місце жінки в ній С. де Бовта, С. Волбі, К. Мілет, С. Файерстоун, Н. Ходоров [7, с. 9]. Психологічні відмінності між чоловіком і жінкою досліджували В. Вулф, Ж. Грієр, Ж. Левер, Д. Мітчел, К. Хорні [5, с. 18]. Роль жінки в суспільно-політичному житті вивчали К. Гіліган, А. Графф, М. Масов, Д. Нейджел, К. де Пізан [1, с. 6]. На основі досліджень західних вчених, українські науковці напрацювали теоретичну базу для вирішення таких проблем: жінка і суспільство, жінка і політика, жінка і наука. Різні аспекти даної проблематики досліджували

М. Богачевська, О. Забужко, Б. Кравченко, С. Павличко, М. Рубчак, Л. Смоляр, О. Стяжкіна, Г. Ткаченко [3, с. 21]. Висвітленню ролі жінок України у громадсько-політичному житті людства присвятили свої праці голова Південноукраїнського центру гендерних досліджень Л. Кормич (роботи стосуються ролі жіноцтва в державотворчих процесах, проблем гендерної рівноваги), голова Асоціації жіночих організацій Одеської області О. Цуницька (автор книги "Жіночий рух в Україні. Етапи становлення"), кандидат історичних наук, голова Всеукраїнської секції жінок-фронтовичок Є. Сафонова (наукові праці присвячені участі жінок України у Великій Вітчизняній війні) та інші [10, с. 51].

З огляду на широку зацікавленість, актуальність дослідження цієї теми не викликає сумніву. Адже жінки, як члени соціуму, своєю активною життєвою позицією покликані долучитись до державотворчих процесів, а історичний досвід показує, що українське жіноцтво завжди відіграло конструктивну роль в історії свого народу [10, с. 128]. Варто згадати легендарні та величні постаті жінок, які у жорстко-патріархальних системах на найвищому суспільному рівні уміло керували та навіть змінювали хід історії: ерусалимська героїня Юдіф, антична діячка Аспасія, цариця Тамара, княжна Анна Ярославна, княгиня Ольга, Роксолана (Анастасія Лісовська), Жанна Д'арк, Катерина Медичі, Марія Тюдор, Єлизавета I, Катерина II, Індіра Ганді, Маргарет Тетчер та ін.

У процесі лібералізації західно-європейських систем було зламано патріархальний устрій, що дало поштовх до розвитку емансипаційного руху – процесу здобуття жіноцтвом рівних прав і можливостей у суспільстві поряд з чоловіками. Завдяки чому жінки сьогодні можуть вільно вибирати майбутню професію та користуються в більшості країн такими ж юридичними правами, що й чоловіки. Але попри всі юридичні заходи, становище жінки, яка навіть виконує важливу суспільну роль на рівних з чоловіками, залишається приниженим або й повністю зневаженим. Тому розробка практичної гендерної моделі співпраці представників чоловічої та жіночої статі є важливою в сучасних світових соціально-політичних умовах, а для України в умовах складної військової кризи на сході може стати реальним шансом для виходу з неї.

То що ж таке гендер або гендерна модель?

Гендер визначають як соціально-сконструйовані ролі та обов'язки жінок та чоловіків. Поняття гендер походить від грецького "генос" – походження, матеріальний носій спадковості, той, що народжує. Термін "гендер" введено в науковий обіг Енн Оклі в 70-ті роки ХХ століття [2, с. 25]. Концепція гендеру також включає можливі характеристики, здібності та типову поведінку, притаманну жінкам та чоловікам (жіночому та чоловічому роду). Ці ролі та обов'язки змінюються з плином часу, а також у різних культурних системах, тому гендер – соціокультурна

категорія та колективні уявлення, завдяки яким біологічні відмінності статей переводяться на мову соціальної та культурної диференціації. Гендер має соціальний та правовий аспект: основою правового статусу особистості є її фактичний соціальний статус, тобто реальний стан людини в суспільстві, де право вводить цей стан в законодавчі рамки; в соціальному відношенні статус є певною системою соціальних можливостей людини [13, с. 49].

Реалізація практичної гендерної моделі можлива лише у розвинених правових системах із сталим громадянським суспільством. Становлення громадянського суспільства – процес складний і багатоманітний, який разом з іншими демократичними перетвореннями, передбачає утвердження рівних можливостей для самореалізації як жінок, так і чоловіків, тобто гендерної рівності. Як свідчать останні дослідження загальноєвропейських організацій, на сьогодні більше 60 % європейців вважають, що в Європі ще й досі поширена дискримінація за ознакою статі, а понад половина громадян ЄС вважають недостатніми заходи, що вживаються для забезпечення рівних можливостей для жінок та чоловіків в їхніх країнах, та вважають необхідним продовження роботи щодо подолання проявів дискримінації, в тому числі й за ознакою статі [6, с. 5]. Що вже казати про Україну, де процес побудови демократичної, правової держави і громадянського суспільства, який розпочавшись, в умовах глибокої політично-військової кризи загальмувався.

Протягом кількох останніх десятиліть світова й національна правотворча практика поповнилася помітною кількістю нових документів стосовно прав людини, заснованих на "Загальній Декларації прав людини" ООН, у якій проголошено: "Жодна людина, незалежно від статі, етнічної чи расової належності не повинна страждати від порушення своїх прав чи зневажливого ставлення до них". Зобов'язання щодо цього взяла на себе й Україна, підписавши серед 189 країн – членів ООН Декларацію тисячоліття [8, с. 45].

Кінець другого тисячоліття став знаменним для України щодо вибору гендерного вектора розвитку. Відповідно до зобов'язань, вона підтримує гендерні стратегії ООН, Ради Європи і світового співтовариства. Верховна Рада України, керуючись "Загальною декларацією прав людини", "Конвенцією про ліквідацію всіх форм дискримінації щодо жінок", ратифікованими Україною, міжнародними договорами про права та свободи особистості, підсумковими документами IV Всесвітньої конференції щодо становища жінок "Дії в інтересах рівності, розвитку та миру" (Пекін, 1995) і постановою Верховної Ради України від 12 липня 1995 року "Про рекомендації учасників парламентських слухань щодо реалізації в Україні Конвенції ООН "Про ліквідацію всіх форм дискримінації щодо жінок" [9, с. 33], визнала ці документи, які

підкреслюють особливе значення ролі сім'ї та жінок у політичному, економічному, соціальному, історичному і культурному розвитку України. Від 5 березня 1999 року постановою № 475-XVI прийнято "Декларацію про загальні засади державної політики України щодо сім'ї та жінок" [4, с. 11], у якій держава взяла на себе зобов'язання перш за все забезпечити рівні права і можливості жінкам і чоловікам відповідно до основних прав та свобод людини, вирішити інші принципові проблеми, пов'язані з ліквідацією всіх форм дискримінації щодо жінок [9, с. 55].

У світі серед основних тем надалі залишається – досягнення рівності жінок і чоловіків, що є не лише вимогою елементарної соціальної справедливості, не лише необхідною складовою демократії, а й реалізацією можливості наближення до мети сталого людського розвитку – організації суспільних відносин на принципах справедливості, рівного доступу до ресурсів, рівноправного розподілу національних багатств. Дослідження, що проводяться в різних країнах, переконливо свідчать: стратегії в галузі розвитку, прийняті політичні рішення не можуть бути ефективними, якщо вони ігнорують внесок жінок. Переваги залучення жінок, врахування їхнього внеску, їхньої думки відчує все суспільство. Це забезпечує не лише інший підхід до вирішення названих проблем, а й принципово змінює ситуацію на користь соціально орієнтованої політики, інвестицій, які набувають гуманітарного змісту, поліпшується загалом соціальне самовідчуття нації. Важливим, водночас, є врахування істотних відмінностей і нерівності, які реально існують між жінками і чоловіками. Адже вони, природно, по-різному проявляють себе в різних секторах і є специфічними для кожної країни. Водночас, простежується і певна типовість, яка дозволяє говорити про прояви нерівності у таких сферах, як:

- доступ до прийняття рішень і участь у представницьких органах;
- нерівність у домогосподарстві;
- відмінності у юридичному статусі і правах;
- гендерний розподіл праці в економіці;
- нерівність у домашньому неоплачуваному секторі;
- насильство у відношенні до жінок;
- дискримінація.

Загалом нерівність жінок і чоловіків – це проблема взаємовідносин, і її неможливо викоринити, якщо зосереджувати увагу лише на проблемах однієї статі. Необхідно застосувати такий підхід, який би сфокусувався на перегляді практик і структур, які вкорінюють різні види нерівності. Особливо це стосується розподілу праці, доступу до ресурсів та контролю над ними, а також можливостей брати участь у прийнятті різноманітних рішень. Тому перегляд гендерних ролей і відносин можливий тільки за умови участі в цьому процесі обох статей. Адже практика довела:

поліпшення умов життя однієї статі не вирішує загальних соціальних проблем, та й навіть призводить до дискримінаційного становища іншої. Таким чином, принцип рівності повинен містити у собі і право на відмінність, враховувати індивідуальні риси, характерні для жінок і чоловіків. Життя жінки і чоловіка значно відрізняються, особливо через виконання жінкою репродуктивної функції. Тому й досі простежується негативна тенденція щодо пригнобленого, а в деяких системах, зневажливого ставлення до ролі жінки в суспільному житті, поза сімейним життям. Так, річний дохід найбагатшого 1 % населення світу дорівнює річному доходу найбідніших 57 % від усього людства. А жінки є ще біднішими, оскільки, за даними ООН, вони володіють лише 1/100 від усіх світових багатств. Водночас, рівність вже є європейським стандартом, яким вимірюється розвиток особи і суспільства. Волевиявлення ж обох статей – жінок та чоловіків – щодо їхніх можливостей і прав, правових принципів, розбудови суспільних та державних структур є нормою для цивілізованих держав [12, с. 136]. У таких системах жінки реально виконують важливі соціально-політичні функції на найвищому рівні (наприклад: канцлер Німеччини – Ангела Меркль, президент Литви – Даля Грибаускайте, президент Хорватії – Колінду Грабар-Кітарович, Ніно Бурджанадзе – за президента М. Саакашвілі обіймала посаду спікера парламенту в Грузії, Держсекретар США – Хіларі Клінтон та ін.).

Наприклад, у сусідній Польщі, де останнім часом прем'єр-міністрами є жінки: до кінця жовтня 2015 року була Ева Копач (партія "Громадянська Платформа"), а зараз є Беата Шидло (партія "Право і Справедливість"), ставлення до поняття гендеру в сучасному суспільстві є остаточно не визначеним. І попри те, що Польська Республіка є демократичною державою в політичному сенсі, членом ЄС, проте патріархальні цінності у католицькому польському суспільстві домінують над прогресивними гендерними тенденціями. З одного боку, на думку Кристини Сляної, Юстини Стружик, становище жінок у Польщі після 1989 року змінилося не тільки на формально-правовому, але й на якісно-суспільному рівні, що пришвидшило темпи соціально-економічного зростання цієї системи [16, с. 25]. З іншого боку – існує позиція консервативно-релігійних ідеологів у польському суспільстві. Як наприклад, ксьондза, професора Даріуша Око, який доводить, що поширення гендерних цінностей для польського суспільства загрожує повною деморалізацією [17].

Яким же є становище жінок в Україні на сьогоднішні?

Основною проблемою є декларативний характер гендерної рівності та формальність прав жінок. Реальна ситуація багато в чому є прямо протилежною правовим нормам. Основними жіночими проблемами є домашнє насильство, проституція та торгівля жінками, наркоманія, безробіття, відсутність послідовної державної політики в цій сфері.

Особливої гостроти набула проблема сексуальних зазіхань у відносинах між керівниками-чоловіками та підлеглими-жінками. Попри того, що принцип гендерної рівності закріплений в Конституції України. Статті 3, 21, 23, 24 Конституції закріплюють рівність чоловіків та жінок в усіх сферах життя. Частина третя ст. 24 Конституції України, безпосередньо присвячена подоланню дискримінації стосовно жінок в Україні та наголошує на тому, що рівність прав жінок і чоловіків забезпечується: наданням жінкам рівних з чоловіками можливостей у громадсько-політичній та культурній діяльності, у здобутті освіти та професійній підготовці, у праці та винагороді за неї і так далі [10, с. 32]. Ідеться також про те, що створюються умови, які дають жінкам можливість поєднувати працю з материнством. Мова йде про правовий захист, матеріальну і моральну підтримку материнства і дитинства, включаючи надання оплачуваних відпусток та інших пільг вагітним жінкам та матерям. Законодавчо ж чоловіки позбавлені такої можливості, тому саме такий підхід є характерною ілюстрацією формального розуміння принципу гендерної рівності.

Парламентська Асамблея Ради Європи, провівши слухання про становище жінок в Україні 24 червня 2012 року у Страсбурзі, підсумувала: "Головне в тому, що протягом останнього року Україна в питанні забезпечення рівних можливостей опинилася так далеко, як не перебувала на цих рубежах ще ніколи до цього". А ООН шкодує, що в Україні досі живуть стереотипи про традиційні ролі жінок та чоловіків в усіх сферах життя (освіта, сімейні стосунки, політика, сфера зайнятості, кар'єра та ін.). ООН звертає увагу, що, незважаючи на красиві закони, не зрозуміло кому, куди і як українські жінки повинні скаржитися на порушення своїх прав; не зрозуміло, як карають порушників; більше того, навіть посадовці, які відповідають за дотримання прав жінок, судді і правоохоронці банально не розуміють, коли порушуються права, а коли ні. ООН також звертає увагу, що, незважаючи на прийнятий Закон про рівні права і можливості, у ньому немає чіткого поняття дискримінації, тому закликає Україну пояснити у законі, що це таке! ООН стурбована низьким представництвом жінок в органах влади і рекомендує прискорити прийняття законів, які б стимулювали рівний доступ жінок і чоловіків до прийняття рішень. Цю рекомендацію було порушено одразу після того, як документ був ухвалений – українські парламентарі не підтримали законопроект № 1232, який в разі його прийняття мав би забезпечити представництво і жінок, і чоловіків у кожній п'ятірці виборчих списків [15].

Ще однією з латентних проблем нашого суспільства є домашнє насильство. За неофіційними даними кожна 5 жінка в Україні була жертвою домашнього насильства. Куди звернутися жертві? Було б доцільним посилити відповідальність за домашнє насильство та

привернути увагу органів внутрішніх справ на необхідність вжиття виховних та запобіжних заходів проти домашнього насильства [4, с. 13].

Сьогодні Україна втрачає свій людський потенціал, не в останню чергу через те, що абсолютна більшість українок не може дозволити собі мати більше однієї дитини [14, с. 157]. За результатами спостережень за повсякденним життям зазначимо, що сучасна українська жінка поєднує в собі усі якості керівника, матері, дружини, готова брати на себе відповідальність не тільки за своє життя, сім'ю, а і власний бізнес, виробництво, державу. Більше того, вона виконує консолідуючу функцію у державотворчих процесах та у відродженні української нації. Стратегія розвитку XXI ст. спрямована на утвердження основ гендерної рівноваги, гендерної демократії, статевої збалансованості в суспільстві. Без демократичного розвитку особистості, як чоловіка, так і жінки, неможлива демократизація всіх сфер світобачення. Система волевиявлення обох статей – чоловіків і жінок як рівних у правах та можливостях, що закріплені законодавчо й забезпечені реально у політико-правових принципах, діях, розбудові громадських і державних структур з урахуванням гендерних інтересів, має стати основою функціонування українського суспільства в третьому тисячолітті.

Важливою проблемою гальмування цього процесу є також стереотипи, які склалися в суспільстві про те, що жінка і високі професійні або державно-владні повноваження поняття несумісні. Попри це у розбудові громадянського суспільства в Україні вагома роль належить жінкам, які становлять більше половини сукупної робочої сили в державі. Чотири п'ятих жінок у працездатному віці належать до економічно активного населення, майже половина з них мають вищу та середню-спеціальну освіту (серед чоловіків цей показник становить 35 %). У 2014 р. майже 70 % жінок належало до представників малого і середнього бізнесу, дві третини – у складі фермерів, майже 75 % – спеціалістів середньої ланки управління, фінансистів та менеджерів. Якщо ж взяти систему власності, у великому бізнесі майже 100 % капіталу належить чоловікам, а в малому та середньому бізнесі – приблизно п'яту частину власності контролюють жінки, що породжує у свою чергу нерівновагу у доступі до ресурсів та їх розподілі [15].

Жінки роблять значні кроки у зміцненні своїх позицій у державному житті. В Україні існують об'єктивні умови для розвитку демократії саме через активізацію жіночого партійного руху, жіночої самосвідомості (як приклад: партія "Жінки України", Всеукраїнське об'єднання "Жінки та діти", "Всеукраїнська партія жіночих ініціатив", "Жіноча народна партія", "Солідарність жінок України") [15]. За короткий час виникла чимала кількість жіночих неурядових організацій, що діють у різноманітних сферах громадського життя країни, хоча більшість із них найчастіше за

все працює в соціальній сфері та у добродійності, що є надзвичайно важливим у часи військової агресії проти нашої держави. Значна частина громадсько активних жінок в Україні самовіддано боронять нашу державу, займаючись волонтерською, добродійною, медичною діяльністю.

Зверхне ставлення "чоловічого світу" в Україні до жіноцтва не стає для багатьох українок перешкодою у досягненні визначних успіхів у суспільно-громадянській, політичній та духовній сферах. До видатних постатей історії вже незалежної України належать ті наші співвітчизниці, які розбудовують українську державність та українське суспільство більше як 20 років. Непростим і нелегким був їх шлях, але найвизначніші із тих, ким сьогодні пишається Україна, були відзначені найвищою державною нагородою – Національною премією України імені Тараса Шевченка: актриса Лариса Кадочникова, письменниця-дослідниця Лідія Коваленко, кінорежисерка зі світовим іменем Кіра Муратова, письменниця Світлана Фоміних, історик Олена Апанович, журналіст зі США Надія Світлична, визначні літераторки України – Ірина Жиленко та Раїса Іванченко, художниці Марія Литовченко, Ольга Нагорна, Людмила Семикіна та Марфа Тимченко, артистки Людмила Юрченко та Наталія Сумська, архітектор Зорема Нагієва, літературознавець Михайлина Коцюбинська, письменниці Марія Матіос та Любов Голота. Вочевидь, українці могли б запропонувати і кандидатуру на здобуття Нобелівської премії в галузі літератури – видатну українську поетесу, громадську діячку Ліну Костенко [11, с. 26].

Зростання ролі жіноцтва у суспільно-політичному житті української спільноти не є випадковим. Адже впродовж ХХ ст. та на початку ХХІ ст. відбулося значне зростання кількості високоосвічених жінок, які сьогодні у всіх розвинених країнах становлять 49–53 % випускників вищих навчальних закладів. На щастя, ці процеси не минули й сучасну Україну. Маємо чимало діяльних, розумних, освічених і достойних жінок, здатних до керівної суспільної ролі. Так, жінка з великим життєвим та професійним досвідом, доктор філософських наук, професор А. І. Горак у книзі спогадів "Сорок сороков" писала: "Звичайно, домінує стереотип, що викривляє істину: чоловік здатен керувати краще. Я схилиюсь до того, щоб цей стереотип відкинути. Жінки у наш час мудріші, глибші, емоційніші, душевніші, а без цих якостей керувати освіченими людьми неможливо. І потім, їхній духовний потенціал, недостатньо реалізований в умовах отупляючого побуту, вага якого лягає на жіночі плечі, незрівнянно вищий" [3, с. 66].

Підтвердження вище наведених слів на рівні державного керівництва може проілюструвати сьогодні кожен українець. Сучасну українську політику важко уявити без цілого ряду представниць так званої "слабкої

статі". За останнє двадцятиріччя в українській політичній сфері здобули значних успіхів такі вагомі постаті як: Юлія Тимошенко – парламентарій, а у минулому – прем'єр-міністр України, парламентарії Олександра Кужіль, Віра Ульянченко, одіозні Раїса Богатирьова та Наталія Богословська та інші.

Водночас "жіноче питання" у державній політиці досить неоднозначне і викликає багато дискусій, особливо серед чоловіків, які висувають тезу: "політика – не жіноча справа" [6, с. 5]. У такому випадку варто поставити питання: яким повинен бути політик, прийнятний для українського електорату, якщо цим політиком є жінка? Потрібно зазначити, що дослідження українських психологів щодо сприйняття політиків показали дискримінаційне ставлення, яке затвердилося в суспільстві до жінки-політика. У поєднанні понять "жінка і політика" пересічний виборець акцентує увагу саме на статевих характеристиках, а отже, жінка асоціюється із сім'єю в ролі матері, дружини, господині. Тому образ жінки-політика позбавлений виразних рис і не отримує належної підтримки. Відомо, що успіх політика залежить у певній мірі від симпатій виборців до особи кандидата [10, с. 11].

Підсумовуючи, слід зазначити, що з середини 90-х років ХХ століття жінка упевнено проявляє себе як лідер і активно просувається кар'єрними і професійними сходами. Однак, щоб зайняти відповідне місце у владній структурі чи суспільній драбині, сучасні жінки повинні самі прокладати собі шлях у чоловічому середовищі та опановувати чоловічі професії.

Слід також зауважити, що на шляху до встановлення гендерної рівності у нашому суспільстві стоять такі чинники:

- стереотипи масової свідомості, які й досі розглядають жінку як слабку у порівнянні з чоловіком істоту, яка є другорядною в суспільному, політичному та економічному житті, чоловіча ідеологія є породженням тоталітарної системи, але виховання спроможне змінити гендерну ментальність;

- кризова економічна ситуація (і особливо безробіття, яке часто штовхає жінок на заробітчанство, що нерідко призводить до продажу жінок та подальшої сексуальної експлуатації) та переважаючий на ринку праці попит на працівників-чоловіків, а не жінок;

- слаборозвинуте громадянське суспільство, у тому числі пасивність жіночих організацій та окремих жінок у відстоюванні своїх законних прав та свобод;

- відсутність практичного державного механізму щодо забезпечення рівних прав і можливостей жінок і чоловіків у всіх сферах суспільного життя.

Ситуація в сучасній Україні надзвичайно складна у зв'язку з війною, проте для відновлення і розбудови нашої держави, одним із пріоритетних

завдань є створення і реалізація державної програми подолання гендерної нерівності, адже зміни у становищі жінок в Україні можливі лише за умови не декларативної, а послідовної державної політики. У той же час, значно активізується громадянсько-політичний потенціал українського жіноцтва, який закладений у істрично-архетипній свідомості та реалізується у різних ролях: "берегині роду", "козачки" або "непереможної амазонки". А ці ролі заздалегідь скеровані на встановлення рівноваги у суспільстві, засновані на людяності, любові та миротворчості.

Список використаних джерел та літератури

1. Власенко Н. С., Виноградова Л. Д., Калачова І. В. Гендерна статистика для моніторингу досягнення рівності жінок і чоловіків / Н. С. Власенко, Л. Д. Виноградова, І. В. Калачова.— К., 2005.— 187 с.
2. Женщина и власть. Материалы круглого стола Второго Всероссийского конгресса политологов / под ред. С. Г. Айвазовой, Л. Т. Шинелевой.— М., 2000.— 342 с.
3. Жеребкіна І. Фемінізм і сучасна філософія / І. Жеребкіна.— К., 1997.— 237 с.
4. Запобігання домашньому насильству і торгівлі жінками : підручн. з проведення тренінгів.— К., 2001.— 208 с.
5. Зуйкова Е. М., Ерусланова Р. И. Феминология : уч. пос. / Е. М Зуйкова, Р. И. Ерусланова.— М. : Издательско-книготорговый центр "Маркетинг", 2001.— 248 с.
6. Іващенко О. Участь жінок у політиці України / О. Іващенко // Слово і час.— 1997.— С. 5.
7. Козуля О. Жінки в історії України / О. Козуля.— К. : Український центр духовної культури, 1993.— 256 с.
8. Конвенція про ліквідацію всіх форм дискримінації щодо жінок // Права людини. Міжнародні договори України.— К., 1992.— 152 с.
9. Конвенція щодо дискримінації в галузі праці і занять // Права людини. Міжнародні договори України.— К., 1992.— 152 с.
10. Матвієнків С. Гендерна політика: суть, проблеми та українські реалії / С. Матвієнків // Науковий вісник: Історія. Політичні науки. Міжнародні відносини.— Вип. 272.— Чернівці : "Рута", 2005.— 359 с.
11. Оганесян С. С. Емансипація жінок. Причини і негативні наслідки /С. С.Оганесян // Представницька влада.— 2005.— № 4.— С. 25–28.
12. Права жінок. Міжнародні та національні правові документи. Організація жінок Молдови "Громадські ініціативи".— Кишинів, 2001.— 252 с.
13. Садова М. В. Гендерология и феминология : учеб.-метод. пособие / М. В. Садова. — Белгород, 2008.— 101 с.
14. Титова Т. Гендер кризь призму буденності (жіночий аспект) /Т. Титова // Соціальна політика і соціальна робота.— 1999.— № 3— 4 (11–12).— С. 157.
15. Інтернет-ресурс : <http://gender.at.ua/news/2010-03-03-290>.
16. Gender w społeczeństwie polskim / pod redakcją Krystyny Slany, Justyny Struzik, Katarzyny Wojnickiej.— Kraków : NOMOS, 2011.— 205 s.

17. Wypowiedź ks. prof. Dariusza Oka [Електронний ресурс].— Режим доступу : <http://www.radiomaryja.pl/wp-content/uploads/2013/11/2013.11.05.ks-oko.mp3> (link is external)

Wiktoria Zagurska-Antoniuk, Anatolij Masłow. Gender w wymiarze socjopolitycznym.

W artykule przedstawiono analizę socjologiczno-polityczną problemu równości genderowej tak w świecie, jak i na Ukrainie. Rozpatrują się możliwości przełamania nierówności genderowej w społeczeństwie ukraińskim. W ciągu wieków społeczeństwo niejednokrotnie przeżywało zmiany ustrojów społecznych. Według liberalizacji systemów zachodnio-europejskich było złamano ustrój patriarchalny, co stało się bodźcem rozwoju ruchu emancypacyjnego – procesu równouprawnienia kobiet i mężczyzn w społeczeństwie.

Viktoriia Zahurska-Antoniuk, Anatolii Maslov. Problem of Gender Equality in the Sociological and Political Dimension.

The sociological and political analysis of the gender equality problem in the world as well as in Ukraine is made in the paper. The possibilities of overcoming the gender inequality in the Ukrainian society are described. In the course of the history of humanity the repeated change of social structures is seen. Besides, in recent years the Women's Liberation Movement – the process of obtaining equal rights and possibilities in the society by women on a level with men – has come into a great effect. Women today can freely choose a future profession and use the same legal rights in most countries, as men do.

ПРОБЛЕМА МОВНИХ МАНІПУЛЯЦІЙ У ЗАСОБАХ МАСОВОЇ ІНФОРМАЦІЇ: УКРАЇНСЬКИЙ ТА ПОЛЬСЬКИЙ ДОСВІД

У статті розкрито сутність проблеми мовних маніпуляцій у засобах масової інформації. Звертається увага на багатосмисловість сучасної мови, відмінність літературної мови та мови ЗМІ. Наголошується на важливості використання літературної мови у поданні журналістських матеріалів та дотримання Етичного кодексу українського журналіста.

Актуальність теми. Стрімка кількісна та аксіологічна зміна світового інформаційного простору в ХХІ ст. дозволяє говорити про утвердження нового типу укладу суспільства – інформаційного. Інформація є необхідністю життєдіяльності людини в інформаційному суспільстві. Важливим є також безпосередній вплив на буття сучасного світового соціуму. Використання засобів масової інформації для поширення повідомлень, що впливають на суспільну свідомість, є однією з основних проблем сучасності.

Тема використання мовних маніпуляцій у засобах масової інформації є актуальною в зв'язку із загостренням політичного та економічного становища у світі. Збільшення кількості засобів масової інформації та урізноманітнення способів подачі інформації цільовій аудиторії (від класичної друкованої преси до електронних ЗМІ), використання мовних маніпуляцій у контенті засобів масової інформації відіграють значну роль у розпалюванні міжетнічних, міжконфесійних та міжнародних конфліктів. Загострюється потреба країн, суспільств та особистостей у захисті від маніпулятивного впливу ЗМІ.

Метою статті є розкриття сутності проблеми мовних маніпуляцій у засобах масової інформації на прикладі українського та польського досвіду.

Ступінь розробленості теми. Значної уваги темі мовних маніпуляцій у ЗМІ та їх впливу на суспільну свідомість надавали зарубіжні (Р. Блакар, Д. Болінджер, Х. Вайнріх, М. Вижлаков, М. Володіна, А. Данілова, С. Кусьмієрський, А. Мансурова, Я. Пузиніна, Л. Салемгареева, А. Цітляк, Ю. Фаткабарова та інші) та вітчизняні науковці (Л. Короткова, П. Лісовський, Б. Мотузенко, А. Юричко, О. Холод, А. Щербина та інші).

Основна частина. Одним із засобів маніпулювання суспільною свідомістю засобами масової інформації є мовне маніпулювання. Важливу роль у цьому процесі відіграє інформаційна політика каналу подачі інформації.

Звернувшись до визначення поняття "мова", знаходимо такі тлумачення: "Мова – сукупність довільно відтворюваних загальноприйнятих у межах даного суспільства звукових знаків для об'єктивно існуючих явищ і понять, а також загальноприйнятих правил їх комбінування у процесі вираження думок" [7, с. 768]. Також: "Мова – система словесного вираження думок, яка має певну звукову і граматичну будову і яка є засобом спілкування в людському суспільстві" [5, с. 143]. На думку українського науковця А. Щербини, людство усвідомлює мову як одну з головних сфер своєї життєдіяльності, де значною мірою фіксується той обсяг культурних "сміслів", який соціум пропонує кожному індивіду [11, с. 22].

Звернемося до творчості відомого українського мовознавця, лексикографа, редактора ХХ століття І. Огієнка (митрополита Іларіона). Цікавим та актуальним і досі є його погляд на проблему мови та мови в засобах масової інформації. Він наголошував на її важливості у створенні та існуванні нації взагалі: "Мова – це серце народу, це жива душа його. <...> Гине мова – гине й історія, культура, церква як чинники окремішності народу, як чинники, що складають твою націю" [6, с. 107–108], "...літературна мова – то душа й серце народу, то основа його культури, то ті святі Ризи народу, за які його шанують та поважають!" [6, с. 424]. Продовжують думку про важливість розвитку мови і сучасні мовознавці. Так, науковець М. Зубков зазначає: "...мова – це і своєрідний оберіг звичаїв і традицій, запорука інтелектуального зростання, розвою та поступу народу в загальносвітовому житті. <...> Саме в системі національної мови закодовано інтелект тієї чи іншої нації" [4, с. 11]. Науковець продовжує свою думку, що з утратою рідної мови руйнується сам спосіб світосприймання, національного мислення, що, зрештою, призводить до денационалізації [4, с. 15].

Номінативна функція мови (ще має назви денотативна, когнітивна, репрезентативна, референтна й інформативна) полягає в передаванні у процесі спілкування певної інформації про позамовну дійсність, у відображенні об'єктивної реальності, але спілкування не зводиться лише до передавання інформації. Усе пізнане людиною дістає від неї свою назву й тільки так існує у свідомості. Цей процес називається лінгвілізацією – "омовленням" світу [4, с. 31].

У кінці ХХ століття Р. Блакар наголосив на тому, що використання мови може впливати на емоційну атмосферу в суспільстві, яка створюється між учасниками акту комунікації, або на відсутність такої атмосфери взагалі [1, с. 114]. Д. Болінджер досліджує питання істини (правди) як властивості мови, яка дає можливість членам суспільства інформувати один одного. Також звертає увагу на поняття брехні як об'єкта докладання людської винахідливості. "Ми удосконалюємо брехню

за допомогою синтаксису. Ми винаходимо її в лексиці. Я підозрюю, що деякі види синтаксичної брехні знаходяться поза нашим контролем" [2, с. 34]. Учений висновує, що "...швидкість семантичних змін все прискорюється, а процес комунікації все більше і більше ускладнюється. Тут ми можемо говорити про корупцію мови, бо всі ці процеси є наслідком чітко продуманого та гарно фінансованого втручання" [2, с. 38].

На мовну картину світу безпосередній вплив має система соціальних цінностей, які є закріпленими в культурі певного суспільства. У зв'язку з різноманіттям мов у світі утворюються і різні картини світу у відповідних мовних суспільствах. Несхожість мовних картин світу може бути причиною непорозумінь та конфліктів між представниками різних мовних суспільств. Також негативу роль у процесі комунікації відіграють засоби масової інформації, формуючи певний негативний образ оточуючого світу або дійсності. Як зазначає польський дослідник М. Обрушик-Партика, медіа формують певний образ дійсності водночас із його інтерпретацією. Уживання означених мовних форм та ілюстративного матеріалу (фотографії, відео) регулює форму і зміст створюваного образу. Тому дійсність у медіа є тільки образом дійсності, а не справжньою дійсністю. <...> Картина, яку формують медіа, є своєрідною ілюзією дійсного світу, але розуміння цього має реципієнт, який знає мову і методи діяльності медіа, який упізнає механізми (персвазія, маніпуляція) конструювання образу дійсності в медіа незалежно від того, яким є медійний продукт – інформаційна програма чи реклама [14].

На проблему мовних маніпуляцій у ЗМІ звертають прискіпливу увагу науковці Республіки Польща. За визначенням Є. Бральчика, маніпуляція (за допомогою мови) – це дія, спрямована на переконання, і повинна вплинути на стан реципієнта, причому реципієнт не є рівноправним суб'єктом комунікації. Переконання і маніпуляція здійснюються саме таким способом, при цьому використовується тенденційна зміна назв, збільшення чи зменшення важливості подій, застосування нечітких, невизначених понять, відбір та упорядкування речень в інформації, виділення чи оминання окремих аргументів і коментарів тощо [14].

Ядвіга Пузиніна виокремлює кілька типів маніпуляцій: маніпуляцію історією, об'єктивними даними й джерелами (викривлення чи приховування інформації), маніпуляцію людьми (окремими особами чи групою) та маніпуляцію мовну. Науковець називає два варіанти мовної маніпуляції:

1. Маніпуляція мовою, чи неточність у називанні мовного коду, який виконує певну функцію. Стосується це укладачів словників, які неправильно показують перелік слів та їхнє значення.

2. Маніпуляція людьми за допомогою мови, яка – у ширшому розумінні – здійснюється за допомогою текстів, у вужчому – як вплив на

реципієнта за допомогою відповідного використання мовних засобів (особливості слів і граматичних форм) [14].

Український вчений О. Холод звертає увагу на той факт, що "нині є аксіомою твердження про те, що інструментарій маніпуляції впливає на споживачів інформації. Значення терміна "інструменти маніпуляції" ми розглядаємо в такому тлумаченні: система психолінгвістичних одиниць, яка спрямована на корекцію, управління, переорієнтацію споживачів масової інформації у напрямку, потрібному її замовнику або комунікатору, який транслює інформацію". Термін "маніпуляція" вживається у значенні негативного впливу на свідомість об'єкта з метою зміни поведінки на користь суб'єкта впливу [10].

Інтерпретація будь-якого тексту, тобто можливість вкладання різних смислів в однакову за змістом інформацію, – один із важливих способів маніпулювання свідомістю аудиторії ЗМІ. Погляд на проблему мовного маніпулювання у засобах масової інформації польського науковця А. Цітляка (Варшава): "Одним із найвідоміших і добре перевірених сьогодні емпіричних мовних способів контролю є маніпуляція особи, що виступає по радіо чи телебаченню якомога абстрактно (неконкретно). Суб'єкт промови може свідомо чи й несвідомо впливати на дійсність завдяки завуальовуванню уваги і свідомості слухача на рівень, абстрактійно вищий або нижчий. Ідеться передусім про абстрактійну маніпуляцію описування дій цієї особи з урахуванням її поведінки, яка в житті є більш або менш сталою" [12, с. 288].

Стереотипізація (клішованість) є одним із методів маніпуляції у ЗМІ. А. Цітляк (Варшава): "...мова стереотипу проявляється дуже зрозуміло – ми отримуємо ряд формальних характеристик, які можуть бути досить легко виявлені за допомогою простих мовних засобів, таких, як згадані моделі, категорії, показники лінгвістики (наприклад, догматизм), схильність до оцінки навколишнього середовища за допомогою форм прикметників із відмінниковими формами, що позначають мораль проти операційної ефективності. Це, однак, тонкі стратегії, які ми зазвичай не ідентифікуємо в повсякденному житті і які мають надзвичайно великий вплив на процес комунікації та побудови образу світу. Знання цих механізмів може, зрештою, бути корисним у регулюванні їхнього впливу, а також у збереженні себе від навмисної маніпуляції нашими переконаннями" [12, с. 290]. Також звертають увагу на метод стереотипізації й українські науковці: О. Тараненко зазначає, що ЗМК (засоби масової комунікації. – Л. 3.) постають як міфологізатори масової свідомості, що заговорюють комуніканта сталим набором словесних чи зображальних кліше, перевертають смиси, грають ними без реального прояснення конфліктної ситуації [9, с. 136].

У ЗМІ важливе значення для маніпулювання має техніка повторення. "Вона, – зазначає польський науковець С. Кусьмієрський, – виносить свій родовід із психотехнічного знання й загальних правил організації суспільства. Повторення є необхідною умовою у масовому переказі подій, це особлива категорія для людей, які слухають телевізійні й радіопрोगрами в різний час. <...> У сприйнятті людей відомості, повторювані кількаразово, починають набирати статусу достовірності, навіть ті, які на початку отримання певної інформації піддавалися сумніву. Психологи довели, що, по-перше, сигнали, які часто подаються, мають завжди більше шансів бути засвоєними, і, по-друге, інформація, подавана з певною частотою в пізнаваній структурі людини, починає функціонувати як щось правдиве, витісняючи існуючу організацію знання й оціночних суджень. <...> Техніка повторювань у маніпуляції <...> належить, – пише польський учений, – до найбільш ціннічних" [13, с. 179].

Польські та українські вчені висловлюють своє ставлення до мови подання інформації. "Дуже важливою у маніпуляції є мова подання факту. Одні сприймають цей факт тією мовою, якою звикли послуговуватися щоденно. Нині схильні до вираження в спеціалізованій мові відповідно до професії тощо. Як зазначають польські вчені В. Травінська і С. Кузьмерський, попри різні мовні варіації, вони мають успіх в переказі інформаційного матеріалу тоді, коли все-таки максимально наближені до мови народу, серед якого живе людина [15, с. 142].

І. Огієнко в роботі "Преса й рідна мова", яка була надрукована у щомісячнику "Рідна мова", заснованому у Варшаві 1933 року [6, с. 5], зазначає про важливість використання літературної мови: "Кожне видання, якого б фаху не було воно, мусить видаватися тільки зразковою соборною літературною мовою й соборним правописом" [6, с. 54]. Погляди на проблему використання літературної мови підтримує науковець М. Зубков: "Літературна мова є мовою художньої літератури, освіти, науки, державних установ, засобів масової інформації, театру, кіно тощо" [4, с. 11]. "Суржик" нівелює національно-мовну свідомість. <...> "Спотворена ж мова робить мислення людини примітивним" [4, с. 14]. Можемо зробити висновок про полярність поглядів на використання літературної мови та "мови народу" у подачі журналістських матеріалів засобами масової інформації представниками різних наукових кіл.

Висновки. Отже, мова "опинилася перед фактом істотного звуження суспільно-комунікативних функцій" [8, с. 3]. Комплексне використання всіх або деяких лексичних засобів має за мету впливати на систему цінностей цільової аудиторії. Мовне маніпулювання за допомогою засобів масової інформації – це приховане спрямування думок та дій цільової аудиторії у необхідний для маніпулятора напрямок. При цьому у цільової аудиторії повинна виникнути думка про самостійне рішення вчинити так і

не інакше. Уведення у вжиток нових значень слова є основою мовного маніпулювання, а також повторення мовних образів, яке укріплює асоціативний ряд та формує нові смисли у свідомості цільової аудиторії.

Дотримання Етичного кодексу українських журналістів (зокрема для українських спеціалістів медійного простору) [3], використання літературної мови з дотриманням законів мови журналістами у ЗМІ, дотримання основних положень державної інформаційної політики країни – шляхи мінімізації мовних маніпуляцій у засобах масової інформації.

Перспективи подальших досліджень: визначення типології ЗМІ як чинників маніпулятивного впливу на суспільну свідомість.

Список використаних джерел та літератури

1. Блакар Р. М. Язык как инструмент социальной власти (теоретико-эмпирические исследования языка и его использования в социальном контексте) / Р. М. Блакар // Язык и моделирование социального взаимодействия : Переводы.— М. : Прогресс, 1987.— С. 88–125.
2. Болинджер Д. Истина – проблема лингвистическая / Д. Болинджер // Язык и моделирование социального взаимодействия : Переводы.— М. : Прогресс, 1987.— С. 23–44.
3. Етичний кодекс українського журналіста // Національна спілка журналістів України [сайт].— 2002–2015 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://nsju.org/page/203>.
4. Зубков М. Г. Українська мова : Універсальний довідник.— 6-те вид., доп.— Харків : ВД "Школа", 2009.— 512 с.
5. Короткий тлумачний словник української мови / уклад. : Д. Г. Гринчишин, Л. Л. Гумецька, В. Л. Карпова та інші ; відп. ред. Л. Л. Гумецька.— К. : Рад. школа, 1978.— 296 с.
6. Огієнко І. (митрополит Іларіон) Рідна мова / Іван Огієнко (митрополит Іларіон).— К. : Наша культура і наука, 2010.— 436 с.
7. Словник української мови : в 11 т. / Акад. наук Української РСР, Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні ; ред. кол. : І. К. Білодід (голова) та ін.— К. : Наукова думка.— Т. 4.— 1973.— 840 с.
8. Сучасна українська літературна мова : підручник / А. П. Грищенко, Л. І. Мацько, М. Я. Плющ та ін. ; за ред. А. П. Грищенка.— К. : Вища шк., 2002.— 439 с.
9. Тараненко О. Використання міфологізації у смисловій війні 2014–2015 років / Олена Тараненко // Модернізація соціогуманітарного простору : історичний досвід, виклики та перспективи : збірка матеріалів Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю, 14–15 травня 2015 р.— Житомир–Вінниця, 2015.— С. 135–138.
10. Холод О. Маніпуляція суспільством: мутація й інмутація як концепції соціально-комунікаційних технологій / Олександр Холод // Освіта регіону.— 2010.— № 2.— С. 108. [Електронний ресурс].— Режим доступу до журн. : <http://social-science.com.ua/article/239>.
11. Щербина А. Соціокультурна регуляція у технологіях масової комунікації : монографія / Анатолій Щербина.— К. : Академвидав, 2013.— 200 с.

12. Citlak A. Język a kontrola myślenia – kilka uwag o psychologicznych uprzedzeniach i nietolerancji / Amadeusz Citlak // Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності : Міжнародна науково-практична конференція, 1–2 жовт. 2015 р. / редкол. П. Ю. Саух та ін.— Житомир : Вид. Євенок О. О., 2015.— с. 287–291.
13. Kuśmierski S. Strategie i techniki propagandowe // Teoria i praktyka propagandy : Praca zbiorowa pod redakcją A. Kosseskiego i S. Kuśmierskiego.— Warszawa : Książka i Wiedza, 1985.— S. 179–183.
14. Obruszkik-Partyka M. Perswazja i manipulacja w środkach masowego przekazu, a kształtowanie systemu wartości ucznia / M. Obruszkik-Partyka // Stowarzyszenie Nauczycieli Polonistów. Oddział w Świnoujściu [Електронний ресурс].— Режим доступу : <http://snap.krzysiu.firehost.pl/publikacje/pubw/55-drmobruszkik-partyka-perswazja-i-manipulacja-w-rodkach-masowego-przekazu-a-kształtowanie-syste>.
15. Trawińska W. Język propagandowy jako nośnik informacji i wartości ideowych / W. Trawińska, S. Kuśmierski // Teoria i praktyka propagandy : Praca zbiorowa pod redakcją A. Kosseskiego i S. Kuśmierskiego.— Warszawa : Książka i Wiedza, 1985.

Lesia Zajko. Problem manipulacji językowych w środkach masowego przekazu: doświadczenie ukraińskie i polskie.

W artykule przedstawiono sens zagadnienia manipulacji językowych w środkach masowego przekazu. Uwagę zwrócono na wieloznaczność współczesnego języka, różnice między językiem literackim i językiem środków masowego przekazu. Akcent zrobiono na ważności wykorzystania języka literackiego w przedstawieniu materiałów dziennikarskich oraz na trzymaniu się reguł Kodeksu Etycznego Dziennikarza Ukraińskiego.

Lesia Zaiko. Language Manipulations Problems in Mass Media: Ukrainian and Polish Experience.

The article shows the essence of language manipulations problems in mass media. The attention is paid to the polysemy of modern language, the difference between the literary language and the language of mass media. In this article the importance of literary language usage in journalists' materials presentations and adherence to the Ethical Code of the Ukrainian Journalist is underlined.

СОЦІАЛЬНА АПАТІЯ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ У КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ В. ЛИПІНСЬКОГО

У статті проаналізовано співвідношення між соціальною апатією і соціальною активністю через призму досліджень В. Липинського. Особлива увага в дослідженні зосереджена на виявленні розуміння мислителем впливу діяльності національної аристократії на стани соціальної активності і соціальної аномії в українському суспільстві.

У сучасному постіндустріальному суспільстві стан соціальної апатії властивий для більшості його членів. Парадоксальним є те, що нівеляція і деградація індивідуальної і суспільної волі припадає якраз на другу половину ХХ ст., коли джерелом соціальної апатії став швидкий темп життя. Людина, не встигаючи сприйняти величезну кількість інформації, потрапляє у стан розгубленості, а з часом і байдужості. Соціальна апатія поглиблюється й через кризу релігійної, політичної й культурної самоідентифікації в умовах засилля масової культури і впровадження елементів політики мультикультуралізму. Власне, вихід зі стану соціальної апатії й віднайдення нових джерел актуалізації соціальної активності є одним із основних завдань людства на сучасному етапі.

У вітчизняній соціогуманітаристиці проблема соціальної апатії актуалізується в умовах перманентної політичної, соціально-економічної й світоглядної кризи, посилення не тільки політичної нестабільності, а й прямої загрози територіальній цілісності України. В умовах псевдodemократії в українському суспільстві людина дедалі більше переконується в неможливості змінити соціальну дійсність та в безперспективності власної активної участі в громадсько-політичному житті.

Проблема апатії на індивідуальному і суспільному рівнях стала предметом дослідження ще в античній філософії. Наприклад, Платон розглядає апатію як здатність людини протистояти афектам, бажанням і пристрастям. В елліністично-римську епоху у стоїчній філософії (Зенон Кітійонський, Сенека, Епіктет, Марк Аврелій) апатія інтерпретувалася як провідна добродієвість і спосіб адаптації людини до мінливої соціальної дійсності. Таке розуміння соціальної апатії характерне й для ранньохристиянської етики. У ній апатія тлумачиться як втілення божественного осяяння, ознака святості та божественної мудрості.

Соціальна апатія стала предметом особливої зацікавленості в західній філософській думці ХХ ст. У її межах сформувалися різні підходи до розуміння цього феномена. Основою соціальної апатії, згідно з деякими з

них, є нівеляція провідної ролі ідеології в сучасних державах та руйнування традиційних соціальних інститутів (Д. Белл, А. Камю, Ч. Міллз), проблема "щасливої апатії" як перенасичення інформацією і матеріальними благами (Н. Еліазоф, Ч. Міллз), соціальної апатії як невід'ємної ознаки масового суспільства (Г. Блумер, Ж. Бодріяр, Г. Маркузе, Х. Ортега-і-Гассет). Особливої значущості в дослідженні соціальної апатії набуває й філософія психоаналізу, у межах якої обґрунтовувалася позиція ілюзорності феномена волі в соціальній активності (З. Фрейд). Саме під впливом філософії психоаналізу поняття "воля", "свобода волі", "сила волі" опинилися поза сферою наукових дискусій або вживалися як такі, що втратили актуальність. Це дало підстави Л. Фарберу та Р. Мею назвати ХХ ст. епохою слабоволля й соціальної апатії, зумовленої потужними соціальними катаклізмами й війнами.

Натомість до позиції розуміння розриву між інтенціональними станами свідомості як основи соціальної апатії схилялися В. Джемс, Ф. Ніцше, Дж. Серль. Згідно з нею, людина, перебуваючи тривалий час у стані хитання та нерішучості, не здатна прийняти будь-які рішення. Як наслідок значна їх кількість постають як "рішення без зусиль". І лише у незначній кількості випадків людина усвідомлює актуалізацію вольового начала під час визначення напрямку діяльності. Надмірна раціоналізація і прагматизація під час осягнення сутності речей на основі різних інтенціональних станів призводить до соціальної апатії, адже людина усвідомлює, що нічого не здатна змінити у вічній сутності речей. У такому розумінні якщо "діонісійська людина", не потопаючи у раціональних способах пізнання, буяючи, воюючи і перетворюючи, постає носієм соціальної активності, то "аполлонівська людина", дійшовши до пізнання сутності речей, приречена на соціальну апатію.

У російській філософії феномен соціальної апатії став предметом дослідження Р. Кадиржанова, Г. Кертмана, І. Клямкина, Т. Кутковец, Ю. Набок, В. Федотової, І. Ясавеєва, у працях яких апатія розглядається у контексті її зростання в умовах перехідних посттоталітарних суспільств та зростаючої маргіналізації соціуму. В українській філософії до дослідження вказаної проблематики зверталися В. Липинський, Д. Донцов, О. Івченко, Є. Головаха, Н. Паніна, В. Лях, В. Рябченко та ін. Особливої значущості в контексті дослідження зв'язку соціальної апатії і феномена безволля в українському суспільстві, насамперед у середовищі політичної еліти, набувають праці В. Липинського.

Аналіз розуміння соціальної апатії в інтерпретації В. Липинського завбачує необхідність визначення поняття "соціальна апатія". У нашому дослідженні ми виходимо з розуміння соціальної апатії як "стану особистості або соціальної групи, який характеризується цілковитою байдужістю, соціальною і психологічною пасивністю, повною або

частковою втратою інтересу до соціальної дійсності, байдужістю до процесів і явищ, які відбуваються, послабленням інтересів і спонукань до діяльності" [1]. За тривалістю вона може бути довготривалою або короткочасною. Довготривала апатія здатна переходити у стан апатичності як стійку властивість суб'єкта. Стан тривалої соціальної апатії індивіда або соціальної групи притаманний авторитарним і тоталітарним спільнотам, де відбувається нівеляція й профанація основних прав і свобод громадян.

На протигагу соціальній апатії соціальна активність постає основою трансформації життєвого простору людини. З усіх можливих напрямків розвитку суб'єкт соціальної активності обирає лише той, який розгортається у системі практичного освоєння світу. Соціальна активність проявляється через вольову спрямованість суб'єкта на трансформацію соціального буття на індивідуальному і суспільному рівнях, через вибір ним оптимальних варіантів соціальних перетворень у певному просторово-часовому вимірі суспільного буття. Соціальна активність постає ціннісним способом моделювання, структурування й здійснення діяльності. Надаючи узгодженості індивідуальній активності з соціальними нормами і формами суспільної діяльності, особистість стає суб'єктом суспільної активності.

Водночас у дослідженні ми опираємось на теоретико-методологічну позицію, за якою соціальна апатія, окрім деструктивних ознак, може мати й конструктивний характер. Це пов'язано з тим, що соціальна апатія є необхідною формою соціальної буттєвості, своєрідним способом адаптації індивіда й соціальної групи до природних і суспільних викликів. Показовим щодо цього є розвиток китайського та індійського суспільств. Існуючи на основі тисячолітнього функціонування закритої сільської общини з високим ступенем соціальної апатії щодо зовнішньої сфери, ці цивілізації збереглися протягом щонайменше трьох тисячоліть. Натомість надмірне виділення енергії під час соціальної активності часто призводить до виснаження соціального організму й занепаду суспільства.

Подібні тенденції простежуються і на індивідуальному рівні буття. З одного боку, надмірна актуалізація вольових зусиль призводить до надактивної соціальної позиції. З цього приводу прикметною є діяльність пасіонарних особистостей типу Олександра Македонського, Юлія Цезаря, Жанни д'Арк, Наполеона та ін. На відміну від більшості членів суспільства, вкинутих у стан соціальної апатії, героїчні особистості, напружуючи волю, здатні протистояти зовнішньому тиску. Для "героїчної душі", за В. Джемсом, стан або предмет також є жахливими, несприятливими, несумісними, але вона, якщо це необхідно, здатна на них дивитись, не втрачаючи самовладання [2, с. 363]. Саме в героїчній особистості світ отримує рівноцінного суперника, діяльність якого

опирається на внутрішню силу волі. З другого боку, тривале перебування у стані героїзму зумовлює фізичне і духовне виснаження людини та її передчасну смерть. Тому такого типу особистості є достатньо рідкісним явищем, а основна маса людей перебуває зазвичай у стані перманентної соціальної апатії.

Проблематика виявлення соціальної апатії і соціальної активності у діяльності української політичної еліти розкривається В. Липинським у визначенні завдань у праці "Листи до братів-хліборобів...". У ній дослідник обґрунтував методи політичної організації щодо здійснення своїх завдань тією "активною частиною хліборобського класу, що має волю (хотіння) творити і організовувати українське національне життя" [3, с. 113].

Становлення української державності мислитель пов'язує з актуалізацією вольових зусиль національної еліти. Саме внаслідок її діяльності може постати Україна, "яку своїм ірраціональним, стихійним хотінням сотворять люди, що увірувавши в свою Україну, матимуть силу і матимуть уміння, свою волю, своє хотіння тієї України перевести ділами в життя" [3, с. 114]. Більше того, лише реальні результати вольової активності творчої меншості покажуть, яка з політичних теорій правдива, а яка за усієї її раціональності, логічності й науковості – хибна.

На шляху становлення державності, на думку дослідника, найбільш деструктивну роль відіграє соціальна апатія. У цьому стані соціальні спільноти, передусім нації, можуть перебувати цілі століття, "аж поки в певний історичний момент частина цієї групи не усвідомить свого стихійного, досі неусвідомленого хотіння". Відтак колись пасивна група стає активною, а її хотіння до певного часу "неусвідомлене, стихійне й сліпе стає свідомим хотінням, свідомою волею, здатною творити діла" [3, с. 117].

У всі часи у складі кожної нації, за твердженням мислителя, є елементи "політично пасивні і елементи політично активні ... є люди вдачі войовничої, лицарської і люди вдачі пацифістичної, обивательської" [3, с. 137]. Політично активні верстви суспільства мають володіти певним рівнем волі до влади. Більше того "без стихійної волі до влади, до сили, до ризику, до самопожертви, до панування – не може повстати серед нації національна аристократія" [3, с. 137]. При цьому під національною аристократією мислитель розуміє групу найкращих в даний історичний момент людей, які є організаторами, правителями і керманічами.

Саме воління національної аристократії, за В. Липинським сприяє перетворенню стихійної пасивної маси в націю. Перетворення будь-якого пасивного національно несвідомого колективу "в організовану, свідому себе націю, і провід в творенні все нових організаційних форм громадського життя вже усвідомленої нації – виконує скрізь і завжди певна активна меншість" [3, с. 185–186]. Завдяки активності національної аристократії виробляються матеріальні й духовні цінності, які згодом

приймаються пасивною більшістю нації, перетворюючи її в єдиний свідомий соціальний організм.

У різні періоди існування, на думку В. Липинського, відношення між активною і пасивною частиною нації відрізняється. У процесі творчості активна меншість нації, з одного боку, використовує свої матеріальні й моральні сили, слабне й дегенерується. З другого боку, пасивна більшість, кинута в процес творчості могутнім поривом "старої" аристократії, починає виділяти з себе нові активні аристократичні елементи, які у "щасливих" націй поповнюють своєю кількістю, своєю матеріальною і моральною силою ряди старої аристократії [3, с. 199]. У випадку, коли не відбувається оновлення "старої" аристократії за рахунок нових вольових активних представників творчої меншості, такий національний організм приречений на деградацію.

Однак саме надмірна актуалізація вольових зусиль суб'єкта активності постає безпосередньою причиною соціальної апатії. Надмірна концентрація енергії індивіда і соціальної групи, на думку В. Липинського, з одного боку, "вичерпує енергію даної соціальної групи". Однак, з другого боку, саме значна розбіжність між образом-ідеалом і його здійсненням у реальному житті викликають зневіру і моменти слабкості [3, с. 120–121]. В обох випадках кризи волі відповідальність за соціальну апатію припадає, насамперед, на самих суб'єктів соціальної активності.

З цього приводу цікавими є міркування одного з найвідоміших мислителів ХХ ст. Х. Ортеги-і-Гассета. Він називав вказане століття епохою, коли людина почувала себе здатною досягнути чого завгодно, але не знала чого саме. Вона володіла усім, але лише не собою, вона заблукала у власному добробуті [4, с. 185]. У цьому світі було більше знань, технологій, однак найактуальніші проблеми людства залишилися і в ньому нерозв'язаними.

Ніби передчуваючи панування соціальної апатії у ХХ ст., В. Липинський називав причиною уникнення соціальної активності й схильність людини до надмірного теоретизування у процесі діяльності. Життєздатні народи або інші соціальні групи у періоди суспільних трансформацій цікавляться, на його думку, зазвичай двома речами: "зброєю і практикою, а не теорією віри" [3, с. 123]. Натомість надмірна раціоналізація вказує на часи занепаду вже існуючих організацій. Тому й не дивно, що вчення про можливість побудови "ідеальних держав" та "ідеальних суспільств" з'являються у часи занепаду "старих форм людської діяльності, витворених волею і силою попередніх поколінь".

При цьому проблематичність вольових зусиль полягає в тому, що в такій ситуації мова йде вже не про те, щоб щось вирішити і втілити це в життя, а про те, щоб вирішити, як прийняти рішення. За такого підходу під сумнів ставиться сама наявність волі в людини. У цих умовах

соціальна апатія співвідноситься з ситуацією світоглядного розриву між минулим і теперішнім у свідомості суб'єкта. Такий стан суспільства, в якому загально визнані цінності, норми, соціальні й моральні імперативи як універсальні регулятори соціальної поведінки відкидаються, а замість них ще не стверджуються нові, отримав назву аномії (Е. Дюркгейм). Унаслідок цього відбувається стихійне звернення до усталених зразків соціокультурного досвіду, що не тільки підштовхує суспільство до стану стагнації, а й часто продукує в ньому "ностальгію" за часами переслідувань і репресій.

У стані аномії індивіди й соціальні спільноти поступово звикають до репресій, насилля, утисків, переслідувань. Більше того, без подібної соціальної організації вони вже не уявляють власного майбутнього, поступово втрачаючи індивідуальну волю та ініціативу до будь-яких перетворень, стаючи пасивними гвинтиками тоталітарної системи. При цьому "завдяки зростаючій індіферентності й безсиллю громадян, роль урядів у перспективі обов'язково має зростати" [5, с. 251]. У зв'язку з цим очільники держави не тільки визначають суспільну волю й дух ініціативи, а й мають жорстко контролювати всі сфери суспільного життя. Як засвідчує розвиток радянської командної системи управління, зокрема в галузі економіки, така стратегія є згубною для розвитку суспільства, яке приречене на стагнацію в майбутньому.

Не тільки в тоталітарних, а й у посттоталітарних спільнотах аномія в суспільному житті є доволі поширеним явищем. Так, у сучасному українському суспільстві значна частина населення деморалізована неефективними псевдореформами у різних сферах соціального буття. Саме з цієї причини частина вітчизняного електорату постійно голосувала за політичні сили, які тяжіють до радянського минулого. Натомість іншу групу громадян, які "впевнені у власних можливостях змінити за нової моделі суспільства своє життя на краще і прагнуть рухатись вперед, після переконання у нездатності досягти цього демократичними засобами, тягне на екстремізм, пошук справедливого авторитету, який би швидко навів порядок і запровадив так довгоочікувану соціальну справедливість і рівність" [6]. Багато в чому подібні світоглядні орієнтації у посттоталітарних суспільствах визначають його готовність до сприйняття авторитарних методів управління.

У цілому, повноцінний імпульс суспільним перетворенням в інтерпретації В. Липинського дає суголосний вияв вольової активності окремих індивідів і соціальних спільнот. Натомість соціальна апатія як стан людини і соціальної спільноти характеризується байдужістю, соціальною і психологічною пасивністю, втратою інтересу до перетворень у соціальній дійсності. У сучасному суспільстві відсутність соціальної активності, небажання приймати рішення стали нормою існування

людини. При цьому передумовами посилення соціальної апатії в таких умовах стає виснаження внутрішніх матеріальних і духовних ресурсів соціуму, брак ефективної провідної верстви як суб'єкта перетворень, непомірний зовнішній тиск на соціум. Наростання соціальної апатії пов'язане і з перенасиченням сучасної людини матеріальними й духовними благами, величезним потоком інформації, з яким людина не здатна справитись. В українському суспільстві стан соціальної апатії поглиблюється не тільки низькими матеріальними доходами більшості громадян України, а й розчаруванням політиками та загрозою внутрішній і зовнішній безпеці країни.

Список використаних джерел та літератури

1. Социология : энциклопедия / сост. А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко, Г. М. Евелькин, Г. Н. Соколова, О. В. Терещенко.— Мн. : Книжный Дом, 2003.— 1312 с.
2. Джемс В. Воля / Вильямъ Джемсъ // Джемсъ В. Научные основы психологи.— С.-Петербургъ : "С.-Петербургская Электротпечатания", Вознесенский пр., 53, 1902.— С. 328–364.
3. Липинський В. Повне зібрання творів. Архів. Студії : у 25 т.— Т. 6.— Кн. 1. Листи до братів-хліборобів: Про ідею і організацію українського монархізму / В. Липинський.— Київ-Філадельфія : Видавництво Інституту східноєвропейських досліджень НАН України, 1995.— I–XLVIII; 1–470 с.
4. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. Камень и небо / Хосе Ортега-и-Гассет // М. : Грант, 2000.— С. 171–251.
5. Лебон Г. Психология толп / Гюстав Лебон // Психология толп.— М. : Изд-во "КСП+", 1998.— С. 15–256.
6. Рябченко В. І. Аномія в українському соціумі: соціально-філософський аспект проблеми / В. І. Рябченко // Мультиверсум. Філософський альманах.— К. : Центр духовної культури, 2006.— № 57.— С. 78–86.

Natalia Kowtun. Apatia socjalna w społeczeństwie współczesnym w kontekście filozofji W. Lipińskiego.

W artykule przeanalizowano stosunek między apatią a aktywnością socjalną przez pryzmat badań W. Lipińskiego. Szczególną uwagę w badaniu przydzielono wyjawianiu rozumienia myślicielem wpływu działalności arystokracji narodowej na stany aktywności i apatii socjalnej w ukraińskim społeczeństwie.

Nataliia Kowtun. Social Apathy in Contemporary Society in the Context of V. Lypynskiy's Philosophy.

In the article the correlation between social apathy and social activity in V. Lypynskiy's research works is analyzed. In the research work the influence of national aristocracy's activity on the states of social activity and social anomie in the Ukrainian society is emphasized.

Володимир Мандрагеля
Національна академія державного управління
при Президентіві України

ФІЛОСОФСЬКА ПАРАДИГМА ПРАВА: СОЦІОКУЛЬТУРНІ ВИЗНАЧЕННЯ ТА ТИПОЛОГІЯ

У статті досліджено основні історичні й теоретичні підходи щодо розуміння змісту поняття "парадигма". Визначено сутність та зміст поняття "філософська парадигма права". Розкрито основні соціокультурні типи філософської парадигми, насамперед її західний та східний варіанти. Наголошено на необхідності зближення законодавства України з Європейським Союзом.

Постановка проблеми в загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими та практичними завданнями. Із часу підписання Маастрихтського договору (1992 р.) політика щодо розширення Європейського Союзу та залучення в орбіту його нових членів зазнала суттєвих змін. За останні 10 років його склад поповнився лише трьома країнами: Болгарія, Румунія (2007 р.) і Хорватія (2013 р.). На сьогодні п'ять країн мають статус кандидата до Європейського Союзу: Албанія (подала заявку в 2009 р.), Македонія (2004 р.), Сербія (у 2009 р.), Туреччина (1987 р.) і Чорногорія (у 2008 р.). Водночас політичні лідери ЄС намагалися розширити співробітництво з країнами-сусідами по зовнішньому периметру Союзу без офіційного запрошення в його члени. Вхідження низки держав, зокрема України, в ЄС розглядається у віддаленій перспективі і не вимагає швидкої конвергенції законодавства та стандартів.

Проте вирівнювання норм і регуляторних правил – *acquis communautaire* – було стратегічно важливим для ЄС, оскільки забезпечувало стабільність, благополуччя і безпеку на периферії і збільшувало міжнародний вплив Союзу [9, с. 1]. За цих умов нове керівництво ЄС (з листопада 2014 р.) змушене докладати значних зусиль для консолідації його країн-членів навколо вирішення цих стратегічних завдань, напрацювання єдиних підходів у політиці згуртування, секторальних політиках з метою їх ефективної реалізації. Значне місце в цьому процесі належить підвищенню дієвості основних інститутів ЄС, становленню загального громадянського суспільства, підвищенню мобільності робочої сили, посилення взаємообміну студентами тощо. Це має надзвичайно важливе не тільки теоретичне, а й практичне значення, оскільки йдеться про життєздатність ЄС, його можливостей гнучко та

ефективно реагувати на нові небезпеки, загрози, ризики та виклики, які постають у добу глобалізації [5].

Щодо України – у межах проекту "Східне партнерство" передбачено формування поглибленої зони вільної торгівлі, підтримку процесу адаптації законодавства та зміцнення інституційної здатності країн-партнерів, сприяння регіональному розвитку на основі політики регіонального вимірювання ЄС, створення інтегрованої системи управління кордонами, співпрацю у сфері енергетичної безпеки, лібералізацію візового режиму [3, с. 115].

Водночас доленосний вибір України у напрямі європеїзації усіх сфер суспільного життя, що має на меті приведення всіх вітчизняних стандартів до вимог Європейського Союзу, змушує нас приділити особливу увагу проблемам європейської акультурації нашої правової системи. Цей процес не може бути зведений лише до практичних питань законодавчої техніки. Для цього конче потрібна ґрунтовніша соціокультурна методологія, яка спирається на відповідну понятійну "матрицю".

Аналіз останніх публікацій за проблематикою та визначення невирішених раніше частин загальної проблеми. Історія сучасної філософії багата прикладами використання культурологічних категорій ("традиція" – С. Тулмін, Л. Лаудан, П. Фейерабенд; "тема" – Дж. Холтон; "неявне знання" – М. Полані; "соціальна образність" – Д. Блур та інші). Особливе місце серед зазначених категорій культури посідає саме поняття парадигми. Давньогрецькою "paradeigma" (*парадеїґма*) означає "взірець", "приклад", "зразок" і походить від давньогрецьких слів "para" – проти і "deigma" – проба, відмінний знак. Парадигма у давніх греків – це знак на щиту воїна, який позначав як його приналежність до певного роду, так і його індивідуальні відмінності. Сама етимологія цього терміна свідчить про подвійність виміру парадигми, який має соціальний та індивідуальний параметри. Це загальний ідеал, який втілюється в конкретні явища. Наприклад, у Платона парадигма – це ідея-даймон, що втілюється у конкретну річ.

Формулювання цілей (мети) статті. На основі історичного та теоретичного аналізу різноманітних наукових підходів до філософського розуміння права надати соціокультурне визначення парадигми та уточнити типологію.

Вклад основних результатів та їх обґрунтування. Сучасне розуміння парадигми має декілька значень, сукупність яких і становить зміст відповідної категорії культури. Серед них слід назвати насамперед наукове і філософське тлумачення цього поняття. Його наукове розуміння представлене в лінгвістиці (система форм одного й того ж слова) та в історії (історичний приклад доказу, порівняння) [6, с. 369].

У філософії "парадигма" має історико-філософський зміст (тип взаємовідношення духовного й матеріального світу в античній і середньовічній філософії) і гносеологічний вимір (теорія або модель постановки проблем, яка прийнята як взірць розв'язання дослідницького завдання) [7, с. 477].

Платон вбачав у ідеях реально існуючі прообрази речей, їхні ідеальні взірці, які мають справжнє існування. Це трактування ідеї як парадигми отримало своє продовження в неоплатонізмі, у межах якого висувалися різні тлумачення співвідношення деміурга, взірця й ідей. У середньовічній філософії це знайшло своє продовження у вченні про еманацию Бога, у творенні ним світу за своїм образом і подобою.

У німецької філософії доби Просвітництва вчення про парадигму розгортається в аналізі принципів зовнішньої і внутрішньої єдності різних формоутворень, у вченні про першообраз системної організації всіх тіл.

У філософії науки поняття парадигми було введено в науковий дискурс позитивістом Г. Берганом для характеристики нормативності методології. Однак широкого розповсюдження це поняття набуло після оприлюднення робіт американського історика і філософа науки Томаса Семюеля Куна (Kuhn).

Відповідно до вчення Т. Куна, процес розвитку науки, як й іншого теоретичного знання, складається з послідовних "стрибків" – наукових революцій. Періоди відносно спокійного розвитку між науковими революціями іменуються періодами "нормальної науки". Кожна з цих "революцій" змінює уявлення про "нормальну" наукову діяльність, тобто змінює парадигму. Парадигму Т. Кун розуміє розширено – як певну субкультуру, деяку культуру замкненої корпорації, якою й є те чи інше наукове співтовариство (спільнота). Отже, під парадигмою він розумів "усю сукупність переконань, цінностей, технічних засобів і таке інше, що є характерним для членів певного співтовариства" [4, с. 220].

У сучасному філософському й науковому обігу термін "парадигма" вживається більш звужено, ніж за Т. Куном – або як духовна субкультура (без матеріальної складової – "технічних засобів"), або як ядро цієї корпоративної духовності – певна настанова чи ціннісна орієнтація конкретної спільноти. Проте слід зазначити, що американський філософ правильно помітив понадісторичну сутність парадигми, характерну для будь-якого її історичного чи діяльнісного інваріанта: якщо "парадигма – це те, що поєднує членів наукового співтовариства", то "наукове співтовариство складається з людей, які визнають цю парадигму" [4, с. 221].

Сутність парадигми в її культурологічному вимірі полягає в тому, що вона виконує роль соціальної норми мислення. Так, феноменологічний метод соціології пізнання спонукає представника Единбурзької школи Д. Блурра до висновку про те, що парадигмальні "ідеї знання ґрунтуються

на соціальних образах, що логічна необхідність є формою морального зобов'язання, а об'єктивність – соціальним феноменом" [10, с. 10].

Необхідність пануючої парадигми як всезагального морально-логічного канону визнавав і Е. Дюркгейм, який стверджував, що суспільство "потребує не тільки моральної згоди, а й відомого мінімуму логічної одностайності, за межі якого не можна було б свавільно переходити". Соціум, на його думку, "всім своїм авторитетом тисне на своїх членів", прагнучи відвернути появу "категоріальних інакодумців". "Логічна дисципліна, – вважає Е. Дюркгейм, – є лише особливим видом соціальної дисципліни" [2, с. 40–41].

Проте механізм парадигмального впливу соціальних факторів на процес філософського мислення має переважно несвідомий характер. Це несвідоме має не лише суто особистий, індивідуальний полюс, а й природжений суспільний. Засновник так званої "глибинної психології" Карл Юнг із цього приводу пише: "...поверховий шар несвідомого є у певній мірі особистим. Ми називаємо його *особистим несвідомим*. Однак цей шар ґрунтується на іншому, більш глибокому, який походить і набувається вже не з особового досвіду. Цей природжений більш глибокий шар і є так званим *колективним несвідомим*. Я обрав термін "колективне", оскільки йдеться про несвідоме, що має не індивідуальну, *всезагальну* природу" [8, с. 97].

Таким чином, парадигма – це вузлове поняття соціокультурного методу, фундаментальна категорія культури, яка визначає пануючий у суспільстві тип мислення (менталітет) на всіх рівнях його пізнання: філософському, науковому, практичному.

В основі кожної з парадигм знаходиться певна філософська настанова (ціннісна орієнтація), яка виступає як аксіома, що має метатеоретичне, соціокультурне походження і не виводиться з самої теорії, напрями, науки. Така соціокультурна, світоглядна настанова все частіше називається філософською парадигмою. Різні правові культури, напрями, школи, теорії правової науки і практики також мають у своєму підґрунті відповідні філософські парадигми права.

Отже, філософська парадигма права – це пануюча у суспільстві світоглядна настанова індивідуальної і соціальної оцінки права. Вона, на наш погляд, має такі характеристики:

- культурно-історично зумовлена. Кожна з філософських парадигм права має ядро, яке відповідає пануючій у суспільстві основній світоглядній парадигмі (східній чи західній) і варіанту тлумачення цієї центральної ідеї у відповідних історичних умовах;
- змістовно звужена. Філософська парадигма права існує незалежно від того, наскільки сформована філософська система права. Тому

вона є мінімальною за змістом формою філософського знання про право;

- розширена за обсягом. Будь-яка філософська парадигма права претендує на максимальну універсальність свого застосування. Вона охоплює не тільки загальну ідею права (як будь-яка філософсько-правова система), а й кожне з окремих правових явищ.

Філософська парадигма права має тісний зв'язок із пануючими соціокультурним та історичним типами загальної філософської парадигми.

У підґрунті певного соціокультурного типу філософської парадигми знаходиться основне філософське питання: що є причиною розумної цілісності світу? Залежно від варіанта відповіді на це запитання виокремлюються два основні соціокультурні типи філософської парадигми:

Східний варіант, який розумність світу вважає внутрішньою й умоглядною (інтровертованість), а цілісність світу – у заздальгідь заданій тотожності людини й природи (синтезованість). Процес розвитку світу є самоціллю, колоподібним самовдосконаленням всесвіту. Так, у буддизмі справжнє право і справедливість перебувають у паралельному матеріальному бутті (сансарі) та ідеальному світі (нірвані). Тобто справжній припис права – не в писаних юридичних законах, а у внутрішньому морально-психологічному просвітленні, інтуїції окремого індивіда.

Західний варіант розумність світу вбачає у зовнішньому світі, з якого людина й набуває свій розум, а цілісність світу – у взаємодії людини і природи. Процес розвитку світу постає цілеспрямованою еволюцією світу, його лінійним прогресом. Відтак європейська філософсько-правова традиція полягає у спробах пошуку раціональності права, зовнішнього абсолютного закону, "чистої" правової норми як "атома" права, всезагального юридичного еквівалента.

Східна філософська парадигма зумовлює певний синтез усіх трьох концепцій походження права, що більшою мірою відповідає пануючій на Сході космологічній концепції Бога-людини (даосизм, брахманізм, зороастризм, буддизм, раннє християнство). Відмінною ознакою східних концепцій походження права є те, що окрема людина ніколи не розглядається як активний творець права, а традиційно є об'єктом правового регулювання (концепція "легізму") або носієм соціальності (конфуціанська концепція "жень").

Західна "еволюціоністська" філософська парадигма права на відміну від "синтезуючої" і "застиглої" східної парадигми постійно змінює ракурс філософського осмислення походження права – від пошуків універсальної й елементарної першооснови (архе) правопорядку – найголовнішого

закону (досократики) [природниче право] до визначення ідеї права як форми форм (Сократ, Платон, Аристотель), а від цього тлумачення права як еманации Бога в соціальну природу (середньовічна християнська філософія) [Боже право] і на розуміння права як певного механізму, "машини" для суспільного регулювання (раціоналістична філософія Нового часу) [людське право].

Висновки та перспективи подальших досліджень. Запропоновані дефініція та типологія можуть виступати основою соціокультурної інтерпретації різноманітних правових теорій і доктрин, а також окремих принципів та норм права. Зрозуміло, що висунута гіпотеза права потребує перевірки на відповідному емпіричному соціологічному матеріалі.

Для України економічна важливість зближення чинного та майбутнього національного законодавства з правом ЄС була визнана ще у ч. 1. ст. 51 Угоди про партнерство та співробітництво між Україною та Європейським Союзом, підписаної 16 червня 1994 р. у Люксембурзі. Темпи цього зближення повинні бути пришвидшені, що переконливо доводить О. Гайдулін [1, с. 181–189]. Після підписання у 2014 р. Угоди про асоціацію між Україною та ЄС актуальність цього твердження ще більше посилюється. Саме перспективи зближення українського та європейського права в теоретичному й практичному аспектах будуть становити основу подальших досліджень.

Список використаних джерел і літератури

1. Гайдулін О. О. Європеїзація контрактного права : монографія / О. О. Гайдулін.— К. : КНЕУ, 2012.— 238, [2] с.
2. Дюркгейм Э. Социология и теория познания / Э. Дюркгейм // Новые идеи в социологии.— СПб., 1913.— Вып. 2.— С. 35–54.
3. Ільницька У. "Східне партнерство" як вимір європейської політики сусідства та діалоговий рівень співробітництва України з ЄС / Уляна Ільницька // Українська національна ідея: реалії та перспективи розвитку.— 2014.— Вип. 26.— С. 113–120.
4. Кун Т. Структура научных революций / пер. с англ. И. З. Налетова; общая ред. и послесловие С. Р. Микулинского, Л. А. Марковой.— М. : Прогресс, 1975.— 288 с.
5. Мовчан П. П. Теоретичні підходи щодо формування європейської ідентичності / П. П. Мовчан // Електронний науковий фаховий журнал "Державне управління: удосконалення та розвиток" — 2015.— № 9.— [Електронний ресурс] : Режим доступу : <http://www.dy.nauka.com.ua/?op=1&z=891>.
6. Словарь иностранных слов / Редколлегия: Захаренко Е. Н., Комарова Л. Н., Нечаева И. В.— М. : Русский язык, 1990.— 677 с.
7. Философский энциклопедический словарь / Главная редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов.— М. : Советская энциклопедия, 1983.— 840 с.

8. Юнг К. Г. Различие восточного и западного мышления / К. Г. Юнг // Философские науки.— 1978.— № 10.— С. 92–103.
9. A Secure Europe in a better world. European Security Strategy.— December.— 2003.— Brussel, 2003.— 16 pp.
10. Bloor D. Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge / D. Bloor.— New York : Columbia University Press, 1983.— 213 pp.

Wołodymyr Mandrahela. Paradygmat filozoficzny prawa: określenia socjokulturowe i typologia.

W artykule zbadano podstawowe podejścia historyczne i teoretyczne w traktowaniu treści pojęcia "paradygmat". Określono istotę i treść pojęcia "paradygmat filozoficzny prawa". Ujawniono podstawowe socjokulturowe rodzaje paradygmatu filozoficznego, przede wszystkim jego odmianę wschodnią i zachodnią. Podkreślono konieczność zbliżenia ustawodawstwa Ukrainy z Unią Europejską.

Volodymyr Mandrahelia. Philosophical Paradigm of Law: Sociocultural Definitions and Typology.

In the article the main historical and theoretical approaches to understanding the meaning of "paradigm" are investigated. The essence and the content of "philosophical paradigm of law" are defined. The basic sociocultural types of philosophical paradigm, especially its western and eastern variants, are revealed.

Ярослав Пасько

Київський університет імені Б. Грінченка

ЦІННІСНА МОДЕРНІЗАЦІЯ VERSUS ПАТРИМОНІАЛІЗМ: ЦЕНТРАЛЬНОЄВРОПЕЙСЬКИЙ ДОСВІД

Стаття присвячена нормативним вимірам модернізації в Центральній та Східній Європі, ролі інтелектуалів у процесі еволюції пострадянських суспільств. Автор фокусує увагу на методах дослідження, а також соціальних та культурних детермінантах формування та розвитку постматеріалістичних цінностей, їх концептуалізації у Центральній Європі. Увага концентрується на суперечності демократичного та клієнтельного дискурсів у контексті формування ідентичності польських та українських інтелектуалів. Синтезуються різні підходи щодо історичного досвіду формування та еволюції інтелектуальної спільноти, а також досліджується роль та значення філософії Яцека Куроня в процесі соціальної реконструкції.

Необхідність імплементації європейських цивілізаційних інститутів в Україні протягом останніх десятиліть залишається у фокусі сучасної соціальної теорії. Існує величезний доробок із зазначеної проблематики, створений політологами, суспільствознавцями, представниками соціальної теорії. Попри це не вщухають теоретичні дискусії щодо значення та теоретичного підґрунтя концептуально різних сучасних концептів модернізації, міркування з приводу яких і досі залишаються суперечливими. Актуальність цієї тематики для сучасної України зумовлюється невирішеністю принципової ціннісної суперечки двох контрверсійних моделей цивілізаційного розвитку: неопатримоніалізму та модернізму.

Підставовими складовими першої є нехтування демократичними правилами та нормами, відсутність сепарації між публічно-політичною і приватними сферами буття, монополізація влади вузьким прошарком осіб заради власної вигоди – приватизації різних суспільних функцій та державних інститутів. Органічним наслідком такої концептуальної візії є клієнтельне бюрократичне адміністрування, поглинання бюрократичною системою приватного та суспільного життя, особи підлеглого, його життєвого світу (Ю. Габермас, Т. Букшинський, В. Фурс).

Інша ціннісна модель передбачає визнання державою політичного плюралізму, збереження культурних традицій та етосів у різноманітних спільнотах, дотримання принципів права і свобод людини. Уособленням такої концептуальної версії є відтворення сфери вільної горизонтальної комунікації репрезентантів громадянського суспільства, створення у

демократичній державі групи людей згуртованої навколо спільних цінностей та завдань, здатних забезпечити системну довіру до дій політичних інститутів, об'єднати різні колективні спільноти навколо прийнятних цінностей та імперативів, бажаних і мотиваційних для всіх політичних акторів (Д. Патнем, Ф. Фукуяма, Д. Селигман).

Приклади постколоніальної трансформації надають можливість зафіксувати принаймні кілька принципових аспектів модернізації.

По-перше, суспільні процеси в постколоніальних країнах засвідчили щільну взаємопов'язаність насильницьких практик постколоніальної держави з редукцією життєсвіту, який внаслідок культурно-історичної травми, тоталітарного досвіду загалом був приречений до маргінального існування. Особливо це стосується життєвого світу інтелектуалів, які, як свідчить досвід Центральної Європи, достатньо жорстко опонували колоніальній державі, а в подальшому виявилися базовою силою модернізації (Ч. Мілош, М. Кундера, М. Дзелскій, І. Селеньї, В. Гавел). В умовах поглинання державою приватного та публічного життя різні соціальні групи були вимушені опонувати ментально чужим для них колоніальним та постколоніальним символам, практикам, наративам. Опозиція була породжена не тільки імплементацією в суспільне життя чужих соціокультурних сенсів, які аж ніяк не кореспондувалися з ментальністю більшості населення, а й з небажанням легітимізувати існуючий соціальний лад, який призводив до тотального відчуження, маргіналізації різних спільнот, унеможлиблював мережеві форми кооперації.

По-друге, на тлі інституційної та моральної деградації посткомуністичних державних інститутів чітко окреслилась, з одного боку, залежність комплексної модернізації будь-якого суспільства від укоріненості в традиційній та модерній культурі ціннісної та нормативної складової, а з другого, – нездатність посткомуністичних держав без допомоги спільнот громадянського суспільства трансформувати тоталітарну спадщину, пропонувати нові управлінські пріоритети, інтегрувати суспільство на нових соціальних засадах (П. Хіманен).

По-третє, через збереження протягом тривалого часу існуючої і вкрай неефективної управлінської вертикалі та відповідного блокування самоврядних горизонтальних структур у нашій державі, відбулася поступова делегітимація всіх пострадянських управлінських структур та деструкція паростків солідарності та довіри в межах різних пострадянських спільнот та груп, які, разом з тим, продовжують орієнтуватися на спрощені форми економічного детермінізму, консюмеризму і є вкрай нечутливими щодо потреб особи, суспільства та культури.

По-четверте, процес імплементації ідеальних ціннісних вимірів в Україні відбувався хаотично й не спирався на комплексне переосмислення традиційної соціокультурної спадщини та тривалого комуністичного досвіду. У ціннісному нормативному плані ані правлячий клас, ані спільноти та групи громадянського суспільства не виявились здатними інтеріоризувати європейські зразки. Українське суспільство в цілому виявилось не спроможним запропонувати різноманітним спільнотам та групам нові форми суспільної самоорганізації, які б унеможливили вкрай неефективну та небезпечну для всіх нас модель підпорядкування. Можемо констатувати, що життєвий світ пересічного українця був безсилим протистояти бюрократичним інтенціям постколоніального державного управління.

Теоретико-методологічні підходи

Для адекватного розуміння характеру, спрямованості й механізмів трансформаційних процесів у посткомуністичних суспільствах необхідно сформулювати базові концептуальні засади та поняття модернізації. У контексті наведеного слід залучити чотири концептуальних підходи: теорію модернізації Р. Інглхарта та К. Венцеля, інституціональну теорію, критичну соціальну теорію та соціокультурну компаративістику.

Сутність теорії модернізації, що була розроблена Р. Інглхартом та К. Венцлем, як відомо, полягає в тому, що соціальний розвиток в умовах економічної безпеки втілюється у посиленні можливості людського вибору, оскільки "людині властиве намагання досягти свободи". Теорія містить в собі три компоненти, які сприяють посиленню особистісної свободи: соціально-економічний розвиток, зростання емансипаційних цінностей та працюючу демократію. У межах цього теоретичного підходу, цілком зрозуміло, що соціально-економічний розвиток, розподіл праці, підвищення добробуту надають людині індивідуальні ресурси, об'єктивні засоби для реалізації вільного вибору. Емансипаційні цінності забезпечують мотивацію для вибору, бажання обирати, а процедурно працююча демократія сприяє інституціоналізації людського вибору, сприяє йому на рівні норм та правил.

Для забезпечення ціннісних змін зазначеними дослідниками використовуються традиційні, матеріалістичні та постматеріалістичні цінності – самовираження. У нашому дослідженні ця теорія піддається певній корекції, адже поняття життєвий світ, громадянське суспільство, "новий клас" виступають як субсидіарні, такі, що поєднують як морально-нормативні, так і інноваційні засади. Можемо прийняти як гіпотезу, що цінності самовираження (*self-expression*) характерні як країнам з високим ступенем економічного зростання, так і спільнотам та групам, що сповідують традиційні ціннісно-нормативні засади, пов'язані з ув'язненнями щодо визначальної ролі належного. Саме цінності, а не належність до

професійної групи інтелектуальної корпорації (функціоналізм), стали основою суспільної модернізації в центральноевропейських країнах.

У межах інституційної теорії подібність і розрізнення між пострадянськими та більш розвиненими європейськими суспільствами розглядається через розвиток соціальних інститутів. К. Поланьї, Д. Норт висловили концептуальне положення, що сукупність інститутів кожного конкретного суспільства створюють певну інституційну систему, яка визначає можливі траєкторії для подальшої еволюції. Відтак соціальні інститути визначають базові "правила гри в суспільстві", які підтримуються силою та авторитетом державної влади. При цьому стабільність суспільних інститутів легітимізується культурними складовими "життєвого світу", нормами та правилами, укоріненими в культурі.

У контексті центральноевропейського досвіду саме інтелектуали були тією рушійною силою, яка спромоглася змінити колоніальні соціальні інститути, що були пов'язані з радянською спадщиною. Саме вони утворили важливий для поступального розвитку взаємозв'язок між життєвим світом (Ю. Габермас) та дотичними щодо нього соціальними інститутами, легітимізованими за допомогою громадянського суспільства.

Цілком очевидно, що трансформація інституціональної структури пострадянських суспільств відбувається передусім через соціокультурний процес дистанціювання від радянських культурних маркерів, патернів, стереотипів, змістовним вираженням якого є ціннісне заперечення колоніальної культурної спадщини. Саме культура, як свідчить досвід Центральної Європи, сукупність неформальних норм і практик відіграє вирішальну роль в інституціональних змінах, сприяє запереченню спадщини колоніалізму та формує якісно інші умови соціального розвитку.

Важливим методологічним внеском для аналізу постколоніальних суспільних трансформацій є спадщина представників "критичної соціальної теорії", насамперед Ю. Габермаса, який, аналізуючи процес комплексного ствердження прав особи та збереження людської гідності в суспільствах хиткої демократії, використовує поняття "морального навчального процесу особи", надавши йому суспільного значення, особливо в контексті соціальних патологій, деструкції публічної сфери, які мали місце у тоталітарних країнах у ХХ столітті.

Ішлося про відтворення в умовах колоніального етатизму високої нормативної етичності, яка була інкорпорована в практику людських відносин, у процеси соціальної комунікації між різними спільнотами та групами. В умовах центральноевропейського досвіду, у процесі соціальної критики клієнтельного дискурсу підлеглості людина усвідомлює свою самодостатність у саморегулюванні стосунків, досягненні порозуміння,

проявах солідарності. Це відбулося не тільки завдяки поступовій зміні соціальної структури суспільства, критиці "ідеократичного світогляду", а й завдячуючи визнанню в суспільній свідомості нових цінностей – цінностей свободи: індивідуальної і колективної, обстоювання правових та моральних норм, збереження та розширення вимірів людської гідності. Зазначені цінності стали визначальними для центральноєвропейської трансформації.

Морально-нормативні засади громадянського суспільства в Центральній Європі

Центральним поняттям постколоніальної модернізації стало поняття громадянського суспільства, яке історично відіграло інтегруючу роль для всіх опозиційних громадських сил постсоціалістичних країн. Немає сумнівів, що для різних секулярних та канонічних рухів у Центральній Європі соціальні інститути комуністичного режиму були виявом атеїстичної деспотичної тоталітарної і корумпованої влади, яка існувала не тільки поза правовими, але й поза моральними та раціональними настановами. Свідченням цього є як редукція класичної публічної сфери (Ю. Габермас), так і втручання тоталітарної влади в приватне (Х. Арендт) і навіть інтимне життя громадян (Д. Сотен, Й. Киш). Відтак особлива місія громадянського суспільства в Центральній Європі полягала у розвитку морального та громадянського супротиву таким діям влади, які не узгоджуються з вимірами розуму та збереження людської гідності. "Кожна людина у відповідності з канонічною традицією має природну схильність діяти у відповідності з розумом, що означає діяти у відповідності з добродійністю та моральністю" [1, с. 332].

Протягом 70–80-х років ХХ століття центральноєвропейський дискурс, попри несприятливий політичний контекст, був консолідуючою та інтегруючою силою, яка успішно протистояла тоталітарним уніфікаційним тенденціям комуністичного ладу. В. Гавел, зокрема, стверджував, що бути "центральноєвропейцем означає боротися проти тоталітаризму та марксистського етатизму, сповідувати етичні та християнські норми європейського суспільства" [2, с. 173].

Цю ціннісну антиномію загострює Л. Колаковський, який багато років провів за межами власної батьківщини. У полеміці з Ф. фон Вайдзекером, учений зазначав, що "ми живемо в Європі, центральну частину якої – цілу Центральну Європу – силою азійської диктатури вирвано з її історичної тягlosti, і це, як усі ми знаємо, спричинило хронічну хворобу континенту. І він хворітиме доти, доки зберігається така ситуація... Ми маємо справи не тільки з двома різними світовими наддержавами. Ми маємо справи з різними етиками, свободи і гідності та етикою підкорення і насильства" [3, с. 432].

Блискучий польський філософ, інтелектуал та вигнанець комуністичного режиму фокусує увагу на нехтуванні морально-нормативними принципами з боку комуністичної системи, яка своїми політичними інструментами руйнувала всі автентичні виміри приватного і публічного, боролася з національними культурами та руйнувала автономність життєвіту. Проте завдячуючи культурно зумовленій соціальній самоорганізації, ціннісна відповідь колоніальній деструкції з боку громадянського суспільства була віднайдена.

Центральноевропейські інтелектуали звертаються до підвалин етичної традиції, яка стає точкою опертя громадянського супротиву комуністичному етатизму – визначальним чинником комплексної модернізації.

На відміну від класичного західноевропейського зразка з його акцентом на поєднання зусиль економічної та культурної буржуазії в процесі модернізації, суспільні зміни в Центральній Європі передусім надихалися діяльністю носіїв "культурного капіталу", які, поєднуючи морально-нормативні та професійні суспільні стандарти, протягом відносно нетривалого історичного часу започаткували масштабні зміни у власних країнах. Репрезентуючи світоглядні позиції "середнього класу", культурна та професійна еліта Центральної Європи у 70–80-х роках ХХ століття імплементувала в соціальне життя стратегію ціннісного переходу від клієнтельної до демократичної соціальності, сприяла дослідженню та ретрансляції культурно-історичних вимірів ідентичності, в умовах домінування радянської версії колоніалізму.

Заслуговує на величезну повагу ідея "духовної революції" (А. Міхнік) під проводом інтелектуалів, яка стала у 70–80 ті роки ХХ століття важливим етапом консолідації центральноевропейських суспільств на підставах ціннісно-нормативного заперечення тоталітаризму та економічного відродження.

У цьому контексті Я. Куронь зазначає, що попри певну заблокованість публічної сфери "інтелігенція в Центральній Європі стала соціальним інтегратором взаємодії суспільних індивідів, верств та прошарків, які бажали змінити збанкрутілу та неефективну систему [4, с. 45].

Таким чином, у межах соціокультурного підходу, що використовується для аналізу важливого досвіду центральноевропейської інтелігенції, заперечується функціональний підхід соціології професій, згідно з яким інтелігенція розглядається як соціально-професійний тип та виділяється за професійними й освітніми ознаками. Інтелігенція традиційно мала авторитет і пошану у всіх центральноевропейських суспільствах, які базувалися не тільки і не стільки на рівні компетенції, скільки на високих моральних чеснотах, що були притаманні цій духовній корпорації. Саме ця спільнота, свідомо поєднуючи модерні та премодерні цінності,

розглядає культуру та освіту не тільки як провідний інструментарій проекту центральноєвропейської модернізації, а й як чинник збереження та культивування національного культурно-історичного спадку.

У процесі започаткованих соціальних змін відбулося дистанціювання морально-нормативних спільнот від тих соціальних сил, що сповідують радянські форми колективізму.

Центральноєвропейська інтелігенція продемонструвала приклад аргументованої критики дій комуністичної влади і тих соціальних підвалин, що її підтримували. Заперечуючи соціалістичний тип суспільства, інтелігенція підтримує моделі, які здатні уможливлувати вільні форми самоорганізації, релігійний та моральний розвиток людства.

У цьому контексті на особливу увагу заслуговує праця М. Кундери "Трагедія Центральної Європи", яка набула величезного розголосу серед різних суспільних груп і спільнот, "поневолевених комуністичною системою народів" та започаткувала дискусію про "Центральну Європу" у контексті необхідності формування критично важливої громадянської та національної ідентичності інтелектуалів, їх відмінностей від ціннісної моделі деспотичних країн. Відомий письменник акцентував увагу на "великій місії" малих народів і тих спільнот, які пошуками ідентичності, власного національного та культурного визнання чинять опір тоталітарній комуністичній уніфікації. "Світ став би кращим й не таким похмурим, якби цінності поневолевених маленьких народів, їхній життєвий світ та громадянська спрямованість були враховані..." [5].

Письменник фіксує наслідки болючої для інтелектуалів проблеми збереження ідентичності в умовах російсько-радянського соціального поневолення: втрати підставових засад укоріненості спільноти, звуження простору існування особи в певних автономних соціальних нішах, вільних від диктату влади. На думку одного з символів "празької весни" 1968 року, криза, колоніальна соціально-культурна деструкція життєвіту відбувалася за трьома напрямками: 1) "знищення опозиційних інтелектуальних центрів; 2) анігіляція ідентичності нації, аби унеможливити її здатність до опору; 3) руйнація ціннісної сфери", яка чітко відмежовувала інтелектуальні європейські спільноти від засад Російської цивілізації. Для нього цілком очевидно, що колоніальна культурна домінація призводить до анігіляції чеснот інтелектуалів, дегуманізації соціальної сфери колонізаторами.

Проте конкретна історична практика інтелектуального та громадянського опору довела, що культурна специфіка Центральної Європи відрізняється від накинutoї їй силою політичної влади ідентичності. Тексти та власне моральне служіння інтелектуальних провідників центральноєвропейського опору стали важливим

методологічним та світоглядним орієнтиром формування громадської думки в Центральній Європі.

Понад те, їхні погляди сприяли актуалізації критичних настанов щодо поширених у тоталітарній системі аморальності, корупції та вимірів підлеглості, а також відтворили базові параметри центральноєвропейського дискурсу людської гідності, який, попри різні політичні контексти, став консолідованою та інтегративною силою інтелігенції, яка успішно протистояла комуністичному режимові.

Цілком очевидно, що в процесі захисту національної ідентичності від агресивних практик радянського колоніалізму в Центральній Європі виникла потреба в делегітимізації колоніального дискурсу, яка стала можливою під час "спільної духовної місії", поєднання зусиль секулярних та сакральних авторитетів.

У процесі розвитку руху опору виникла потреба в інтеріоризації центральноєвропейської історичної спадщини: символах, точках опертя громадянського суспільства. Таким символом моральності й відданості справі для Центральної та Східної Європи став образ Іоанна Павла II, який під час своїх подорожей у Європу в 70–80-х роках XX століття продемонстрував приклад аргументованої критики діям як комуністичної влади, так і ліберальним цінностям консюмерного лібералізму, пропонуючи власну інтегративну візію соціальних змін. Важливість її для України початку XXI століття важко перебільшити, адже саме зараз на часі проблема комплексної декомунізації та десовєтизації нашого суспільства.

Заперечивши ліберальні та соціалістичні типи суспільств, понтифік піддав нищівній критиці моделі, які не в змозі уможливити вільні форми самоорганізації релігійного та морального розвитку людства. "Колективістські країни на Сході керуються тоталітарним бюрократичним апаратом, який обмежує права економічної ініціативи, руйнує підприємництво і суб'єктивну творчість власних громадян. Населення Східноєвропейських країн підкорюється бюрократичним гранднративам, панування яких призведе до такої самої, як і при капіталізмі, залежності людей. Відтак соціальним завданням церкви та інтелектуалів є критика як соціалістичного етатизму ("марксистського колективізму"), так і капіталізму, які не гарантують можливості інтегрального розвитку людини та спільноти" [6].

У теоретичній полеміці Іоанн Павло II фокусує увагу на хибності марксизму, домінація якого в суспільстві призвела до поширення відчуження, унеможливлення вільних форм свідомості, вимірів справедливості та визнання гідності людської праці. Утім це не означає, на думку багаторічного голови католицької церкви, що посилення ліберальної форми приватного інтересу приведе східноєвропейські

суспільства до розвитку демократії. На його переконання, лише громадянське суспільство, що має точку опертя у вигляді міцних цінностей, має бути шляхом у майбутнє. "Демократія без цінностей дуже легко стає камуфляжем тоталітаризму" [7, с. 112]

Для видатного морального авторитету залишалося безперечним, що дотримання моральності та людської гідності є стрижневими ціннісними параметрами, які неможливо досягти ані на репресивних та антигуманних засадах насильницького підпорядкування, ані шляхом лише економічних пріоритетів, якісного сервісу та пристойного соціального добробуту. Не менш важливим і необхідним для утвердження ціннісних пріоритетів є культурний, релігійний і моральний розвиток людства. Для нього є безсумнівним, що в умовах майбутньої "конвергенції" і "ліберальний світ західної цивілізації (гасківський лібералізм), і комуністична практика тоталітаризму вкрай неприйнятні для розвитку гідних моральних настанов, суспільної довіри й усього того, що американський дослідник Ф. Фукуяма назвав соціальним капіталом.

В умовах комуністичного тоталітаризму Центральної та Східної Європи інтелігенція разом з церквою залишаються для одного з фундаторів "філософії діалогу" визначальним інститутом опору репресивній державі, уособленням нормативної сутності громадянського суспільства, універсальним чинником збереження людяності й поваги. Важливо зазначити, що саме погляди Іоанна Павла II не тільки сприяли поширенню в центральноевропейських суспільствах ідіосинкразії щодо політичної практики марксизму, а й надали поштовх теоретичним дискусіям щодо вичерпаності найбільш агресивних форм секулярності, які, на думку багатьох теоретиків (зокрема, Л. Колаковського, М. Дзельського, та К. Оффе), є віддзеркаленням "здичавілої бездуховності та серйозним стримувальним фактором для розвитку гуманістичних практик громадянського суспільства" [8].

Схожу морально-нормативну позицію спостерігаємо й у інших представників центральноевропейського культурно-історичного простору.

Концепція громадянського суспільства Я. Куроня

Аналізуючи проблеми й суперечності розвитку Центральноевропейського дискурсу громадянського суспільства 70–80-х років ХХ століття, не можна не помітити важливості критичного світоглядно-методологічного фундаменту, закладеного одним із лідерів руху опору у Східній Європі Я. Куронем. Погляди польського філософа з цієї проблематики остаточно сформувались у другій половині 70-х років минулого століття під час його роботи в опозиційному часописі "Критика". Основною ідеєю польського вченого та публіциста було створення в Центральній Європі умов для вільної самоорганізації особи та різноманітних спільнот, які б у

майбутньому створили можливості для формування нової демократичної реальності. Ця нова реальність, за задумом філософа, має спиратися на нову систему цінностей, які він характеризував поняттями "християнське добро, суверенність та творчість" кожної людини, що становили основу морального фундаменту людини. "Для мене громадянське суспільство є похідним від утворення морального фундаменту людини. Не може існувати нормальна держава, якщо люди не об'єднані духовними та моральними вартостями, які є фундаментом їхньої солідарності" [9, с. 81].

Ця принципова позиція Я. Куроня, безумовно, дає змогу зрозуміти його загальний погляд на громадянське суспільство як активної моральної позиції людини, її етичної відповіді на питання взаємовідносин індивідуального і колективного, у контексті віддзеркалення більш ширшої проблематики приватного і публічного. Для вченого не є прийнятним ані ліберальний індивідуалізм, характерний для англосаксонських суспільств, ані типові для соціалістичної форми соціальності уніфікаційні тенденції. Його теоретична позиція є різновидом етичного комунітаризму, у відповідності з яким людина є пов'язаною зі своїм культурним середовищем, родиною, народом.

Водночас, поділяючи деякі ліберальні позиції, Я. Куронь зазначає, що "людська істота, як частка спільноти, не може бути повністю підпорядкована її волі, а має зберігати власну автономність" [10, с. 62]. Відповідаючи на критику на свою адресу з боку лідерів профспілкового руху, вимоги якого базувалися на збереження соціальних прав робітників, один із найвідоміших теоретиків громадянського суспільства фокусує увагу на важливості етичних аспектів соціального розвитку як запоруки комплексних соціальних змін та набуття прав. "Людські ідеї суспільної свободи безпосередньо пов'язані з етичними вимірами існування людини, з її невід'ємними правами" [11, с. 120].

У цьому контексті важливим елементом соціальної філософії провідника польського інтелектуального руху є акцентування уваги на етиці особистості, яка стає базовим елементом у розбудові громадянського суспільства. Для Я. Куроня тоталітаризм є антигуманною системою, яка є насамперед несумісною з автентичним етосом людини. Для боротьби з нею, на думку філософа, треба опертися саме на укорінені в християнській цивілізації моральні цінності. Відтак громадянське суспільство постає тут передусім як антитеза тоталітаризму, але не у вимірі онтологічному, а передусім аксіологічному.

Відтак модель спонтанної самоорганізації суспільства виступає не тільки альтернативою тоталітарній державі, але й закладає баланс рівноваги між "неформальними горизонтальними структурами" та владою.

Польський інтелектуал не прогнозує, як довго може зберігатися така рівновага, а лише зазначає, що захоплення політичної влади

самоорганізованим громадянським суспільством, вочевидь, не може відбутися в країнах, ціннісно розчавлених комуністичним деспотизмом, а насильницький шлях до влади може призвести лише до згубних наслідків і тому є для філософа неприйнятним. Відтак основне завдання громадянського суспільства полягає не у зміні політичної державності або ствердженні на політичному ґрунті нової політичної сили, а у створенні активного громадянського руху ціннісного опору поза політичною сферою. Фокусується увага передусім на важливості формування у межах автономного громадянського руху людської особистості – гідності людини, яка повинна базуватися на принципово новій етичності.

Громадянське суспільство, на думку Я. Куроня, не повинно бути служницею держави та спиратися на її соціальні інституції, а має будувати єдність та пошук групової солідарності, яка дозволить розбудувати якісно нові – демократичні – інститути влади. Автор "Зasad ідейних" наголошував на погодженні в умовах демократичної християнської держави індивідуальних та групових інтересів. В умовах боротьби з тоталітарною владою він за певних умов визнавав навіть можливість тимчасового компромісу з владою. "Ми можемо навіть піти на порозуміння з владою, якщо нам буде гарантовано вільний розвиток особистості та незалежних інституцій, буде ліквідована цензура та ініційовані реформи господарської діяльності" [12, с. 17].

Варто зазначити, що ідеї Я. Куроня мали багато спільного з католицьким корпоративізмом, який був дуже популярний у Європі у 20–40-х роках ХХ століття. Це насамперед торкалось поєднання етики та економіки, фокусування уваги на ролі справедливості та моральності, поєднанні інтересів особи та спільноти. "Без змін у моральній сфері не може бути змін у суспільній та політичній сферах" [13, с. 45].

Аналізуючи погляди Я. Куроня з різних аспектів його діяльності, слід звернути увагу на його християнську риторику та використання пов'язаних із цією тематикою таких понять, як "любов до людини", правда, справедливість, добро. Утім, очевидно, що Бог не був у центрі його професійних зацікавлень, а є радше базовим елементом відтворення справедливості. "Справедливий лад – це передусім справедливий розподіл продуктів праці. Відтак великого значення набуває для суспільства моральна категорія в економіці, яка є поєднанням релігійної католицької візії та соціалізму" [14, с. 83].

Його модель громадянського суспільства поєднувала релігію з трансформацією суспільства на соціал-демократичних засадах. Ідеться про формування ідеалістичної візії гармонійного, спонтанно організованого суспільства, яке в ім'я вищих вартостей та засад створює свій власний світ, що поєднує світ індивідуальних істин та світ спільноти. Філософ акцентує увагу на шкідливості занедбання колективних

цінностей громадянського суспільства. "Хибний світ скривджує людину, своїм існуванням свідчить про втрату Божої милості" [14, с. 83].

Християнська фразеологія польського інтелектуала є невід'ємним елементом творення нового суспільства. Саме взаємозв'язок між костелом та суспільством є запорукою дотримання моральних чеснот у суспільстві, про що свідчить, зокрема, і теоретична спадщина іншого блискучого інтелектуала, автора концепту "революції духу" М. Дельського.

Висновки

Центральноевропейські інтелектуали запропонували власну візію антиколоніального супротиву, в основі якої була закладена ідея спільного з іншими народами цього регіону культурного досвіду. На шпальтах альманаху "Культура", а також у публічному просторі дисидентських рухів "Хартія-77", "Діалог", "Солідарність", була ініційована модель соціального оновлення суспільства, яка засвідчила щільну взаємопов'язаність морально-нормативних пошуків інтелектуалів із життєвим світом конкретної людини, що опонував до ментально чужої та соціально спотвореної тоталітарної комуністичної системи.

Цілком зрозуміло, що центральноевропейська інтелектуальна критика соціальних патологій протягом другої половини ХХ століття була вельми корисною для консолідації у ціннісному вимірі знекровленого суспільства, адже вона, сприяючи процесам національної ідентифікації, формувала засади делегітимації тоталітарної влади. Відомий чеський інтелектуал Ю. Коцка зазначає у цьому контексті, що "культурно-історичні та моральні засади були визначальним елементом делегітимізації радянського соціального порядку, важливим кроком у напрямку побудови дієздатного громадянського суспільства, адже без етичних цінностей вільне суспільство стає джунглями, де інтелектуали втрачають свою ключову функцію" [15, с. 23]. Схожої думки дотримується вчений в іншій розвідці, акцентуючи увагу на тому, що "ціннісні спотворення під час панування в Центральній Європі комуністичного режиму були нестерпними" для більшості творчих людей та й пересічних громадян [16, с. 44]. Ця соціальна критика повертає нас до усвідомлення різної ролі етичних засад у колонізаторів та колонізованих.

На відміну від усталеного в колишньому Радянському Союзі та сучасній Україні сприйняття поняття "етика, яка тяжіє до інтерпретації його у гносеологічному ключі як філософської науки, що вивчає мораль, її місце у системі суспільних відносин, аналізує її природу, характер і структуру... теоретично обґрунтовує ту чи іншу систему моральних переконань", у Європі загалом і Центральній Європі зокрема інтерпретація цього поняття дуже часто солідаризується з аристотелівською візією [17, с. 149].

У цьому культурно-історичному просторі, інституційно-етична сфера виявляє і репродукує соціальні норми справедливості й рівності у громадянському суспільстві. Вона обмежує право тоталітарної держави або тієї чи іншої окремої особи довільно змінювати суспільні норми та правила. У контексті дій можемо констатувати, що комуністична влада протягом тривалого історичного періоду руйнувала етичні нормативні засади буття у Центральній Європі, а спільноти та групи потерпали від дій культурно віддаленої, корумпованої та цинічної влади, яка намагалася розчавити усі напрацьовані європейською цивілізацією суспільні інститути та нормативно-звичаєві способи поведінки людей. Утім, попри шалений ідеологічний тиск та політичні репресії, у національно-релігійних практиках народів Центральної Європи зберігалася "практична мудрість" та ідентична з нею етика, яка складалася під впливом опозиції до примусу. Культурно-історичний опір регенерувався за допомогою інтелектуального чинника, різних осіб та суспільних груп, що мріяли жити під знаком свободи.

У контексті імплементації в суспільне життя ціннісно-нормативних засад відбулося дистанціювання спільнот громадянського суспільства від тих соціальних сил, що сповідують радянські форми колективізму та ультраматеріалістичні ціннісні: виміри зиску та споживання. У межах центральноєвропейської ідентичності було сформовано неприйняття економічного детермінізму, який, на думку переважної більшості центральноєвропейських інтелектуалів, призводив лише до поглиблення соціальних конфліктів. Натомість пріоритетною стала орієнтація на поєднання вимірів культурно-історичного відновлення національної пам'яті з постматеріалістичними цінностями самовираження.

На відміну від Центральної Європи, українська інтелігенція залишається не реформованою з радянських часів соціальною групою, яка втратила автентичні засади ідентичності. Неупереджений погляд на українську історію ХХ століття свідчить, що інтелігенція (або, за висловом М. Бердяєва, "вторинні інтелектуали") втратила свої функції критичного аналізу і культурно-символічного значення ще за часів радянської соціально-політичної реальності, стала аморфною соціальною групою, не здатною ані до збереження національної пам'яті, ані до продукування цінностей сталого розвитку та відповідальності. Ця спільнота просто розчинилася в сучасній системі соціальних координат, є маргіналізованою, не здатною до можливості вільного існування у публічному просторі, втратила захисну тканину власного життєвіття.

У ситуації відчуження та суцільної девальвації інтелектуального життя не "спрацьовують" ані типова для функціоналізму орієнтація на виконання суто вузьких спеціалізованих завдань, ані апеляція до морального ресурсу груп та спільнот, які пов'язані з вимірами ціннісного консерватизму та

комунітаризму. В умовах тотального розчарування надважливим каталізатором змін і позитивним імпульсом для громадянського суспільства постколоніальних країн може бути відчуття культурної спорідненості з Європою, яка досить чітко простежувалась у ціннісній позиції українських духовних авторитетів "1 грудня". На жаль, цей рух не зміг суттєво вплинути на процеси моральної санації в нашому суспільстві, виявився не здатним очолити модернізаційні зміни.

У цьому контексті виникає питання, а чи усвідомлює українське анемічне постколоніальне суспільство важливість Центральноєвропейського досвіду для реформування принципових засад українського суспільства і яким чином українська інтелігенція реагує на процеси, що мали місце в Центральній Європі?

Список використаних джерел та літератури

1. Kish Y. Culture and Civil Society // Y. Kish. Civil Society and the State.— London. : London UK.Press,1993.— P. 324–348.
2. Havel V. The Power of the Powerless // V. Havel. Citizens against the State in Central-Eastern Europe.— Cambridge. : NY, 1986.— P. 164–189.
3. Kolakowski L. The Myth of the Self-identification Man // L. Kolakowski. Civil Society and the State.— London : LondonUK. Press, 1993.— P. 424–448.
4. Kuron J. W strone demokracji.— Krakow. : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellonskiego, 1995.—372 s.
5. Kundera M. The Tragedy of Central Europe // M. Kundera. Democracy and Diversity.— The New School for Social Research, 2007.— P. 11–77.
6. John Paul II. The Addresses of the Holy Father during His Third Visit in Poland.— Rome. : Fundacia Jana Pavla II, OsrodecDocumentacjiPontificatu, 1987.— 232 p.
7. John Paul II . The Social Teaching of the Church as the Integral Part of it's Mission.— Rome : Fundacia Jana Pavla II, OsrodecDocumentacjiPontificatu, 1996.— 112 p.
8. Gorski E. John Paul II's Idea of Universalism.— Washington University Press, Washington, 2006.— P. 37.
9. Kuron J. Nie do druku: Politika.— Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1995.— 199 s.
10. Kuron J. Wiara i wina. Do i od komunizmu.— Poznań : 1989.— S. 345–378.
11. Kuron J. W stronę demokracji.— Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1995.— 372 s.
12. Kuron J. Zasady ideologiczne.— Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1995.
13. Kuron J. Nie do druku: Politika.— Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1995.— 199 s.
14. Kuron J. W stronę demokracji.— Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1995.— 372 s.
15. Kocka J. Bourgeois Society in Nineteenth and Twentieth Century Europe.— Oxford : Providence, 1993.— 479 p.
16. Kocka J. Civil Society: Some Remarks on the Career of a Concept in : E Ben-Rafael, Y.Stemberg (eds): Comparing Maternities,— P. 141–148.
17. Kolakowski L. The Myth of the Self-identification Man // Civil Society and the State.— London. : London UK. Press, 1993.— P. 424–448.

**Jarosław Pas'ko. Modernizacja wartościowa versus patrymonialność:
doświadczenie środkowo-europejskie.**

Artykuł został poświęcony normatywnym wymiarom modernizacji w Europie Środkowej i Wschodniej, roli intelektualistów w procesie ewolucji społeczeństw postradzieckich. Autor skupia się na metodach badań oraz na społecznych i kulturowych determinantach kształtowania się i rozwoju wartości postmaterialowych, ich konceptualizacji w Europie Środkowej. Uwaga skupia się na sprzeczności dyskursów demokratycznego i klientelnego w kontekście kształtowania się tożsamości polskich i ukraińskich intelektualistów.

Syntezyją się różne podejścia do pojmowania doświadczenia historycznego formowania i ewolucji społeczeństwa intelektualnego, a także zbadana została rola i znaczenie filozofii Jaceka Kuronia w procesie rekonstrukcji społecznej.

**Yaroslav Pasko. Value Renewal Versus Patrimonialism:
Central European Experience.**

This paper considers normative dimensions of modernization in Central and Eastern Europe and the role of intellectuals within the problems related to the evolution process in the post-Soviet societies. The author focuses on the methods used in the research as well as social and cultural determinants of the process of formation and development of post-material values, their conceptualization in Central Europe. The analysis is centered on the clash of democratic and clientel discourses in the context of shaping identity of Ukrainian intellectuals. Synthesizing the different approaches to the historical experience of formation and evolution of the intellectual community, it also explores the role and significance of Jacek Kyron's philosophy in the process of social changes.

КУЛЬТУРНІ ЗАСАДИ НАЦІОНАЛЬНОЇ ТА ЦИВІЛІЗАЦІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті здійснено аналіз культурних засад національної та цивілізаційної ідентичності. Виявлено переваги й недоліки трьох основних підходів до визначення цивілізаційної ідентичності – конструктивістського, есенціалістського та герменевтичного. У порівнянні з польським досвідом обґрунтована важливість цивілізаційної ідентичності для визначення національної ідентичності українців.

Якщо для поляків цивілізаційна належність до Європи не викликає питань і конфлікту між національною та цивілізаційною ідентичністю не виникає, то для українців це питання все ще зберігає неоднозначний характер, попри встановлення державного курсу на євроінтеграцію – ще з 2002 року, коли тодішній Президент України виступив перед Верховною Радою з посланням "Європейський вибір". Не лише окремі політичні сили, але й деякі науковці визначають цивілізаційну ідентичність України як євразійську, тобто фактично розглядають нашу країну як сателіта "руського мира", тобто частину російської цивілізації (критика цієї позиції – у статті Р. Кіся [8]). Інша частина науковців обґрунтовує концепт "розколотої ідентичності" як цивілізаційної ідентичності України [17] (тобто присутність водночас і європейської, і євразійської цивілізації в Україні). Найбільш амбітні стверджують наявність власної цивілізації України [14]. Як бачимо, розбіжність у поглядах дослідників настільки значна, що варто повернутися до визначення питання цивілізаційної ідентичності, а на цій основі знову надати оцінку національній ідентичності українців під цивілізаційним кутом зору. На наше переконання, досвід Польщі тут виявляється доречним як в історичному, так і в соціально-філософському плані.

За останні десятиліття цивілізаційна ідентичність зазнала багатьох і не завжди виправданих інтерпретацій. Причиною цьому нерідко є намагання використати це поняття у кон'юнктурно політичних цілях – навіть враховуючи працю С. Гантінгтона. Особливо відчутні такі інтервенції політики в науку в сучасних реаліях суперечок за європейську, євразійську ідентичність чи навіть ідентичність "руського мира". На нашу думку, це поняття може зберігати свою наукову строгість лише за умови його визначення на власне культурних засадах. Дослідження цивілізаційної ідентичності проводяться нині у різних контекстах, починаючи від глобальних економічних питань і завершуючи

теологічними дебатами, а також у різних ракурсах, під час несподіваних – аж до війни з тероризмом [21]. У сучасному світі цивілізаційна ідентичність відіграє все більш суттєву роль, стає важливим фактором самоідентифікації людини. Ця тема актуалізується тоді, коли необхідно осмислити якусь глобальну подію, коли важливо досягнути спільні та відмінні риси представників різних або навіть одного й того самого суспільства, які ведуть до виникнення конфліктів чи до їхнього вирішення.

Соціальна ідентичність – це кінцевий результат процесу соціальних ідентифікації, самовизначення та самоототожнення індивіда. У цілому така ідентифікація пов'язана передусім із головними для певного суспільства соціальними інститутами, руйнація яких призводить до втрати сенсу життя, дезорієнтації та деідентифікації членів цього суспільства. Основними критеріями соціальної ідентичності виступають: відокремлення себе однією соціальною спільнотою від іншої та проведення кордонів між ними; відчуття належності індивідів до певної спільноти, яке базується на спільному минулому, опирається на спільне сучасне та прагне до спільного майбутнього. В основі цього відчуття лежить сформована схожість світоглядів, цінностей, традицій та стилю життя. Це відчуття формується при порівнянні "свого" та "чужого", і це "чуже" впливає на більш чітке усвідомлення власного.

Люди ідентифікують себе, користуючись поняттями "походження", "релігія", "мова", "історія", "цінності", "звичаї" та "суспільні інститути". Вони ідентифікують себе з культурними групами: племенами, етнічними групами, релігійними спільнотами, націями і цивілізаціями на найширшому рівні ідентифікації. Критерії розмежування етнічної, національної та цивілізаційної ідентичності були досліджені зокрема Н. Бутенко [3]. Гантінгтон так визначав цивілізацію: вона є найвищою культурною цілісністю і найвищою культурною спільністю людей, найширшим рівнем культурної ідентифікації, крім хіба що того, який відрізняє людину від інших біологічних видів [18, с. 29].

Утім цивілізаційна ідентичність індивіда – це швидше "пасивна" ідентичність, яка більшу частину часу не усвідомлюється та не актуалізується в побуті, залишаючись у латентному стані. Якщо в побуті індивід ідентифікує себе за статевою, професійною чи іншими ознаками ("активна" ідентичність), то питання про цивілізаційну ідентичність виникає тоді, коли виникає необхідність осмислення власного місця, а також місця своєї спільноти, країни у цивілізаційному розмаїтті світу [7]. Цивілізація так була охарактеризована С. Гантінгтоном: "Вона – це найбільші "ми", всередині яких ми відчуваємо себе у культурному плані як удома і відрізняємо себе від усіх інших" [16, с. 439].

Але соціальна ідентичність – це не лише індивідуальна самоідентичність, вона включає в себе ще й ідентичність спільноти, яка існує поза індивідами, які її складають і яка може бути спроектована на ідентичність усіх індивідів, які входять у цю цивілізаційну спільноту чи зараховують себе до неї. Такі цивілізаційні спільноти не тотожні всій цивілізації, але вся цивілізація врешті-решт складається з великої кількості соціальних спільнот, які себе ідентифікують саме за певною цивілізаційною ознакою – хоча, можливо, і дещо відмінно кожного разу. Загальна для них усіх цивілізаційна ідентичність може мати швидше сакральний характер, оскільки "сенс себе" має духовну основу, яку створило суспільство. Така спільнота не просто є носієм певної ідентичності, але й має здатність її відтворювати – у різний спосіб і різними шляхами.

За свідченням Н. Кузьменко та О. Демченко, "поняття цивілізаційної ідентичності є доволі складним і до сих пір подекуди дискусійним" [11, с. 12]. У розрізі визначення методології їхнього наукового дослідження цивілізаційні ідентичності, на думку І. В. Кондакова, становлять значну проблему [10]. Для наших потреб достатньо звернутися до дефініцій цивілізаційної ідентичності, що були наведені в працях В. Бурькова і О. Поддашкіної.

Так, згідно з Бурьковим, цивілізаційна ідентичність може бути визначена як самоотожнення індивідів, груп, етносів, конфесій на основі певної соціокультурної узагальненості – відповідно, цивілізаційна ідентичність є свідченням набуття високого рівня самоідентифікації [2]. За свідченням Н. Бутенко, поняття "цивілізаційна ідентичність" описує сукупність стрижневих системоутворюючих елементів, які структурують ціле та визначають самототожність цивілізації [3, с. 33]. Як зауважують Н. Кузьменко та О. Демченко, "зазвичай цивілізаційна ідентичність є результатом процесу саморефлексії нації, результатом якого є співставлення та (або) порівняння себе з іншими націями, визнання себе нацією з характерними ознаками (константними або варіативними)" [11, с. 12].

Тобто ще більш загостреним на індивіді визначенням цивілізаційної ідентичності є наступне: цивілізаційна ідентичність – це сукупність уявлень людини щодо своєї належності до тієї чи іншої культурно-цивілізаційної спільноти, яка спирається на певні цінності та на відповідні соціальні інститути й відносини [16].

Н. Кузьменко та О. Демченко вважають, що "не слід абсолютизувати чи переоцінювати значення інтегруючої ролі національної та цивілізаційної ідентичності. На жаль, світова історія свідчить, що цивілізаційна ідентичність не в змозі попередити конфлікти, джерелом яких є національні, племенні чи общинні ідентичності, а її об'єднавча роль, як і роль національної ідентичності, часто була перекреслена дезінтегруючим

впливом класових, соціальних, етнічних, кланових, конфесійних та інших ідентичностей, хоча нині їхнє мобілізаційне значення помітно послаблене" [11, с. 12]. На думку багатьох дослідників, до якої долучаємося і ми, нині відбувається зниження ролі традиційних культурних ресурсів, великих наративів і національної держави як способів створення ідентичності [4; 10; 15].

За свідченням Н. Бутенко, "І. В. Кондаков у структурі цивілізаційної ідентичності виділяє три компоненти: менталітет, локалітет та глобалітет. Менталітет ґрунтується на ціннісно-смысловій своєрідності цивілізації, локалітет – на здатності власними (етнічними, соціальними, релігійними, художньо-естетичними) засобами репрезентувати світову культуру у своєму контексті, глобалітет вказує на вклад локальної цивілізації у загальну культуру. Автор вказує, що ці три модуси є складовими одного явища, вони тісно взаємопов'язані, але не збігаються. Не у кожній цивілізації можуть бути наявними всі три модуси, у певних, наприклад, у таких, що знаходять на первісній стадії, може бути відсутній глобалітет. Саме взаємодія цих трьох модусів в історії кожної світової цивілізації, на думку Кондакова, породжує динаміку її цивілізаційної ідентичності, яка виражається у циклічності соціокультурних процесів та зміні векторів їх направленості" [3, с. 34].

Важливим внеском Кондакова, за свідченням Н. Бутенко, яке ми підтверджуємо, є акцент на ціннісних засадах цивілізаційної ідентичності: "...в основі всіх трьох модусів лежить ціннісно-смысловий компонент, який знаходиться на різних рівнях, що можуть бути зафіксовані в цивілізаційній свідомості, яку ми виділяємо як одну з основ цивілізаційної ідентичності. Феномен цивілізаційної свідомості є особливим духовним формоутворенням, у якому можна знайти соціально-психологічний план історичного процесу. Формування цивілізаційної самосвідомості відбувається на основі змішування світоглядних архетипів самосвідомості етносів та націй, які входять до цивілізації, релігії та державної ідеології, що склалася в результаті спільного політичного та територіального устрою, тобто наявності єдиної держави. У рамках кожної цивілізації формується універсальна система соціокультурних комунікацій. Вона твориться інтелігенцією, елітою, теоретиками і стає ланкою, яка поєднує етнічну та національну самосвідомість з цивілізаційною самосвідомістю" [3, с. 34–35]. Цивілізаційну ідентичність важко охарактеризувати, але Кондаков припускає, що в її основі лежить цивілізаційна самосвідомість, яка є комплексом певних духовних цінностей та ідей, які формувалися протягом століть спільного існування націй та етносів, які проживали на одній території та були об'єднані єдиним політичним устроєм та релігією [9].

Можна виокремити три основні підходи до пояснення цивілізаційної ідентичності: конструктивістський, есенціалістичний та герменевтичний.

У рамках конструктивістського підходу ми розуміємо цивілізаційні ідентичності як такі дискурсивні конструкти суб'єктів-особистостей, які не мають фіксованого значення та залежать від контексту. Це відповідає розумінню цивілізації як "уявної спільноти". Такий підхід передбачає наявність декількох наративів, які конкурують між собою, постійно ставлячи особистість у ситуацію вибору між ними. У рамках есенціалістичного підходу цивілізаційна ідентичність виникає "природним чином" – це те, чим володіють всі особистості та соціальні групи, усвідомлюють вони це чи ні. Такою ідентичністю володіють якраз переважно несвідомо [13]. Сучасні американські дослідники Мартін Гол та Патрік Тадеус Джексон вважають, що в межах цивілізаційного підходу аналіз міжнародних відносин у світі є більш плідним з позицій послідовно анти-есенціалістського підходу [21], що нібито має автоматично приводити нас до конструктивізму.

Однак більш виваженою видається позиція, яка дає можливість об'єднати ці два підходи в єдиний, який буде розглядати будь-яку ідентичність одночасно і як "природну" (культурну), єдину та стабільну, і як "штучну" (конструктивістську), яка може змінюватися. Культурна ідентичність формується в результаті культурної соціалізації, і процес має несвідомий характер, а "штучна" ідентичність має свідомий характер і є результатом усвідомленого вибору соціально значимих референтів. При цьому такий підхід повинен не просто утримувати ці дві складові, але й враховувати їх взаємодію між собою.

Одну версію такого підходу пропонує В. Лекторський і називає її "конструктивний реалізм". А. Лубський так характеризує цей підхід: "У рамках конструктивного реалізму цивілізаційні ідентичності відносять до "ми-ідентичностей", або колективних ідентичностей. Ці ідентичності можуть формуватися на різних засадах. Так, на культурних основах формуються колективні ідентичності, приналежність яких до певних членів певних груп не стільки усвідомлюється, скільки відчувається. Це – різного роду етнічні та релігійні ідентичності, об'єднані ідеєю спільного "ґрунту та крові", культурною чи історичною долею" [13, с. 50]. Сам Лекторський акцентує увагу на тому, що колективні ідентичності насамперед формуються на розрізненні "свій-чужий", тому в їхній структурі можна виокремити три взаємопов'язані складові: визначення "ми" ("свої"), визначення "вони" ("чужі") та визначення меж між "ми" та "вони". Образи "ми" та "вони" не можуть існувати одне без одного, але в певних випадках на перший план виходить "ми", а в інших "ми" стає вторинним та конструюється на основі уявлень "вони" [12]. Цивілізаційні ідентичності належать до "ми-ідентичностей", але вони є "уявними" колективними ідентичностями. Вони є "уявними" не тому, що не існують у соціальній реальності, а тому, що вони виступають результатом

колективної уяви і є особливими опредметненими абстрактними сутностями [13, с. 50].

Результатом цього є те, що світ абстрактних понять створює особливу соціальну реальність – репрезентативну соціальну реальність. І це не просто інтелектуальні схеми, якими люди користуються при роздумах про соціальну реальність. Це скоріше ті засоби, завдяки яким вони уявляють власне існування в соціумі, свої взаємовідносини з іншими людьми, очікування та глибинні нормативні ідеї та образи.

Як твердить А. Лубський, така уявна соціальна реальність – це символічний простір, який семантизує зовнішній соціальний світ та видає образи колективного несвідомого за структури колективного свідомого, тобто видає ірраціональне за раціональне. У результаті уявна соціальна реальність починає заміщувати соціальну дійсність. Тому уявні соціальні реальності відіграють значну роль у процесі соціальних взаємодій та формування колективних, особливо цивілізаційних, ідентичностей. Отже, можна розглядати цивілізаційну ідентичність як наративну ідентичність, в основі якої лежать образи "ми", створену колективною уявою на основі переінтерпретації картини світу з погляду цивілізаційних уявлень як дискурсивних конструктів [13, с. 51].

Тому цивілізаційні ідентичності є результатом інформаційного впливу (конструктивістські зусилля) та культурної актуалізації (есенціалістські передумови). У зв'язку з цим цивілізаційні ідентичності виступають, з одного боку, проєкціями усвідомлених уявлень індивіда, який розглядає себе в комунікативному просторі певної групи "ми", про свою цивілізаційну приналежність, а з іншого – проєкцією неусвідомлених культурних архетипів чи культурних кодів. Акцент зміщується з метафізичної ідеї колективного автора до процесів становлення колективностей. Розділяти певну колективну ідентичність – це означає не тільки брати участь у її формуванні, але й "підпорядковуватися" її нормативним приписами, які приймаються в якості об'єктивного факту.

Цей синтез утім має дещо штучний, з філософського погляду, характер – хіба ж звичайна людина зводить разом свідоме і несвідоме? Вона просто живе! Тому ми вважаємо більш плідною та елегантною версію поєднання есенціалізму та конструктивізму у філософській герменевтиці Г.-Г. Гадамера [5], у якій традиція і мова передусім здійснюють такий синтез. Інша справа, що таку герменевтику справді варто підсилити теорією колективної дії.

Отже, цивілізаційна ідентичність – це результат ототожнення суб'єктів (і колективних, й індивідуальних) з тією чи іншою цивілізаційною спільністю, представником якої є даний суб'єкт. Зазвичай цивілізаційна ідентичність практично не усвідомлюється людьми у їхньому побуті. Вона активізується тоді, коли суб'єкти зустрічають представників інших

цивілізацій, чи коли виникає необхідність осмислення цивілізаційної ролі та місії власної країни.

Важливою рисою, характерною для цивілізацій, є їхній більш абстрактний та раціональний рівень. Як вважає В. Хачатурян, цивілізаційна ідентичність є менш "емоційно зарядженою" у порівнянні з іншими, наприклад, етнічними ідентичностями, які ґрунтуються на "землі та крові" [18, с. 224]. Для правильного розуміння цієї її особливості ми можемо використати поняття Б. Андерсона "уявна спільнота". Сам Андерсон у роботі "Уявні спільноти: роздуми про витоки та поширення націоналізму" використовує цей термін для визначення "націй". Уявна спільнота відрізняється від реальної спільноти, тому що вона не може бути заснованою на щоденному особистому спілкуванні її учасників. Замість цього вони утримують у свідомості певний ментальний образ своєї подібності. Згідно з Андерсоном, нація є уявною, оскільки "члени навіть найменшої нації ніколи не будуть знати більшість своїх співбратів по нації, зустрічатися з ними і навіть чути про них, у той час як в розумі кожного з них живе образ їх спільності" [1].

В. Хачатурян твердить, що термін "уявна спільнота" більшою мірою підходить до поняття цивілізації, яка і є такою "уявною спільнотою", у якій опосередкована комунікація домінує над особистісною і реальна, "природна" спільність (етнічна, територіальна, релігійна тощо) замінюється винайденою, яка існує настільки, наскільки у свідомості її представників живе образ цієї спільноти [18, с. 226]. Подібна ідея стає справедливою вже для будь-яких спільнот, які вийшли за рамки первинних етнічних груп і які потребують цієї ідентичності для стабілізації свого життя. Подібні інтегративні дискурси ідентичності творяться інтелектуальними елітами.

Але тут варто розуміти, що цивілізації – це не просто конструкти, створені інтелектуалами. Їхнє формування відбувається незалежно від дискурсивної діяльності з цього приводу. Як зазначає І. Юнов, і цивілізаційна свідомість, і цивілізаційна ідентичність почали формуватися задовго до зародження локальних цивілізацій. Для прикладу можна взяти хоча б грецьке протиставлення своєї "високої" культури "низькій" культурі варварів. Це було не стільки етнічне протиставлення, скільки протиставлення культурне. Подібну цивілізаційну свідомість ми могли спостерігати в універсальній ідеї Pax Romana, і в пізніших ідеях Pax Christiana [6].

Логічним видається, що всі сучасні цивілізації є конгломератами локальних цивілізацій, великими регіональними макроспільнотами – надетнічними, наднаціональними та наддержавними. Більшість із них є ще й надконфесійними, але це нехарактерно для ісламської цивілізації. Оскільки тенденція до розширення цивілізацій ще не минула, то можна

передбачити, що в подальшому будуть створені ще більші об'єднання цивілізацій. Прикладом цього є Європейський Союз, який являє собою наднаціональне утворення з власною валютою, інститутами, системою управління та системою безпеки. При цьому він об'єднує як колишні "Великі" нації, так і менші народи, наприклад, католицькі країни, так і православні та навіть мусульманські. В умовах такого посилення гетерогенності цивілізацій вони більш за все представляють "уявні спільноти", а тому з необхідністю потребують нових "міфів", які могли б інтегрувати та стабілізувати, створюючи символи складної цілісності, які б включали в себе різні етноси, конфесії та держави.

У випадку визначення національної ідентичності українців на цивілізаційних засадах така міфологізація набула небувалих масштабів. Справді, на території України лише за останні кілька століть залишили свій культурний і цивілізаційний вплив кілька імперій (Російська, Австро-Угорська, Османська). Окрім того, великий культурний вплив на частину населення України і досі здійснюють такі нації, як польська, угорська, румунська. Не варто відкидати і ті менш чисельні, однак надто резонансні впливи, які здійснюють на національну наукову, мистецьку еліту такі розвинені європейські нації, як німецька, французька, британська. Усе це створює підґрунтя для певних цивілізаційних спекуляцій – однак, не меншою мірою надає матеріал і для справжніх наукових досліджень.

Вочевидь, враховуючи розмаїття культурних впливів інших націй та етнічну неоднорідність населення України, національну ідентичність українців, доречніше визначати, спираючись на певні цивілізаційні критерії. У цьому сенсі такий посилений інтерес до теми цивілізаційної ідентичності України має не лише політичні, але й суто наукові підстави. Однак відповідь на питання цивілізаційної ідентичності України не можна давати, не враховуючи історії України, зокрема історії ведення українським народом визвольних воєн. Як і Польща, як і всі європейські народи, Україна свого часу воювала за свою державну незалежність як одну з найважливіших підстав національної ідентичності практично з усіма своїми сусідами. Однак історія воєн у Європі мала свою чітку тенденцію – ці війни зменшувалися між європейськими народами (врешті-решт практично зійшли нанівець), натомість залишилися війни та міждержавне напруження між народами європейськими та не-європейськими. Як і Польща, Україна нині порозумілася з усіма сусідніми європейськими країнами. Однак нині Україна знаходиться у стані фактичної, хоча й локальної війни з Російською Федерацією. Менш гостре, але системне напруження остання має практично з усіма європейськими країнами, з якими вона межує, і навіть з тими країнами, які лише претендують на здобуття статусу європейських (набуття членства у ЄС) – наприклад, Грузією чи Туреччиною. Цей простий критерій дозволяє

без зайвих спекуляцій стверджувати фактичну європейську ідентичність України і спростовувати її цивілізаційну "розколотість" чи власну цивілізаційність.

Цінувати вибір власного народу й концептуально підсилити об'єктивну цивілізаційну визначеність українців – головне завдання українських науковців, а саме соціальних філософів. Відповідний досвід польських колег може слугувати не лише прикладом для наслідування, але й має стати спільним досвідом розбудови спільної європейської цивілізаційної ідентичності, зокрема для українців та поляків.

Список використаних джерел та літератури

1. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму / Б. Андерсон ; пер. з англ. В. Морозова. – 2 вид., перероб.— К. : Критика, 2001.— 272 с.
2. Бурьков В. Некоторые аспекты культурно-цивилизационной идентичности / В. Бурьков. [Электронный ресурс].— Режим доступа : <http://summorum.ru/nauchnyj-forum/elektronnyj-sbornik-nauchnykh-trudov/41-nauchnyj-forum/stati/obshchestvenno-gumanitarnye-nauki/kulturologiya/122-nekotorye-aspekty-kulturno-tsivilizatsionnoj-identichnosti>
3. Бутенко Н. А. К проблеме критериев разграничения этнической, национальной и цивилизационной идентичности / Н. А. Бутенко // Социосфера.— 2014.— № 1.— С. 30–35.
4. Вакулова Т. Політична ідентифікація українців: цивілізаційний вимір / Т. Вакулова // Вісник СевНТУ: Політологія.— 2009.— Вип. 100.— С.152–156.
5. Гадамер Г.-Г. Истина і метод : у 2 т. / Г.-Г. Гадамер.— К. : Юніверс, 2000.— Т. 1 : Истина і метод. Герменевтика I : Основи філософської герменевтики ; пер. з нім. О. Мокровольського ; ред. С. Жолоб.— 2000.— 464 с.
6. Ионов И. Н. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. / И. Н. Ионов, В. М. Хачатурян.— СПб., 2002.— С. 18–55.
7. Катаева О. В. Цивилизационная идентичность: к постановке проблемы / О. В. Катаева // Философские проблемы культуры XXI века.— М. : Рема, 2008.— 340 с.
8. Кісь Р. Інтегральна етнокulturологія і цивілізаційні перспективи українства / Роман Кісь // Схід.— 1997.— № 9–10 (16–17).— С. 35–39.
9. Кондаков И. В. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты / И. В. Кондаков, К. Б. Соколов, Н. А. Хренов // М. : Прогресс–Традиция, 2011.— С. 105–115.
10. Кудря І. Концептуальні підходи до розуміння ідентичності в інформаційному суспільстві / І. Кудря // Наукові записки Національного університету "Острозька академія". Серія : Культурологія.— 2010.— Вип. 6.— С. 116–127.
11. Кузьменко Н. І. Постмодерний університет і цивілізаційна ідентичність: ціннісний аспект / Н. І. Кузьменко, О. О. Демченко // Вісник НТУУ "КПІ" Філософія. Психологія. Педагогіка. Вип. 3'2014.— С. 10–19.
12. Лекторский В. А. Реализм, антиреализм, конструктивизм и конструктивный реализм в современной эпистемологии и науке. / В. А. Лекторский //

- Интеллектуальная Россия.— М. : Канон+, РООИ "Реабилитация", 2009.— С. 5–40.
13. Лубський А. В. Цивілізаційна ідентичність: методологічний конструкт інтердисциплінарних наукових досліджень / А. В. Лубський // Вестник Российской Академии естественных наук.— 2013.— № 3.— С. 49–53.
 14. Михальченко Н. И. Украинская региональная цивилизация: прошлое, настоящее, будущее / Н. И. Михальченко.— К. : ИПиЭНИ, 2013.— 340 с.
 15. Назарчук А. В. Сетевое общество и его философское осмысление / А. В. Назарчук // Вопросы философии.— 2008.— № 7.— С. 61–75.
 16. Поддашкина О. А. Трансформация цивилизационной идентичности в условиях глобальных изменений современного мира / О. А. Поддашкина // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна (Теорія культури і філософія науки).— 2011.— Вип. 45 (980).— С. 70–76.
 17. Скотна Н. В. Особа в розколотій цивілізації: освіта, світогляд, дії : монографія / Н. В. Скотна.— Львів : Українські технології, 2005.— 384 с.
 18. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон ; пер. с англ. А. Башкирова.— М. : АСТ : АСТ МОСКВА, 2008.— 635 с.
 19. Хачатурян В. М. Человек в пространстве цивилизаций: проблема цивилизационной идентичности / В. М. Хачатурян // Вопросы социальной теории. 2010, Т. IV.— С. 218–240.
 20. Чайлд Г. У истоков европейской цивилизации / Г. Чайлд ; пер. с англ.— М. : Издательство иностранной литературы, 1952.— 466 с.
 21. Civilizational identity: The Production and Reproduction of "Civilizations" in International Relations / ed. by M. Hall, P. T. Jackson.— N.-Y. : Palgrave Macmillan, 2007.— 242 p.

Mykoła Popowycz. Kulturowe podstawy tożsamości narodowej i cywilizacyjnej.

W artykule dokonano analizy zasad kulturowych tożsamości narodowej i cywilizacyjnej. Pokazano zalety i wady trzech podstawowych podejść w określeniu tożsamości cywilizacyjnej – konstruktywistycznego, esencjonalnego oraz hermeneutycznego. W porównaniu do polskiego doświadczenia uzasadniono ważność tożsamości cywilizacyjnej dla wyznaczenia tożsamości narodowej Ukraińców.

Mykola Popovych. Cultural Foundations of National and Civilization Identity.

The article analyzes the cultural foundations of national and civilization identity. It reveals advantages and disadvantages of the three main approaches to the definition of civilization identity – constructivist, essentialist and hermeneutic. In comparison with Polish experience, the importance of civilization identity for the Ukrainian national identification is justified.

ХАРАКТЕР ФОРМУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ ЛЮДИНИ В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНО-ПРАКТИЧНОГО АСПЕКТУ ЇЇ ІСНУВАННЯ

У статті розглядається розуміння змісту та інтерпретацій модусів побудови особистості, що полягає в розкритті характеру суспільних відносин та самоконструювання людини як не тільки суб'єкта пізнання, а й активно діючої особи, що спроможна усвідомлено висловити соціальні позиції і сприйняти структуру суспільства як соціальної системи, в межах якої вона перебуває, та тих етичних настанов, що ними має керуватися.

Актуальність. В умовах розвитку сучасної цивілізації звернення до принципів розуміння особистості, характеру конструювання її пізнавальних та світоглядних позицій в контексті її соціальної еволюції, може відіграти важливу роль. Розвиток повинен базуватися на засадах усвідомленого ставлення людини до світу та до самої себе, яке є організуючою підставою, що забезпечує здійснення свободи волі людини. Останнє забезпечує її включення у простір вираження соціальних позицій та державотворчий процес у статусі свідомої та діючої особистості, спроможної вибудувати сферу своїх інтересів і потреб, базованих на підставах демократичних цінностей та принципу збереження самої можливості існування соціальної системи та людства в майбутньому. Зміна модусу організації свідомості повинна дати можливість трансформувати не тільки картину світу, а й гіпотетичні перспективи її існування, дозволити нам здійснити перехід від суто практичної взаємодії з навколишнім світом до раціонально-логічного способу його пізнання і пояснення, усвідомлення значимості спілкування як царини власне людського буття та розкриття самого змісту соціальної природи людини. Це означає подолання принципу страху, що загрожує внутрішнім підставам існування людини. Слід переусвідомити сам принцип комунікації як той вихідний пункт, що визначає наше існування як конструювання особи (що ставить проблему побудови нового типу особистості загалом). Цей практично-теоретичний досвід справляє помітний вплив на сучасні політичні та правові погляди, розуміння феномена держави та норм організації її життя, визначає потребу концептуалізації пошуків нової гармонії між людиною та світом. Вирішення вказаних проблем є важливим як на рівні соціальної практики, так і на рівні особистісного осмислення світу, а також у царині соціальної теорії.

Усе вищезазначене обґрунтовує актуальність теми нашої наукової розвідки.

Ступінь розробленості проблеми. Ця тематика простежується в Аристотеля, Р. Авенаріуса, Є. Бузека, Г.-Г. Гадамера, Р. Дарендорфа, Г. Йонаса, Ф. Капри, Ж.-Ф. Куртина, Б. Малиновського, Д. С. Мілля, В. А. Малахова, О. Є. Перова, Ф. Рено, П. Слотердайка та ін.

Мета. Метою нашої розвідки є з'ясування інтерпретації змісту розуміння особистості в просторі соціокультурного конструювання, з'ясування підстав вироблення нового способу відношення до світу, пізнавального переосмислення змісту буття, усвідомлення діалогічної складової як базової основи порозуміння та розбудови соціуму на засадах гармонійного світовідношення, подолання загроз існуванню світу, конструювання характеру стабільності подальшого розвитку та функціонування соціального і природного середовища. Зокрема на рівні тих викликів та стратегій, що нині актуальні для України.

Проблематика розвитку сучасної цивілізації викликає особливу увагу в контексті концепту "сталого розвитку" та філософської антропології, що передбачає спроби аналізу поняття живого.

Перш за все необхідно визначити смислове поле, в просторі якого реконструюється соціальна складова розбудови особистості та де реалізує свої пізнавальні устремління і соціальні позиції людина. Держава як основа самої людини, що дає підстави говорити про вироблення певного нового способу відношення людини до дійсності, соціальності як модусу існування, покликана подолати ті загрози, що постають перед людиною в сьогоденні та майбутньому, причому загрози як соціального, так і філософсько-антропологічного характеру.

Спираючись на загальноприйняті дефініції понять держави (як простору суб'єктивації та розгортання особистості) зазначимо, що це є універсальна політична форма організації конкретного суспільства, зі встановленим режимом влади і управління громадянського суспільства, в якому повинен бути оформлений принцип нашого світовідношення і його конструювання на засадах відповідальності за майбутнє. Загалом же, підходячи до визначення громадянського суспільства, ми маємо сказати, що воно постає як система інститутів, які знаходяться за межами власне державних структур, забезпечуючи розвиток та самоконструювання внутрішньої структури населення (можливість регулювання світоглядних настанов і шляху подальшого розвитку людства на засадах свободи волі індивіда, регульованої принципом загального блага).

Відтак слід додати, що держава і громадянське суспільство взаємопов'язані на формальному та змістовному рівнях і дозволяють усвідомити в своїй єдності той простір, де і відбувається особистісне світоусвідомлення. Як зазначав Вільгельм фон Гумбольдт, саме так відбувається взаємовплив базових елементів самого змісту природи

соціального, як "Духу мови" та "Духу народу". "Дух народу", за Вільгельмом фон Гумбольдтом, здійснює початковий вплив на особистість і постає простором реалізації зворотного впливу, вибудовуючи для нас цілісний простір культури як простір колективного світовідношення та усвідомлення. У мові особистість відкриває для себе безкрайній простір способу розуміння дійсності та саморозуміння, що і постає в образі "Духу" як сутнісного прояву людської природи.

Відтак можна сказати, що громадянське суспільство скероване на вищу цілісність особистості та спільноти, яка єдино і може бути представлена у формі держави. Це дозволяє говорити про той універсальний спосіб життя людини, що відкривається в мовних конструктах та соціальному конструюванні. Це надає можливість подолати рамки природної та пізнавальної обмеженості, усвідомити світ, універсальне ціле, що скеровує людину на переорієнтування світовідношення. Це в свою чергу може забезпечити людству можливість подальшого існування: "... можна твердити, що відмінність між громадянським суспільством і державою дозволяє подолати антиномію античної чесноти й модерної торгівлі, перетворюючи цивільний і політичний стан на гарант та істину "права на суб'єктивну свободу", на якому ґрунтується модерний світ",— зауважують сучасні дослідники [4, с. 321].

Соціальна структура суспільства, як історично складена, соціальна єдність індивідів передбачає:

- спільну територію проживання;
- спільний мовний простір;
- культуру, що однак виражає свій сутнісний взаємозв'язок з попереднім пунктом та вказує на різні способи розуміння та відношення пізнаваного (традиції, звичаї, обряди, ідеали, цінності, норми тощо).

Життєдіяльність усіх індивідів відбувається в єдиному суспільно-економічному, політичному, правовому та духовному просторі, якому характерна структурна незалежність, автономність.

Не менш важливою умовою усвідомлення та самоусвідомлення людської особистості є простір її соціального конструювання, пізнавальний зріз її існування, а саме її самоусвідомлення як суб'єкта пізнання (і передусім як суспільно-історичної істоти, а не тільки системи, що опрацьовує інформацію). Однією з важливих функцій такого суб'єкта є пізнання навколишнього світу й самого себе, базованого на прагненні усвідомленого перетворення та життя в природному світі, прагненні сутнісного розкриття змісту дійсного буття. Пізнання відтак постає як такий спосіб функціонування змісту свідомості, внаслідок якого виникають нові знання та раціонально-інтуїтивні переживання статусу вкоріненості в простір буття та творіння Божого. Насамкінець це надає можливість подолати логоцентризм та сцієнтизм в пізнанні. Ідеться насамперед про критерії оцінки істини й хиби та обґрунтованість чи

необґрунтованість пізнання. Пізнання постає, отже, в сенсі своєї ідеальної духовної форми освоєння світу. "Практика, як спосіб задоволення потреб людини, може бути успішною тоді, коли вона супроводжується творчим пізнанням об'єктів, їх моделюванням, планом їх перетворення. Пізнання, як і свідомість у цілому, реально існує завдяки мові. Пізнавальний процес відображає не тільки наявні у дійсності (або ті, що насправді існували чи існують) предмети, процеси і явища, але й усі їхні можливі модифікації. Пізнання як процес є діалектичною єдністю суб'єктивного й об'єктивного. Суб'єктом пізнання є не власне свідомість, а матеріальна істота, яка має свідомість, – суспільна людина" [1],— пише В. Гумбольдт.

Відтак слід розглянути усвідомлення комунікативного поля як сфери, де розгортається міжсуб'єктна взаємодія мовного акту на базі узгодження змістів і проявлення його базового змістовного значення. Тому на підставі розкриття простору дискурсу, в якому розкривається діалогічний потенціал людської комунікації, розгортається конструкт розуміння, людина актуалізує себе, проявляючи і свою соціальну природу, вибудовуючи ту вищу форму спілкування, що можлива в просторі соціального розкриття людської природи.

Постановка потреби побудови нового типу особистості досить актуальна в сучасних умовах. Глобалізаційні процеси, розбудова нового характеру розуміння світового політичного простору на засадах свободи волі, демократії, миру – все це примушує по-новому переосмислити саму можливість існування людини, сутнісний зміст існування "живого", як підстави для власного самоконструювання.

Слід додати, що соціальний контекст конструювання особистості як те комунікативне поле, де вона формується, не має абсолютизуватися. Він має бути виражений як складна мережа суспільних відносин, щодо якої особистість постає лише як елемент, частина цілого, що і визначається співвідношенням з ним. Особистість може ствердити себе в цьому статусі лише йдучи шляхом вільного самовираження та волевиявлення, в чому і полягає подолання її природної та соціальної обмеженості.

У цьому контексті є необхідність нового прочитання концепції природного світу на засадах гуманізму та вищої форми колективної відповідальності (спільного контролю та консолідації сил) як перед наступними поколіннями, так і перед світом; необхідності забезпечення свободи волі індивіда та його вільної здатності до самоусвідомлення, що передбачає також усвідомлене ставлення і до природи.

Постає потреба переоцінки пізнавальних можливостей та знання, як включення в простір, здійснення соціального розвитку та реалізації влади, влади як прагнення, влади як розгорнутого процесу пізнання та реалізації пізнавальної сили, розкриття свідомого відношення до світу та встановлення соціальних цілей як принцип здатності діяти свідомо і

відповідально. П. Слотердаjk, наприклад, підкреслює: "Хто не шукає влади, не прагнимо її знання, її озброєння знанням, і хто відкидає все це, той потай уже не є громадянином цієї цивілізації" [5, с. 8].

Власне, сама влада відтак постає тим простором швидше здійснення нашого пізнавального спрямування, реалізацією принципу розумного постулату свідомого контролю поведінки і діяльності в світі, самого раціо, закону Логосу, Слова, Мови.

Чи ми не можемо вслід за М. Шелером запитати: "Що робить людину людиною?" Усе це постає перед нами, коли ми починаємо цікавитися змістом людської природи. І тут ми, власне кажучи, і усвідомлюємо, що таким змістом є мова (та енергетична сутність, зміст якої розкриває внутрішню природу людини та її пізнавальну орієнтацію як прагнення здійснення настанови реалізації постулату влади, постулату самої внутрішньої структури людини як перш за все істоти соціальної та мислячої; ми схоплюємо, аналізуємо та усвідомлюємо світ, заглиблюючись і розкриваючи себе в мові, а відтак і в світі). Ми визначаємо себе і окреслюємо ареал свого існування та культурного простору тією мірою, якою є приналежні до певної мовленнєвої сфери. Власне, мова і є концентрованим виразом культури, способом мислення, як окремої людини, так і групи чи цілого народу. Саме вона є тим певною мірою позачасовим утворенням, що має (у гумбольдтівському розумінні) ту духовну складову, що її він називає "духом мови", тією сутністю, що дає відповідь на наше питання (що робить людину людиною). Відтак наша сфера існування, а що також важливо, комунікативний простір, постають залежними від цього конструкту. Сама ж мова постає тим способом світобачення, що є єдино можливим засобом нашого конструювання світу та його розуміння. Розкриваючись у значенні чистої енергії, божественного початку, принципу самого світотворення та енергійної сутності переживання божественної природи, втілюючи однак поряд із цим саму настанову суб'єктивації та самовираження, становлення такого рівня соціального розвитку (і водночас самосвідомості), який дозволяє конструювати особистісні смисли, свідомо та самостійно здійснювати пізнавальну та перетворювальну діяльність, а також власну саморегуляцію.

Мовне середовище у цьому випадку окреслюється як основний чинник еволюції (дає можливість і для подальшого самовдосконалення), стимулює та формує ту базу, на основі якої постає можливість утворення культурного простору, владного постулату (як з одного боку реалізації самого змісту існування людини, а з іншого – відстороненого статусу зовнішнього тиску на характер її вільного вибору та зміст устремлінь).

Природа людини настільки ж таємнича, як і сутність всього світу, частиною якого ми є, і який єдино даний через наші відчуття та наше його самоконструювання. Світ є феноменом, пізнання якого знаходиться в

основі нашого самоусвідомлення. Проте пізнання світу, як і нас самих, є безнадійною справою, цінність якої полягає в самому шляху пізнання та вірі, що розкриває вищу духовну природу людини та дозволяє їй пережити "Абсолют" у просторі одиничного існування речей, подолати власну неспівмірність предмета пізнання та за рахунок усвідомлення наявності в собі частки божественної природи та існування світу як творіння Божої волі подолати протиріччя, що обмежують наше пізнання.

Ми ж, як люди, повинні усвідомити ту дійсну структуру нашого існування, що окреслює нас, перш ніж будемо здатні подолати обмеженість існування, в якій ми з необхідністю перебуваємо у відповідності до власної природи, що, проте, все ж внутрішньо і передбачає можливість виходу з цієї ситуації через усвідомлення ролі природного як того всеохопного простору, частиною якого ми є, та в рамках якого це подолання можливе. Ми мусимо скоригувати власну поведінку та пізнавальний постулат влади знання над світом відповідно до принципів усвідомлення єдиної внутрішньої основи існування соціуму та природи, подолати основи природного егоїзму та врегулювати свій розвиток на засадах "колективної відповідальності" перед світом, що нас оточує, та прийдешніми поколіннями.

Важливим прикладом подібного опрацювання та визначення структурних основ можливості побудови нового типу особистості та розбудови суспільства і держави на нових принципах світовідношення, демократичності, свободи думки та слова, базованих на усвідомленні відповідальності людини за наслідки власної діяльності, в умовах використання світового досвіду в ході проведення адміністративної та культурної реформи в Україні є досвід Польщі, що став зразком ефективного трансформування соціального середовища та культурного простору існування людини.

У полі нашої уваги перебуває зокрема питання проведення Польщею територіальної реформи країни і її вплив на сектор культури.

З 01.01.1999 р. у Польщі впроваджено адміністративний поділ, згідно з яким у країні діє 16 воєводств, 380 повітів (314 повітів + 66 міст на правах повіту) та 2479 гмін (306 міських, 602 змішаних, 1571 сільських). Саме процес децентралізації Польщі став революцією для сектора культури в країні і забезпечив його трансформацію, яка дала можливість розвитку його інвестиційної привабливості та забезпечила статус галузі культури як чинника розвитку Польщі, її презентації на міжнародній арені.

У період з 1989 до 1991 року відбувся початок цієї трансформації, що був ознаменований започаткуванням процесу децентралізації громадських завдань у сфері культури – гміни переймають більшість установ поширення культури – бібліотеки, будинки і центри культури, світлиці і клуби, деякі музеї. Наступним важливим кроком став Закон про територіальне самоврядування (утворення гмін), що був прийнятий 1990 року.

1991–1993 роки стали етапом спроби системної реформи установ культури, що відбувалася шляхом їх децентралізації та поділу на: 1) державні установи культури (організатором яких є Міністр культури і національної спадщини); 2) самоврядні установи культури (організатором яких є органи територіального самоврядування).

Важливою умовою реформування галузі став початок дії Закону про організацію і ведення культурної діяльності.

Сфера культурного простору Польщі стала відкритим полем розвитку та становлення громадських ініціатив, сферою вільного обміну думками, прагненнями, бажаннями формування нового обліку країни та громадянського суспільства.

Залучення громадськості до участі в державному процесі та культурній сфері зокрема, поклало основу зміни іміджу країни та її європейської інтеграції, забезпечило можливість становлення нового образу громадянина, базованого на принципі самоусвідомлення, адаптованого до нових умов та вимог часу.

У 1993 – 1997 роках – міста перейняли в державної адміністрації 79 установ культури.

У 1997 році з'явилися самоврядні воєводства і повіти (організаторами більшості дотеперішніх державних установ культури в Польщі стали одиниці воєводського самоврядування).

У результаті проведених реформ уже в 1998 році відбулася адміністративна реформа, зміна структури організації і фінансування культури, наслідком якої стало збільшення участі ресурсів з боку одиниць територіального самоврядування, роблячи фінансування культури одним із власних завдань гмін, щодо яких роль держави обмежується до застосування принципу допомоги (це одна з європейських тенденцій, яка базується на переконанні, що передача повноважень місцевій владі – територіальному самоврядуванню – сприяє становленню його ефективності).

Наступним кроком на шляху змін в управлінні галуззю культури в Польщі, став вступ країни до Європейського союзу у 2004 році. Ця подія рішуче вплинула на нинішню систему організації і фінансування культури.

В основах європейської регуляторної політики підкреслюється автономія країн-учасниць у формуванні національної культури та обов'язок підтримки Європейською спільнотою ініціатив її членів, які стосуються становлення і розвитку європейської культури.

Ключовими інструментами політики у сфері культури в Польщі стали грантові програми:

- Програми Міністра культури і національної спадщини;
- Пріоритет XI Операційної програми інфраструктури і середовища (POIiŚ);

– Програми Фінансового механізму Європейського економічного простору.

Ці програми постійно розвиваються у сфері ефективності, дієвості, єдності і стабільності. Їх результати і рекомендації, які з них випливають, враховуються в практиці управління програмами та майбутніми проектами.

Станом на 2014 рік у межах Пріоритету XI Операційної програми інфраструктури і середовища було реалізовано 54 інвестиції в культурну інфраструктуру загальною вартістю 2 млрд. 593 млн. PLN. Виконавцями проектів стали мистецькі вузи, міста, воєводства та національні і самоврядні установи культури, що дало можливість забезпечити не тільки їх ефективну реалізацію, а й, безумовно, залучити до сфери культурного становлення країни якнайширші верстви населення та покласти основу формуванню нового простору зростання його самоідентичності.

Крім цього, у Польщі діють програми Міністра культури і національної спадщини, що виступають інструментом, який дозволяє здійснювати підтримку одиниць територіального самоврядування та діючих на їх території установ у реалізації культурних проектів.

У рамках вищезазначеного як приклад підтримки органів територіального самоврядування можна назвати:

1) Програму "Освіта": культурна освіта – у рамках програми відбувається надання дотацій на реалізацію анімаційних (також спрямованих до пенсіонерів) дій у сфері медіа-освіти, а також підвищення кваліфікації працівників сектора культури;

2) Програму "Інфраструктура культури": інфраструктура будинків культури – ціллю програми є модернізація і розбудова інфраструктури будинків культури, а метою – створення оптимальних умов для діяльності будинків і центрів культури;

3) Багатолітню урядову програму "Культура+" – метою цієї програми є спрощення доступу до культури та участі в культурному житті на сільських і приміських територіях шляхом модернізації і будівництва бібліотечної інфраструктури та оцифрування фондів польських музеїв, бібліотек і архівів.

На прикладі наведених реформ у Польщі ми можемо простежити не тільки зміну політичного вектора розвитку країни, а й науково-теоретичні аспекти, організаційно-правові пріоритети оптимізації законодавчої бази управлінської діяльності органів державної влади й органів місцевого самоврядування та взаємодії систем державного управління і місцевого самоврядування як базового чинника демократичного державотворення в країні.

Оскільки суспільство інтерпретується нами як таке, що функціонує як простір інтерсуб'єктивної взаємодії та простір реалізації особистості в межах моделей "Я – суспільство", "Я – світ", то переосмислення людиною

самої себе може відігравати роль значної рушійної сили в розвитку суспільства.

Отже, значущість зазначеної теми полягає в розкритті та усвідомленні базових структурних основ існування людини в просторі суспільних відносин та її самоконструювання як не тільки суб'єкта пізнання, а й активно діючої особистості, що спроможна усвідомлено висловити соціальні позиції та сприйняти ту структуру суспільства, у якій вона перебуває. Слід також наголосити на розумінні суб'єкта пізнання як тієї вихідної структурної основи, що є змістом та екраном розкриття особистості (як такий структурний елемент, що втілюється в змісті відображення біологічного та соціального характеру самої природи людини, її розуміння як індивіда та суб'єкта простору соціокультурного залучення, що розкриває свій характер в контекстах соціальної комунікації, предметної діяльності, соціальних відносин загалом і постає як соціально конструйована (сформована) система психічних якостей, що власне характеризує суспільну сутність людини, розкриває систему стійких соціально значущих рис, які формують та втілюють її як члена певного суспільства чи спільноти, розкриваючи характер залученості людини до певних форм відносин (культурних, суспільних, історичних) та характер засвоєння набутого в процесі залученості суспільного досвіду (виробничого, духовного). Сам суб'єкт пізнання також трансформує свою природу та постає не тільки в образі системи, яка отримує, зберігає, переробляє інформацію, а перш за все – як суспільно-історична істота, здатна до свідомого цілепокладання, предметної та творчої діяльності, будучи в усій повноті своїх соціокультурних та духовно-практичних характеристик не лише в образі окремої людини, а також соціальної групи, класу, та навіть суспільства, що уособлює певну історичну епоху. На цьому рівні ми спроможні побачити цілісність, до якої залучені, що вимагає вироблення нових форм світовідношення, базованих на підкресленому принципі "сталого розвитку", етичній переоцінці діяльності та розуміння, що покликані розкрити перед людиною нові перспективи. Відтак однією з важливих рис особистості має постати як пізнання навколишнього світу (усвідомлення його статусу), так і самої себе, усвідомлення неможливості діяльнісного перетворення природи без достатнього пізнавального потенціалу, розуміння та етичного переусвідомлення тих наслідків, що загрожують такою діяльністю. Виникає необхідність вироблення комплексу знань, необхідних для виконання діяльності, де пізнання та усвідомлення світу виступає (не втрачаючи самого характеру своєї самостійності) компонентом матеріально-практичної діяльності. Власне, наша позиція й ґрунтується на усвідомленні необхідності розуміння тих етичних настанов та характеру соціокультурного простору конструювання особистості, що ними ми повинні керуватися в умовах сучасних викликів та якими

супроводжується технічний, цивілізаційний та культурний розвиток України та світу в цілому. Відтак акцентується важливість культурного розвитку та становлення нового прочитання змісту принципу живого, що повинен лягти в основу нашого світовідношення і відповідальності перед світом та собою. Наше завдання – замислитися над проблемою майбутнього існування людства, вирішення якої потребує здійснення переоцінки як особистісних усвідомлень, так і соціокультурної політики вже на нинішньому етапі. Загалом це є як сферою пошуків нової адекватної часу філософської антропології, так і переосмисленням концепту біоти в його співвіднесеності з уявленням про ноосферу (Вернадський В. І.).

Список використаних джерел та літератури

1. Арутюнов В. Х., Мішин В. М., Свінціцький В. М. Методологія соціально-економічного пізнання : навч. посіб. / В. Х. Арутюнов, В. М. Мішин, В. М. Свінціцький.— К. : КНЕУ, 2004 [Електронний ресурс] — Режим доступу : <http://ubooks.com.ua/books/00026/inx.php>
2. Вильгельм фон Гумбольдт. Язык и философия культуры / Вильгельм фон Гумбольдт.— М. : Прогресс, 1985.— 456 с.
3. Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика : вибрані твори ; пер. з нім. / Ганс-Георг Гадамер.— К. : Юніверс, 2001.— 288 с.
4. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том 1.— К. : Дух і Літера, 2009.— 576 с.
5. Слотердайк П. Критика цинічного розуму ; пер. з нім. / П. Слотердайк.— К. : Тандем, 2002.— 544 с.

Bohdan Sewerenczuk. Charakter kształcenia się osobowości w kontekście socjalno-praktycznego aspektu jej istnienia.

W artykule rozpatrzono rozumienie treści i interpretacji modusów budowy osobowości, co polega na przejawianiu się charakteru stosunków społecznych i samokonstruowania człowieka również jak subiekta poznania, tak i aktywnie działającej osobowości, która potrafi świadomo wysłowić pozycje społeczne i sprzyjąc strukturę społeczeństwa jak systemu społecznego, w ramach którego ona się znajduje, oraz tych reguł etycznych, którymi ona powinna się kierować.

Bohdan Severenchuk. The Nature of the Personality Formation in the Context of the Social and Practical Aspect of Its Existence.

The article presents the meaning and interpretation of the personality formation modes. This process is to disclose the nature of social relations and self-formation of a human not only as a subject of knowledge but also as an active person that is able to consciously express social position and accept the structure of society as a social system, within which they are located, and those moral guidelines which they should follow.

СМИСЛОВІ ІДЕНТИТЕТИ КУЛЬТУРИ

Поліаспектність культури і її функціональна всюдисуцність призводять до непростой теоретичної проблеми – невизначеності її смислової ієрархії. Які смислові акценти лежать в основі явища культури, які аспекти роблять культуру лише можливою, а які – необхідною і достатньою? Відсутність визначеності в цих питаннях робить розмову про культуру безпредметною.

Візантійці наполягали, що культура – це та змістовно-сутнісна квінтесенція, яка принципово відрізняє їх від варварів. Як аргументовано стверджував І. Гердер, дух народу розкривається насамперед на рівні цінностей культури. Утім, як слушно зауважив В. Межуєв, "у філософії культури важко розгледіти завершену, остаточно сформовану систему, яка складається з усталених понять і дефініцій, що підлягають зачуванню і запам'ятовуванню... Як кожна філософська ідея, ідея культури постає не вічною істиною, а продуктом свого часу: вона істотно трансформується з кожним новим поворотом європейської історії" [3, с. 29–30].

У багатьох випадках поняття культури зредуковано до юнгіанського "колективного несвідомого". У кожному разі за допомогою культури людина опановує буття в його архетипічному, ціннісному, екзистенційному, інтерсуб'єктивному сенсі. Також мало хто заперечує, що **культуру можна лише творити**: чи власною майстерністю, чи потрясінням свого серця, чи тим і іншим одночасно. Згідно з Б. Гершунським, "культура – це найвищий вияв людської освіченості й професійної компетентності. Саме на рівні культури в найбільш повному вигляді може бути виражена людська індивідуальність" [1, с. 47]. У наш час вкрай актуальною є тенденція переходу від ідеї "освіченої людини" – до ідеї "людини культури" (В. Біблер).

Х. Ортега-і-Гассет наполягав на доцільності розгляду культури як системи життєвих ідей, притаманних конкретно-історичному формату суспільства (чи пак – споріднених суспільств), крізь які індивідуальна і суспільна свідомість інтерпретує дійсність. У межах цього концептуального підходу культура постає сутнісно когерентним соціокультурній сфері рівнем інтелектуального розвитку людини, що забезпечує здатність орієнтуватися в життєвій багатоманітності.

Згідно з концептуальним наполяганням М. Бахтіна, культура лежить на межах, кордонах, лініях смислових демаркацій. Це слід розуміти в тому

сенсі, що всередині самої себе культура не усвідомлюється: лише при взаємодії, зустрічі, діалозі різних культур набувають виразності та стають зрозумілими підстави й особливості власної культури. Відтак достеменно необхідна не лише маніфестація й артикуляція своєї культурної позиції, а й зустріч, діалог, спроби неупередженого розуміння чужої культури, а в її "дзеркалі" – культури своєї.

Взяті відокремлено, поза їх відношенням до людини, предмети ніякого смислу не мають (наприклад, смисл піраміди існує не у ній, тобто фізичних параметрах, а в культурі, творінням якої вона є. Смисл речей існує не в них, а в культурі, яка породила їх, і в тих, хто цю культуру вивчив). Із культури люди черпають можливість наділяти смислом не тільки слова й речі, а й життя в цілому. Отже, культура є не просто сукупністю продуктів людської діяльності, артефактів; культура – це ще й світ смислів, які людина вкладає у свої творіння і дії. І такими видами смислів виступають знання, цінності й регулятиви.

Смисли усвідомлюються, структуруються мисленням людини, коли вона відповідно до своїх потреб пізнає, оцінює та регулює як навколишні явища і процеси, так і ті, що відбуваються на рівні самого індивіда. **Відповідно знання (те, що генерується пізнанням), цінності (те, що встановлюється за допомогою оцінки) і регулятиви (те, чим регулюються дії) представляють собою три основні види смислів.** Знання – когнітивний смисл (від лат. *cognitio* – знання), пізнання – це інформація про властивості об'єкта.

Метасмисл зароджується всередині систем соціальних практик та інститутів, які, з одного боку, керуються власними критеріями і світоглядно-аксіологічними пріоритетами (зазвичай істотно відмінними від критеріїв і пріоритетів інших інститутів та практик), а з іншого, – намагаються універсалізувати власне бачення, інтерпретацію, версію метасмислу [6, с. 455–456].

Не підлягає сумніву достовірність тези, згідно з якою революційні перетворення суспільного формату і зростання соціальної напруги призводять до драматичних світоглядних зрушень, зумовлюючи зміщення "сміслових горизонтів" на рівні як індивідуальної, так і масової свідомості. Унаслідок цього цілковито припиняє існування чи, принаймні, істотно розмивається впорядкована послідовність (структурованість) смислів; людина виявляється затисненою в лещата нових смислів – суперечливих, антиномічних та амбівалентних. Ще один закономірний результат – ідейна розгубленість (цей фактор часто виявляється визначальним для подальшого перебігу кризової симптоматики суспільства в цілому). Наслідок таких тектонічних зрушень на рівні суспільної свідомості – постання на повен зріст проблеми переосмислення, тобто перегляду попередніх (узвичаєних, усталених)

сми́слів, які втратили свою значеннєву й ціннісну легітимацію, а також функціонально-інструментальну ефективність.

У цілому ж світоглядна й цілепокладаюча дезорієнтація відбувається внаслідок дискредитації узвичаєних образів і стереотипів соціальної буттєвості (належного) новітнім досвідом суспільно-політичного праксису (дійсного), в результаті чого чіткість попередніх смислових меж істотно розпоршується, розмивається, а ключові денотати* суспільного буття виявляються суперечливими й загалом спростованими суспільним праксисом, перебігом соціальних подій.

Зрозуміти – означає оволодіти смислом, упорядкувати, виявити систематичну організованість, яка принципово піддається інтелектуальному оперуванню. Як слушно зауважує М. Розумний, "смысл – це зміст свідомості, що рефлексійно співвідноситься з певним знаком і тільки в цій співвіднесеності гіпостазується як семантична цілісність. Відтак, *смысл, поняття та ідея є термінами, що описують єдиний цілісний механізм самовідтворення людської свідомості*, механізм, який вступає в дію на певному етапі розвитку цієї свідомості за певних історичних умов і який узагальнено ми називаємо рефлексією" [5, с. 7]. Отже, здатність осмислювати життєву процесуальність виявляється фундаментальною, субстанційною ознакою людини як істоти інтелектуальної – такої, що розуміє, або, принаймні, прагне зрозуміти, оволодіти смислом, сформулювати (структуризувати, сформулювати) якомога повніше смислове уявлення про дійсність, а значить – про її логіку, тенденції і закономірності становлення.

Не дивно, що у філософії ХХ століття на перший план вийшов образ саме *homo significans* – людини смислотворчої, а за самим смислотворенням ("винаходом світу" – за влучним висловом Ф. Гваттарі) була закріплена домінативна функція й ідентифікаційна ознака всієї духовно-культурної діяльності людини і людства в цілому. У цьому контексті переконливим лейтмотивом звучить теза Е. Фромма про категоричну й неухильну необхідність для людини "не лише мати в своєму розпорядженні певну систему мислення, а й знайти деякий об'єкт самовіддачі, який надавав би сенс її життю і становищу в світі" [6, с. 482].

На думку Ж. Дельоза, запліднення таким сенсом відбувається за допомогою інструментів *події, подійності, спів-буття*. Власне, спів-буття не є рафінованим, дистильованим смислом, однак саме воно задає алгоритм сприйняття смислу, його критеріальності, інституціалізації та нормативності. Результатом особистісної, суб'єктивно-екзистенційної участі людини (тобто якраз спів-буття) в різноманітних інтерактивних

*Денотат (від лат. *denoto* – означаю) – предметне значення імені (знака), тобто те, що називається цим іменем.

обмінах, практиках, дискурсах та інституціях є надання смислу (цінності, значення, впливовості тощо) дійсності (подіям чи відсутності подій, буттєвій динаміці чи статиці). Таке "запліднення смислом" цілком природне, адже *екзистенція сутнісно визначається як буття інтенційне і смислотворче*.

Сенс смислотворення як буттєва потреба і навіть екзистенційна необхідність є тією імперативною ланкою, яка поєднує, перекидає життєдіяльнісний місток між людиною та культурою. Саме смисловий фактор віддзеркалює змістовні особливості людини як творця і споживача культури. Наприклад, загроза достеменної втрати грошей унаслідок однієї операції стає на заваді адекватному сприйняттю загрози значно більшої втрати в результаті серії операцій. Чимало схем економічних махінацій і шахрайства будуються на основі використання феномена "безповоротної втрати" (sunk costs) – тобто в результаті використання злочинцем того факту, що людині дуже важко змиритися з безповоротною втратою, тому вона воліє йти на ризик ще більших втрат, аби підтримати ілюзію, що втрата не є безповоротною. Це явище пояснює поведінку частини власників акцій, які не продають свої знецінювані акції, бо такий продаж означатиме визнання факту втрати. Така особливість має виразні паралелі з порадами Макіавеллі, який радив правителям відбирати гроші своїх підданих одним "махом", "не розтягуючи задоволення", оскільки обурення підданих в останньому випадку може мати фатальні наслідки.

На основі отриманих експериментальних даних Кагнман і Тверський розвинули "теорію перспективи" (prospect theory), альтернативну класичній теорії "максимізації очікуваної користі". Нова теорія покликана врахувати факти ірраціональної поведінки, сформулювавши їх у вигляді закономірності, яку можна використовувати для різних економічних передбачень. Ця теорія здатна більш точно пояснити такі аномальні для класичної економіки явища, як готовність населення підписуватися на дорогі програми страхування автомобіля, їхати чимало миль у дешевий дисконтний магазин, аби там заощадити на придбанні дешевого прального порошку і т. ін.

Утім інші автори доводять, що деякі відхилення від класично раціональної, а точніше – егоїстично-гедоністичної поведінки – мають еволюційний (а значить – раціональний) сенс. Роберт Тріверса в 1971 році висунув теорію "homo gesiprosans" – модель поведінки, що відрізняється від поведінки "homo economicus" підвищеним рівнем кооперативності, з одного боку, і схильністю карати партнерів за некооперативну поведінку навіть на шкоду приватним інтересам – з іншого. У процесі комп'ютерної симуляції ним були виявлені характерні особливості такої моделі поведінки. Також було проведено експерименти з добровільної сплати податків і добровільного обмеження споживання суспільних ресурсів, які

з'ясували, що за реальних обставин патерни поведінки людей ближчі до моделі "homo religiosus", ніж до "homo economicus". У своїй більшості люди схильні карати нероб і "соціопатів" навіть у тому випадку, якщо для цього вони змушені йти на особисті жертви. Це та жертва, яка кладеться на вітар "почуття справедливості".

Дуже часто причиною і майже завжди результатом участі соціального суб'єкта в різноманітних соціальних практиках і дискурсах є надання певного сенсу (цінності, значення) тим чи іншим подіям (процесам, тенденціям), котрі перебувають в епіцентрі чи на не надто віддаленій периферії від зазначених практик і дискурсів. По суті смислотворення є процедурою вкладання у феномени, явища і процеси певного смислу. Йдеться про сенс особистісний, межі якого особа прагне розширити максимально, гранично можливо, закріпивши його за якомога більшим ареалом буттєвості. Це – збирання, кристалізація, структурне оформлення смислу на підставі складних раціонально-іраціональних процедур синтезування всієї сукупності складових актуалізованої проблематики смислу.

Ф. Ніцше, щоправда, наполягав на деяких винятках, а саме: "Є дві надзвичайно високі речі: *міра* та *середина*^{*}"; про них краще ніколи не говорити. Лише декому відомі їх реальні ознаки й справжня сила; таке знання здобувається на потаємних життєвих стежках, у містеріях внутрішніх переживань і перетворень. Ці одиниці посвячених поцінують таке знання як щось божественне..." [8, с. 129]. Наведений вислів характерний для Ф. Ніцше. К. Ясперс узагалі зазначав, що для видатного концептуаліста вічного повернення "життєва цілісність залишається по той бік як смислу, так і його відсутності" [7, с. 47]. Утім, спроба подолання "штучного антиномічного поділу буття" на а) смисл, б) відсутність смислу, в) абсурд притаманна не лише Ф. Ніцше – Ж. Дельоз, зокрема, безапеляційно стверджував: "*Сенс* – це неіснуюча сутність; він підтримує надзвичайно тісні й специфічні відносини з *нонсенсом*" [2, с. 13]. Висновок: вести мову про категоричну несумісність між смислом та абсурдом не надто доречно.

Смислотворення актуалізує питання міри заданості (за-даності, наперед-даності) смислу (сми́слів, смислових параметрів, смислової парадигми тощо). Найвизначнішим мислителем так і не вдалося сформулювати консенсусну точку зору з цього приводу. Одні наполягали на наявності універсального, метафізичного і трансцендентного смислу.

*У цьому випадку Ф. Ніцше мав на увазі не звичайну середину, а золоту середину – той золотий перетин, який здебільшого просторово дислокується аж ніяк не посередині. Таким чином, йдеться не про геометричний, а про ціннісно-естетичний підхід, про прагнення гармонії і балансу.

Інші ж заперечували цю тезу, схилиючись до думки, що "первісно світ не мав (і не має) жодних смислів. Усі закони, поняття й ідеї встановлені людиною внаслідок її бажання впорядкувати світ. Смисл – штучна категорія, яка приписується світові, речам, історичним подіям" [4, с. 84].

Зрештою, навіть якби світ і володів деякими апіорно-автентичними смислами, то сучасні пізнавальні можливості людства не дозволяють їх виявити достеменно й безперечно. Тому **питання смислової інтерпретації, тлумачення смислової ідентичності однаково посідатиме в оглядовому майбутньому провідні позиції в рефлексійному оперуванні категорією "смисл", незалежно від формату смислу – індивідуального, корпоративного (ойкуменного), суспільного, цивілізаційного, епохального (історичного) тощо.**

Між іншим, праксеологічна ефективність тієї чи іншої версії смислу виводить дослідницьку процедуру знову-таки на ідею евентуального смислу трансцендентного й метафізичного типу: *якщо конкретно-смислова пропозиційність виявляється ефективною, то це означає, що вона відповідає універсальній смисловій заданості* (звичайно, якщо остання взагалі існує); *якщо ж смисловий проект не спрацьовує, виявляється неефективним, то, очевидно, він не надто кореспондується з категоричними імперативами мега- та метасмислу* (знову ж таки за умови, що останні справді мають місце).

Цю струнку схему, щоправда, дещо розбалансовує часовий параметр. Річ у тім, що смислова ефективність будь-якої смислової пропозиційності є неоднорідною в часовій модальності: наприклад, у короткотерміновій перспективі певна смислова модель може не спрацьовувати або мати відверто маргінальний статус, однак на середньо- та довготривалих відтинках вона виявляє максимум переваг, гранично актуалізує свій потенціал, внаслідок чого опиняється на чільних суспільних позиціях.

Сформульоване зауваження виявиться справедливим по відношенню до ледве не всіх смислотворчих (смислопропозиційних) проектів у науковій, релігійній та ідеологічній сферах, а кожна значна наукова, релігійна та ідеологічна доктрина спочатку (упродовж років, десятиліть, а інколи й століть) мала статус ересі, інтелектуального збочення або духовної провокації, тому могла розраховувати лише на маргінальний статус у суспільній свідомості й бутті; лише згодом, внаслідок праксеологічної дискредитації чи тривіального занепаду традиційних доктрин (наукових, релігійних та ідеологічних картин світу і методів, принципів, кутів зору на дійсність), аргументи концептуальних каркасів маргінального типу здобували необхідну підтримку й легітимізувалися на рівні як наукового, релігійного, ідеологічного середовищ, так і суспільств, культур і цивілізацій.

Ще один істотний дослідницький вимір полягає в тому, що людина не лише *формує* смисл, а й *формує* його (себто надає йому прийнятну для сприйняття форму), *структуризує* (задає певні структурні параметри). Думати чи стверджувати інакше – означало б образити здоровий глузд. Драматизм буття (індивідуального, суспільного, історичного) якраз і полягає в необхідності перманентного вибору між прийняттям та відхиленням тих чи інших смислових пропозицій засобом формування, формування та структуризування смислової феноменології [2, с. 107–108].

У принципі, смисл може й не видобуватися з дійсності, не генеруватися з якихось її субстанційних атрибутів чи категоричних імперативів, а конструюватися, моделюватися для неї, для оптимуму її функціонування. Такий процес смислотворення відбувається в доволі широкому діапазоні: від розважливо-рефлексійного й до містично-екстатичного. Смислотворення може бути як анамнезисом (тобто пригадуванням, мозаїкою спогадів), паттерном (базовою інтуїцією, споглядальним баченням), так і звичайною інтелектуальною технологією, покликаною інструментально забезпечити вибір на користь тієї чи іншої екзистенційної, аксіологічної, телеологічної і в цілому буттєвої альтернативи. Зрештою, будь-яке конституювання, нормативування і структуризація є наслідком передовсім смислотворення, укладання герменевтичної конвенції щодо смислової наповненості явища, феномена чи предмета.

По-справжньому невичерпний дослідницький потенціал містить аспект передумов (аксіологічних, гносеологічних, індивідуально-волюнтаристських тощо) смислотворення, можливостей і перспектив смислотворчого операціоналізму. Виявити сукупність, ієрархію факторів, які визначають, детермінують, задають відповідні смислові горизонти, з'ясувати їх корельованість часовими, соціокультурними, конфесійними та цивілізаційними параметрами – надзвичайно перспективне й відповідальне завдання для філософської рефлексії.

Список використаних джерел та літератури

1. Гершунский Б. С. Философия образования для XXI века / Б. С. Гершунский.— М. : Совершенство, 1998.— 608 с.
2. Делез Ж. Логика смысла // Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*.— Москва-Екатеринбург : "Деловая книга", 1998.— 480 с.
3. Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры / В. М. Межуев.— М. : Университетская книга, 2012.— 406 с.
4. Мостяев О. Суб'єктивні, етнічні та цивілізаційні складові ментальності / О. Мостяев // *Генеза*. Спец. випуск.— 1995.— С. 82–89.
5. Розумний М. Суспільна ідея в структурі ідентичності // *Генеза*. Спец. випуск.— К., 1999.— С. 4–9.
6. Фромм Э. Пути из больного общества // *Проблема человека в западной философии*.— М. : Прогресс, 1988.— С. 443–482.

7. Ясперс К. Ницше и христианство / К. Ясперс.— М. : Республика, 1994.— 527 с.
8. Fr. Nietzsche Werke. Bd. III. Leipzig, 1904.— 486 s.

Mychajło Semikin. Sensowe tożsamościowości kultury.

Wieloaspektowość kultury i jej wszechobecność funkcjonalna wywołują trudny problem teoretyczny – niepewność jej hierarchii sensowej. Które akcenty sensowe są w gruncie zjawiska kultury, które aspekty robią kulturę tylko ewentualną, a które niezbędną i dostateczną? Nieobecność decyzji w tych pytaniach robi rozmowę o kulturę bezprzedmiotową.

Mykhailo Semikin. Semantic Identifiers of Culture.

Multidimensional nature of culture and its functional ubiquity lead to a certain theoretical problem – uncertainty in semantic hierarchy. Which semantic accents are in the foundation of the cultural phenomena, which aspects make culture possible and what aspects make it necessary and sufficient? The lack of certainty in these matters makes any conversation about culture pointless.

АТРИБУТИ НАСИЛЛЯ

У статті на основі субстанційного підходу розкривається зміст поняття "насилля", визначено основні атрибути насилля: примус, соціальна стигматизація, нанесення фізичної, психічної чи / та моральної шкоди. Визначено, що примус не передбачає кінцевого підкорення волі, а лише спрямування дії на неї; нанесення шкоди є необхідною умовою визначення певної дії як насилля.

Актуальність. У сучасному науковому та суспільно-політичному дискурсі дедалі утверджується думка про поділ історії на насильницьку (до кінця XX століття) та ненасильницьку (від кінця XX століття дотепер). Цей якісно відмінний етап історії пов'язується з утвердженням демократичних устоїв на протигагу політики насилля. А відтак проголошується думка, що військова агресія стала менш дієвим інструментом для розв'язання політичних конфліктів, поступаючись економічним, соціальним, дипломатичним та культурним інструментам. Утім уже на початку XXI століття практика політичної боротьби, яка знайшла своє вираження у кривавих актах насилля, зокрема терористичний акт 11 вересня 2001 року в Нью-Йорку та військові кампанії США у відповідь, поставили під сумнів теоретичні розмірковування науковців. Події ж останніх років (анексія Росією Криму і збройне протистояння на Донбасі та в Сирії) вказують на повернення в міжнародну політику відкритих форм насилля.

Сучасні глобалізаційні процеси актуалізували необхідність гуманітарних наук переосмислити сутність та вивчити нові прояви соціального феномена насилля. Насилля дедалі набуває глобального характеру, про що свідчать масштабні терористичні акти у США та країнах Євросоюзу як реакція на локальні військові протистояння, які відбуваються в ісламських країнах за участю збройних сил Заходу. У суспільній свідомості донині не вироблена ефективна система запобігання виявам насилля та їх подолання як під час структурних соціальних трансформацій (напр., у сучасній Україні), так і в період відносної соціальної стабільності (напр., бунти молоді з передмість Парижа в 2005 р., бунти афроамериканців у Фергюсоні в 2014 р.).

Незважаючи на актуальність цієї проблеми, у науковій літературі немає єдиного підходу до визначення поняття "насилля", його сутності та основних характеристик. **Метою** статті є виявлення і характеристика атрибутивних ознак насилля.

Виклад основного матеріалу. Проблема насилля була і залишається актуальним предметом дослідження як у філософських науках, так і в багатьох інших, які охоплюють соціогуманітарну сферу життя. Зокрема аналізується насилля як соціальний феномен, форми та принципи його реалізації. Також предметом наукових розвідок зарубіжних та вітчизняних науковців є супутні до насилля феномени: війна, терор, примус, агресія. У цьому контексті варто зазначити, що проблема насилля розкрита в енциклопедичних статтях В. Нестеренка, Є. Плімака, М. Степанянца та ін. Здійснюються спроби системного аналізу цього явища та форм його проявів у міждисциплінарній площині, зокрема в колективних монографіях "Насилля: тенденції, структури, проблеми аналізу" (за ред. В. Гайтмейєра та Г.-Г. Зьоффнера), "Міжнародний довідник з насилля" (за ред. В. Гайтмейєра та Дж. Хейгана), "Насилля: міждисциплінарний довідник" (за ред. К. Гудеуса та М. Кріст). Розкриваються також різні аспекти прояву насилля. Серед сучасних досліджень варто виокремити аналіз насилля як фактора еволюції, його ролі в історії, а також принципів терпимості та ненасилля, здійснений В. Красіковим, насилля як фактора історичного процесу – Р. Ібрагімовим, насилля на сучасному етапі розвитку суспільства в контексті цивілізаційних перспектив – П. Імбушем. Безперечно, важливим науковим здобутком для дослідження різних аспектів вияву насилля є визначення змісту та форм насилля, а також ролі волі як його інструмента в контексті дослідження проблем війни Г. Гофмайстером, виявлення економічного, політичного, соціокультурного та психологічного коріння насилля А. Дмитрієвим та І. Залісінім, спроби комплексного аналізу соціального насилля Я. Гілінським та фізичного Я. Ф. Реємтсмом. Роль індивідуального у здійсненні соціального насилля крізь призму взаємовідношення агресивності людини та насилля розкривається К. Валем та А. Налчаджяном. Проблема насилля стала предметом дослідження вітчизняних науковців. Насилля як предмет філософських рефлексій розкрито в працях В. Остроухова. Особливості здійснення насилля у ХХ столітті та аналіз сучасних пошуків шляхів його подолання є предметом монографії П. Сауха "ХХ століття. Підсумки". Різні аспекти вияву соціального насилля розглядаються і в дисертаційних дослідженнях українських філософів, зокрема їх авторами осмислено роль насилля під час воєн в історично-цивілізаційному зрізі (В. Мандрагеля), насилля в інформаційному суспільстві (Д. Метілка), проаналізовано форми політичного насилля (А. Боброва).

У своїх попередніх роботах ми запропонували використання субстанційного підходу до визначення цього поняття [8; 9]. Відповідно до нього насилля визначається як суспільні відносини, у яких одні індивіди чи соціальні групи та класи застосовують до інших примус, спрямований

на їхню волю, завдають фізичної, психічної чи моральної шкоди іншій особі шляхом застосування сили чи погрози її застосування з метою спонукати об'єкт впливу до визначеної поведінки, до певних дій, а також стигматизований суспільством як "необхідне" та водночас "небажане" застосування сили [8, с. 247]. Атрибутами насилля, виходячи з цього визначення, виокремлено примус, соціальну стигматизацію, нанесення фізичної, психічної чи / та моральної шкоди. Розкриємо зміст кожного із зазначених атрибутів.

Поняття "примус" у філософських словниках, як правило, залишається поза увагою, але соціальна роль примусу аналізується у філософії права та соціальній філософії в контексті проблем функціонування правової системи, реалізації законів, здійснення державної влади. Примус у цьому контексті розуміється як "зумовлена кимось або чимось необхідність діяти певним способом, незалежно від бажання; натиск, обумовлений законом" [7, с. 940]. У соціально-філософському аспекті примус Н. Амельченко та Ю. Шейко трактують як "створення таких умов для іншого члена суспільства, за яких він не має іншого вибору, крім як виконати певну послідовність дій, визначених суб'єктом примусу" [1, с. 3]. Вірменський психолог, філософ А. Налчаджян у контексті дослідження агресії аналізує співвідношення примусу й насилля, наголошуючи на етичному аспекті першого. Він визначає примус як насилля, мета якого користь для об'єкта такого соціального впливу, хоча може виражатися і в агресивних формах [6, с. 157]. Цікавим, на нашу думку, є визначення ролі примусу в насиллі В. Беньяміном, який вказував, що воно є засобом досягнення правових цілей. Цей атрибут відображає правопідтримуючу функцію насилля [12, с. 186–187]. Досліджуючи примус у контексті поширення релігії, П. Бейль наголошував на легітимації будь-яких форм насилля на основі визнання в суспільній свідомості факту володіння істинним знанням і права його реалізовувати в соціальній практиці суб'єктом насилля. Так, французький філософ зазначав, що найзрозуміліший зміст, у якому можна розуміти закон примусу, полягає в тому, що "будь-хто може користуватися тими формами насилля, які справляють найбільші враження в країні, де він проживає, він повинен здійснювати насилля над тими, кого вважає такими, що не стоять на неправильному шляху" [2, с. 331–332]. Такий підхід, зрозуміло, обмежений лише однією інституцією суспільства, може бути застосований і до інших інституцій та систем (економічної, політичної, культурної тощо). Установлені в кожній із соціальних систем норми та правила завжди піддаються критиці і / або частково, або в цілому можуть заперечуватися окремим індивідом чи групою осіб. Примус є одним із інструментів реалізації соціальних норм. Важливо зазначити, що примус, на відміну від шкоди як атрибуту насилля, не передбачає кінцеве підкорення волі, а лише спрямування дії на неї. Аналізуючи проблеми

права та неправа, примусу та злочину Г. Гегель вказував, що до людини як до живої істоти можна застосувати примус, підкорюючи владі інших її фізичну і взагалі зовнішню сторону, але свободна воля в собі і для себе не може бути примушена, оскільки вона не відступає від зовнішнього, в якому її утримують, чи від уявлень про нього [3, с. 141]. Відтак для здійснення примусу, спрямованого на волю людини, необхідне бажання об'єкта, тобто примусити можна тих осіб, які самі виявляють бажання, щоб їх примусили. Поняття "примус" дозволяє розкрити характер взаємовідношення "сили" й "насилля". Оскільки кожен об'єкт насилля володіє певною силою, яка протидіє будь-якому впливу на нього, то примус як атрибут насилля постає такою силою, яка не знищує силу об'єкта, а перенаправляє її у бажаному для суб'єкта спрямуванні, переключає його енергію з одного виду на інший. Тобто основна задача насилля є не стільки фізичне знищення об'єкта, скільки вплив на його діяльність, спонукування до конкретних дій у бажаному для суб'єкта напрямі, відповідно до вмотивованої останнім необхідності. Нездатність же суб'єктом насилля здійснити зазначений вплив заперечує як його легітимність, так і функціональну здатність інституції, в межах якої воно застосовується. Ця загроза може вирішуватись або взаємним заміщенням суб'єкта і об'єкта насилля, або фізичним знищенням об'єкта.

Одним із атрибутів насилля є нанесення чи загроза нанесення психічної та / чи фізичної шкоди об'єкту, на який воно спрямоване. Варто виокремлювати фізичну шкоду та морально-психологічну. Якщо перша позначається спрямуванням насилля на тіло людини, то друга – на емоційно-вольову складову. Проблемним для кваліфікування насилля у результаті аналізованої силової дії є визначення факту заподіяння йому навмисної чи ненавмисної шкоди. Якщо фізичну шкоду можуть встановити експерти-лікарі за наявності в особи чи групи осіб травм, синців, гематом, то виявлення психічної значною мірою залежить від індивідуальних особливостей та здібностей людини сприймати та відображати оточуючу дійсність, тобто від рівня (порогу) вразливості. Для однієї особи найменша силова дія, спрямована на неї та її життєвий світ, може завдати психічної шкоди, у той час як іншою такою самою дією може сприйматися як даність і блокуватися психозахисними реакціями. Враховуючи, що, як наголошує Г. Кіреєв, "насилля існує там, тоді й оскільки, де, коли й постільки має місце присвоєння, пригнічення, підкорення волі суб'єкта, панування над нею" [4, с. 103], варто визначити параметром віднесення дії до насилля спрямованість на волю об'єкта, що саме по собі є загрозою нанесення шкоди. Не кожна дія, яка наносить шкоду, може бути насиллям, але водночас вона такою може стигматизуватися залежно від соціальних норм та правил конкретного історичного соціуму, залежно від визнання її таким об'єктом, на який вона

спрямована. Т. Хомич, наголошуючи на тому, що зведення насилля до шкоди не відповідає його суті та не відмежовує його від суміжних понять, наводить приклад, за яким за цією логікою дії лікаря, спрямовані на порятунок життя людини, операція, повинні повністю підпасти під визначення насильства, адже він своїми діями наносить шкоду організму іншої людини [11, с. 3]. Але, заперечуючи певною мірою автору, відзначимо, що, як не дивно, дії лікаря дійсно можуть визначені як насилля за умови стигматизації їх або нормами конкретного історичного соціуму, або нормами культури, субкультури, світоглядними установками. Наприклад, лікарські експерименти Леонардо да Вінчі засуджувалися офіційною церквою в його епоху, для мусульманської культури є гріховним вживання ліків на основі спирту, а низка релігійних організацій забороняє своїм прихильникам певні види лікарської допомоги або виступають за повну відмову від неї. Таким чином, нанесення шкоди є необхідною, але не єдиною умовою визначення певної дії насилля, вона повинна розглядатися в контексті конкретних історичних умов з урахуванням її стигматизованості.

Аналіз соціальної стигматизації як атрибута насилля попередньо потребує розкриття змісту поняття "стигматизація", оскільки воно введено в науковий обіг лише в 60-х рр. ХХ ст. і на сьогодні його вживання в дослідженнях, передусім у сфері соціальної психології, носить у певній мірі суперечливий і неоднозначний характер. Поняття "стигма", яке походить з давньогрецької мови, дослівно означає "тавро", "випалена рана" і завжди мало соціальний зміст, оскільки ці позначки на тілі, а згодом таврування замінювали нашивками на одязі, вирізняли відповідний соціальний статус маркованих. Нині стигма розуміється як певна якість чи ознака індивіда, яка визначається іншим індивідом як неприйнятна, негативна, неприємна [5, с. 149]. Стигма є тим, що на даний момент не відповідає актуальним соціальним цінностям і суперечить принципам та світоглядним настановам суб'єкта маркування.

А стигматизація, відповідно, визначається як "упереджене, негативне ставлення до окремої людини або групи людей, пов'язане з наявністю у неї / них якихось особливих властивостей або ознак" [10, с. 340]. Польська дослідниця Е. Чиквін окреслює такі типові для сучасного суспільства стигматизовані соціальні групи та спільноти як безпритульні, безробітні, національні, релігійні, сексуальні меншини, інваліди, пацієнти психіатричних лікарень, засуджені, алкоголіки та наркомани [13, с. 9]. Особливістю "маркування", як вважають представники теорії стигматизації чи таврування (зокрема, Говард Бекер, Едвін Лемерт і Кай Еріксон), є те, що єдиною відмінністю між стигматизованою групою, наприклад, злочинцями та іншими членами суспільства вважається загальноприйнята оцінка. Тобто за їхньою логікою, злочинці – це ті, кого

піймали, а сам по собі вчинок не є кримінальним або некримінальним [10, с. 336]. Відтак на перший план стигматизація ставить соціальні оцінку та реакцію на подію чи групу осіб. Такий підхід дозволяє вийти за межі предметного поля винятково соціологічних та психологічних наук, у яких аналізується насамперед специфіка діяльності стигматизованих соціальних груп чи окремих індивідів. Акцентування уваги на соціальній оцінці, відображеній у суспільній свідомості, дозволяє у межах соціальної філософії вивчати і стигматизовані соціальні явища, одним з яких є насилля.

Щодо соціальної стигматизації як атрибута насилля, то він передбачає фіксування в суспільній свідомості характеристики конкретних дій як "насилля", визначаючи їх водночас як "небажані" та "необхідні". Саме з соціально-політичними процесами К. Валь пов'язує появу нових конотацій у тлумаченні поняття "сила", що згодом було зафіксовано у понятті "насилля", уже якісно відмінного від попереднього. Революції та громадянські війни, на його думку, актуалізували необхідність кожній із сторін протистояння визначити свої дії як необхідні й відповідні до дій опонента. А відтак дії супротивника "маркувалися" як насилля, у той час як власні агресивні дії – як захист [14, с. 11]. Водночас у результаті перенесення соціально "небажаної" якості насильника як стигми на відповідних осіб чи соціальних груп, інша група ілюзорно звільняється від наявності таких ознак у них самих, тобто в суспільній свідомості формується уявлення, що цією ознакою володіє Інший, реалізується формула "Ворог не я, а він" [5, с. 149]. Така тенденція до визначення змісту поняття "насилля" утвердилася в етико-правовому науковому полі. Тут номіналізація дії чи явища насиллям прямо залежить від суб'єкта, перед яким поставлена задача соціальної стигматизації ("маркування"). Таким суб'єктом, як правило, є уповноважені відповідними інституціями особи, групи чи організації (правові органи, релігійні та політичні організації, ідеологи тощо). Відтак будь-яка силова дія з боку певних осіб, груп, та / чи організацій ними може "маркуватися" як насилля з метою подальшої заборони їх діяльності взагалі, тобто як "небажана". Але подібна стигматизація може бути спрямована і проти влади. У контексті дослідження проблеми легітимності насилля В. Беньямін зазначав, що насилля є активною поведінкою індивідів, груп, спільнот, спрямованою на реалізацію їх прав, для руйнування існуючого правопорядку, дозволена їм цим же правом, або такого ж спрямування пасивна поведінка у формі шантажу [12, с. 72]. Таким чином, їх силові дії стигматизуються як допустиме, або необхідне насилля. З одного боку, таке маніпулювання поняттям "насилля" має на меті функціональне збереження соціальної стабільності, з іншого – є політичним інструментом для боротьби з опонентами. І хоча здається, що загалом цей підхід акцентує увагу на

формальному вияві насилля як соціального феномена, а не змістовному, визначення соціальної стигматизації атрибутом насилля дозволяє показати взаємодію "необхідного" і "небажаного", зафіксованих у суспільній свідомості в конкретній історичній перспективі самим джерелом соціального розвитку. Нині спостерігається, окрім політичної обґрунтованості стигматизації насилля, тенденція до домінування економічної. На цьому наголошував німецький учений Георг Елверт, який увів у науковий обіг поняття "ринок насилля" на позначення економічно вмотивованої соціальної системи насилля.

Висновки. Насилля є видом суспільних відносин, у яких одні індивіди чи соціальні групи та класи застосовують до інших примус, спрямований на їхню волю, завдаючи фізичної, психічної чи моральної шкоди іншій особі шляхом застосування сили чи погрозою її застосування з метою спонукати об'єкт впливу до визначеної поведінки, до певних дій, а також і стигматизований суспільством як "необхідне" та водночас "небажане" застосування сили. Атрибути насилля: примус, соціальна стигматизація, нанесення фізичної, психічної чи / та моральної шкоди. Примус як атрибут насилля постає такою силою, яка не знищує силу об'єкта, а перенаправляє її у бажаному для суб'єкта спрямуванні, переключає його енергію з одного виду на інший. Нанесення шкоди не має фізичних параметрів ідентифікації, а розглядається у контексті конкретних історичних умов із урахуванням її соціальної оцінки. Соціальна стигматизація передбачає фіксування у суспільній свідомості характеристики конкретних дій як "насилля", визначаючи їх водночас як "небажані" та "необхідні".

Список використаних джерел та літератури

1. Амельченко Н. А. Співвідношення влади, примусу та насильства в сучасних теоріях влади / Амельченко Н. А., Шейко Ю. О. // Наукові записки НаУКМА. Серія Політичні науки.— 2009.— Т. 95.— С. 3–8.
2. Бейль П. Философский комментарий на слова Иисуса Христа: "Заставь их войти", где доказывается посредством многих очевидных доводов, что нет ничего более отвратительного, чем обращение, достигаемое посредством насилия, и где опровергаются все софизмы сторонников насильственного обращения, равно как и апология преследования, которую дал святой Августин / Бейль // Бейль П. Исторический и критический словарь.— М.: Мысль, 1968.— Т. 2.— 1968.— С. 265–342.
3. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Гегель; пер. с нем.; ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсисянц; авт. вступ. ст. и примеч. В. С. Нерсисянц].— М.: Мысль, 1990.— 524 с.— (Филос. наследие).
4. Киреев Г. Н. Сущность насилия / Г. Н. Киреев.— М.: Прометей, 1990.— 110 с.
5. Кнуф А. Стигма: теория и практика / А. Кнуф, Л. А. Сопов // Знание. Понимание. Умение.— 2006.— № 2.— С. 149–153.
6. Налчаджян А. Агрессивность человека / А. Налчаджян.— СПб.: Питер, 2007.— 736 с.

7. Насилля // Великий тлумачний словник сучасної української мови / уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел.— К. ; Ірпінь : ВТФ "Перун", 2002.— С. 940.
8. Слюсар В. М. Деякі зауваження до визначення поняття "насилля": соціально-філософський аспект / В. М. Слюсар // Гілея: науковий вісник. Зб. наук. праць.— 2015.— № 98.— С. 245–248.
9. Слюсар В. Особливості використання субстанційного підходу в наукових дослідженнях / Вадим Слюсар // Українська полоністика.— 2014.— Вип. 11.— С. 186–193.
10. Смирнова М. Актуальність проблеми стигматизації в сучасних суспільних процесах / Марія Смирнова // Психолінгвістика. Психологія. Мовознавство. Соціальні комунікації.— 2014.— Вип. 16.— С. 332–342.
11. Хомич Т. М. Поняття насильства і примусу та їх співвідношення / Т. М. Хомич // Часопис Національного університету "Острозька академія". Серія "Право".— 2012.— № 2 (6) : [Електронний ресурс].— Режим доступу : <http://lj.oa.edu.ua/articles/2012/n2/12kmtmys.pdf>.
12. Benjamin W. Metaphysisch-geschichtsphilosophische Studien. Zur Kritik der Gewalt / W. Benjamin // Benjamin W. Gesammelte Schriften (unter Mitw. von Theodor W. Adorno und Gershorn Scholem, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser) / W. Benjamin.— Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1972.— —Band II. 1.— 1991.— S. 179–204.
13. Czykwin E. Stygmat społeczny / Elżbieta Czykwin.— Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008.— 456 s.
14. Wahl K. Aggression und Gewalt ein biologischer, psychologischer und sozialwissenschaftlicher Überblick / Klaus Wahl.— Heidelberg : Spektrum Akademischer Verlag, 2009.— 201 s.

Wadym Slusar. Atrybuty przemocy.

W artykule na podstawie podejścia substancyjnego przedstawiono treść pojęcia "przemoc", wyznaczono podstawowe atrybuty przemocy: zmuszenie, stygmatyzacja społeczna, zadośćuczynienie cierpień fizycznych, psychicznych lub / i moralnych. Wyznaczono, że zmuszenie nie przywiduje ostatecznego złamania woli, tylko skierowanie akcji na nią; zadośćuczynienie cierpień jest niezbędnym warunkiem definiowania pewnego rodzaju działalności jako przemocy.

Vadym Sliusar. Attributes of Violence.

The paper using substantial approach reveals the meaning of "violence", the main attributes of violence, coercion, social stigmatization, causing physical, mental and / or moral damage. It is determined that coercion does not provide bending to one's will, it only focuses on it. Causing damage is a prerequisite for defining certain acts as violence.

**ВІЙСЬКОВО-ПРАВОВЕ ВИХОВАННЯ
ВІЙСЬКОВОСЛУЖБОВЦІВ ЗБРОЙНИХ СИЛ УКРАЇНИ
В КОНТЕКСТІ ПОЛЬСЬКОГО ДОСВІДУ**

У статті здійснено соціально-філософський аналіз військово-правового виховання військовослужбовців Збройних Сил України в сучасних умовах з урахуванням досвіду трансформації Збройних Сил Республіки Польща.

Значна увага зосереджена на розгляді сутності, змісту і методів військово-правового виховання та його системного характеру. Розкрито особливості взаємодії військових і релігійних структур України, специфіку виховного процесу з віруючими військовослужбовцями, охарактеризовано роль військово-релігійної служби у військово-правовому вихованні воїнів.

Серед завдань націє- й державотворення, розбудови демократичного суспільства, економічного реформування і духовно-гуманітарного поступу української нації вагоме місце посідають завдання, пов'язані з процесами формування духовних, патріотичних, моральних і військово-етичних цінностей особового складу Збройних Сил та інших військових формувань України. Тривалий час унаслідок багатьох причин при формуванні свідомості воїнів такі поняття, як духовність, духовно-гуманітарне сприйняття, релігійні вірування, офіційно не використовувалися у виховній роботі з військовослужбовцями.

Українська Армія – це частина нашого суспільства, і всі процеси, які відбуваються в ньому, прямо впливають на морально-психологічний стан наших військовослужбовців. Сьогодні у війська приходить поповнення, значна частина якого, на жаль, увібрала в себе негативні риси сучасного українського суспільства і в тій чи іншій мірі схильна до протиправної діяльності. Серед особового складу Воєнної організації України збільшилася кількість віруючих військовослужбовців, що породило необхідність подальшого вдосконалення виховної роботи, пошуку ефективних форм і методів для виконання службово-бойових завдань. На особливу увагу заслуговує й проблема військово-правового виховання в умовах АТО, реформування Збройних Сил у контексті євроатлантичної інтеграції.

Реалії сучасного життя засвідчують, що разом з волонтерством, бажанням допомогти армії в суспільстві з'явилися й антиармійські настрої. Частина молоді не бажає служити у Збройних Силах України, ухиляється від мобілізації. З'явилася тенденція до зменшення конкурсу при вступі у військові навчальні заклади. Як явище суспільної психології і суспільної

свідомості, останнє відображає тенденції розвитку думок, поглядів, інтересів, емоцій, почуттів, які формуються під впливом ряду причин, що зумовлюють негативне ставлення частини людей до армії. Причинами цього є і події в Криму та на сході України й ті втрати, які мають Збройні Сили; необ'єктивне, а іноді й тенденційне висвітлення проблем армії в ЗМІ; складність і неоднозначність сприйняття соціальних проблем в армії; негативні явища в армійському середовищі та інші.

У формуванні сучасних Збройних Сил України найважливішим завданням є формування ідеалу активного, вірного та відданого народу України воїна, для якого характерні розвинений інтелект, професіоналізм, здатність ефективно вести бойові дії, непохитність духу, патріотизм, дисциплінованість, вірність кращим бойовим традиціям, психологічна стійкість. Він має шанувати національні святині й символи, вітчизняну історію та культуру [2, с. 20]. Саме такі світоглядні орієнтири мають бути покладені в основу військово-правової роботи, становлення духовності військовослужбовців Збройних Сил України (ЗСУ). Формування свідомого захисника Вітчизни з активною громадянською позицією, високими морально-правовими та бойовими якостями і, найважливіше, з почуттям патріотизму – засадничі принципи системи військово-правового виховання.

Донедавна побутувала думка, що необхідний рівень морально-бойового потенціалу ЗСУ можливо створити шляхом психологічного (чи морально-психологічного) забезпечення діяльності військ, а дехто вважав, що виховна робота у війську взагалі не потрібна. Гадаємо, що такі й подібні погляди зумовлені насамперед нерозумінням того, що таке особистість, у чому полягає специфіка бойової діяльності військ. Особистість військовослужбовця як духовної істоти потребує не тільки певного рівня соціально-побутових умов комфортності, а й достатніх правових, політичних, культурно-духовних спроможностей для реалізації свого потенціалу.

Невід'ємною складовою воєн і військових конфліктів у сучасних умовах є інформаційно-психологічна війна. Остання, на думку Мартіна Лібіки, "має суттєві відмінності від звичайної війни, спрямованої на фізичне придушення противника. Вона повністю безконтактна. Її сутність – вплив на суспільну свідомість таким чином, щоб керувати людьми і змусити їх діяти проти своїх інтересів. Завдання інформаційної війни – це не знищення фізичної сили, а знищення соціуму" [6, с. 27]. Невипадково у збройних силах провідних країн світу з'явилися посади офіцерів, які професійно займаються технологіями й прийомами інформаційних воєн.

Зростаюче значення інформаційно-психологічного фактора при веденні збройної боротьби пояснюється тим, що "об'єктами впливу в інформаційній війні є засоби розвідки, управління військами та зброєю, комп'ютерні мережі та засоби телекомунікації, населення й особовий

склад збройних сил" [10, с. 20]. Це потребує зміцнення й оздоровлення морально-психологічного клімату у військових колективах, використання духовного та виховного потенціалу, розвитку культури та духовності, удосконалення системи військово-правового виховання.

Військово-правове виховання – це об'єктивно зумовлений процес систематичного й цілеспрямованого впливу на свідомість, почуття і волю військовослужбовців, спрямований на формування у них чітко визначеного спектру й рівня морально-правових і бойових якостей, необхідних для успішного функціонування армії та виконання нею своєї особливої місії щодо захисту кордонів і цілісності України в мирний і воєнний час. У процесі військово-правового виховання формуються такі духовні якості військовослужбовців, які необхідні воїнам завжди, особливо при виконанні завдань у бойових умовах. Це патріотизм, стійкість, мужність і відвага, готовність і здатність військовослужбовців за будь-яких умов – чи то в повсякденній службі підтримання бойової готовності чи в бойовій ситуації – виконати свій конституційний обов'язок.

Однією з найважливіших проблем в системі підготовки фахівців з виховної роботи, виявлених науковцями Гуманітарного інституту НУОУ ім. Івана Черняхівського в НДР "Лідер" (2011–2012 рр.), є потреба посилення культурологічної, правової та військово-професійної складової. Ці висновки зроблені на підставі усвідомлення ускладнення геополітичної ситуації в світі; ідейно-політичної, культурологічної, релігійної ситуації в Україні; аналізу світоглядних, морально-психологічних та професійних якостей сучасного військовослужбовця та необхідності їх врахування у виховній роботі [1, с. 148–149].

Такі висновки підтверджуються також аналізом системи виховної роботи в збройних силах країн НАТО, на пострадянському просторі – Республіки Білорусь (РБ), Російської Федерації (РФ), Республіки Казахстан та ін. Так, діяльність органів з виховної роботи у ЗС РБ спрямована на виховання патріотизму та професіоналізму військовиків, ґрунтується на засадах державної ідеології, має безумовну підтримку і є складовою загальнодержавної системи ідеологічної роботи. Білоруський досвід засвідчив, що після створення органів з ідеологічно-виховної роботи, відповідної державної підтримки та всебічного забезпечення цієї діяльності, ЗС РБ у своєму розвитку досягли значних успіхів і за рівнем боєготовності на сьогодні посідають одне з провідних місць серед країн СНД. Цьому сприяли досягнуті за останні роки високий рівень морально-психологічного стану та іміджу ЗС РБ [1, с. 149–151].

Вивчення реальної практики військово-правового виховання у ЗС України засвідчує гострий дефіцит демократичних форм і методів виховного впливу. З одного боку, — це наслідок тривалого "досвіду" адміністративно-авторитарного мислення і виховання, а з другого, — результат невміння жити і працювати в умовах розширення і поглиблення

демократії. Унаслідок цього у військових навчальних закладах, військових частинах стали типовими прояви бюрократичного стилю в діяльності суб'єктів виховання. Форми його різні, найбільш поширеними серед них є: надмірна регламентованість і заорганізованість виховних заходів; "валовий" підхід до виховної роботи та неувага до індивідуальної роботи з підлеглими; слабка активність у пошуку нових форм і методів виховної роботи; недооцінка активності воїнів і військових колективів та слабкість опори на громадську думку; авторитарний, командно-наказовий стиль діяльності частини командирів та невміння переконувати підлеглих; суб'єктивність, а іноді й несправедливість оцінки дій військовослужбовців, страх і небажання змін [5].

При організації процесу військово-правового виховання необхідно враховувати і той факт, що основний контингент Збройних Сил сформувався в умовах мирного життя. Більшість військовослужбовців уважали, що збереження і зміцнення миру не потребують жодних зусиль. У результаті цього молоді притаманні елементи безпечності й недооцінки реальної військової небезпеки. Останні події в Україні на практиці засвідчили хибність таких поглядів. Тому сьогодні як ніколи потрібен активний пошук науковців, практиків, політиків щодо шляхів виходу із соціальної інерції, байдужості. Мета цих пошуків – знайти ефективніші стимули впливу на особистість та створення якісно нового механізму її активізації.

Органічною складовою військово-правового виховання є патріотизм, адже зміцнити, розвинути й захистити демократичну, правову державу, яка б увійшла повноправним суб'єктом до європейської спільноти можуть громадяни, які люблять свій народ, свою країну, готові самовіддано захищати і розбудовувати її, мають розвинене почуття гідності, сформовану національну свідомість, гуманістичну мораль, знають свої права й свободи та вміють цивілізовано їх обстоювати. Почуття патріотизму, національної гордості громадян не виникають самі по собі, вони прищеплюються з дитячих років. Таке виховання здійснюється на основі рідної мови, історії, культурних надбань свого народу, його звичаїв, традицій.

Ефективність військово-правового виховання значною мірою залежить від рівня педагогічної майстерності, гуманності, моральної привабливості, інтелектуального багатства суб'єктів військово-правового виховання. Тому на виховну і соціально-психологічну роботу слід призначати офіцерів, які особистим прикладом підтверджують свої переконання, уміють аналітично мислити, слухати й переконувати людей, добре підготовлених загалом – здатних теоретично й практично професійно вирішувати сучасні проблеми. До підвищення ефективності військово-правового виховання слід активно залучати філософів, психологів,

релігієзнавців, істориків, юристів, педагогів, політологів та інших необхідних спеціалістів.

При здійсненні військової реформи постає проблема взаємодії військових і релігійних структур України. Факт наявності військово-капеланських служб у багатьох країнах, особливо в арміях держав-членів НАТО, і характер виконуваних ними завдань засвідчує, що вони не тільки займаються задоволенням релігійних потреб, а й включені в систему ідеологічного та психологічного впливу на весь особовий склад військ, незалежно від світоглядної орієнтації кожного. Релігійне виховання інкорпороване в систему бойової і морально-психологічної підготовки військовослужбовців і підпорядковане основному завданню – підтриманню високого духовно-психологічного потенціалу військ.

Нині здійснюється певна організація взаємодії органів виховної роботи військових формувань України з релігійними організаціями шляхом використання різних варіантів нештатного духовно-релігійного забезпечення віруючих військовослужбовців. Такий досвід вже напрацьовано практично всіма військовиками України з Українською Православною Церквою Київського Патріархату, з Українською Греко-Католицькою Церквою.

Напрями виховного процесу з віруючими військовослужбовцями передбачають: співпрацю з релігійними організаціями різних віросповідань; організацію взаємодії з релігійними організаціями, які займають конструктивну позицію; духовно-гуманітарну просвіту військовослужбовців; духовне-моральне виховання військовослужбовців; виконання душпастирями специфічних обов'язків [4, с. 366].

Оскільки чинним законодавством поки що не встановлено обов'язків держави щодо задоволення потреб військовослужбовців, пов'язаних з їхніми релігійними уподобаннями, відправлення релігійних потреб віруючими військовослужбовцями повинно здійснюватися в культових закладах, поза місцем дислокації військових частин. Разом із тим, релігійні переконання військовослужбовців не повинні впливати на визначення розпорядку дня в підрозділі, порядок і черговість несення служби, а носіння релігійної символіки – порушувати статутної військової форми одягу, становити перешкоди або ослабляти ефективність і безпеку дій воїнів при використанні зброї та бойової техніки.

Проаналізувавши проблему військово-релігійних відносин в Україні і світі загалом, вітчизняний дослідник С. Здіорук цілком слушно зазначає, що в найближчій перспективі з низки причин, а саме: правових, суспільно-політичних, економічних, релігійних та інших гуманітарних; загрози перенесення у Воєнну організацію України міжконфесійних і міжцерковних конфліктів; нестабільності відносин суб'єктів політики та державної влади з релігійними організаціями, що виявляється у

політизації українських церков і релігійних організацій, уведення інституту військових капеланів неможливе, але доцільне [4, с. 415].

Удосконалення системи військово-правового виховання на сучасному етапі реформування Збройних Сил України неможливе без урахування досвіду закордонних армій. У США, Німеччині, Данії, Франції, Польщі та інших країнах військово-правове виховання офіцерів та інших категорій військовослужбовців, було й залишається в центрі уваги та особливого піклування з боку держави. Прагматичні установки і продумана система військово-правового виховання дозволяє цим країнам досягати підготовки військовослужбовців відповідно до вимог військової справи.

Так, на сьогодні реформування ЗС Республіки Польща здійснюється на підставі "Рекомендацій щодо трансформації Збройних Сил Республіки Польща в 2009–2018 роках". Основні їхні цілі притаманні арміям більшості країн світу та спрямовані на досягнення високої бойової готовності (особливо тих структур, що визначені до участі в Силах реагування НАТО); удосконалення системи управління; збільшення співвідношення бойових до підрозділів забезпечення, укомплектування сучасними ОВТ; удосконалення системи військово-правового виховання тощо.

Для запобігання масових звільнень військовослужбовців підвищується грошове забезпечення, розширюються перспективи службового зростання і розвитку особового складу, посилюється його соціальна захищеність, продовжується робота реформування пенсійного забезпечення. Виходячи з підходів щодо забезпечення оборонної достатності, визначена чисельність Війська Польського становить 120 тис. штатно-посадових одиниць. На початок 2013 року в ЗС Польщі було 23,5 тисячі офіцерів, 43,2 тисячі хорунжих і сержантів, 48,8 тисячі рядових. Але при цьому населення Польщі – майже 38 млн чоловік, протяжність її кордонів майже вдвічі менша за українську, а сама країна є членом блоку НАТО, тобто може у випадку необхідності розраховувати на міжнародну систему гарантії безпеки [7, с. 51]. Як визначають експерти Аналітичної групи "Beostrategy", Республіка Польща за військовими витратами і модернізацією збройних сил випереджає такі країни, як Чеська Республіка, Румунія, Угорщина та Словаччина. А це робить її найбільш впливовим із військової точки зору гравцем у Східноєвропейському регіоні. Значно впливає на ефективність військово-правового виховання й увага держави до військовослужбовців, які брали участь у миротворчих операціях.

Військове керівництво країни ініціювало прийняття окремого закону, який гарантує соціальний захист цієї категорії громадян. Так, 19 серпня 2011 року парламент Польщі ухвалив закон "Про ветеранів, які брали участь у діях за межами країни". Він, зокрема, встановлює День ветерана, визначає статус таких осіб, соціальні гарантії та засади їхнього надання, обов'язки органів державної влади. Крім того, у Польщі запроваджена система пілг, якими користуються особи зі статусом "ветеран" чи

"поранений ветеран". Поранені, наприклад, мають право на компенсацію вартості наданих медичних послуг та інше; безоплатне отримання необхідних ліків, дофінансування вартості медичних виробів, надання позачергової безкоштовної психологічної допомоги собі та членам родини тощо. Серед інших пільг, які мають поранені,— пенсійні виплати по інвалідності, 50 % знижка за користування транспортними засобами міської комунікації та 63 % – за проїзд у загальнодержавних пасажирських автобусах і потягах [3, с. 44].

Основними чинниками, що впливають на соціальний захист військовослужбовців стали вступ Польщі до НАТО, ЄС та ухвалення закону "Про службу професійних військових".

Важливе місце у військово-правовому вихованні військовослужбовців Збройних Сил Республіки Польща займає військово-релігійна служба. Військово-церковна служба завжди була постійним атрибутом польської армії, що зумовлено високою релігійністю суспільства. У Збройних Силах Польщі відправлення релігійних обрядів традиційно входило до переліку обов'язкових заходів. Ще у 1690 році сеймом були засновані 36 посад капеланів для піхоти й кавалерії. Вони повинні були формувати патріотизм і виховувати воїнів за допомогою проповіді та особистого прикладу. Після набуття Польщею незалежності у 1918 році в армії була впроваджена пасторська служба, а у 1919 році постановою Ватикану засновано польське польове єпископство. Істотні зміни в життя католицької військово-церковної служби вніс закон "Про ставлення держави до римсько-католицької церкви" від 17 травня 1989 року, третій розділ якого "Військово-церковна служба і військова служба духовних осіб" надав церкві великі права й широку автономію. На основі цього закону, а також Закону "Про гарантії свободи совісті і віросповідання". Головне управління виховної роботи Війська Польського підготувало Директиву № 10 від 1 березня 1990 року, у якій конкретизувало виконання вимог нових законів. У ній, зокрема, зазначається, що армія підтримує принцип свободи совісті та віросповідання при збереженні світського характеру виховного процесу. Військово-правове і громадянське виховання в армії є складовою політики держави у сфері виховання. З цього моменту всім військовим, які перебувають на дійсній службі, були гарантовані свобода у відправленні релігійного культу, можливість мати в казармах предмети культу, молитися в індивідуальному порядку, слухати передачі богослужінь по радіо і дивитися їх по телебаченню. Військовослужбовець тепер може брати участь у богослужіннях у недільні та святкові дні поза територією військових частин, якщо це не суперечить виконанню військового обов'язку.

У 1991 році Міністерство національної оборони прийняло рішення про надання Польській автокефальній православної церкві права мати своїх військових капеланів. Створення інституту православних священиків у

польських збройних силах передбачено законом про відносини між державою і Польською автокефальною православною церквою, що був прийнятий того ж року. Наприкінці 1993 року міністр національної оборони підписав наказ про створення у Війську Польському ординаріата – православної військово-церковної служби. У січні 1995 року міністр національної оборони Польщі затвердив положення про пастирську діяльність у збройних силах євангелічної церкви зі створенням євангелічної військово-церковної служби. Пастирською діяльністю у Війську Польському займається понад 200 капеланів [8, с. 12]. Таким чином, як слушно зазначає професор М. Требін, у Польщі створено струнку систему військово-церковної служби, яка охоплює всіх військовослужбовців, незалежно від їхнього віросповідання [9, с. 267]. Військовим священикам забезпечено прямий доступ до командування військових частин і контакту з воїнами на території військових частин і гарнізонів. Командування зобов'язане співпрацювати з капеланами при організації зустрічей з військовослужбовцями напередодні та під час релігійних свят.

Відповідальність за дотримання законів про свободу віросповідання покладено на командирів військових частин. Без участі капеланів не обходиться жодна значна подія в житті армії – урочисті збори з приводу державних свят і ювілеїв, покладання вінків на могили загиблих воїнів, прийняття присяги і проводи звільнених військовослужбовців. Вони освячують бойові прапори, нові казарми, організують молебні з нагоди Нового року та інші заходи. Священнослужителі мають вільний доступ не тільки в казарми і шпиталі, але й у родину військовослужбовців. Широко практикується богослужіння в ході навчань: основним напрямком діяльності капеланів Війська Польського є виховання громадянина – захисника Вітчизни.

Отже, військово-правове виховання як складний, багатогранний соціальний феномен потребує насамперед його соціально-філософського осмислення, що сприятиме вдосконаленню системи виховання військовослужбовців Збройних Сил України на сучасному етапі їх реформування відповідно до вимог військової практики з врахуванням досвіду закордонних армій, у тому числі Збройних Сил Республіки Польща. Створення ефективної системи військово-правового виховання в сучасному українському війську не самоціль, а важлива умова успішного виконання конституційного обов'язку Збройними Силами України перед народом – надійно захищати свою Вітчизну, бути в стані бойової готовності, котра гарантує надійну відсіч будь-якому агресору.

Список використаних джерел і літератури

1. Актуальні питання ідеології та ідеологічної роботи в українському війську : монографія / Алещенко В. І., Баранівський В. Ф., Кобзар А. О., Кривець Л. В.; під заг. ред. В. Ф. Баранівського.— К. : "Золоті ворота", 2014.— 282 с.
2. Алещенко В. І. Проблеми реалізації духовного потенціалу на сучасному етапі розвитку Збройних Сил України / В. І. Алещенко // Наука і оборона.— 2005.— № 4.— С. 19–24.
3. Басараб С. Обличчям до військових / С. Басараб // Військо України.— 2014.— № 12.— С. 40–45.
4. Здіорук С. І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні ХХІ століття : монографія / С. І. Здіорук.— К. : Знання України, 2005.— 552 с.
5. Корженко В. В. Філософія виховання: зміна орієнтацій : монографія.— К. : Вид-во УАДУ, 1998.— 324 с.
6. Лібікі М. Що таке інформаційна війна? / Мартін Лібікі // Військо України.— 2014.— № 4.— С. 26–27.
7. Олександров С. Збройні Сили Польщі: акцент трансформації / С. Олександров // Військо України.— 2013.— № 7–8.— С. 49–55.
8. Реутов А. Военные священники в Польше / А. Реутов // Зарубежное военное обозрение.— 1996.— № 4.— С. 9–14.
9. Требін М. П. Армія та суспільство: соціально-філософський аналіз взаємодії в умовах трансформації : монографія.— Харків : Видавничий Дім. "ІНЖЕК", 2004.— 384 с.
10. Чепков І. Б. 11 тенденцій / І. Б. Чепков, П. І. Нор // Оборонний вісник.— 2014.— № 7.— С. 18–23.

Walerij Fedorenko. Wychowanie wojskowo-prawne żołnierzy zawodowych Sił Zbrojnych Ukrainy w kontekście doświadczeń Rzeczypospolitej Polskiej.

Artykuł zawiera analizę filozoficzną wychowania wojskowo-prawnego żołnierzy zawodowych Sił Zbrojnych Ukrainy ze względu na doświadczenie transformacji Sił Zbrojnych Rzeczypospolitej Polskiej. Autor skupia szczególną uwagę na analizie istoty, treści, struktury, zasad, metod wychowania wojskowo-prawnego i jego systemowym charakterze. Ujawnione są cechy reformy sił Zbrojnych Rzeczypospolitej Polskiej i systemu wychowania, również uwagę skupiono na roli służby wojskowo-religijnej w wojskowo-prawnym wychowaniu żołnierzy zawodowych.

Volodymyr Fedorenko. Military and Legal Education of the Servicemen of the Ukrainian Armed Forces in the Context of Experience of the Republic of Poland.

The article offers social and philosophical analysis of military and legal education of the servicemen of Armed Forces of Ukraine under current conditions taking into account the experience of Polish Armed Forces transformation. Much prominence is given to the essence of the content, structure, principles, methods of military and legal education and its system character. Peculiarities of cooperation among Ukrainian military and religious institutions and specific nature of training religious servicemen are disclosed. The role of military and religious service in military and legal education is characterised.

**VIA MEDIA – DROGA ŚRODKA JAKO PRZEJAW TOLERANCJI
W KAZANIACH JOHN'A DONNE'A**

W artykule omówiono tezę o tym, że John Donne był zwolennikiem via media – drogi środka – innymi słowy Kościoła uniwersalnego, który jest otwarty dla każdego, który to pogląd wykraczał poza ogólnie przyjęte w jego czasach. Omówiono także problem toleracji w religii.

W okresie renesansu społeczeństwa europejskie dopiero zaczynały uczyć się podstaw poszanowania dla inności. Pierwszymi zwiastunami tego procesu były rzadkie, jednak znaczące decyzje polityczne jak choćby Konfederacja Warszawska w Polsce (1573) czy też Edykt Nantejski we Francji (1598). Podstawowym warunkiem powstania obu aktów była obecność zreformowanych wspólnot chrześcijańskich. Można zatem przyjąć, że zasadnicze znaczenie dla pierwszych przejawów tolerancji religijnej w Europie odrodzenia miała reformacja, bowiem zmusiła Europejczyków do zmierzenia się z innością w łonie samego chrześcijaństwa jako zjawiskiem powszechnym. Z drugiej jednak strony reformacja nie zakończyła polityki nietolerancji, konfrontacji i prześladowań. W porównaniu do średniowiecza, w którym odmienność religijna była zjawiskiem już odległym kulturowo bądź po prostu rzadkim, reformacja doprowadziła do eskalacji sporów i konfliktów religijnych. Próby wprowadzenia prawodawstwa, które promowałoby swobodę napotykały na zdecydowany opór. Przejawy nietolerancji były powszechne zarówno w społecznościach katolickich, co znalazło odzwierciedlenie w posttrydenckiej kontrreformacji, jak i protestanckich, czego dowodem są choćby prześladowania anabaptystów przez zwolenników Kalwina. Zatem mimo pojedynczych prób wprowadzenia rozwiązań promujących tolerancję religijną, epokę tę należy uznać jednak za naznaczoną nietolerancją. Co więcej, reformacja doprowadziła do sytuacji, kiedy to żadne społeczeństwo nie mogło pozostać obojętne wobec toczącego się sporu – co zmuszało do jednoznacznego opowiedzenia się; a co za tym idzie, pewnego rodzaju fundamentalizmu.

Nie inaczej było w Anglii. Kilka lat po rewolucyjnej secesji Kościoła angielskiego, która zasadzała się na argumentach politycznych, nie zaś teologicznych, jak miało to miejsce w innych państwach Europy, stało się jasne, że Anglia także będzie musiała zająć stanowisko w trwającej debacie religijnej w Europie. O to, jakie będzie to stanowisko toczył się spór, począwszy od zdecydowanego protestantyzmu za czasów Edwarda IV, poprzez powrót do rzymskiego katolicyzmu w okresie panowania Marii Tudor po protestantyzm,

choć w bardziej umiarkowanym wydaniu za rządów Elżbiety I. Wydaje się, że to właśnie świadoma polityka religijna Elżbiety dała początek umiarkowanej pozycji Kościoła angielskiego na arenie europejskiej.

Nie oznacza to, że Elżbieta jednoznacznie wskazywała drogę teologiczną, jaką Kościół miał obrać. Wprost przeciwnie, Elżbieta bardziej dbała o posłuszeństwo i pokój niż o klarowność teologiczną, celowo unikając uczestnictwa w debatach teologicznych¹. Kontrola nad Kościołem była jednak koniecznością, biorąc pod uwagę dążenia obu stron konfliktu religijnego w Anglii. Z jednej strony papież ekskomunikował królową i zakwestionował jej prawo do zasiadania na tronie, skłaniając tym samym angielskich katolików do nieposłuszeństwa wobec Korony². Z drugiej strony purytanie pragnęli dalszej reformy Kościoła, w wyniku której znikłoby nie tylko jego świeckie zwierzchnictwo, co było nie do przyjęcia dla monarchii, ale także podział na laikat i kler wraz z korzystną dla królowej supremacją biskupią³. Elżbieta musiała zatem balansować, nie pozwalając żadnej ze stron na osiągnięcie nadmiernego wpływu⁴. Od strony teologicznej Kościół za Elżbiety bliższy był Kościołom protestanckim niż katolickiemu. Dużą rolę odgrywała tu kwestia bezpieczeństwa Korony: w kraju nadal mieszkało wielu katolików. W tej sytuacji doktryna predestynacji stanowiła narzędzie, pozwalające wykazać "wyższość" protestantów nad katolikami i umocnić rolę Elżbiety jako prawowitej głowy Kościoła angielskiego (Tyacke, 1987: 4–5).

W podobnej sytuacji był następca Elżbiety Jakub I, który poznał dążenia purytanów jako król Szkocji. Tamtejszy Kościół przeszedł głębsze reformy, co dało w efekcie eklezję niezależną od władzy państwowej, opartą na równości wszystkich wyznawców. W Anglii jednak Jakub na podobne ustępstwo zgodzić się nie chciał, czego dowód dał już podczas konferencji w Hampton Court (1604), na której odrzucił radykalne postulaty purytanów. Nie wiele jednak udało się zdziałać także i przeciwnikom doktrynalnym purytanów, których spojrzenie na chrześcijaństwo bliskie było katolicyzmowi⁵. Jakub, podobnie jak

1 Potwierdzają to słowa, które raz wypowiedziała, chcąc uniknąć dyskusji na temat obecności ciała Chrystusa w Eucharystii: 'Twas God the word that spake it, / He took Bread and brake it; / And what the word did make it / That I believe, and take it (Bo sam Bóg, Słowo, wyrzekł, że wziął chleb połamał go i rozdał, i w to co mówi Słowo wierzę i przyjmuję ten chleb w tej mierze) (cyt. za Clarke, 1675, cz. 2).

2 O tym jak realne stanowiło to zagrożenie zaświadcza spisek na życie królowej, który jednak został wykryty i udaremniony. W jego konsekwencji ścięto Marię Stuart, katolicką kontrkandydatkę do tronu.

3 Dzięki wpływowi na nominację biskupów królowa mogła lepiej kontrolować biskupów a tym samym także Kościół od wewnątrz.

4 Elżbieta dbała o lojalność księży i wszelkich urzędników państwowych nakazując im od roku 1559 składać ślubowanie lojalności (Oath of Supremacy). Podobną metodę próbował stosować Jakub jednak z mniejszym skutkiem.

5 Doprowadziło to zresztą do kolejnego w porę wykrytego spisku, zwanego prochowym (1605).

Elżbieta, kroczył drogą umiaru a Kościół miał nadal opierać się na fundamencie umiarkowanego, nie deklarowanego ostentacyjnie kalwinizmu (White, 1993: 212). Najważniejszym czynnikiem decydującym o tym, czy będzie można realizować swoje priorytety religijne, było przyjęcie postawy konformistycznej. Kapłani, którzy zadeklarowali lojalność wobec monarchy, mimo różnic w poglądach na kształt Kościoła, otrzymywali pewną swobodę w wyrażaniu opinii we własnych parafiach oraz w miejscach gdzie wygłaszali kazania⁶.

Mówiąc o tle, w którym przyszło głosić kazania Johnowi Donne'owi należy przedstawić krótko frakcje religijne, jakie funkcjonowały w jakobińskim Kościele. Keneth Fincham identyfikuje cztery: radykalnych purytanów, umiarkowanych purytanów, kalwinistów oraz arminian (Fincham, 1993: 6). Radykalni purytanie uważali, iż Kościół należy oczyścić z wszelkich niebiblijnych tradycji, np. noszenia obrączek, czy klękania przed ołtarzem, czy też obrazów w świątyni. Nakazywali bezwarunkowe przyjęcie przykazań i kładli szczególny nacisk na *święcenie* dnia świętego. Oprócz tego umniejszali rolę komunii świętej, widząc w niej wyłącznie symbol nie zaś dowód prawdziwego uświęcenia. Owo uświęcenie - utwierdzenie w wierze – możliwe było wyłącznie przez analizę swojego stanu duchowego i stosunku wobec Boga, a to należało weryfikować przez sumienne słuchanie kazań. Stąd purytanie tak wielką wagę przykładali do kazania, stawiając je w ekonomii zbawienia i hierarchii nabożeństwa wyżej niż sakramenty. Przynajmniej jednak odrzucali władzę przywódcy świeckiego nad Kościołem, uderzając bezpośrednio w monarchię. Nie trudno wyobrazić sobie, że w Jakobińskiej Anglii grupa ta musiała być postrzegana jako niebezpieczna dla monarchii, stąd też często ją atakowano (Fincham, 1993: 6–8).

Purytanie umiarkowani mieli poglądy zbliżone do grupy radykalnej, zgadzali się jednak na zwierzchność monarchy nad Kościołem i wpisywali się w zróżnicowany obraz oficjalnego Kościoła angielskiego. Główną motywacją ich działania, jak twierdzi Fincham, była wiara, że będąc częścią oficjalnego Kościoła będą w stanie dokonać więcej niż poza nim. Tu cele były podobne, jednak narzędzia inne: nie opór a perswazja, wygłaszanie kazań przed ważnymi gremiami, dyskusje z królem, wpływ na parlament (Fincham, 1993: 6–8).

Trzecia grupa, tzw. kalwiniści, to najmniej radykalni zwolennicy myśli kalwińskiej. Kierowali się zasadami luźno związanymi z doktryną Kalwina: np. przyjmowali częściowo regułę predestynacji, nie próbowali jednak oczyszczać Kościoła z wszystkich tradycji, uznając, że niektóre z nich stanowią dorobek całego chrześcijaństwa. Tu granicę kompromisu stanowił zwykle kanon nicejski, który uznawano za obowiązujący wobec całego chrześcijaństwa, natomiast wszystko, co ponadto, mogło stanowić innowację konfesyjną. To ta

6 Chcąc zapewnić sobie lojalność duchownych, król nie tylko zachęcał, ale i nakładał obowiązek ślubowania lojalności (Oath of Allegiance).

grupa, jak wykazał Peter Lake, stanowiła fundament Kościoła angielskiego za panowania Elżbiety i przez większość rządów Jakuba (Fincham, 1993: 7–10).

Czwarta frakcja, arminianie, to ugrupowanie zwolenników Jakuba Arminiusza, który przeciwstawił się nauce predestynacji, twierdząc, że zbawienie dostępne jest z łaski dla każdego, kto go zapragnie. Arminianie pojawili się w Anglii na przełomie XVI i XVII w. jako kontynuatorzy myśli niderlandzkich remonstrantów⁷. W przeciwieństwie do purytanów, którzy pragnęli surowych kaplic i słowa apelującego do sumienia słuchaczy, arminianie nie odrzucali wizerunków w kościele a jako główny dowód nawrócenia uznawali udział w sakramentach. Słowo – kazanie - było wyłącznie dodatkiem, podobnie zresztą jak obrazy: miało przypominać znane historie ewangeliczne i uczyć tego, co pożyteczne dla poprawy. Z czasem to właśnie nauka arminiańska stała się podstawą dla powszechnie uważanego za ortodoksyjny Kościół Wysoki. Jednak we wczesnym okresie jakobińskim była to doktryna innowacyjna w stosunku do protestantyzmu opartego na konsensusie kalwińskim.

Obecność Kościoła rzymskokatolickiego w Anglii nie była już tak odczuwalna. Przyczyniły się do tego lata surowej polityki Korony wobec nonkonformistów religijnych, włączając w to wyroki wieloletniego więzienia, stracenie a w najlepszym wypadku wydalenie z kraju. Rolę stronnictwa stojącego w prostej linii naprzeciw purytanizmu przejmował na siebie arminianizm, którego doktryna, jeśli chodzi o pojęcie łaski, tradycji i stosunek do obrazów, najbardziej zbliżała się do stanowiska rzymskokatolickiego (Tyacke, 1987: 9–86).

Do czasu wzrostu roli arminianizmu pod koniec rządów Jakuba a szczególnie za Karola I, to właśnie konsensus kalwiński stanowił zatem ortodoksję Kościoła angielskiego – był to sam środek toczącej się debaty, fundament kompromisu na rzecz bardziej lub mniej radykalnych grup chrześcijańskich: z jednej strony arminian z drugiej zaś purytanów. Co prawda, jak wskazują wytyczne zawarte w dwóch najważniejszych dokumentach XXXIX *Articles* i *The Book of Common Prayer*⁸, nie była to czysta kalka kalwinizmu, jednak od praktycznej strony Kościół angielski był zdecydowanie bardziej związany z kalwinizmem, bowiem w ten sposób łatwiej było uzasadnić jego istnienie⁹. Hasło *via media* nie oznacza zatem, w moim rozumieniu, Kościoła Wysokiego – religijności arminiańskiej - jaką zaczęli wtedy promować tacy

7 Ich działania doprowadziły do kryzysu religijnego i Synodu w Dordrechcie (1618-1619), który położył kres wpływowi remonstrantów na Kościół w Niderlandach.

8 Peter White twierdzi, że: „[...] Kościół niezmiennie stał po środku między bardziej ‘szczegółowymi’ Kościołami kontynentalnymi a Kościołem rzymskokatolickim” (White, 1993: 213).

9 Znalazło to zresztą potwierdzenie na Synodzie w Dordrechcie (1618–1619), gdzie delegacja angielska wpisała się w szeroko pojętą koalicję Kościołów akceptujących doktrynę kalwińską.

kapłani jak Lancelot Andrewes i jaką do niedawna uważano powszechnie za ortodoksyjną dla Kościoła Anglikańskiego¹⁰. Jest to raczej szczególny kompromis oparty z jednej strony na *XXXIX Articles* i *The Book of Common Prayer*, z drugiej zaś na praktycznym przyzwoleniu wobec kalwinizmu¹¹. Była to próba ustanowienia wspólnoty, która byłaby wyznacznikiem umiaru i ortodoksji chrześcijańskiej pozbawionej z jednej strony niektórych kontrowersyjnych dla protestantów tradycji katolickich, z drugiej zaś stroniącej od radykalizmu wybranych postępowych ruchów postkalwińskich, szczególnie tych, które *a priori* odrzucały tradycję Kościoła.

Znany głównie jako poeta, John Donne był przez piętnaście lat swojego życia kapłanem w Kościele Anglikańskim i to właśnie ta działalność przyniosła mu za życia najwięcej sławy nie zaś jego niepublikowana w ówczesnym czasie poezja (Winny, 1970: 47). Ten sam kunszt językowy, którym zachwycają się od lat czytelnicy i krytycy, można odnaleźć także i w jego kazaniach. Widać, że to ten sam człowiek, pełen pasji i oddania, zmysłowy a jednocześnie duchowy, logiczny a jednocześnie zaskakujący, z tą różnicą, że w przypadku kazań pasja ta nakierowana jest na Boga. Ze względu na obszerność temat ten jednak wymaga odrębnego opracowania¹². Nas interesuje przede wszystkim postawa kaznodziei w kontekście polityki *via media* i tolerancji wobec chrześcijan o odmiennych poglądach widoczna w jego homiliach.

W kazaniach John Donne ukazał swoją wizję chrześcijaństwa. Nie są to jedyne utwory, w których autor porusza tematykę religijną, jednak tam otrzymujemy jej najpełniejszą ekspozycję¹³. Można w nich odnaleźć wyraźne ślady toczącej się debaty dotyczącej pozycji Kościoła angielskiego na tle chrześcijaństwa w Europie. Pozwalające także poznać jakie stanowisko doktrynalne obrał Donne w samym Kościele oraz jak traktował istniejący kompromis religijny. W epoce

10 Lori Anne Ferrell twierdzi słusznie, że: „W swojej retoryce [Andrewes] wykorzystywał pewną ambiwalencję Elżbiety wobec kalwinizmu i programową niechęć Jakuba wobec purytanizmu. [...] W rezultacie stworzył styl religijności, który dawniej błędnie nazwano *via media*. Jednak termin ten zasłania fakt, że we wczesnym XVII w. religijność arminiańska, droga środka Andrewesa, była tak naprawdę sama z siebie ideą kontrowersyjną, którą dopiero teraz zweryfikowano jako religijność awangardową [nietypową] (Ferrell, 1992: 59).

11 Jak twierdzi Nickolas Tyacke, nie był to jednak kościół zbliżony do późniejszego Kościoła Wysokiego (High Church), jak do niedawna sądzono, ale forma kompromisu oparta w dużym stopniu na założeniach doktryny kalwińskiej (Tyacke, 1987: 5–8).

12 Temat ten był już opracowywany zarówno w zagranicznych, jak i polskich pracach, patrz: Webber (1963), Mueller (1962), Romanowski (2003).

13 Donne pisał utwory poetyckie i prozatorskie, w których pośrednio bądź bezpośrednio skupiał się na zagadnieniach religijnych, jednak niniejszy esej omawia głównie kazania ponieważ ze względu na ilość (160 kazań, zebranych w 10 tomach), tematykę oraz potencjalnego odbiorcę, stanowią najlepsze źródło informacji o religijnych poglądach Donne'a a zarazem materiał swobodnie zasługujący na osobną analizę, co potwierdzają także inni badacze: Mueller, 1962: 26–30; Simpson, 1924: 234.

kiedy każde wypowiedziane zza mównicy słowo było słuchane z wielką uwagą, umiejętność właściwego formułowania swoich poglądów stanowiła nie tylko o popularności kaznodziei ale czasem także i o jego przetrwaniu. Niektórzy oskarżani o zdradę stanu, trafiali do Tower (Fincham i Lake, 1993: 28–47). Ponadto cotygodniowe kazania cieszyły się wielką popularnością wśród społeczeństwa i niemniejszym zainteresowaniem Korony (Ferrell i McCullough, 2000: 2–23). Zwolennikiem jakiego Kościoła był zatem Johna Donne?

W kazaniu bożonarodzeniowym z 1628 roku, kaznodzieja przedstawił najważniejsze cechy prawdziwego Kościoła:

Now, as in our former part we were bound to know God's hand, and then bound to read it, to acknowledge a judgement to be a judgement, and then to consider what God intended in that judgement, so here we are bound to know the true Church, and then to know what the true Church proposes to us. The true Church is that, where the Word is trully preached, and the Sacraments duly administered (VIII: 309)¹⁴.

Dla Donne'a prawdziwy Kościół Boży musi zarówno uwzględniać głoszenie Słowa z mównicy, jak też udzielać wszystkich uznanych sakramentów. Oba elementy są niezbędne i oba równie ważne.

Jest to zatem Kościół, w którym jest miejsce dla obu grup walczących o prymat. Jest miejsce dla purytanów, dla których słowo – kazanie – stanowiło najważniejszy element nabożeństwa, umożliwiając wiernym refleksję nad własnym stanem duchowym i potwierdzenie przynależności do grupy wybranych – zbawionych. Jest też jednak miejsce dla arminian, dla których to właśnie sakramenty, a szczególnie komunie święta, stanowiły najwyższy akt wiary, dowód nawrócenia idący w parze z koncepcją łaski dostępnej dla wszystkich.

W ten sposób Donne nie tylko wspierał zróżnicowanie i równouprawnienie w Kościele, ale i sam stawał po środku toczącej się debaty. Sugerował, że te dwie zasadnicze doktryny, wyznawane przez purytanów i arminian nie były sprzeczne z istotą chrześcijaństwa. Wprost przeciwnie: spełniały ważną rolę w jego funkcjonowaniu – użyteczności dla wyznawcy, a do tego stanowiły znak rozpoznawczy prawdziwej wspólnoty. W ten sposób Donne zapobiegł zepchnięciu obu frakcji na margines chrześcijaństwa, dając im zasadniczo prawo do pełnoprawnego współistnienia wewnątrz Kościoła Anglikańskiego.

14 Teraz, tak jak i dawniej, powinniśmy dostrzegać bożą rękę w Kościele; powinniśmy nie tylko ją dostrzegać ale i właściwie odczytywać; boży osąd traktować jak boży osąd, zawsze szukając jego właściwego znaczenia; w ten sposób będziemy mogli rozpoznać prawdziwy Boży Kościół, a ponadto przyjąć to, co Kościół ten nam zaleca. Prawdziwy Kościół to ten, w którym na prawdę każe się Słowo Boże i w którym właściwie udziela się sakramentów.

Nie oznacza to jednak, że ich przynależność do Kościoła była bezwarunkowa, bowiem zarówno sakramenty, jak i słowo musiały wypływać z elementarnych zasad wiary apostołskiej. W tym samym kazaniu Donne stwierdza:

it is the Word, the Word inspired by the holy Ghost; not Apocryphall, not Decretall, not Traditionall, not Additionall supplements; and it is the Sacraments, Sacraments instituted by Christ himself, and not those super-numerary sacraments, those posthume, *post-nati* sacraments, that have been multiplied after: and then, that which the true Church proposes, is, all that is trully necessary. So that Problematical points, of which, either side may be true, and in which, neither side is fundamentally necessary to salvation, those marginal and interlineary notes, that are not of the body of the text, opinions raised out of singularity, in some one man, and then maintained out of partiality, and affection to the man, these problematicall things should not be called the Doctrine of the Church, nor lay obligations upon mens consciences; They should not disturb the general peace, they should not extinguish particular charity towards one another (VIII: 309)¹⁵.

Tu Donne ujawnia istotę własnego spojrzenia na Kościół i tolerancję. Wskazuje gdzie znajdują się granice tolerancji, a zarazem co jest konieczne, aby móc w pełni dostąpić zbawienia. Przede wszystkim prawdziwy Kościół został powołany przez samego Boga, nie zaś człowieka. Widać zatem, że Donne uznawał zasadę Kościoła powszechnego, który rozwijał się przez wszystkie wieki chrześcijaństwa w oparciu o sukcesję apostołską, a którego współczesną sobie odmianę widział w Kościele Anglikańskim. Kościół oparty na słowie i sakramentach oraz na sukcesji apostołskiej miał wszelkie atrybuty niezbędne dla zbawienia wiernych. Wszystko co ponadto może być prawdziwe, a nawet użyteczne, i dlatego może być podtrzymywane przez zwolenników, jednak nie powinno stanowić zasadniczej doktryny Kościoła. Bowiem może prowadzić do niepotrzebnych konfliktów i niesnasek między

15 Jest to Słowo, Słowo inspirowane przez Ducha Świętego; nie apokryficzne, nie oparte na dekretach wiary, nie czerpiące z tradycji i oczyszczone z wszelkich dodatków; i są to Sakramenty, Sakramenty nadane przez samego Chrystusa, nie zaś te liczne po-Chrystusowe, później wprowadzone sakramenty; a także jest to to, co prawdziwy Kościół zaleca – wszystko co konieczne [do zbawienia]. [A jest tak] po to, by zagadnienia problematyczne, co do, których obie strony mogą mieć słuszość, chociaż nie mają one szczególnego znaczenia w ekonomii zbawienia, te uwagi tworzone na marginesie albo między wierszami głównego tekstu, opinie oparte na specyfikach, na zapatrywaniach jakiegoś człowieka, a następnie podtrzymywane głównie z racji na względy wobec tej osoby i chęć podkreślenia odmienności jego twierdzeń, różnicy względem innych; te problematyczne zagadnienia nie powinny być zaliczane do Doktryny Kościoła, ani stanowić nakazu wpływającego na ludzkie sumienia. Nie powinny też naruszać istniejącej harmonii ani osłabiać wzajemnego miłosierdzia.

poszczególnymi frakcjami w Kościele. Jedną ze znamienitych zasad Kościoła jest harmonia i jedność – jedność w różnorodności.

W ten sposób Donne ujawnia własne poglądy co do istoty chrześcijaństwa. Prawdziwy Kościół opiera się na jedności wokół tylko najważniejszych doktryn chrześcijaństwa, nadając pozostałym status specyfik konfesyjnych – niekoniecznie złych, ale o drugorzędym znaczeniu w ekonomii zbawienia. Jest to niewątpliwie myślenie zgodne z duchem *via media* – duchem kompromisu i tolerancji.

Takie spojrzenie na chrześcijaństwo w jakobińskiej Anglii, chociaż uznawane, nie było szczególnie powszechne. Prawdą jest, że monarcha często zamawiał kazania u sprawdzonych kaznodziejów, które następnie wygłaszano w jednym ze znanych miejsc Londynu, jak katedra, św. Pawła, czy Paul's Cross – zewnętrzna ambona – gdzie przychodziły setki słuchaczy z różnych warstw społecznych. Mówcy zazwyczaj wygłaszali mowy specjalnie przygotowane na okazję, a do tego klarownie potwierdzające prawo monarchy do tronu i Kościoła. Zazwyczaj zatem linia tolerancji, poza którą znajdowały się potępiane sekty, zasadzała się na zasadzie cesaropapizmu – czyli uznaniu monarchy za prawowitego przywódcę Kościoła akceptowanego także przez samego Boga.

Jednak większość kaznodziejów nie była skłonna wspierać idei jedności w Kościele, ponad minimum wymagane przez króla. Zwykle mieli ugruntowane poglądy i dążyli w mniej lub bardziej widoczny sposób do popularyzacji własnych sympatii i specyfik konfesyjnych. Tak bywało nawet z grupą umiarkowanych kalwinistów, łączonych z centrum konsensusu kalwińskiego, którzy mimo wszystko często stali na stanowisku obrony najważniejszych doktryn kalwińskich a zarazem krytyki tych, którzy ich nie uznawali (Tyacke, 1987: 9–57).

John Donne zdawał się wykraczać poza ten podział. Chociaż zdarzały się przypadki cesaropapizmu w jego kazaniach, szczególnie zaśtych, które wygłaszał w obecności króla – a była to normalna procedura, bowiem od każdego kapłana bez względu na poglądy oczekiwano takiej deklaracji – linia tolerancji, jaką określał wydaje się nieco większy związek z istotą chrześcijaństwa i dostępnością zbawienia, niż lojalnością wobec monarchy. Donne potrafił nawet w sposób umiarkowany krytykować postawę króla, stawiając na pierwszym miejscu wolność prawa jednostki do postępowania w zgodzie ze swoim sumieniem¹⁶. Ta lojalność powinna być zatem nie przyczyną raczej wyrazem prawdziwego nawrócenia, sygnałem, dążenia do czystości wiary i pokoju wyrażonych miłością wobec bliźniego i posłuszeństwem: "Every Christian is a

16 Donne podkreślił to w kazaniu z 20 lutego 1628/9 r., wygłoszonym w trakcie jednego z największych konfliktów między parlamentem a królem: należy doradzać królowi, ale nie schlebiać (VIII: 344); król zaś powinien szanować prawa podwładnych (VIII: 345). Więcej na ten temat, patrz: Harland, 1992: 21-37.

state, a common-wealth to *himself*, and in him, the *Scripture* is his law, and the *conscience* is his *Judge*"(IV: 216)¹⁷.

Donne w chrześcijaństwie nie szukał podziałów, ani potwierdzenia tylko swoich poglądów, a wyznania wiary, które w swojej tolerancji pozwoliłoby dostrzec nie to co dzieli, a to co łączy: Dążenie do jedności i pokoju w Kościele opartym na podstawowych, lecz wystarczających do zbawienia doktrynach, to temat przewijający się przez liczne homilie Johna Donne'a. Kaznodzieja podkreśla również, że motyw jedności w chrześcijaństwie oraz walczących z nim separatystów pojawia się każdej epoce Kościoła. Za przykład posłużyć może fragment z kazania wygłoszonego w katedrze św. Pawła opartego na tekście z Listu do Filipian, "strzeżcie się przesady w obrzezywaniu"("Beware of the Concision," Fil. 3.2):

David, in the person of every member of the Church, submits himself to that increpation, *Let my right hand forget her cunning, and let my tongue cling to the roof of my mouth, if I prefer not Jerusalem before my chiefest joy*. Our chiefest joy, is, for the most part, our *own opinions*, especially when they concur with other learned and good men too. But then, Jerusalem is our love of the peace of the Church; and in such things as do not violate foundations, let us prefer *Jerusalem* before our chiefest Joy, love of peace before our own opinions, though concurrent with others... And when a Church hath declared her self so, in all things necessary and sufficient, let us possess our souls in peace, and not say that that Church hath, or presse that that Church would proceed to further declarations in less necessary particulars (X: 114)¹⁸.

Dążenie do pokoju i harmonii w Kościele jest priorytetem i jako taki powinno skłaniać wyznawców do milczenia i tolerancji, tam gdzie głośne wygłaszanie własnych opinii co do Kościoła i niezbędnych reform, prowadziłyby do konfliktów i podziałów. Podobna zasada przyświecała Donne'owi nawet wtedy gdy, poproszony przez króla o kazanie, miał bronić Instrukcji dla Duchownych, wyraźnie ograniczających pole działania zwolennikom predestynacji i purytanizmu.

17 Każdy chrześcijanin jest jak państwo, jest republiką dla siebie i w samym sobie; jego prawem jest Pismo Święte a sędzią jego sumienie.

18 Dawid, w osobie każdego wyznawcy Kościoła, dobrowolnie poddaje się tej reprimendzie: Niech zapomni sama siebie prawica moja. Niech przyłgnie język mój do podniebienia mego, jeźlibym na cię nie pomniał, jeźlibym nie przełożył Jeruzalemu nad największe wesele moje. Nasze największe wesele to, przede wszystkim, nasze opinie, szczególnie jeśli współgrają z opiniami innych uczonych i dobrych ludzi. Jednak to Jerozolima oznacza nasze uwielbieniem dla pokoju w Kościele i jeśli tylko sprawy, o których mówimy nie podważają fundamentów wiary, postawmy Jerozolimę ponad naszym największym weselem, uwielbienie dla pokoju ponad naszymi poglądami, nawet jeśli współgrają one z opiniami innych... A skoro Kościół objawił się nam jako zachowujący to, co niezbędne a zarazem wystarczający, zachowajmy nasze dusze w pokoju, miast twierdzić, że Kościół przyjął, bądź powinien zadeklarować przyjęcie dalszych, mniej istotnych zasad wiary.

[...] And let our right hand forget her cunning, (let us never set pen to paper to write) Let our tongue cleave to the roofo of our mouth, (let us never open our mouth to speake) of those things in which *Silence* was an Act of *Discretion*, and *Charity* before, but now is also an Act of *Obedience*, and of *Allegiance* and *Loyalty*. But that which *David* said to the Lord (*Psalme 65.I*). Let us also accomodate to the Lords anointed, *Tibilaussilentium*, our best sacrifice to both, is to be silent in those things (X: 115)¹⁹.

Donne tym różnił się od większości kaznodziejów swojej epoki, że nie tylko promował jedność, ale w swym pojęciu tolerancji potrafił deklorować akceptację a nawet pochwałę zasad wiary, które śmiało można nazwać specyfikami konfesyjnymi, a zatem nie stanowiącymi zasadniczej doktryny Kościoła. Z jednej strony kapłan wykazywał wielką otwartość wobec teologii luterańskiej i arminiańskiej:

This Sacrament of the Body and Blood of our Saviour Luther calls safely *venerabile and adorabile*; for certainly whatsoever that is which we see, that which we receive is to be adored for we receive Christ (*LXXX Sermons*, 1640: 68)²⁰.

Według Donne'a sakrament Wieczerzy Pańskiej nie tylko powinien być przyjmowany, lecz również adorowany, bowiem reprezentuje ofiarę krzyża. Jednak kaznodzieja daleki był od jednoznacznego stosunku do Eucharystii, preferującego katolicką transsubstancjację, luterańską konsubstancjację, czy też kalwiński symbolizm:

As there is a lustre in a precious stone [...] so though we do not assign in the Sacrament, where, that is, in what circumstance or part of that holy action grace is, or when, or how it enters (for though the word of consecration alter the bread, not to another thing, but to another use; and though they leave it bread, yet they make it other bread, yet the enunciation of those words doth not infuse nor imprint this grace, which we speak of, into that bread), yet whosoever receives this Sacrament worthily sees evidently an entrance, and a growth of grace in himself (*LXXX Sermons*, 1640: 20)²¹.

19 Niechaj zapomni sama siebie prawica nasza (nigdy nie przykładajmy już pióra do kartki papieru). Niech przylgnie język nasz do podniebienia naszego (nigdy nie otwierajmy już naszych ust), w tych sprawach, przy których milczenie dawniej było oznaką dyskrecji i miłosierdzia, a teraz stało się także aktem posłuszeństwa, wierności i lojalności. Przystosujemy się także do władców wybranych przez Boga, Tibi laus silentium, naszym największym aktem poświęcenia dla obu [instytucji] będzie milczenie w tych sprawach.

20 Ten Sakrament Ciała i Krwi naszego Zbawiciela Luter nazywa *venerabile* i *adorabile*; z pewnością to, co widzimy, to, co otrzymujemy ma być także adorowane, bowiem otrzymujemy ciało Chrystusa.

21 Tak jak kamień szlachetny sam z siebie jaśnieje, [...] tak i my nie wskazujemy dokładnie gdzie, w jakich okolicznościach lub której części nabożeństwa w Sakramencie objawia się łaska; bądźże kiedy lub jak tam się znajduje (bo chociaż słowa poświęcenia (podniesienia) nie zmieniają natury chleba a jedynie cel jego spożycia, i chociaż jest to nadal chleb, to jednak inny,

Widać tutaj tego samego Ducha milczenia w kwestiach spornych, które zdaniem kaznodziei nie są najważniejsze w ekonomii zbawienia. Tak też jest z Eucharystią, która jest ważna i spełnia swoją rolę, jednak jej natura nie jest znana i taka też ma pozostać. Nie kwestionuje tu jednak jednego z głównych założeń arminianizmu - komunię należy przyjmować, bowiem prowadzi do głębokiej odmiany stanu ludzkiego serca.

Z drugiej strony Donne nierzadko potrafił zdecydowanie opowiedzieć się po stronie doktryn purytańskich. I tu ponownie wróćmy do słowa, które dla purytanów miało zasadnicze znaczenie:

Christ is *verbum*, The word; not A word, but The word: the Minister is *Vox*, voice; not A voyce, but The Voyce, the voyce of that word and no other; and so, he is a pleasing voyce, because he pleases him that sent him, in a faithfull executing of his Commission, and speaking according to his dictate; and pleasing to them whom heissent, by bringing the Gospel of Peace and Reparation to all wounded, and scattered, and contrite Spirits (II: 172)²².

Wypowiedź ta wskazuje na niemal purytańskie zamiłowanie do wygłaszania kazań. Duchowny obarczony jest odpowiedzialnością przed Bogiem i swoją kongregacją i właśnie za pomocą wygłaszanego Słowa ma się z powierzonego mu zadania wywiązywać. Tak jak arminianie mieli w Donnie piewę sakramentów, tak purytanie mieli w nim wielkiego zwolennika słowa – kazania. Tak jak arminianie woleli sakramenty od słowa – i w tym wspierał ich Donne – tak i purytanie odrzucając świętość komunii a koncentrując się na ciągłym przemawianiu do sumienia wiernych, mieli w nim wsparcie.

Widać zatem, że John Donne był zwolennikiem *via media* – drogi środka. Jednak jego pojęcie drogi środka wykraczało poza to ogólnie przyjęte w jego czasach. Przede wszystkim sprawę lojalności postrzegał nie tylko w kontekście cesaropapizmu, ale i szczerzej wierności podstawom chrześcijaństwa. Widział chrześcijaństwo jako monolit, który przez całą historię szargany był próbami podziałów. Dlatego jego *via media* – była Kościołem uniwersalnym – esencją chrześcijaństwa, do której mógł przystąpić każdy.

Tolerancja Johna Donne'a wykraczała zatem ponad to, co było powszechne w jego epoce. Tam gdzie inni ograniczali się do nie krytykowania i dyskrecji tam Donne nie bał się stanąć za poszczególnymi frakcjami religijnymi. Nie bał się wypowiadać słów wspierających zarówno purytanów, jak i arminian w tym co było dla nich istotne, o ile dla Donne'a łączyło się to z pozytywnymi

to słowa te nie wprowadzająowej łaski do istoty chleba), jednak ktokolwiek przyjmuje ten Sakrament godnie, doświadczy aktu wejścia i wzrastania łaski w nim samym.

22Chrystus to *verbum*, Słowo, nie jakieś słowo, ale Słowo: kapłan to *Vox*, Głos, nie jakiś głos, ale Głos, Głos tego Słowa i tylko jego; jest on zatem Głosem przyjemnym, ponieważ cieszy tego, który go posłał, wiernie sprawując swoją posługę, i przemawiając zgodnie ze swoim nakazem; cieszy także tych, do których go posłano, niosąc im Ewangelię pokoju, ukojenie dla wszystkich zranionych, rozproszonych i pokornych dusz.

przejawami wiary, bądź też z chrześcijaństwem uniwersalnym. Donne w swym podejściu do chrześcijaństwa wyróżniał się szerszym zrozumieniem idei *via media*. Chociaż sam był zwolennikiem umiaru, nie odrzucał automatycznie zasad wiary promowanych przez ugrupowania bardziej radykalne. Jeśli dostrzegał rzeczy dobre, takimi je przedstawiał. Jeśli zaś krytykował, to przede wszystkim za dążenie do partykularyzmu i izolacji od źródeł i głównego toru rozwoju chrześcijaństwa.

Bibliografia

1. S. Clarke, (1675), Marrow of Ecclesiastical History. Tom. 2. London.
2. J. Donne, (1640), LXXX Sermons Preached By That Learned And Reverend Divine, Iohn Donne, Dr In Divinity, Late Deane of the Cathedral Church of S. Pauls London. London.
3. (1953-62), The Sermons of John Donne. E. M. Simpson i G. R. Potter (Red.).10 Tom. Berkley and Los Angeles [cytowane w eseju według tomu i strony]
4. L. A. Ferrell, (1992), Donne and his Master Voice."John Donne Journal"11 (1992): 59–72.
5. L. A. Ferrell i P. McCullough (2000), Introduction: Rivising the Study of the English Sermon. [w:] The English Sermon Revised: Religion, Literature and History 1600–1750. L. A. Ferrell i P. McCullough, Manchester and New York 2–21.
6. K. Fincham, (1993), Introduction. [w:] The Early Stuart Church, 1603-1642. K. Fincham (Red.). London: 1–22.
7. K. Fincham, i P. Lake (1993), The Ecclesiastical Policies of James I and Charles I. [w:] The Early Stuart Church, 1603–1642. K. Fincham (Red.). London: 1993: 23–50.
8. P. W. Harland, (1992), Donne's Political Intervention in the Parliament of 1629". "John Donne Journal" 11 (1992): 21–38.
9. W. R. Mueller, (1962), John Donne: Preacher. New Jersey: Princeton University Press.
10. Ł. Romanowski, (2003), Kazania Johna Donne'a: ich aspekty teologiczne i literackie. praca doktorska (Uniwersytet Łódzki).
11. E. M. Simpson, (1924), A Study of the Prose Works of John Donne. Oxford
12. N. Tyacke, (1987), Anti-Calvinists. The Rise of English Arminianism 1590–1640. Oxford.
13. J. Webber, (1963), Contrary Music – The Prose Style of John Donne. Madison, Wisconsin.
14. P. White, (1993), "The via media in the Early Stuart Church I" [w:] The Early Stuart Church, 1603-1642. K. Fincham (Red.). London: 187–210.
15. J. Winny, (1981), A Preface to Donne.London and New York.

Лукаш Романовський. *Via media* – дорога посередині як прояв толерантності у проповідях Джона Донні.

*У статті обґрунтовується теза про те, що Джон Донні був прибічником *via media* – дороги середини – інакше кажучи універсального костелу, відкритого для кожного, що свого часу виходило поза межі суспільного сприйняття. Обговорюється проблема толерантності в релігії.*

Lukasz Romanowski. *Via Media* – the Middle Way as the Manifestation of Tolerance in the John Donne's Sermons.

*In the article the thesis that John Donne was a supporter of the *via media* – the way of the middle – in other words the universal church that is opened for everyone, which view was strange for the social acceptance of his epoch is confirmed. The problem of the tolerance in the religion is considered.*

**MYŚL NA TEMAT MUZYKI W DZIELACH PLATONA I
ARYSTOTELESA I JEJ WPLYW
NA PÓŹNIEJSZĄ ESTETYKĘ MUZYCZNĄ**

W artykule przedstawiono platońskie i arystotelesowskie koncepcje dotyczące genezy, istoty oraz funkcji muzyki w życiu tak jednostki jak też społeczeństwa w całości. Powyższe koncepcje są przeanalizowane w kontekście tradycji jeszcze wcześniejszych jak orfizm czy pitagoreizm. Analizy są oparte przede wszystkim na tekstach samego Platona (fragmenty z Fajdrosa, Fedona, Gorgiasza czy też Państwa) oraz Arystotelesa (fragmenty z Polityki).

1. Muzyka w dialogach Platona

Grecka myśl o muzyce do Platona opierała się na kilku podstawowych ideach, m.in. uznaniu magicznych i terapeutycznych właściwości muzyki, rozumieniu muzyki jako harmonii liczb, podkreśleniu znaczenia muzyki w wychowaniu i życiu społecznym, uznaniu hedonistycznych walorów muzyki jako szlachetnej rozrywki. Wszystkie te wątki znalazły swój wyraz i rozwinięcie w platońskim rozumieniu fenomenu muzyki.

Muzyka stanowi bardzo ważny temat filozofii Platona. Nie ma żadnego dialogu, w którym by nie pojawiłby się jakiś problem muzyczny – czy to w kontekście platońskiej metafizyki, rozważań na temat wychowania czy też polityki. Termin "muzyka" jest używany przez filozofa wręcz w przeciwstawnych znaczeniach. Platon oscyluje pomiędzy radykalnym potępieniem muzyki a uznaniem w niej najwyższej formy piękna, a więc – prawdy.

1.1. Muzyka jako źródło przyjemności

W dialogu Państwo Platon potępia muzykę – wraz z innymi sztukami – jako sztukę naśladowczą (mimesis)¹. Muzyka bowiem jedynie naśladuje wytworzoną przez człowieka czy naturę rzeczywistość, będącą tylko cieniem i odbiciem odwiecznie istniejących idei boskich. W myśl Platona, naśladując świat zmysłowy, muzyka oddala się od kontemplacji piękna per se, świata idealnego, który jest właściwym przedmiotem kontemplacji filozoficznej². Poza

¹ W wyobrażonym przez Platona państwie idealnym "muza, która serca pieści liryką" [poezja i muzyka], powinna być jednak odrzucona, gdyż w przeciwnym razie "w państwie królować zaczęłyby przyjemność i przykrość, zamiast prawa (Platon, *Państwo*, X, 607A).

² Oto jak porównuje Platon w *Państwie* postawy filozofów oraz miłośników spektakli muzyki:

tym, w tym dialogu filozof krytykuje muzykę jako sztukę mającą na celu tylko przyjemność, sztukę która nie zna natury i przyczyny tego ku czemu zmierza³. Tak rozumiana muzyka nie posiada godności nauki, jest raczej techniką (techne), której użyteczność łączy się z czynieniem przyjemności⁴. W ten sposób, w Państwie, rozpatrując muzykę przede wszystkim jako fenomen dźwiękowy, Platon oddala się od motywów pitagorejskich oraz estetyki Damona. Zbliży się zarazem do tradycji homeryckiej poprzez uznanie muzyki za źródło przyjemności. Taka przyjemność nie powinna według niego być rozpatrywana jako cel w sobie, ale jedynie jako środek wychowawczy. Platon traktuje muzykę przede wszystkim jako boską i niezmienną wiedzę dotyczących najgłębszym metafizycznych podstaw świata, będąca wyrazem

– A tego, który się garnie i pragnie kosztować wszelkich przedmiotów nauki, i z radością idzie się uczyć, i nigdy nie ma dość tego, słusznie nazwiemy miłośnikiem mądrości, filozofem. Czy nie tak?

A Glaukon powiedział:

– Wielu będziesz miał takich, i to narwanych. Ci wszyscy, co się kochają w oglądaniu byle czego, ja mam wrażenie, że oni są tacy dlatego, że dowiadywanie się sprawia im przyjemność. A ci, co się kochają w słuchaniu, ci będą jakoś groteskowo wyglądali; przynajmniej jeżelibyś ich do miłośników mądrości zaliczył. Na dyskusje i na inteligentne rozmowy żaden by sam nie chciał przyjść, a za to, jak by uszy odnajął, żeby słuchać wszystkich chórów, biega jeden z drugim w czasie Wielkich Dionizjów, żeby nie opuścić żadnego ani na mieście, ani po wsiach.

Więc tych wszystkich i innych też, tych, co się lubią uczyć jakichś takich rzeczy i bawią się jakimiś majsterkami, będziemy nazywali filozofami?

– Nigdy – powiedziałem. – Oni tylko są podobni do filozofów.

– A prawdziwymi – powiada – których ty nazywasz?

– Tych – powiedziałem – co się kochają w oglądaniu prawdy. [...]

– Więc ja tędy – dodałem – przeciągam granicę. Osobno kładę tych, którychś w tej chwili wymienił, tych, co lubią patrzeć i majstrować, i lubią życie praktyczne, a osobno znowu tych, o których mowa; tych tylko można słusznie zwać filozofami.

– Jak ty to myślisz? – powiada.

– Ci tam – dodałem – co to lubią słuchać i patrzeć, kochają piękne glosy i barwy, i kształty, i to wszystko, co z takich rzeczy wykonane, a natury Piękna samego dusza ich nie potrafi dojrzeć i ukochać. (Platon, *Państwo* V, 475C-476B, cyt. za: Fubini, *Historia estetyki muzycznej*, Musica Iagellonica, Kraków 2002).

³ Sokrates: [...] Więc naprzód zobaczymy grę na necie. Nie wydaje ci się, Kalliklesie, że to coś takiego; nic, tylko przyjemności naszej szuka, a o nic innego nie dba. [...] i inne wszystkie w tym rodzaju, jak na przykład gra na kitarze na igrzyskach? [...] a ćwiczenie chórów i pisanie dytyrambów nie wydaje ci się czymś podobnym? (Platon, *Gorgiasz* 501–502).

⁴ W *Gorgiaszu* muzyka zostaje też określona jako *techne*, tj. umiejętność, i "tak jak tkactwo dotyczy wyrabiania sukien [...]", podobnie "muzyka – tworzenia pieśni" (Platon, Tamże, 449D).

harmonii i boskiego prawa [vóμος]. Dlatego właśnie jest on negatywnie nastawiony wobec innowacji, nowych harmonii i rytmów.⁵

1.2. Muzyka jako mądrość i piękno

Dla Platona muzyka nie jest jednak wyłącznie przedmiotem zmysłów. Może ona również stanowić wiedzę, przedmiot rozumu i w tym sensie muzyka staje się niejako synonimem mądrości. Muzyka jako wiedza może zbliżyć się i nawet utożsamić się z filozofią jako mądrością (sophia)⁶.

Ważnym dla zrozumienia platońskiej koncepcji muzyki jest mit o cykadach przytaczany przez Platona w dialogu *Fajdros*. Cykady były niegdyś ludźmi, usłyszawszy śpiew muzy, przestały się odżywiać – tylko śpiewali przez cały czas. Cykady mają dar obchodzić się bez jedzenia i picia. Po śmierci cykady powracają do Muz i opowiadają im o ludziach, którzy je słuchali, pełniąc funkcję łączników między światem ludzi a światem muz⁷. Muzyka jawi się w tym micie jako boski dar, który człowiek może przyswoić, ale tylko wtedy, gdy osiągnie pewien poziom rozwoju, tj. gdy jego udziałem staje się sophia.

W innych tekstach Platon postrzega muzykę już nie tylko jako naukę, ale jako połączenie piękna i mądrości. W *Uczcie* porównywany jest efekt na

⁵ Wyższość natomiast tej muzyki [tradycyjnej] nad tamtą [nowoczesną] polega na tym, że ta [pierwsza] czyni zawsze lepszymi, a tamta [nowoczesna] gorszymi tych, którzy z nią obcuja" (Platon, *Prawa* VII, 802A-D).

⁶ Wedle relacji *Fedona*, Sokrates w dniu swej śmierci zwracał się następująco do przyjaciół: [...] A to był taki sen mniej więcej. Nieraz mnie nawiedzał w minionym życiu i raz mi się w takiej, raz w innej zjawiał postaci. Ale zawsze te same słowa wracały: Sokratesie, powiada, muzykę rób i uprawiaj. Ja myślałem przedtem, że szło o to, com uprawiał, że do tego samego mnie sen namawia i zachęca; jak to ludzie głośno nieraz popędzają tych, którzy biegną, tak i mnie sen zachęcał do tego, com już robił, do muzyki – bo filozofia to największa służba Muzom, a ja ją uprawiałem (Platon, *Fedon* 60–61A).

⁷ Mit o cykadach przedstawiony przez Platona ustami Sokratesa: [...] Otóż powiadają, że one [cykady] były niegdyś ludźmi, kiedy jeszcze muz nie było. A kiedy przyszły muzy i zjawiał się śpiew po raz pierwszy, taki zachwyty szalony ogarnął niektórych ludzi ówczesnych, że dla śpiewu zaniedbywali jedzenia i napoju. Śpiewali tylko i marli, nie zdając sobie z tego sprawy. Od nich pochodzi ród cykad, które od muz ten dar otrzymały, że się umieją obejść bez jedzenia. Już od urodzenia nie potrzebują jedzenia ani napoju; tylko śpiewają wciąż aż do śmierci, a potem idą do muz i opowiadają każdej, kto je czcił tutaj na ziemi. Terpsychorze mówią o tych, którzy jej w chórach cześć oddawali i pozyskują dla nich łaskę muzy. Erato się od nich dowiaduje o naszych sprawach miłosnych, a inne muzy podobnie, jako że rozmaite są ich kultury. A najstarszej, Kalliope i drugiej z rzędu, Uranii, donoszą cykady o tych, którzy w filozofii żyją i muzykę tych dwóch bogiń czczą nad wszystko. Te muzy, opiekunki nieba i mów boskich i ludzkich, głos mają najpiękniejszy. Więc z wielu powodów powinno się o czymś rozmawiać, a nie spać, kiedy jest południe (Platon, *Fajdros* 259B-C-D. cyt. za: Fubini, *Historia estetyki muzycznej*, Musica Iagellonica, Kraków 2002).

słuchaczy sprawiany przez muzykę oraz filozofię⁸, piękno i mądrość w muzyce mogą się doskonale łączyć aż po pełne utożsamienie⁹.

1.3. Muzyka słyszalna a muzyka niesłyszalna

Alternatywne perspektywy muzyki czasami występują u Platona nawet w obrębie jednego dialogu, jak np. w przytaczanym wyżej Państwie¹⁰. Myśl Platona porusza się tu pomiędzy rozumieniem muzyki jako jednej ze sztuk praktycznych uprawianej wówczas w Atenach (muzyka słyszalna) a rozumieniem muzyki jako wiedzy abstrakcyjnej niepowiązanej ze światem zmysłowym, jako harmonią panującą w kosmosie znajdującą odzwierciedlenie w duszy (muzyką niesłyszalną). Jedynie w tym drugim sensie muzyka godna jest uwagi filozofa, medytacja nad muzyką niesłyszalną jest filozofowaniem w najwyższym stopniu¹¹. Przyjmując pitagorejskie rozumienie harmonii muzycznej, Platon twierdzi, że znajomość muzyki, z jednej strony, wprowadza harmonię do zachwianej równowagi duszy, z drugiej zaś strony – jest instrumentem poznawania istotę uniwersum¹². Prawdziwym muzykiem jest ten, kto osiąga harmonię duszy. Zmysł słuchu odgrywa w tym rolę drugorzędną i może nawet odwozić od prawdziwego rozumienia i uprawiania muzyki¹³.

⁸ [...] Bo cały kunszt Olimposa to tylko nauka Marsjasza. A jego rzeczy mają to do siebie, że gdy je gra dobry flecista albo i marna flecistka, to ludzie w zachwyt wpadają i zaraz widać, komu potrzeba łaski bogów i święceń tajemnych; takie to są boskie rzeczy. A ty się tym tylko różnisz od niego, że bez instrumentów, samymi tylko słowami, robisz podobne rzeczy (Platon, *Uczta 2 L 5 8-C*).

⁹ Również mit o reinkarnacji potwierdza tę koncepcję, kiedy poleca [...] żeby ta [dusza], co najwięcej zobaczy, weszła w zarodek człowieka, który będzie filozofem, albo będzie oddany pięknu, muzom jakimś lub miłości (Platon, *Fajdros 248D*).

¹⁰ [...] Tu znowu porównywa się pomiędzy sobą i mierzy się akordy słyszane i dźwięki, i znowu tutaj trudy daremne, podobnie jak w astronomii. [...] Mówią o jakichś tam zgęszczeniach i przybliżają uszy do instrumentów, jakby polowali na dźwięk uciekający z domu sąsiada, i jedni mówią, że jeszcze słyszą pośrodku jakiś ton i że to jest interwał najmniejszy, którym należy mierzyć inne odstępy, a drudzy spierają się, że już obie struny brzmią jednakowo, a jedni i drudzy wyżej stawiają swoje uszy niż rozum. – Ty mówisz – dodałem – o tych panach, co to strunom dobrą szkołę dają, biorą je na spytki, rozpiąwszy je na kołkach [...]. Oświadczam, że nie ich mam na myśli, ale tamtych, których mieliśmy się przed chwilą pytać o harmonię. Bo ci robią to samo, co się robi w astronomii; szukają liczb, danych w tych akordach słyszanych, a nie wznoszą się do zagadnień teoretycznych, do rozważań nad tym, które liczby harmonizują, a które nie, i dlaczego tak robią jedne i drugie (Platon, *Państwo VII, 531A-C*).

¹¹ Dziś dużo wiemy o teorii muzyki greckiej, ale mało – o samej muzyce, co wynika właśnie małego uznania dla muzyki jako sztuki praktycznej. Grecy żywili natomiast wielkie uznanie dla muzyki rozumianej jako dyscyplina matematyczna i filozoficzna.

¹² Platon, *Timajos 47–48, 53A-B, 90D*, cyt. za: Fubini, *Historia estetyki muzycznej*, Musica Iagellonica, Kraków 2002.

¹³ Tamże, 47E. W tym znaczeniu należałoby mówić raczej o harmonii aniżeli o muzyce; stanowi ona w istocie symbol, ucieleśnienie porządku rządzącego duszą i światem. Jest wątpliwe, czy można mówić o ucieleśnieniu zmysłowym muzyki [harmonii], skoro w *Timajosie* określa się je zawsze jako "wynik naśladowania boskiej harmonii zrealizowanego w ruchach

1.4. Rola muzyki w wychowaniu indywidualnym i w życiu społecznym

U Platona pojawia się pitagorejska koncepcja gimnastyki jako lekarstwa dla ciała, zaś muzyki jako lekarstwa dla duszy¹⁴. W myśl tej koncepcji, wychowawcze działanie muzyki polega na tym, że harmonia obecna w muzyce zaszczepia człowiekowi równowagę wewnętrzną, odpowiedni rytm muzyczny reguluje ruchomy tok wewnętrzny. Poza tym, słowa obecne w szlachetnej muzyce pozytywnie wpływają na świadomość. Prawdziwym muzykiem jest ten, który osiągnie harmonię duszy. W wychowaniu muzycznym należy łączyć muzykę słyszalną z muzyką niesłyszalną. Taka edukacja, będąc długim i żmudnym procesem, w ostateczności ma uczynić z muzyka filozofa¹⁵.

Według Platona, muzyka niejako stoi na straży państwa. Zasady muzyczne są bowiem uniwersalne, odwieczne i niezmienne, dlatego muzyka musi pozostawać niezmienna¹⁶. Poprzez uprawianie muzyki człowiek niejako nastroja swoją duszę i otwiera ją na uniwersalne odwieczne prawdy. Takie

śmiertelnych" (Tamże, 80B). "Harmonia bowiem której ruchy są spokrewnione z obrotami duszy istniejącymi w nas, nie przedstawia się człowiekowi, który przy pomocy rozumu rozkoszuje się Muzami, jako coś służącego do sprawienia mu głupich przyjemności, jak się dzisiaj sądzi. Przeciwnie, Muzy nam ją dały do porządkowania i uzgadniania ze sobą ruchów periodycznych, które popadły w nas w nieład. Podobnie w tym samym celu te same Muzy dały nam rytm, aby pomagał nam w przypadkach nieumiarkowania i braku wdzięku widocznych w większości z nas" (Tamże, 47D-E).

¹⁴ [...] Jakiś bóg, miałbym ochotę powiedzieć, dał ludziom dwie umiejętności: muzykę i gimnastykę; dla temperamentu i dla umiłowania mądrości. [...] Zatem, kto najpiękniej gimnastykę ze służbą Muzom pomiesza i w najlepszej wierze ten napój duszy podać potrafi, o tym może najśluszniej powiemy, że posiada najwyższą kulturę osobistą, jaką służba Muzom kształci, i że najlepszą harmonię osiągnął; o wiele bardziej niż ten, który struny dostraja potrafi (Platon, *Państwo* III, 411E–412A). [...] "kto dba troskliwie o ciało, powinien to połączyć z uprawianiem w ruch duszy za pośrednictwem muzyki i ogólnej filozofii, jeśli chce być słuszenie nazwany człowiekiem dobrym i pięknym" (Tamże, 88C).

¹⁵ Pod wpływem wychowania muzycznego [...] "dusza chłopca musi przyswajając rytmy i harmonie, łagodnieć nieco, a nabierając taktu i harmonii stawać się zdolniejszą do słów i czynów. Całe przecież życie ludzkie pewnego wymaga taktu i należytej harmonii (Platon, *Protagoras* 326B).

¹⁶ [...] W tej dziedzinie godził się więc ogół obywateli poddawać się karnie zarządzeniom i nie ważył się wrzawą wyrażać swego sądu. Z czasem poeci pierwsi wyłamując się zaczęli spod praw obowiązujących w muzyce. Byli obdarzeni talentem poetyckim, ale nie wiedzieli, jakie zasady i prawa panują w sztuce. Porwani jakby szałem, w swej nieprzytomnej pogoni za uciechą mieszały treny z hymnami, peany z dytyrambami, usiłowali pieśni śpiewane przy wótrze aulosu naśladować w pieśniach, którym towarzyszyła gitara, i gdy łączyli tak wszystko ze wszystkim, stwarzali przez tę swoją głupotę bodaj bezwiednie fałszywy pogląd, że nie ma w muzyce niczego, co by rozstrzygało istotnie o jej wartości, lecz że najśluszniej jest oceniać ją na podstawie przyjemności, jaką sprawia słuchaczom, niezależnie od stopnia ich kultury. Tworząc takie dzieła i głosząc przy tym takie poglądy wpoili w tłum przekonanie, że wolno łamać prawa panujące w muzyce, i tak go ośmielili, że odtąd ważył się, jakby był do tego zdolny, wyrażać o niej swój sąd" (Platon, *Prawa* III. 700C-E, 701A).

uzdrowienie duszy każdego obywatela sprzyja ostatecznie uzdrowieniu państwa. Dobra muzyka – to muzyka uświęcona przez tradycję, należy więc zakazać muzykę sprzeciwiającą się prawom państwa¹⁷. Poza tym, Platon podkreśla różnice w sferze psychicznej oraz charakterze zadań społecznych pomiędzy płciami. Dlatego dla każdej płci zaleca on właściwe im pieśni – ze względu na ich tonacje, rytm i tekst poetycki¹⁸.

Dla życia społecznego ważne znaczenie jako czynnik integrujący ma śpiew chóralny, który Platon rozpatruje jako podstawową formę muzyki wokalne. Taki śpiew wywołuje radość i przyjemność, uczy pełnieniu obowiązków obywatelskich¹⁹. Śpiew chóralny wykorzystywano w dramacie oraz podczas uroczystości religijnych czy konkursów muzycznych, towarzyszących igrzyskom. Stanowił on fundament wychowania muzycznego, będąc też przejawem integracji całej społeczności. Śpiew chóralny uprawiać powinni wszyscy obywatele do sześćdziesiątego roku życia²⁰.

Podsumowując podkreślmy, że Platon przypisuje muzyce trzy zasadnicze funkcje – wychowanie indywidualne, integrację społeczną oraz narzędzie poznania abstrakcyjnego. Jako forma wychowania, muzyka przyczynia się do kształtowania moralnego, estetycznie wrażliwego człowieka. Pomaga ona utrzymać równowagę wewnętrzną człowieka oraz harmonię ze światem zewnętrznym. W ten sposób muzyka integruje spontaniczne reakcje

¹⁷ "Ateńczyk: [...] Z prastarych czasów powstało wiele pięknych utworów muzycznych i nie mniej pięknych tańców służących do wyrobienia zręczności ciała. Z nich można bez obawy wybrać to, co jest odpowiednie i nadaje się do zakładanego przez nas państwa. Powołamy przeto grono mężów liczących lat nie mniej niż pięćdziesiąt i na podstawie ich orzeczenia dokonamy właściwego wyboru. Przyjmiemy z owych dawnych pieśni te, które oni uznają za odpowiednie, a te, które wykazują pewne braki albo zupełnie się nie nadają, odrzucimy całkowicie lub też przerobimy na nowo. [...] Od rozwichrzonej muzyki nieporównanie lepsza jest muzyka ujęta w ramy pięknego ładu i porządku, chociażby nawet nie czarowała słodyczą. Przyjemnością darzy i tą, i tamta; odczuwanie zaś przyjemności zależy od tego, do jakiej muzyki przywykł ktoś obcując z nią od dzieciństwa aż do dojrzałego wieku (Platon: *Prawa VII*, 802A-D).

¹⁸ Przy tym, filozof dopuszcza stosowanie tylko niektórych skal muzycznych. Przede wszystkim jest to skala dorycka, która naśladuje głos i akcenty człowieka męznego, poza tym – skala frygijska, naśladująca głos człowieka działającego pokojowymi środkami.

¹⁹ słowo "chór" (*chara*) – oznaczało radość.

²⁰ Każdy obywatel miał obowiązek należeć do jednego z trzech – odpowiednich dla każdej grupy wiekowej – chórow: (a) chóru dzieci (poświęconego Muzom), (b) chóru Apollina (obejmującego obywateli do lat trzydziestu), (c) chóru Dionizosa (reprezentowanego przez obywateli do lat sześćdziesięciu). Obywatele powyżej sześćdziesiątego roku życia śpiewać nie powinni z powodu ograniczonych możliwości wokalnych. Ich zadaniem miało być opowiadanie bajek o umoralniającym charakterze. [...] każdy mężczyzna i dziecko, wolny i niewolnik, płci żeńskiej i męskiej, i całe państwo dla całego państwa powinno stale odśpiewywać te czarodziejskie formułki, wszystko jedno jak, a wciąż inaczej, i w ogóle żeby w tym była różnorodność, tak żeby śpiewający nigdy nie mieli tych śpiewów dość, a znajdowali w nich przyjemność (Platon, *Prawa II*).

emocjonalnej strony życia psychicznego i narzucone przez prawo wymagania społeczne. Natomiast jako instrument poznawczy, muzyka uzdalnia człowieka do adekwatnego reagowania zarówno na rzeczy przyjemne, jak i przykre, pozwala rozszerzyć zakres własnych doznań i doświadczeń. A więc, mówiąc najogólniej, Platon traktuje muzykę jako uniwersalny klucz do ludzkiej duszy²¹.

2. Muzyka w tekstach Arystotelesa

2.1. Muzyka jako dyscyplina "wolna i szlachetna"

W refleksji dotyczącej muzyki Arystoteles podejmuje wątki myślenia platońskiego. Ostatnie rozdziały jego VIII księgi *Polityki* poświęconej edukacji stanowią pierwsze całościowe ujęcie muzyki przekazane nam przez starożytność²².

Według Stagiryty, celem słuchania i uprawiania muzyki jest przede wszystkim przyjemność, która się wiąże się z odpoczynkiem²³. Filozof przeciwstawia przy tym czynność słuchania muzyki jej wykonywaniu. Pierwsza, jako aktywność bez udziału rąk, jest godna człowieka wolnego. Natomiast wykonywanie muzyki, jako rodzaj pracy manualnej, niegodne jest człowieka wolnego i przez to – nie może być częścią wolnego wychowania. Wykonywanie muzyki jest natomiast etapem przygotowawczym do działania wyższego, tj. sądzenia o muzyce²⁴. Arystoteles uważa, że uprawianie muzyki powinno zatrzymać się, kiedy osiąga ono poziom wirtuozowski – tak aby nie doprowadzić do nadmiernego zmęczenia. Przesadne zajęcia muzyką mogą

²¹ "Mnie się zdaje, że się bez niej [muzyki] nie obejdzie, jeżeli nasze życie ma być choć trochę życiem" (Platon, *Fileb*, cyt. za: Fubini, *Historia estetyki...*).

²² Po wyliczeniu przedmiotów nauczania, które weszły do tradycji dydaktycznej: gramatyki, gimnastyki, muzyki oraz rysunku, Arystoteles stwierdza, iż wokół muzyki toczą się liczne dyskusje: Bardzo wielu uprawia ją dziś dla przyjemności, ale dawniej zaliczano ją do środków wychowawczych, ponieważ natura sama, jak to już wiele razy powiedziano, domaga się nie tylko właściwej pracy, ale i możliwości godnego zapełnienia spoczynku. Spoczynek bowiem, by to raz jeszcze podkreślić, jest założeniem i celem wszelkiej działalności (Arystoteles, *Polityka* VIII, 2, 1337b).

²³ Włączenie muzyki do wychowania młodzieży tłumaczy się jedynie tym, że również [...] do zażywania spoczynku trzeba się niejednego nauczyć i być do tego wychowanym, przy czym to wychowanie i nauka są same dla siebie celem [...]⁵² Dlatego też – konkluduje Arystoteles – przodkowie nasi do środków wychowania zaliczyli także muzykę nie dlatego, żeby była konieczna [...], ani też tak pożyteczna jak gramatyka, która ma zastosowanie w interesach pieniężnych, gospodarstwie domowym, nauce i wielu czynnościach państwowych [...], czy wreszcie gimnastyka, która krzepi zdrowie i siły, podczas gdy muzyka – jak widzimy – nic z tego nie daje. Wobec tego pozostaje tylko wniosek, że służy ona do szlachetnego wypełnienia spoczynku, do czego też – jak się okazuje – ją stosowano. Tam bowiem wyznacza się jej miejsce, gdzie stosuje się tryb życia godny wolnego człowieka (Tamże, VIII, 2, 1338a).

²⁴ Bo po pierwsze dla wyrobienia sobie sądu trzeba się szkolić praktycznie i dlatego powinno się to robić w młodocianym jeszcze wieku: w dojrzałych zaś latach należy zaniechać uprawiania osobiście muzyki, a poprzestać na zdobytej przez naukę za młodu zdolności trafnego sądzenia piękna, jako też rozkoszowania się nim (Tamże, VIII, 6. 134 1b).

bowiem prowadzić do tego, iż wykonawca staje się rzemieślnikiem, a tego należy unikać.

2.2. Muzyka jako środek do osiągnięcia katharsis

Dla Arystotelesa rola muzyki nie ogranicza się jednak na byciu szlachetną rozrywką²⁵. Sztuka ta może też oddziaływać na charakter człowieka. Filozof dysponował dwoma modelami wyjaśniania zależności między muzyką a światem etycznym. Po pierwsze, była to teoria pitagorejska, w myśl której muzyka znajduje się w prostym i organicznym związku z duszą. Ponieważ dusza, jak muzyka, jest harmonią, przeto muzyka może przywrócić zachwianą harmonię duszy. Po drugie, Arystoteles znał koncepcję muzyki Damona, według którego relacja między muzyką a duszą jest rozpatrywana z perspektywy naśladowania – pewne melodie, rytmy i harmonie naśladowują zarówno zalety, jak i wady. Arystoteles akceptuje teorię Damona, zaś doktrynę pitagorejską traktuje jedynie jako hipotezę²⁶.

Według Stagiryty, muzyka posiada moc wychowawczą, jeśli jest używana z rozważą i wiedzą o wpływie, jaki wywiera na duszę ludzką. Podobnie jak to czynił Platon, Arystoteles przypisuje każdej skali określony stan duszy (etos) który ta skala wywołuje²⁷. Według filozofa, używać należy wszystkich istniejących skal, ale pod warunkiem, że stosuje się je we właściwy sposób²⁸. Moralna korzyść, jaką człowiek czerpie z muzyki, przekazywana jest za pośrednictwem mechanizmu katharsis²⁹. Muzyka jest lekarstwem dla duszy

²⁵ Muzyka jest "użyteczna dla wytchnienia", lecz ta rekreacyjna właściwość stanowi tylko "rzecz uboczną", gdyż "muzyka jest z natury swej zbyt cenna by się do tej korzyści ograniczać" (Tamże, VIII, 5, l 34 0a).

²⁶ [...] Zdaje się też istnieć pewne pokrewieństwo między duszą a melodiami i rytмами, stąd wielu filozofów twierdzi, że dusza to harmonia, inni, że zawiera ona harmonię (Tamże, VIII, 5, 134 0b).

²⁷ Tak skala miksolidyjska wprowadza duszę w nastrój smutny i przygnębiony, skala dorycka sprzyja poważnemu i stonowanemu nastrojowi, zaś skala frygijska wprowadza człowieka w zachwyty. W *Polityce* zależność między melodiami, rytmami, harmoniami i przymiotami moralnymi była stwierdzona jako fakt: [...] "W melodiach samych zawiera się odzwierciedlenie przeżyć moralnych, co oczywista jest rzeczą. Bo najpierw już natura tonacji bywa rozmaita, tak że słuchacze różnie się nastrajają na każdą z nich [...]" (Tamże, VIII, 6, 134 0a).

²⁸ Pod pojęciem "tonacji" należy tu rozumieć grecką kategorię *tonoi*, tj. układy diatonicznych następstw interwałowych w obrębie oktawy, określane również jako tropy. W przekładzie angielskim *tonoi* utożsamiane są ze skalami.

²⁹ Arystoteles nie tłumaczy na czym polega owo oczyszczenie. Być może pojmował on *katharsis* jako rodzaj homeopatycznego lekarstwa: "[...] Wszystkie skale – jak już powiedziano – mogą być stosowane, byleby używano ich "w różny sposób; [...] Litość, strach, a także i zachwyty" są uczuciami wspólnymi dla wszystkich ludzi, jakkolwiek w różnej mierze; u niektórych "z wielką przejawiają się siłą", u innych z mniejszą. Ci wszakże, którzy są "silnie wstrząśnięci", gdy słuchają "świętych pieśni [...] wprawiających duszę w stan zachwyty, uspokajają się, jakby zazyli jakieś lekarstwo i środek uśmierający. Takie samo wrażenie muszą odczuwać ci, którzy są skłonni do uczucia litości i strachu i w ogóle ludzie wrażliwi, inni zaś, o

wtedy, gdy naśladuje uczucia lub emocje, które nas niepokoją i od których pragniemy się uwolnić lub oczyścić³⁰. Arystoteles mówi na przykład o aulosie jako o instrumencie, który nie sprzyja wartościom moralnym, ponieważ "nie działa na uczucia kojąco", i dodawał, że jest stosowany przede wszystkim wówczas, kiedy pragnie się osiągnąć raczej "wyzwolenie uczuć aniżeli pouczenie"³¹;

2.3. Ruch jako ogniwo pośrednie między światem zmysłowym a światem emocji

Słuch jest jedynym organem wychwytyjącym jakości dźwiękowe [zmysłowe] wyposażone w etos³². Ruch przejawiający się w następstwie dźwiękowym, odróżnia dźwięk od innych jakości zmysłowych. Ruch stanowi więc ogniwo pośrednie pomiędzy dźwiękiem a etosem³³, jest on też wspólną postawą dźwięku i etosu. Ruch jest elementem wspólnym świata emocji i świata zmysłowego – właśnie na tej obecności ruchu opiera się imitacyjna zdolność muzyki. W ruchu tkwi również źródło wywoływanej przez muzykę przyjemności³⁴.

W myśli Arystotelesa zanika rozłam pomiędzy muzyką jako faktem empirycznym a metafizyczną teorią muzyki. Wylania się jednak rozdźwięk między słuchaniem muzyki a jej wykonywaniem. Pierwszy filozof widzi jako

ile kogoś któreś z tych uczuć poruszy; wszyscy jednak odczuwają w takim razie pewne oczyszczenie i ulgę połączoną z rozkoszą" (Tamże, VIII, 7, 1342a).

³⁰ [...] Muzykę należy uprawiać nie dla jednego, ale dla wielu pożytecznych celów, bo i dla wykształcenia, i dla duchowego oczyszczenia, czyli tzw. *katharsis* [...], po trzecie zaś i dla wypełnienia czasu pomoczynku, dla odprężenia i wytchnienia po pracy". Ibid., VIII, 7, 1341 b, s. 354–355. Świadomość wielości funkcji muzyki można odnaleźć już w pierwszej enuncjacji *Probleatów muzycznych*: "Dlaczego ku muzyce auletycznej zwracają się zarówno dręczeni bólem, jak też ci, którzy są pełni radości? Czy pierwsi czynią to dla ukojenia swych cierpień, drudzy zaś – by cieszyć się jeszcze bardziej?" (Pierre Louis [red.], *Aristote: Problemes*, Paryż [les Belles Lettres] 1991, t. II, s. 100, cyt. za: Fubini, *Historia estetyki...*).

³¹ Arystoteles, *Polityka* VIII, 6, 134 1a.

³² [...] Zaiste, melodia posiada etos nawet bez słów, lecz nie dotyczy to kolorów, zapachów i smaków. Arystoteles: *Problemy muzyczne* 27 (Pierre Louis, Tamże, t. II, s. 106, cyt. za: Fubini, *Historia estetyki...*).

³³ [...] Dlaczego rytmy i melodie, które są wydawane głosem, wydają się posiadać charakter moralny, podczas gdy nie jest to właściwe smakom ani nawet kolorom i zapachom? Czyż nie dzieje się tak dlatego, iż są one ruchami, podobnie jak ludzka aktywność? Tymczasem działanie samo w sobie rodzi etos i oddaje charakter moralny, czego nie czynią wcale smaki i kolory (Tenże, 29, t. II, s. 107).

³⁴ [...] Dlaczego wszyscy rozkoszują się rytmem, śpiewem oraz – ogólnie – muzyką? Czyż nie jest tak dlatego, ponieważ cieszy nas rodzaj poruszeń zgodnych z naturą? Świadczy o tym fakt, iż sprawiają one przyjemność noworodkom. Z przyzwyczajenia rozkoszujemy się różnorodnością ruchów zawartą w śpiewach. Podoba nam się również rytm, gdyż zawiera znaną nam liczbę, która określa porządek i porusza nas miarowo (Tenże, 38, t. II, s. 110).

sposób spędzania wolnego czasu godny człowieka wolnego, drugie zaś jest rodzajem pracy fizycznej, zajęciem przeznaczonym dla niewolników.

Ambivalentne rozumienie muzyki, z którym mamy do czynienia u Platona (muzyka jako fenomen dźwiękowy – muzyka słyszalna oraz muzyka jako wiedza – muzyka niesłyszalna) w myśli Arystotelesa zostaje ujęte w kategoriach społecznych i psychologicznych. Przy tym Arystoteles powraca do pitagorejskiej koncepcji ruchu. Pomijając aspekt metafizyczny muzyki, Stagiryta interpretuje ją wyłącznie jako fenomen psychiczny. Przyjemne doznania naszej duszy wywołuje ruch uporządkowany, gdyż porządek odpowiada naturze³⁵. Muzyka ucieleśnia i odtwarza – poprzez swe rytmy i harmonie – porządek naturalny. W myśli Arystotelesa przeplata się moralizm platoński, muzyczny hedonizm oraz pitagorejska metafizyka. Oryginalną cechą syntezy Arystotelesa jest tendencja do akcentowania psychologicznych i empirycznych aspektów muzyki. Filozof uwalnia ją od metafizycznej aury, która była rezultatem spekulatywnej tradycji pitagorejskiej.

3. Myśl grecka na temat muzyki a czasy późniejsze

Niemal że wszystkie wyżej omawiane wątki dotyczące istoty oraz miejsca muzyki były kontynuowane, poprzez Średniowiecze, Renesans, Barok, Klasycyzm, Romantyzm, muzykę dwudziestowieczną, aż do czasów nam współczesnych. Niemal że wszystkie idee filozoficzne i estetyczne dotyczące muzyki i powstałe na przestrzeni ostatnich dwu tysiącleci mają rodowód grecki.

We wczesnym średniowieczu św. Augustyn na nowo podejmuje temat istoty oraz funkcji muzyki. W swoim traktacie *De musica* omawia on jednak bardziej rytmy niż samą muzykę. Chrześcijański autor podejmuje też kwestię przyjemności płynącej ze słuchania muzyki. Jego zdaniem, przyjemność taka nie może być wartością samą w sobie i nie powinna przysłaniać piękno Boga. W muzyce polifonicznej okresu dojrzałego Średniowiecza oraz w polifonii Renesansowej bardzo dużo uwagi przydzielano malarstwu dźwiękowemu, sposobom przekazania przez konkretne formy melodyczne pewnych wartości nie tylko estetycznych, ale też – etycznych, a nawet metafizycznych. Wszystkie

³⁵ [...] Ruch uporządkowany wykazuje większe podobieństwo do natury aniżeli ruch nieuporządkowany, toteż ten pierwszy jest bardziej zgodny z naturą. Kiedy bowiem pracujemy, pijemy i odżywiamy się regularnie, nasze siły naturalne utrzymują się, skupiają i wzmagają, gdy zaś czynimy to w sposób nieuporządkowany, osłabiamy je i doprowadzamy do przekroczenia właściwych im granic: choroby są naruszeniem natury porządku właściwego naszemu ciału. Wreszcie, rozkoszujemy się muzyką, gdyż jest ona połączeniem sprzeczności, które pozostają ze sobą w określonym stosunku. Zależność ta stanowi pewien porządek, zaś naturalna przyjemność polega właśnie na porządku. Wszystko, co zmieszane podoba się bardziej niż to, co nie wykazuje takiej właściwości, zwłaszcza gdy – jak w przypadku wrażeń zmysłowych – zależność zachodząca w zgodnym współbrzmieniu zachowuje i harmonizuje siłę właściwą każdemu z przeciwnych biegunów (cyt. za: Tenże, 38, t. II, s. 110).

podobne teorie budowane były na Antycznej intuicji powiązania konkretnego modus z etosem.

Teoretycy muzyki w okresie Baroku też często odwoływali się do antycznych rozważań na temat muzyki, do antycznej tradycji muzycznej jako takiej. Tak ideologicznym uzasadnieniem powstania opery, monodii wokalne w której na nowo przemyślano związki słowa z muzyką, był głoszony powrót do antyku. Tak w barokowej teorii afektów odwoływano wprost do antycznej koncepcji katharsis wywołanego przez muzykę. W okresie Klasycyzmu, z kolei, podjęto antyczne wątki, na przykład te dotyczące statusu społecznego kompozytora lub roli chóru w utworze muzycznym. W Romantyzmie odżył antyczny wątek muzyka jako proroka oraz muzyki – jako rodzaju poznania mistycznego. Toczono wówczas też spory dotyczące wyższości muzyki instrumentalnej nad muzyką wokalną. Źródeł romantycznej idei muzyki absolutnej też można się doszukiwać w omawianych wyżej koncepcjach Antyku.

W wieku XX, wraz z pojawieniem Dodekafonii, odżyły stare dyskusje dotyczące relacji muzyki słyszalnej (jako wyrazu spontanicznej ekspresji) a muzyki niesłyszalnej (jako matematycznej struktury formalnej), roli liczby w konstruowaniu utworu muzycznego. Neoklasycyzm, w tym kontekście, można by rozpatrywać jako powrót do antycznego ideału prostoty i przejrzystości oraz jako próbę odzyskania pewnych absolutnych, pozaczasowych praw rządzących muzyką. Ideolodzy awangardy, w formie mniej lub bardziej świadomej, dyskutowali o sposobie oddziaływania utworu muzycznego na słuchacza. Spory dotyczyły m.in. tego, czy muzyka ma oddziaływać na poziomie świadomości czy też bezpośrednio na podświadomość odbiorcy. Dyskutowano też na temat sposobu istnienia dzieła muzycznego, zastanawiając się nad tym, czy istnieje ono samo dla siebie, czy też kompozytor musi w jakiś sposób brać pod uwagę istnienie słuchacza.

Pomimo całej różnorodności dyskusji wokół muzyki, w której brali udział zarówno filozofowie, jak też sami twórcy czy wykonawcy muzyki, wydaje się, że można mówić o pewnym klasycznym nurcie myślenia o muzyce, w ramach którego przyjmuje się szereg niezmiennych prawd, co do których panuje powszechna zgoda. Po, pierwsze, w muzyce dostrzega się pewną wartość estetyczną (piękno) i hedonistyczną (przyjemność). Po drugie, w muzyka jest rozpatrywana jako nosiciel wartości etycznych – jako narzędzie do nauki właściwej miary i formy w postępowaniu. Po trzecie, jako wartość poznawcza, intelektualna, jako wyrafinowana abstrakcyjna struktura formalna, muzyka uczy kultury myślenia, uczy oddzielać rzeczy ważne od mniej ważnych. Wszystkie te aspekty łączy przekonanie, iż muzyka jest czymś niesłychanie ważnym.

Bibliografia

1. Fubini Enrico. Historia estetyki muzycznej.— Kraków : Musica Iagellonica, 2002.
2. Levin Flora R., Greek Reflections on the Nature of Music.— Cambridge : Cambridge University Press, 2009.
3. Arystoteles. Polityka.— Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWM, 2006.
4. Platon. Fajdros ; tłum. Wł. Witwicki.— Kęty : Wydawnictwo Antyk, 1999.
5. Platon. Fedon ; tłum. Wł. Witwicki.— Kęty : Wydawnictwo Antyk, 2002.
6. Platon. Fileb ; tłum. Wł. Witwicki.— Kęty : Wydawnictwo Antyk, 2002.
7. Platon. Gorgiasz, [w:] Tenże, Gorgiasz, Menon ; tłum. Wł. Witwicki.— Kęty : Wydawnictwo Antyk, 2002.
8. Platon. Państwo ; tłum. Wł. Witwicki.— Kęty : Wydawnictwo Antyk, 2003.
9. Platon. Timajos, [w:] Tenże, Timajos, Kritias ; tłum. Wł. Witwicki.— Kęty : Wydawnictwo Antyk, 2002.

Roman Turovskii. Poгляд на тему музики в текстах Платона й Аристотеля та її вплив на музичну естетику.

У статті представлені платонівські та аристотелівські концепції на тему генезису, сутності та функції музики – як у житті окремої людини, так і суспільства в цілому. Дані доктрини аналізуються в контексті традицій орфізму та піфагореїзму. Дослідження базується насамперед на текстах самого Платона (фрагменти з Федра, Федона, Горгія і Держави) і Аристотеля (насамперед – на фрагментах Політики).

Roman Turovskii. Thoughts About the Music in the Works of Plato and Aristotle and Its Impact on Subsequent Musical Aesthetics.

The article presents the Platonic and Aristotelian concepts of the genesis, nature and functions of music – both in the life of the individual and in society as a whole. These doctrines are analyzed in the context of ancient traditions of Orphism and Pythagoreanism. The study is based primarily on the texts of Plato himself (fragments of Phaedrus, Phaedo, Gorgias and the State) and Aristotle (first of all – on the fragments of Politics).

ПОДІЇ

Сучасний світовий порядок: толерантний світ чи апофеоз конфронтаційності?

(нотатки з IV Міжнародної науково-теоретичної конференції "Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності")

1–2 жовтня 2015 року в Житомирському державному університеті імені Івана Франка відбулася IV Міжнародна науково-теоретична конференція "Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності", проведена спільно з Донецьким національним університетом (*Вінниця*), Інститутом державної служби і місцевого самоврядування Національної академії державного управління при Президентові України, Українсько-турецьким культурним центром "СЯЙВО" (*м. Київ*), Бурятським державним університетом (*Росія*), Вищою гуманітарно-теологічною школою імені Михайла Беліні-Чеховського (*Польща*), Жешувською політехнікою (*Польща*), Інститутом славістики технічного університету Дрездена (*Німеччина*), Могильовським державним університетом імені А. О. Кулешова (*Білорусь*). Проблема толерантності об'єднала дослідників соціогуманітарних наук не лише з різних регіонів України, а й з Білорусі, Німеччини, Польщі, Росії, Туреччини, що засвідчує понад 180 заявок на очну або заочну участь та кількість поданих матеріалів, які надруковано у збірнику.

Відкрив конференцію та привітав її учасників ректор Житомирського державного університету імені Івана Франка доктор філософських наук, професор **Петро Саух**. Він зауважив, що, започаткувавши ще в 2007 році проведення конференцій на окреслену тему, ми чудово розуміли роль і значення толерантності як універсального принципу людської життєдіяльності, способу збереження миру та існування людства. Проблема толерантності стала особливо значущою в сучасних умовах. Глобалізований світ став більш конфліктним, ніж, наприклад, наприкінці XIX століття, свідченням чого є й останні події в Криму і на сході України, на Близькому Сході, у Європі і в світі загалом. Останнім часом значно загострилися міжетнічні, міжконфесійні, міжкультурні відносини як серед окремих груп людей, так і держав. Ідеться про фундаментальні засади людського буття, про напрацювання нових цінностей та смисложиттєвих орієнтирів, покликаних забезпечити стратегію виживання і прогрес людства. Ми свідомі того, що проблеми толерантності в сучасному світі далекі від розв'язання, але, привернувши до них увагу, ми зробимо серйозний крок вперед до їх осмислення.

У вітальному слові доктор філософії **Анна Слонеска-Полок**, ректор Вищої гуманітарно-теологічної школи імені Михайла Беліні-Чеховського, зазначила, що досягнення громадянського миру і злагоди потребує систематичної та скоординованої роботи як на національному й регіональному рівнях, так і в міжнародному масштабі. Сьогодні людству потрібно змінювати систему відліку світоглядних орієнтацій, не вважати свої цінності й культуру абсолютними, навчитися розуміти один одного. Необхідно знайти нові способи соціалізації людини, виховання її в душі поваги до різних культур, у душі толерантності. Виходячи за межі формування "толерантної свідомості", тема толерантності стає проблемою формування толерантного суспільства, яке, схвалюючи толерантність як модель поведінки, здатне забезпечити гармонійне співіснування різних культур і традицій.

Вітаючи учасників конференції, голова правління Українсько-турецького культурного центру "СЯЙВО" **Демір Гьокхан** зауважив, що сучасний світ дедалі більше стає розмаїтим, плюралістичним, диференційованим і, зрештою, полікультурним. Відтак толерантність постає проблемою формування толерантного мультикультурного суспільства, котре, санкціонуючи толерантність як модель поведінки, здатне забезпечити модель гармонійного співіснування різних культур і традицій та створити ефективні засоби протидії ворожнечі в умовах світоглядного і політичного плюралізму. Як принцип життєдіяльності, спосіб збереження миру та існування людства, толерантність стосується кожної особистості, спільноти людей та цілих народів, країн і цивілізацій. Адже зрозуміло, що різні світи, народи (чи цивілізації), соціальні спільноти, окремі індивіди можуть легко вступати в конфлікт навіть за відсутності конкретних провокаційних чинників: просто через те, що вони різні.

Доповіді учасників конференції охоплювали широке коло питань, що перебувають у площині заявленої для обговорення теми. Так, проректор з наукової роботи, завідувач кафедри політології МАУП, доктор політичних наук, професор **Микола Головатий** розкрив проблему національного буття, парадигмальних особливостей та протиріч формування політичних націй у XXI столітті. Національне буття як сукупність і взаємодія багатьох підсистем суспільства – економічної, політичної, культурної, духовної та інших – має два взаємопов'язаних рівні прояву: внутрішньо-національний та загальносвітовий (геополітичний). Щодо українців, то в першому випадку – це специфічна внутрішня політика України, пов'язана з організацією та забезпеченням життя людей у межах країни, у другому – міжнародна політика, пов'язана з геополітичним вибором пріоритетів з одночасним забезпеченням власних національних інтересів. Доповідач зазначив і те, що в умовах глобалізації та світової інтеграції з проблемами

національного буття тісно переплітається й багато інших, зокрема проблеми громадянства, державного суверенітету, національної ідентичності.

Професор М. Головатий зосередився також на проблемі українського солідаризму як основоположної засади новітнього націє- й державотворення. Україна, з одного боку, прагне враховувати специфіку глобалізаційних, інтеграційних процесів, а з другого – намагається перетворитись у цілісний, духовно й організаційно згуртований соціум, зберегти й далі розвивати власну духовність, культуру, традиції. Переймаючись проблемами єдності сучасного українського суспільства, доповідач звернув увагу на те, що, вочевидь, ядром націє- й державотворчих процесів в Україні має стати ідея формування гуманного, справедливого суспільства. Він зауважив, що національна ідея, котра ґрунтується не на духовності, а лише на економічній, політичній чи іншій кон'юнктурі, ніколи не буде по-справжньому реалізована в інтересах людини, усього суспільства. Об'єднавчі процеси в Україні істотно гальмуються відсутністю бодай ситуативної (якщо не загальнонаціональної) єдності еліти. Дедалі гостріше в державному будівництві України даються взнаки принцип субсидіарності як важливої засади оптимального, раціонального розподілу владних повноважень: між державою і суспільством, між державною владою і громадянським суспільством.

Феномен толерантності в контексті етнічних відносин російського суспільства проаналізував у своєму виступі доктор філософських наук, професор Бурятського державного університету **Іван Осинський**. Доповідач зазначив, що в умовах різкого загострення протиріч у сучасному світі, особливо між Україною і Росією, а останнім часом між Росією і багатьма іншими країнами, як ніколи раніше злободенною стала проблема толерантності, переходу від конфронтації до позитивної взаємодії. За такої ситуації із загальної сукупності видів толерантності на передній план виходить міждержавна, міжетнічна. Наявність різних думок, позицій, поглядів, у тому числі й протилежних, свідчить про необхідність включення у сферу комунікації принципів, які містяться в "Декларації принципів толерантності" (ЮНЕСКО, 1995), відновлення мирних добросусідських відносин між державами і народами, окремими людьми, які представляють різні етноси.

Розглядаючи проблему міжетнічної толерантності, І. Осинський зупинився на елементах міжетнічного протистояння у колишньому СРСР в останні роки його існування, у сучасній Росії, яка опинилася сьогодні в глибокій соціально-економічній кризі. Він наголосив про особливу місію інтелігенції загалом і російської зокрема, котра сьогодні опинилася перед важкими випробуваннями. Інтелігентність, зазначив доповідач, не сумісна з нетерпимістю і непримиренністю відносно інших людей, поглядів,

культур. Він констатував, що сьогодні російська інтелігенція розколота і лінією цього поділу є ставлення до анексії Криму і втручання у події на південному сході України та реакція світової спільноти на політику правлячих кіл Росії. Частина російської інтелігенції, яка служить в органах державної влади, працює у владних ЗМІ, а також деякі представники наукової, художньої займають відверто антиукраїнську позицію. Посилаючись на слова С. Г. Кара-Мурзи, І. Осинський зазначив, що уникнення соціально-філософської рефлексії заганяє хворобу дедалі глибше, а брехня формує особливий тип реальності. Він висновує, що зближення інтелігенції з владою, їхня співпраця, в тому числі й у справі розчленування України, не сприяє формуванню толерантних відносин як у середовищі російської інтелігенції, так і інтелігенції інших країн, що веде до дедалі більшої ізоляції від світового інтелектуального співтовариства.

Доповідач констатував, що в широкомасштабній антиукраїнській кампанії, на жаль, беруть участь і деякі вчені, відомі діячі культури, мистецтва. Дехто з них убачає в толерантності технологію знищення національного суверенітету, страшну небезпеку для Росії, "дорогу в ад" (І. Ястребов), "швидкий шлях до загибелі нації" (І. Морозова), "божу справу, яку робить Росія" (М. Михалков). Разом із тим, значна частина російської інтелігенції не поділяє офіційної антиукраїнської риторики, багато її представників як і раніше відчувають почуття глибокої поваги до українського народу, його культури, засуджують втручання у справи сусідньої суверенної держави, вважають Росію агресором, а Україну – жертвою агресії з її боку. І. Осинський висловив надію, що з життя двох братніх народів будуть виключені недовіра, ворожнеча, а тим більше агресія. Толерантні відносини між російським і українським народами багато в чому залежать від їхньої інтелігенції, від її відповідальності. Інтелігенція покликана постійно виховувати в людях толерантність, упроваджувати її цінності в усі сфери життєдіяльності.

Із пильною увагою аудиторія вислухала доповідь доктора габлітованого, професора Інституту психології Польської академії наук **Амадеуша Сітлака**, про мовні практики та психологічно зумовлені стереотипи, упередження і зумовлені ними прояви нетолерантності. Він зазначив, що ми живемо не стільки у світі фактів, скільки у світі конкуруючих інтерпретацій. Відтак не можливо досягнути взаєморозуміння і визнання між людьми різних культур, ідеологій і країн без герменевтичної рефлексії над лінгвістичною практикою, мовними "кодами". Науковці відповідальні за знання і вміння використовувати слова. Пояснення реальності у поняттях та концептах – нагальна потреба людини, адже саме це визначає межі її світоглядного простору, розуміння інакшості, моделі поведінки. Людина почуває себе дискомфортно у просторі, не описаному в певній системі координат мови і стереотипів: вона

завжди прагне до формалізації та пояснення. Будь-який текст, поданий у вербальній формі, може бути сприйнятий індивідом лише у процесі розуміння і тлумачення, тобто за допомогою герменевтики. Доповідач зауважив, що діалог передбачає не тільки обмін думками, аргументами, а й прагнення до обопільної згоди і розуміння інакшості, напрацювання спільного буття інтерсуб'єктивності. Герменевтичне тлумачення і правильне використання слів, які виражають загальнолюдські цінності, є важливою передумовою міжцивілізаційної злагоди і взаєморозуміння людей. І, навпаки, різні потрактування породжують непорозуміння та поглиблюють прірву між людьми, різними цивілізаціями і країнами. Це вимагає переходу від нерелективного досвіду використання слів до більш критичних стратегій інтерпретації.

По завершенню пленарного засідання, учасники конференції продовжили обговорення проблем толерантності на секційних засіданнях за шістьма напрямками, зокрема: "Соціально-філософська рефлексія феномена толерантності. Парадокси толерантності", "Контроверзи релігійно-конфесійної і міжетнічної толерантності", "Толерантність: національна ідентичність і проблеми історичного минулого", "Сучасний світовий порядок: випробування толерантністю", "Культурні смисли толерантності", "Толерантність і довіра: соціально-політичний та морально-етичний виміри".

Не маючи можливості охарактеризувати всі виступи й дискусії учасників конференції, зупинимося на деяких з них.

Надзвичайно гостру і відносно нову проблему для українського суспільства порушила виступі в.о. завідувача кафедри журналістики Донецького національного університету **Олена Тараненко** – нетолерантне ставлення до вимушено переміщених осіб і тенденційне висвітлення в сучасних українських засобах масової комунікації подій на окупованих територіях із використанням в окремих випадках мови ворожнечі.

На основі аналізу висвітлення в українських ЗМК життя і діяльності вимушених переселенців, у ході якого медіа створюють й активно використовують негативні стереотипи, доповідач простежила найбільш поширені маніпулятивні техніки перешкоджання інтеграції в нове середовище вимушено переміщених осіб: 1) Гра смислами в самій термінології позначення внутрішньо переміщених осіб. Нерідко в медіа використовуються некоректні поняття "біженці", "вимушені переселенці", міститься латентна оцінка і можливість закиду переселенцям щодо їх власної провини, котрі явно тяжіють до зневажливих, звинувачувальних, принизливих та інших контекстів.

2) Акцентування на регіональній належності "героїв" публікацій кримінального характеру, що призводить до формування стереотипу поділу українців на "справжніх" і "другосортних" (донецьких, луганських,

кримських) і підкріплюється негативно оціночними позначеннями типу "донецький мажор", "кримськотатарський біженець", "знахабнілі донецькі", "понайхавши біженці" тощо.

3) Використання стереотипів, перекручування інформації шляхом замовчування одних фактів та демонстрація інших, які найчастіше працюють на стереотип (наприклад, переселенці не хочуть працювати, не реєструються в міграційній службі і в реєстраційних службах зайнятості, приїхали відсидітися, пережити війну та отримати в Україні державні виплати (пенсію), але не є патріотами.

4) Перебільшене узагальнення (судження про всіх "під одну гребінку"), гра назвами публікацій, що, як правило, призводить до огульного звинувачення всіх переміщених осіб (наприклад, "усі жителі Донбасу – сепаратисти", "Донбас сам винен у своїх проблема" та ін.).

5) Пряме використання в медіа принизливих ярликів, мови ворожнечі на зразок "жителі Лугандону", "донбасівські колоради", "даунбасівці", "жителі Мордора", "лугандони", "біженці-сепаратисти" та інші тощо, підмінюючи "журналістику смислів" "журналістикою емоцій" (С. Рахманіна). Подібні прояви нетолерантності, зазначає О. Тараненко, призводять до навмисного розпалювання взаємної ненависті в українському суспільстві між корінними жителями і внутрішніми переселенцями. Ця маніпуляція є могутньою інформаційною зброєю щодо розколу країни, перешкоджає інтеграції українських патріотів із Донбасу і Криму в українське суспільство, зброєю, яка спрямована насамперед проти єдності й цілісності України.

Доктор політичних наук, професор, директор Інституту державної служби і місцевого самоврядування Національної академії державного управління при Президентові України **Сергій Телешун** проаналізував сучасний світовий порядок та ті виклики, що постали перед Україною в глобалізованому світі. Події 2013–2014 років, які називають "Револуцією Гідності", поставили на порядок денний перед українцями ключові питання внутрішньо-політичного характеру: кардинальна зміна системи управління в Україні; повна ротація політичної еліти, незалежно від її політичного забарвлення; створення нових, соціальних ліфтів, спроможних на умовах конкурентності реалізувати запити й політичну волю громадянського суспільства на сучасну ефективну публічну політику. У свідомості значної частини українців під впливом суспільних змін відбулася зміна ціннісної моделі цивілізаційного розвитку держави: "російсько-євразійської" "власно-європейської". Ментальний конфлікт світоглядів, під впливом політико-економічної боротьби за владні ресурси і втручання ззовні, акції протесту, трагічне протистояння на Майдані, силова зміна влади, параліч державних інституцій, громадянський конфлікт стали приводом до легалізації іноземного втручання у внутрішні справи України. Світові й регіональні актори почали активно впроваджувати власні сценарії щодо

української держави, паралельно формуючи засади нового світового порядку на євразійському просторі.

Інтерес Росії – це формування власних правил гри, і тут Україна повністю підпадає під зону неоімперських інтересів сусідки, яка таким чином хоче отримати роль ключового гравця в глобальному вимірі. Порушуючи норми міжнародного права, зокрема Будапештський меморандум, змінюючи кордони, Росія перекроєє не тільки мапу регіону, а й істотно похитнула, якщо не знищила, світову та європейську систему безпеки, заявивши тим самим про зміну власних національних пріоритетів на регіональному і світовому рівнях. Доповідач висновує, що Україна сьогодні рятує цілісність Євросоюзу, який міг би розвалитися, але тепер об'єднався у захисті від зовнішньої агресії. На полях України перевіряється міць Євросоюзу, його геополітичні перспективи та ефективність. Україна має формувати власну долю в партнерських стосунках з іншими державами, що сповідують спільні ідеали, а не лише бути, за словами З. Бжезинського, шаховою дошкою у світовій грі. С. Телешун наголосив, що успішна реалізація стратегії європейської та євроатлантичної інтеграції потребує належного врахування тих глибоких і динамічних змін, які відбуваються сьогодні в геостратегічному просторі.

Про категорію довіри в контексті системи цінностей і проблеми толерантності йдеться в матеріалах доктора габілітованого, професора, декана факультету управління і маркетингу Жешувської політехніки **Гжегожа Осташа**. Спираючись на праці Сократа, Платона, Аристотеля, автор наголошував, що без довіри не може бути приязні, дружби, толерування відносин між людьми, але довіра приходить до людини з часом. Проблема довіри особливо актуальною є сьогодні. Вона стосується як міжособистісних зв'язків, так і міжнародних відносин. Нині довіра стає нормативною категорією, вона охоплює все більше й більше людей, стає категорією глобальною, без якої людство існувати не може. Але перш ніж переходити на планетарний рівень мусимо, як зазначає Гжегож Осташ, змінити себе.

Глибокому всебічному аналізу мовної толеранції і нетолеранції в сучасному світі присвячений матеріал доктора філософії Жешувської політехніки **Ханни Зоммер**. Не може бути діалогу, а тим паче порозуміння між людьми, прихильниками різних релігій, різних етнічних груп, без взаємної толеранції. Автор охарактеризувала два типи мовної толеранції: позитивну й негативну. Багато в умовах мовної толеранції і нетолеранції залежить від того, як ми вимовляємо ті чи інші слова (наприклад, "чорношкіра людина" чи "негр", "циган" або "ром"). Інтонація, якою ми це вимовляємо, міміка, що супроводжує виступ, свідчать про наше ставлення до людини. Якщо людина толерантна – це ми можемо відчувати за багатьма ознаками її мови, поведінки і т. ін. Проблема толеранції тісно пов'язана з проблемою свободи. Якщо ми хочемо

толеранції для себе, то треба поважати й інших з їхніми висловами. Ніколи не можна принижувати інших, а тим паче ненавидіти і при цьому стверджувати, що ми толерантні. Ключем до формування позиції толерантності є, передусім, освіта, а також пізнання інших людей, їхніх проблем, переконання, пошана до їхньої гідності, про що засвідчено в Декларації прав людини.

Голова правління Українсько-турецького культурного центру "СЯЙВО" **Демір Гьокхан** проаналізував проблему толерантності в контексті глобальних міграційних процесів. Автор констатує, що західні нації в умовах глобальної міграції відчувають небезпеку зсередини. Вони не впевнені, наскільки толерантними їм належить бути і що потрібно толерувати. Захід обстоює полі культурність, водночас сліпо плекаючи й фінансуючи культурне розмаїття, не звертаючи увагу, наскільки ці цінності й принципи, яким він сприяє, сумісні з правами людини і такими цінностями, як свобода, гендерна рівність, рівність перед законом, толерантність і відокремлення церкви від держави. Доповідач застерігає, що повага до культурного розмаїття не означає сліпої підтримки тих традицій і цінностей, які суперечать принципам ліберального демократичного суспільства, принципам демократії, рівності прав, свободи і толерантності.

Про релігійну толерантність як фактор свободи совісті в історичній ретроспекції Білорусії йдеться у матеріалах проректора з наукової роботи Могильовського державного університету імені А. О. Кулешова, кандидата філософських наук, доцента, професора **Віктора Старостенка**. Сучасна ситуація у Республіці Білорусь потребує врахування низки викликів щодо толерантності та реалізації принципу свободи совісті, забезпечення міжконфесійної стабільності й національної духовної безпеки, зокрема прагнення певних соціальних груп провести штучну десекуляризацію суспільства і держави. Здійснюються спроби розмити простір науки шляхом її теологізації, упровадження в державну систему освіти навчання релігії у вигляді теологічних дисциплін, при цьому нерідко не виправдано ототожнююся поняття "вивчення релігії" і "навчання релігії". Негативну роль відіграє й заангажованість низки ЗМІ при висвітленні конфесійних процесів. Явно завищені очікування й від реалізації ідеї духовно-морально оздоровлення суспільства на основі релігійних (християнських) цінностей. При цьому не враховується той факт, що моральні цінності релігійної ідеології аж ніяк не обмежуються ідеями та взірцями гуманістичного змісту, ні плюралістичності сучасної суспільної свідомості. Важливо враховувати, що надання необґрунтованих преференцій релігійній сфері, безпідставна орієнтація держави на певні конфесії, до того ж на ті, які не представляють більшість населення, спроможна призвести не до бажаної інтеграції, а, навпаки, до дезінтеграції

соціуму. Клерикалізація небезпечна й тим, що стимулюватиме посиленню протиріч і напруженості між конфесіями, між віруючими і невіруючими, створюватиме живильне середовище для екстремізму, виникненню локальних осередків міжконфесійного розбрату, світоглядної нетерпимості. Не можна залишати поза увагою й таку особливість конфесійного життя Білорусі, як перебування керівних центрів її найбільш впливових релігійних центрів за кордоном. Автор висновує, що науково орієнтована державна політика повинна будуватися не на конфесійних інтересах тих чи інших суспільних груп, а на конституційному принципі свободи совісті в інтересах усього народу Білорусі, всіх громадян незалежно від їхнього ставлення до релігії. Практичне втілення норм Конституції та інших правових актів про свободу совісті значною мірою залежить від діяльності органів державного управління, ступеня усвідомлення суспільством значущості свободи віросповідання і свободи атеїзму в системі прав і свобод людини.

Доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та соціології Українського державного університету залізничного транспорту, **Іван Загрійчук** охарактеризував сутність та межі толерантності в сучасному світі. Нові історичні умови вимагають уточнення поняття "толерантність", не відкидаючи старих визначень, а доповнюючи їх й одночасно легалізуючи нові смисли та межі. Толерантність сьогодні виступає формою активної соціальної поведінки, яка продуктивна на розуміння того, що тільки через комунікацію, співпрацю різних людей і культур, через взаємозбагачення можливий розвиток. Компроміс, який виникає між толерантними сторонами, є моментом, який із часом долається, оскільки розвиток нескінчений. Тому дуже важливо, щоб сторони процесу не переходили межу, за якою припиняється співпраця, комунікація, пошук компромісів через взаємні уступки. Толерантність можлива й необхідна в суспільстві та групах, які шукають спільних засад існування. Межею толерантності конкуруючих сторін є бажання і здатність перебувати в межах конституції, основних правил співжиття громадян. Якщо всередині країни межею толерантності є вимоги конституції, законів, то в міжнародних відносинах такою основою або межею є міжнародна правова система відносин.

Доктор політичних наук, професор кафедри філософії та політології Тернопільського національного економічного університету **Олег Рудакевич**, говорив про етнополітичну толерантність у контексті української національної ідеї. Констатуючи, що в системі суспільних відносин етнополітична взаємодія має відносно високий конфліктологічний потенціал, він застеріг: у кризовому соціумі, в період революційних потрясінь та воєн амплітуда міжетнічної конфліктності істотно зростає й набуває загрозливого характеру. За конфлікту культур локальні політико-ідеологічні війни можна припинити лише за умови

розуміння толерантності як "терпимості в ситуації паралельного існування з усім культурно та суспільно інакшим без насильницького уподібнення або ототожнення" (Є. Бистрицький).

Характеризуючи толерантність у контексті національної ідеї, доповідач зазначив, що остання володіє як консолідуючим, так і конфліктогенним потенціалом. Загалом він її розглядає як своєрідну "дорожню карту" розвитку нації у просторі світової цивілізації, яка динамічно розвивається і вимагає вирішення нових проблем життєзабезпечення. Розглядаючи питання про бажану модель модерної української нації, яка відповідає інтересам усіх етнічних груп України і має істотно менший конфліктогенний потенціал, О. Рудакевич зауважив, що це повинна бути нація змішаного типу: не суто етнічна чи політична, а етно-політична. Це буде наслідком діалектичного поєднання нині існуючих етнічної та політичної українських націй, їх своєрідної конвергенції. Автор висновок, що якщо національні меншини хочуть жити в мирі з українцями – вони повинні з повагою ставитися до культурних основ і цілей етнічної спільноти, завдяки якій на карті світу постала окрема держава. Те ж саме можна сказати і про ставлення українців до культури та життєвих потреб національних меншин.

Доктор філософських наук, професор, ректор Житомирського державного університету імені Івана Франка **Петро Саух** охарактеризував толерантність як цінність у системі полікультурної освіти. Архітектоніка полікультурної освіти має бути побудованою на антрополого-культурологічній матриці, яка спрямовує освітній процес на діалог з культурою людини як її творцем і суб'єктом, здатним до культурного саморозвитку. Сучасна людина перебуває на "межі" культур, взаємодія з якими вимагає від неї діалогічності, розуміння, поваги до культурної ідентичності інших людей. На думку П. Сауха, модель полікультурної освіти повинна ґрунтуватися, по-перше, на принципах діалогічності, відкритості і толерантності. По-друге, вона має спиратись на особистісно-центричний принцип, який орієнтує не на штучну консервацію способу життя того чи іншого народу, а дає кожному індивідові (а не тільки народові загалом) право на вільне культурне самовизначення. Для того щоб ця модель полікультурної освіти була життєдайною, вона має будуватись, на переконання доповідача, на таких методологічних стратегіях: опертя на націєконсолідуючі цінності; критично-аналітичне відношення до культурно-історичної пам'яті як репрезентативної форми дійсності; викорінення культурно-етнічного нарцисизму, який зумовлює культурно-освітню ізоляцію; поряд з акцентуацією полікультурної освіти на культурних відмінностях, посиленою культурочутливістю має стати індивідуалізація навчання; поєднання теорії і практики. Проблеми полікультурної освіти та питання реалізації мультикультурних політичних

проектів, що формують глобальний контекст для розробки сучасних освітніх стратегій, особливо актуальні для України.

Жваву дискусію викликав аналіз толерантності в контексті оцінки історичних подій, поданий у доповіді кандидата історичних наук, доцента кафедри суспільних наук Житомирського військового інституту імені С. П. Корольова **Анатолія Кавуна**. Автор зазначив, що хоча керівництво нашої держави завжди заявляє про необхідність толерантного ставлення до історії України та розвитку державності, але як свідчать його дії, це тільки деклараційна толерантність, що має негативний вплив на стан суспільства та відносини в ньому. Це питання стосується й ролі та місця революційних подій 1917–1920 рр., а також Другої світової війни в історії України. При висвітленні питань війни, особливо останнім часом, виникає багато недоречностей, що має негативний вплив на настрої у суспільстві. Необхідно забезпечити правильне, повне і всебічне вивчення цього періоду, враховуючи при цьому не тільки думку окремих вчених, політиків і політичних сил. На жаль, дії влади, акцентував А. Кавун, далекі від декларацій про демократію і не завжди спрямовані на консолідацію суспільства, виховання толерантного ставлення населення до думки різних політичних сил та окремих громадян з оцінки тих чи інших історичних явищ. Представники влади, очевидно, сподіваються, що прийнявши той чи інший закон, можна заборонити або примусити думати й діяти усіх однаково, а це вже є відхід до тоталітаризму. Ми живемо в державі, яка декларує побудову демократичного суспільства.

Про особливості толерантних відносин у царині релігії йшлося в доповідях І. Богачевської, І. Вітюк, В. Балуха, Н. Коберник, А. Іщенко, Ю. Мороза С. Ломачевської, М. Шкрібляка, А. Яремчука. Так, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету **Ірина Богачевська** зазначила, що релігія може виконувати як інтегративну (об'єднуючу), так дезінтегративну функції, протиставляти прибічників одних конфесій іншим, у тому числі й людям з атеїстичним світоглядом. Чинниками ж міжконфесійної напруженості в Україні є тенденція до диференціації релігійного середовища; енергійна діяльність зарубіжних проповідників на території України; намагання створити інститут священників в армії; наміри та задуми утворення державної релігії; спроби запровадження християнського навчання в державних школах поліконфесійної країни. Найбільш прийнятною формою досягнення міжконфесійного і міжцерковного миру є діалог.

Аналіз екзистенційних аспектів насильства і толерантності на тлі різкого загострення міжнародних відносин здійснено завідувачем відділу "Наукові і освітянські технології та практики" Центру гуманітарної освіти

НАН України, доктором філософських наук, професором **Юрієм Іщенком**. Екзистенційно насильство входить у людський світ з конфронтації "турботи про себе" та внутрішньої особистісної неготовності жити у злагоді з собою та світом, нерозуміння меж свободи, солідарності та справедливості, неспроможності боронити себе і людей, насамперед своїх рідних та близьких, у морально-легітимний і мирний спосіб. Саме з людської стражденності, непевності, вразливості й виростає насилля, втім, і його протилежність – різні способи, форми і життєві стратегії *не-насилля*. Толерантність як специфічна форма вияву не-насилля чи спосіб спілкування може набувати певної стратегії в тих чи інших життєвих, передовсім, політичних практиках. Як цінність людського життя, толерантність легітимізується за умови визнання свободи іншого на самовизначення (П. Рікер) та наявності соціального плюралізму (О. Гьофе). Утім зведення свободи вибору до свободи (соціальних свобод), на думку А. Іщенка, не просто звузило проблемне поле тлумачення толерантності й викинуло на узбіччя розмислів, а надалі й призвело майже до повного забуття проблеми відповідальності як необхідного чинника толерування.

Дійсна толерантність, як активна і критично-відповідальна позиція *визнання "чогось" і "когось"*, може ґрунтуватись лише на переконаннях, які скріплюють власну ідентичність особистості, віру її в себе. У вільному самовизначенні себе стосовно іншого й інших я неявно визнаю й їхнє право на таке вільне самовизначення, відтак *відповідально маю ставитись* до мого прийняття / неприйняття позиціонування іншого в слові і справі. Особиста відповідальність налаштовує толерування на розуміння позиції іншого, розширення свого досвіду до меж чужого, на спроможність мислити самому, але при цьому вміти ставити себе на місце іншого. Відтак окреслюються межі власної автономії і свободи, межі волі в здатності не втрачати власну ідентичність, належність самому собі при вмінні мислити множинність інших (людей, позицій, ідей) в єдності людяності. З цього погляду, множинність позицій і точок зору виявляється можливою за втримання двох настанов свідомості – вірності своїй автентичності і толерантності до іншого.

Кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри політології Національного університету "Киево-Могилянська академія", **Сергій Кисельов** розглянув проблему меж толерантності в контексті створення її певного політичного простору. Вихід за межі цього простору є водночас можливістю виходу за межі толерантності і як морального регулятора, і як демократичної цінності, якщо тільки інший соціальний простір не є теж простором толерантності. Міцна політична організація також сприяє виникненню і розвитку простору толерантності. Бо й моральні норми, й рівень життя того чи іншого соціуму прямо залежить від рівня розвитку

політичних інститутів. Політика прагне до всезагальності. Ця всезагальність виявляється і в тому, що політика намагається підмінити собою інші сфери соціального життя, інші сфери активності людського духу. Це має своє відображення у програмах політичних партій, де основні положення стосуються не власне сфери політичного, а проблем культурної сфери. Безпосередня підміна політикою цих сфер призводить до негативних результатів, які виливаються у політичні конфлікти, що можуть переходити у військові. Політичне, безумовно, всезагальне, але має характер опосередковуючої ланки, бо безпосередньо не задовольняє потреб та інтересів людей, крім потреби у владі. Якщо це вважати політичними умовами створення простору толерантності, то сам цей простір, як і час толерантності, обмежують толерантність і як моральний регулятор, і як соціальну цінність. Тобто толерантність сама створює межі власного буття.

Про історичні контури толерантності в німецькій культурі доповіла **Маріанна Новосолова**, магістр журналістики, докторантка та науковий асистент Інституту славістики Дрезденського технічного університету, член Академії науковців Дрезденського технічного університету, член німецької Спілки молодих славістів.

Леймотивом виступу доктора філософських наук, професора Національної академії державного управління при Президентіві України **Миколи Стадника**, була актуалізація проблеми толерантності до внутрішньо переміщених осіб. У столітті небаченого масового переміщення необхідна безпрецедентна гуманітарна допомога і відновлення глобального зобов'язання до толерантності та захисту людей, що рятуються від конфліктів і переслідувань.

Доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії ЖДУ імені Івана Франка, **Андрій Герасимчук** розглянув політичну толерантність у руслі таких категорій діалектики, як сутність і явище, форма і зміст, причина і наслідок, необхідність і випадковість, а також проаналізував політичні практики толерування суспільних відносин в сучасній Україні, Росії і в глобалізованому світі загалом.

Доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії ЖДУ імені Івана Франка, **Микола Козловець** зупинився на проблемі принципу бінарності у формуванні ідентичності й змісту толерантності в ньому. Для появи будь-якого типу колективної чи особистої ідентичності повинен з'явитися образ "іншого", на тлі якого й відбувається процес самоідентифікації. Подаючи перелік ознак (етнічних, культурних, релігійних, економічних та ін.), від яких відштовхується певна спільнота для ствердження власної ідентичності, ми мимоволі створюємо підстави для негативного сприйняття тих, хто потрапляє до категорії "вони". Ідентичність, окрім іншого, повинна мати і позитивне наповнення.

Кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії ЖДУ імені Івана Франка, **Наталія Ковтун** розглянула проблему меж толерантності у контексті дослідження тероризму як неконвенційної форми політичної активності. Тероризм як специфічна форма деструктивної політичної активності має глибокі внутрішні і зовнішні передумови. Доповідач констатувала, що в умовах постіндустріального суспільства, коли з надзвичайною швидкістю можна передавати інформацію широким масам населення по усій земній кулі, очільники терористичних організацій починають домінувати над органами правопорядку і в інформаційній війні. Вона зауважила, що захист від терористичної форми активізму досить ускладнений в умовах демократії, оскільки вимагає посилення ролі спецслужб і використання авторитарних методів боротьби з опонентами існуючого політичного режиму. Запобігти поширенню насильства у різних сферах соціальної буттєвості можна лише через моральне вдосконалення людини та поширення основних категорій гуманізму як засадничих цінностей співжиття індивідів.

Кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії ЖДУ імені Івана Франка, **Вадим Слюсар** проаналізував прометеївську людину у філософії Вальтера Шубарта, що представляє цілу епоху і в якій утверджується героїчний архетип. Прометеївська Людина, на думку доповідача, прагне до панування над світом та до соціальних змін. У результаті перемоги первісного страху в прометеївській людині, у ній сформувалися такі типові риси, як прагнення до авторитету, чітке нормування соціального життя, потяг до роздробленості. Унормування виражається у формі легітимного насилля, а роздробленість, що найбільше виявляється в німецькому суспільстві, спричиняє війни, які виконують інтегральну соціалізуючу функцію.

У центрі уваги доповіді кандидата філософських наук, доцента, доцента кафедри філософії ЖДУ імені Івана Франка **Станіслава Сухачова**, були проблеми майнового розшарування як деструктивного фактора розвитку толерантності в сучасному українському суспільстві.

Кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії ЖДУ імені Івана Франка, **Ірина Вітюк** доповіла про релігійну толерантність у текстах Старого Завіту, констатуючи при цьому, що релігійна толерантність у текстах Біблії часто зображена як причина нещастя, які випадають на долю єврейського народу.

Кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії ЖДУ імені Івана Франка, **Людмила Горохова** розглянула страх перед "Іншим" як чинник ксенофобії та толерантності в сучасному світі. Проаналізувавши ситуацію в сучасній Україні, автор доходить висновку, що в українському суспільстві й державі посилюється актуальність ефективної протидії проявам ксенофобії та расизму. Незважаючи на етнічну, конфесійну,

мовну, культурну різноманітність України, на державному рівні досі немає жодної програми щодо підвищення толерантності в суспільстві. Реакція державних органів на випадки ксенофобії та расизму є недостатньо швидкою й ефективною.

Така ситуація свідчить про необхідність з боку держави та політичної еліти України взяти на себе відповідальність за створення оптимального системного механізму формування в суспільстві толерантності як соціальної цінності. Агресивність, конфронтація, відчуженість мають поступитися місцем толерантному ставленню людей один до одного, взаєморозумінню й довірі. Це сприятиме розв'язанню найактуальнішого завдання сучасної української держави, від якого залежить подальше її існування та розвиток, переходу від внутрішньосупільного протистояння, підозри, агресії до злагоди, взаємоповаги, національної стабільності, до відкритості та співробітництва зі світовим співтовариством на засадах загальноновизнаних демократичних принципів.

Поміж учасників активно долучилися до обговорення проблемних питань і ситуацій О. Вознюк, О. Дубасенюк, Г. Стародубець, А. Жаловага (Польща), В. Гуменюк, О. Гуменюк, Н. Місяць, М. Масловська, В. Башманівський, Н. Бутковська, В. Стародубець, Ю. Саух, О. Юрчук, В. Заглада, О. Гордійчук, Б. Канівець, Ю. Ковтун, О. Соколовський, О. Чаплінська, М. Оксютювич, Н. Лазуріна, Р. Кобетяк, а також молоді науковці (аспіранти та магістранти) І. Халімовська, О. Пришва, І. Горбова, Ю. Карпінська, Л. Зайко, Н. Петришина, Н. Хом'як, В. Помінчук, А. Іваненко, Н. Деревицька та інші.

Навіть незважаючи на мовну поліфонію, дискусії були палкими та змістовними. Порушувалося, на наш погляд, коло актуальних для сучасних гуманітарних наук проблем, об'єднаних феноменом толерантності, які наразі стануть предметом подальших досліджень та обговорення на наступних конференціях. Переконані, що для більшості тих, хто взяв участь у цій конференції, вона дала багато поживи для роздумів над цими проблемами. Зрозуміло, що остаточну відповідь на всі питання, заявлені в програмі конференції, отримати неможливо – проте обмін думками допоможе нам краще зрозуміти одне одного і, крім того, сприятиме пошуку більш ґрунтовних аргументів на користь тих чи інших цивілізаційних чинників світобудови.

Микола Козловець, доктор філософських наук, професор
Людмила Горохова, кандидат філософських наук, доцент

НАШІ АВТОРИ

Вітюк Ірина Костянтинівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

Гордійчук Ольга Олегівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

Горохова Людмила Вікторівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

Гьокхан Демір – голова правління Українсько-турецького культурного центру «Сяйво», аспірант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

Загурська-Антонюк Вікторія Францівна – кандидат політичних наук, доцент кафедри гуманітарних і соціальних наук Житомирського державного технологічного університету.

Зайко Леся Яківна – аспірант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

Ковтун Наталія Михайлівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

Козловець Микола Адамович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

Мандрагеля Володимир Андрійович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри глобалістики, європейської інтеграції та управління національною безпекою Національної академії державного управління при Президентові України.

Маслов Анатолій Олексійович – кандидат філософських наук, доцент, викладач кафедри гуманітарних і соціальних наук Житомирського державного технологічного університету.

Пасько Ярослав Ігорович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Київського університету імені Б. Грінченка.

Попович Микола Дмитрович – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри історії і філософії Подільського державного аграрно-технічного університету.

Романовський Лукаш – доктор філологічних наук, Вища теологічна гуманітарна школа ім. Міхала Бєліни-Чєховського (Підкова Лєсна, Рєспубліка Польща).

Северєнчук Богдан Михайлович – головний спеціаліст відділу охорони культурної спадщини, музейної справи та з питань рєлігії Черкаської обласної державної адміністрації, здобувач.

Семікін Михайло Олександрович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Мєлітопольського державного педагогічного університету імені Богдана Хмельницького.

Слюсар Вадим Миколайович – кандидат філософських наук, доцент кафедри видавничої справи, редагування, основ журналістики і філології, докторант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

Туровський Роман Антонійович – аспірант філософського факультету Папського Університету Яна Павла II в Кракові (Рєспубліка Польща).

Фєдорєнко Володимир Валерійович – здобувач кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

ЗМІСТ

<i>Грина Вітюк. Страх перед смертю як передумова есхатологічних візій.....</i>	<i>3</i>
<i>Ольга Гордійчук. Сутність та роль філософії в сучасних умовах.....</i>	<i>11</i>
<i>Демір Гьокхан. Сучасні тенденції розвитку світових міграційних процесів</i>	<i>19</i>
<i>Вікторія Загурська-Антонюк, Анатолій Маслов. Гендерність у соціологічно-політичному вимірі</i>	<i>36</i>
<i>Леся Зайко. Проблема мовних маніпуляцій у засобах масової інформації: український та польський досвід</i>	<i>47</i>
<i>Наталія Ковтун. Соціальна апатія в сучасному суспільстві у контексті філософії В. Липинського</i>	<i>54</i>
<i>Володимир Мандрагеля. Філософська парадигма права: соціокультурні визначення та типологія.....</i>	<i>61</i>
<i>Ярослав Пасько. Ціннісна модернізація versus патримоніалізм: центральноєвропейський досвід</i>	<i>68</i>
<i>Микола Попович. Культурні засади національної та цивілізаційної ідентичності</i>	<i>83</i>
<i>Богдан Северенчук. Характер формування особистості людини в контексті соціально-практичного аспекту її існування</i>	<i>93</i>
<i>Михайло Семікін. Сміслові ідентитети культури.....</i>	<i>103</i>
<i>Вадим Слюсар. Атрибути насилля.....</i>	<i>111</i>
<i>Володимир Федоренко. Військово-правове виховання військовослужбовців Збройних Сил України в контексті польського досвіду</i>	<i>119</i>
<i>Łukasz Romanowski. Via media – droga środka jako przejaw tolerancji w kazaniach Johna Donne'a.....</i>	<i>128</i>
<i>Roman Turowski. Myśl na temat muzyki w dziełach Platona i Arystotelesa i jej wpływ na późniejszą estetykę muzyczną.....</i>	<i>141</i>
ПОДІЇ.....	153
НАШІ АВТОРИ	168

*Наукове періодичне видання "Українська полоністика"
внесено до переліку науково-фахових видань України,
у яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукового
ступеня доктора і кандидата
філологічних наук (наказ Міністерства освіти і науки України від 29.12. 14. № 1528);
філософських наук (постанова президії ВАК України від 10. 03. 10 № 1-05/2);
педагогічних наук (постанова президії ВАК України від 06. 10. 10 № 3-05/6).
Журнал внесено до бібліографічних баз даних
Ulrich's Periodicals Directory, Citefactor, Google Scholar.*