

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
МІНІСТЕРСТВО ОХОРОНИ ЗДОРОВ'Я УКРАЇНИ
ВІННИЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ МЕДИЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ**

ІМ. М.І. ПИРОГОВА

Кафедра філософії та суспільних наук



**ФІЛОСОФІЯ
В СУЧАСНОМУ НАУКОВОМУ
ТА
СОЦІАЛЬНО - ПОЛІТИЧНОМУ
ДИСКУРСАХ**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

**ВСЕУКРАЇНСЬКОЇ
НАУКОВО - ПРАКТИЧНОЇ
КОНФЕРЕНЦІЇ
З МІЖНАРОДНОЮ УЧАСТЮ**

19 листопада 2020 року

ВІННИЦЯ 2020

УДК 101:808.5

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР

**академік Національної академії медичних наук України,
ректор Вінницького національного медичного університету ім. М.І. Пирогова,
доктор медичних наук, професор, професор кафедри нормальної фізіології
Мороз Василь Максимович**

ЗАСТУПНИК ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА

**проректор з наукової роботи
Вінницького національного медичного університету ім. М.І. Пирогова,
доктор медичних наук, професор, професор кафедри нормальної фізіології
Власенко Олег Володимирович**

**професор кафедри філософії та суспільних наук
Вінницького національного медичного університету ім. М.І. Пирогова,
доктор філософських наук, професор
Вергелес Костянтин Миколайович**

Редакційна колегія:

Черкасов Святослав Васильович доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та суспільних наук Вінницького національного медичного університету ім. М.І. Пирогова

Харьковщенко Євген Анатолійович доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Попов Володимир Юрійович доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Донецького національного університету ім. В. Стуса

Куліш Павло Лаврентійович кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та суспільних наук Вінницького національного медичного університету ім. М.І. Пирогова (ВІДПОВІДАЛЬНИЙ СЕКРЕТАР)

Мельник Віктор Мирославович, кандидат політичних наук викладач кафедри політології філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Філософія в сучасному науковому та соціально-політичному дискурсах Матеріали доповідей та виступів всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю 19 листопада 2020 року Вінниця. Видавництво ФОП Кушнір Ю. В. 2020.– 204 с.

ISBN 978-617-7721-38-2

Збірник містить матеріали доповідей та виступів учасників всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю «**Філософія в сучасному науковому та соціально-політичному дискурсах**», яка відбулась в Вінницькому національному медичному університеті ім. М.І. Пирогова 19 листопада 2020 року з нагоди святкування Міжнародного дня філософії. У поданих матеріалах висвітлюється широке коло актуальних проблем розвитку філософських дисциплін від минулих часів до сучасних. Збірник адресовано науковцям, вищої та середньої освіти, аспірантам, магістрантам, пошукувачам, студентам та усім хто цікавиться філософією й гуманітарними дисциплінами.

Матеріали подані в авторській редакції. Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен, посилань, грамотність, літературний стиль та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи не повертаються. Організатори конференції та члени редколегії не завжди поділяють думки учасників (авторів).

Рекомендовано до друку Вченою радою Вінницького національного медичного університету ім. М.І. Пирогова (протокол № 5 від 26. листопада 2020р.)

УДК. 101:808.5

ISBN 978-617-7721-38-2

ЗМІСТ

1.	Власенко О.В., Вергелес К.М., Куліш П.Л., Драчук О.П., ПОНЯТТЯ АВТОР, АВТОРСТВО, ПЛАГІАТ: ЗНАЧЕННЯ ТА СМИСЛИ В КОНТЕКСТІ НАУКОВОЇ ЕТИКИ І ПРАВА.....	6
2.	Андрійченко Д.В., КОНЦЕПЦІЯ ВСЕОСЯЖНОЇ ОБОРОНИ І ЇЇ РОЛЬ У ЗМІЦНЕННІ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В СІНГАПУРІ.....	11
3.	Беднарчик Т.Р., Беднарчик М.В. ЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ МЕДИЦИНИ У ПОГЛЯДАХ А. ШВЕЙЦЕРА.....	15
4.	Бобело В.С. КАТЕГОРІЇ «НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ» ТА «НАЦІОНАЛЬНА ПАМ'ЯТЬ» У СУЧАСНОМУ ВІТЧИЗНЯНОМУ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОМУ ВИМІРІ.....	19
5.	Богатчук С.С. ПОЛІТИКО-ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ АРИСТОТЕЛЯ НА ДЕРЖАВУ.....	25
6.	Вергелес К.М., Вергелес Т.М., Горохова Л.В. БІОФІЛОСОФІЯ В ПРОЯВАХ СУЧАСНОЇ ТРАДИЦІЇ.....	29
7.	Вовк О.М. УКРАЇНСЬКЕ ПИТАННЯ В ПОЛІТИЦІ ВЕЛИКИХ ДЕРЖАВ В 1917–1920 рр., ФАКТОРИ, ЩО ЗАВДАЛИ УСПІХУ.....	33
8.	Вороний Д.Р. БОРОТЬБА ЗА ПРАВА ЖІНОК В КОНТЕКСТІ ВОЛОНТЕРСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ	37
9.	Вуж Т.Є., Вуж А.І. ВИКОРИСТАННЯ ОНЛАЙН ПЛАТФОРМ ДЛЯ ДИСТАНЦІЙНОГО НАВЧАННЯ У ВНМУ, НАУКМА ТА КУК (ПОРІВНЯЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА).....	39
10.	Гаврильченко Ю.П. ПРОБЛЕМИ ІСТОРИКО-ПРАВОВОЇ ПЕРІОДИЗАЦІЇ: ЕКОНОМІКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ.....	50
11.	Горохова Л.В., Вестімова К.В., Вергелес Т.М. ВІТЧИЗНЯНИЙ ДОСВІД РЕАЛІЗАЦІЇ РЕФОРМИ ДЕЦЕНТРАЛІЗАЦІЇ ВЛАДИ: СТАН, ТЕНДЕНЦІЇ, ПЕРСПЕКТИВИ.....	53
12.	Гриб В.І., Конотопенко О.П., Мельник Е.А. ФІЛОСОФСЬКІ ОСНОВИ ПУБЛІЧНОГО АДМІНІСТРУВАННЯ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНОГО ДИСКУРСУ.....	59
13.	Джианг Янкай COVID-19 – КИТАЙСЬКИЙ ВАРИАНТ. ХРОНІКА СОБЫТИЙ: ВОЗНИКНОВЕНИЕ, ДЕЙСТВИЯ, СОЦИАЛЬНЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ (взгляд изнутри).....	65
14.	Довгань Б.В. ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ПРОБЛЕМ РОЗВИТКУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ.....	70
15.	Довнар Т.І. ЗАМЕЧАНИЯ О СУБЪЕКТАХ ПРАВА ВО ВРЕМЕНА ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО (ВКЛ).....	74
16.	Калач Д.М., Марчук І.А. МІЖКОНФЕСІЙНИЙ ДІАЛОГ ЯК СПОСІБ МИСЛЕННЯ ТА ІСНУВАННЯ.....	76
17.	Кваша К.О. РЕЛІГІЙНІ ПРАКТИКИ ЯК ФЕНОМЕН ЖИТТЄВОГО СВІТУ ОСОБИСТОСТІ	81
18.	Келлер О.Б. НЕМЦЫ-КОЛОНИСТЫ В ПОЛЬСКОМ КОРОЛЕВСТВЕ КАК НОСИТЕЛИ НОВОЙ ПРАВОВОЙ ФИЛОСОФИИ (XIV ВЕК).....	85
19.	Кириченко Ю.О. «ПОЛІТИКА МИЛОСЕРДЯ» ЮЛІЯ ЦЕЗАРЯ: АКТ ВЕЛИКОДУШНОСТІ ЧИ ПОЛІТИЧНА ГРА?.....	87
20.	Кобетяк А.Р. АДМІНІСТРУВАННЯ ТА УСТРІЙ РАННЬОХРИСТІЯНСЬКОЇ ЦЕРКВИ.....	89

21.	Колінько М.В. СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ПРОСТІР «МІЖ»: ПРОБЛЕМА БЛИЗЬКОСТІ І ДИСТАНЦІЇ.....	93
22.	Корж Г.В. ДЕЯКІ АСПЕКТИ ВИКЛАДАННЯ ФІЛОСОФІЇ НАУКИ: ПРОБЛЕМА ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ ПРИРОДНИЧО-НАУКОВОГО І ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ.....	96
23.	Корзун О.В. НАУКОВИЙ ПРОСТІР ТА НАУКОВЕ СПІВТОВАРИСТВО ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ВИВЧЕННЯ ІСТОРІЇ СІЛЬСЬКОГОСПОДАРСЬКОЇ ДОСЛІДНОЇ СПРАВИ УКРАЇНИ ЧАСІВ ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ.....	101
24.	Краснощок О.В. ФІЛОСОФИ НА ПЕРШІЙ СВІТОВІЙ ВІЙНІ.....	104
25.	Куліш П.Л., Конотопенко О.П. КЛАСИЧНА ЛОГІКА У ЗАГАЛЬНІЙ СТРУКТУРІ КУРСУ «ЛОГІКА».....	107
26.	Лациба В.П., Лациба В.В. УКРАЇНА НА КУЛЬТУРНИЙ МАПІ СВІТОВИХ ЦІННОСТЕЙ (За результатами 7-ї хвили світового дослідження цінностей 2020).....	110
27.	Левчук К.І. УЧАСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ ІНТЕЛІГЕНЦІЇ У РОЗГОРТАННІ НЕФОРМАЛЬНОГО РУХУ В УКРАЇНІ В РОКИ «ПЕРЕБУДОВИ».....	116
28.	Луптак М., Луптакова М. К ВОПРОСУ О СОЦИАЛЬНОЙ СОЛИДАРНОСТИ И ФИЛОСОФИИ СОВРЕМЕННОГО ГОСУДАРСТВОВЕДЕНИЯ.....	119
29.	Майданевич Л.О., Федотова В.В. ПРОБЛЕМА ЗГОДИ НА ВТРУЧАННЯ В СФЕРУ ЗДОРОВ'Я: ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВІ АСПЕКТИ.....	122
30.	Макаров З.Ю. ПРОСВІТНИЦЬКА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ І ФОРМУВАННЯ НАУК ПРО ЛЮДИНУ.....	126
31.	Мельник В.М. ПОЛІТИЧНА АНТРОПОЛОГІЯ: ЩО ТА ЯКИМ ЧИНОМ ВОНА ВИВЧАЄ?.....	130
32.	Мельник Л.М., Грек І.М. РОЗКОЛ В УПЦ КП ТА УТВОРЕННЯ УАПЦ «ФОРМАЦІЇ 1993 РОКУ».....	134
33.	Михальченко Д.О. САКРАЛЬНИЙ ЗМІСТ ЮДЕЙСЬКОЇ ГАСТРОНОМІЧНОЇ КУЛЬТУРИ.....	137
34.	Пилипенко С.П. ФІЛОСОФІЯ ЯК НАВЧАЛЬНА ДИСЦИПЛІНА ТА ЇЇ РОЛЬ У ФОРМУВАННІ СВИТОГЛЯДНИХ ОРІЄНТИРІВ МАЙБУТНІХ ФАХІВЦІВ СИСТЕМИ ОХОРОНИ ЗДОРОВ'Я.....	140
35.	Політанська Д.В. ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ АНТИПСИХІАТРИЧНОГО РУХУ.....	145
36.	Попов В.Ю. ФІЛОСОФІЯ: СМЕРТЬ ЧИ «ПЕРЕЗАВАНТАЖЕННЯ»?.....	148
37.	Поцулко О.А. ПРОБЛЕМА МОРАЛІ В РОЗУМІННІ СУТНОСТІ ЖИТТЯ І СМЕРТІ В ЕПОХУ БІОМЕДИЧНИХ ТЕХНОЛОГІЙ.....	153
38.	Пустовіт С.В. ФІЛОСОФІЯ ТА МЕДИЧНИЙ ДИСКУРС: ЖИТТЄСВІТ ПАЦІЄНТА.....	157
39.	Ратушняк І.І. МІШЕЛЬ ДЕ МОНТЕНЬ (1533-1592) – НАРИС ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ БІОГРАФІЇ.....	164
40.	Риер Я.Г. К ВОПРОСУ О КЛИМАТИЧЕСКОМ ВЛИЯНИИ НА ПРОЦЕССЫ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ.....	166
41.	Розбицька Г.П. МАРІОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СИНОПТИЧНИХ ЄВАНГЕЛІЙ.....	169
42.	Соколовський О.Л. СВІТОГЛЯДНІ ЗАСАДИ ГНОСТИЦИЗМУ У ВИМІРІ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ.....	172

43.	Стрелкова Ю.О. КОМУНІКАТИВНА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ ЮРГЕНА ГАБЕРМАСА	176
44.	Труфанова А.О. АБСОЛЮТИЗАЦІЯ СТАТУСУ МИСТЕЦТВА В ІНТУЇТИВІСТСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ А. ШОПЕНГАУЕРА.....	178
45.	Трухманова С.Л., Пилипчук В.Л. ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ ПИТАННЯ ЯКОСТІ ТА РІВНЯ ЖИТТЯ.....	182
46.	Ханжи В.Б. СООТНОШЕНИЕ ДОБРА И ЗЛА В УЧЕНИЯХ ЛЕЙБНИЦА И КАНТА. РЕКОНСТРУКЦИЯ В АСПЕКТЕ ТЕМПОРАЛИЗАЦИИ.....	185
47.	Харьковщенко Є.А. РЕЛІГІЙНА (НЕ)БЕЗПЕКА В УМОВАХ КОРОНАВІРУСНОЇ ПАНДЕМІЇ В УКРАЇНІ.....	188
48.	Черкасов С.В. АКСІОЛОГІЧНІ ПИТАННЯ У КЛІНІЧНІЙ МЕДИЦИНІ І ПРОБЛЕМА ЛІКАРСЬКОГО ОБОВ'ЯЗКУ.....	191
49.	Ямчук П.М. НАС ОБ'ЄДНАВ ХРИСТОС (світлий спогад про світлу особистість українського християнина).....	192
	НАШІ АВТОРИ	197

Власенко О.В.

проректор з наукової роботи
д.мед.н., професор, професор кафедри нормальної фізіології
Вінницький національний медичний університет ім. М.І.Пирогова
м.Вінниця, Україна

Вергелес К.М.,

д.філос.н., професор, професор кафедри філософії та суспільних наук
Вінницький національний медичний університет ім. М.І.Пирогова
м.Вінниця, Україна

Куліш П.Л.,

канд. філос. наук, доцент,
доцент кафедри філософії та суспільних наук
Вінницький національний медичний університет ім. М.І.Пирогова
м.Вінниця, Україна

Драчук О.П.,

зав. аспірантури і докторантури,
к.мед.н., доц. кафедри фармакології
Вінницький національний медичний університет ім. М.І. Пирогова
м. Вінниця, Україна

ПОНЯТТЯ АВТОР, АВТОРСТВО, ПЛАГІАТ: ЗНАЧЕННЯ ТА СМИСЛИ В КОНТЕКСТІ НАУКОВОЇ ЕТИКИ І ПРАВА

У сучасній філософії «автор – це парадигмальна фігура співвіднесення результатів тієї чи іншої творчої діяльності з певним (індивідуальним чи колективним) суб'єктом як агентом цієї діяльності, яка є характерною для культурних традицій певного типу, а саме з вираженою домінантною орієнтацією на новації».[1, с. 12] Свого максимального прояву це поняття набуває в культурах західного типу завдяки акцентуванню в ній суб'єктивної складової діяльності в цілому і зосередження уваги на активності цілепокладаючого суб'єкта зокрема.

Диференціюючись у різних історичних типах культур, автор набуває статусу суб'єкта привласнення певного продукту (феномен авторського права) або об'єкта інкримінування певної (пов'язаної з наслідками функціонування цього продукту у соціальному контексті) провини. Це чітко проявляється в подвійній семантиці англійського слова *author* – як «творець» і як «винуватець». У традиціях, котрі опираються на тривку соціальну міфологію (від християнізованої середньовічної Європи до тоталітарних сучасних режимів) фігура автора набуває особливого статусу, виступаючи гарантом концептуальної і соціальної адаптованості ідеї.

Як філософська проблема автор і авторство вимальовується ще в пізній античності, зокрема, неоплатонізмі – як проблема ідентифікації письмових текстів, передусім, Гомера і Платона. Значного розвитку ідея авторства набуває в межах християнської ексегетики, де розробляється канонічна система правил авторської ідентифікації тексту, яка ґрунтується на таких критеріях, як: якісна і

стильова відповідність тексту, що ідентифікується, з уже ідентифікованими текстами певного автора; доктринальна несуперечність цього тексту загальній концепції автора, якому приписується даний текст; співпадання в часі можливого хронологічного відрізка написання даного тексту, що визначається як змістовно (за реаліями, зафіксованими в тексті), так і формально (за показниками мовного характеру), з періодом життя суб'єкта даного тексту.

В межах герменевтичної традиції автор набуває статусу ключової семантичної фігури у процесі інтерпретації тексту: розуміння останнього допускається можливим лише завдяки реконструюванню вихідного авторського задуму, тобто відтворення в індивідуальному досвіді інтерпретатора фігур особисто-психологічного і соціокультурного досвіду автора, що складають цей задум, а також дотичних з ним змістів. Ця традиція експліцитно фіксує особливий статус автора як творця смислу і носія знання про майбутній фінал історії.

У психоаналізі автор як творець ототожнюється зі своїм творчим діянням, позаяк сутність продукту творчої діяльності полягає не в його обтяженості чисто персональними особливостями – чим більше він ними обтяжений, тим менше в ньому мистецтва, - а в тому, що він говорить від імені духу людства, серця людства і звертається до них. За словами К.Юнга: «Автор, в найглибшому сенсі, є інструментом і в силу цього підпорядкований своєму творінню, тому ми не повинні, зокрема, чекати від нього тлумачення останнього. Він вже виконав своє найвище завдання, створив образ. Тлумачення образу він має довірити іншим і майбутньому».[7, с.118]

У філософії постмодернізму поняття автор радикально переосмислюється шляхом зміщення акценту з індивідуально-особистісних і соціально-психологічних аспектів його змісту на аспекти дискурсивно-текстологічні. В межах такого підходу ім'я автор набуває зовсім іншого статусу. Зберігаючи всі параметри індивідуалізації (позаяк ім'я автор зберігає всі характеристики власного імені) ім'я автор, тим не менше, не співпадає ні з описом, ні з предметом (оскільки зв'язує власне ім'я не стільки з персоною, скільки з текстовим масивом, що адресується даній персоні, поміщаючи у фокус уваги не біографію індивіда, а спосіб буття текстів). Більше того, автор, з цієї точки зору є аж ніяк не тотожним суб'єкту, який написав чи навіть безпосередньо підписав той чи інший текст, тобто фігура автора властива далеко не кожному тексту (наприклад, діловий контракт, товарний реєстр чи запис про призначену зустріч) і не будь-якому твору (позаяк саме поняття твір піддається у постмодернізмі не тільки проблематизації, зв'язаній зі складністю визначення і виділення твору як такого в масиві текстового спадку того чи іншого автора, але й радикальній критиці). У даному контексті фігура автора мислиться постмодернізмом такою, що не приписує тексти якомусь суб'єкту, який їх створив, а вимагає для свого конституювання особливої, екзегетичної по своїй природі й компаративної за своїм механізмом, процедури і передбачає аналіз текстів як своєрідних дискурсивних практик. Автор, таким чином, усвідомлюється не індивідом, який виголосив чи написав текст, а принципом групування дискурсів, єдністю і джерелом їх значень, центром їх зв'язності. Як

зазначав Барт: «...той, хто говорить (у самому розповідному творі), - це не той, хто пише (у реальному житті), а той, хто пише, - це не той, хто існує».[2, с. 412] Або іншими словами, автор – це принцип певної єдності письма, а фігура автора є характерною для способу існування, обігу і функціонування дискурсів у середині того чи іншого суспільства. Таким чином, для постмодернізму, який так розуміє автора, центральними його функціями постають: класифікація, - тобто розмежування і групування текстів; встановлення співвідношень між текстовими масивами; виявлення, завдяки цьому, певних способів буття дискурсів. У зв'язку з цим постмодернізм виділяє два типи авторів – зануреного в певну дискурсивну традицію і такого, що знаходиться у так званій «трансдискурсивній позиції». Для останнього характерним є те, що він не лише виступає творцем своїх текстів, але й інспірує виникнення текстів інших авторів, тобто є зачинателем якогось, нового, щодо існуючих, типу дискурсивності. Фуко називає перший тип автора *истрауратеур* (засновником, установником) в протигагу *фондатеур* (зачинателю), тобто основоположнику традиції дисциплінарного знання, яка передбачає збереження доктринальної ідентичності впродовж всього свого розвитку. На відміну від *фондатеур*, *истрауратеур* своєю творчістю не лише продукує можливість і загальноприйняті правила утворення інших текстів в межах встановленого дискурсу, але й відкриває простір для формування текстів принципово інших, відмінних від створених ним і здатних вступати з останніми в концептуальні протиріччя, зберігаючи при цьому, релевантність щодо вихідного дискурсу.[6] Однак, навіть так переосмислена фігура автора, в контексті філософії постмодернізму теж піддається радикальній критиці. У межах прийнятих установок постмодернізму фігура автора сприймається чисто негативно, а саме - референтом позатекстового (онтологічно заданого) джерела сенсу і змісту письма, парафразом фігури Отця в його класичному психоаналітичному вираженні, смыслом і персоніфікацією авторитету, що припускає наявність обраного дискурсу легітимації і не допускає варіювання метанарації, а також осередком і міткою влади в її як метафізичному, так і безпосередньо соціально-політичному розумінні. Таким чином фігура автора постає символом саме тих парадигмальних установок філософської класики і модернізму, які виступають для філософії постмодерна предметом елімінуючої критики, що знаходить своє розв'язання у проголошуваній постмодернізмом концепції «смерті автора».

В сучасній українській юриспруденції під «автором розуміється фізична особа, яка своєю творчою працею створила твір». [3] У статті 7 Закону України «Про авторське право та суміжні права» зазначається, що «суб'єктами авторського права є автори творів, їх спадкоємці та особи, яким автори чи їх спадкоємці передали свої авторські права». Згідно статті 8 цього ж закону «об'єктами авторського права є твори у галузі науки, літератури і мистецтва». Друга частина цієї статті підкреслює, що «охороні за цим законом підлягають всі твори, зазначені у першій частині, як оприлюднені, так і не оприлюднені, як завершені, так і не завершені, незалежно від їх призначення, жанру, обсягу, мети (освіта, інформація, реклама, пропаганда, розваги тощо). Передбачена цим законом охорона поширюється тільки на форму вираження твору і не

поширюється на будь-які ідеї, теорії, принципи, методи, процедури, процеси, системи, способи, концепції, відкриття, навіть якщо вони виражені, описані, пояснені, проілюстровані у творі».[3]

Термін плагіат в Україні на законодавчому рівні закріплено не лише у Законі «Про авторське право та суміжні права», – тільки для позначення випадків привласнення авторства, коли ця дія завдала автору чи іншому правовласнику матеріальної шкоди в значному розмірі[3], а й в інших законах. Згідно статті 50 Закону «Про авторське право та суміжні права», «плагіат – це оприлюднення (опублікування), повністю чи частково, чужого твору під іменем особи, яка не є автором цього твору».[3] У Цивільному кодексі України захисту прав автора від плагіату приділено статті 433-456 де передбачена адміністративна відповідальність у вигляді штрафу від десяти до двохсот неоподаткованих мінімумів доходів громадян.[4]

Кримінальну відповідальність за подібні дії передбачено статтею 176 Кримінального кодексу України, а саме, штраф від двохсот до тисячі неоподаткованих мінімумів доходів громадян або виправними роботами на строк до двох років, з конфіскацією всіх примірників творів, матеріальних носіїв комп'ютерних програм, баз даних, виконань, фонограм, програм мовлення та обладнання і матеріалів, призначених для їх виготовлення і відтворення.[5] В такому сенсі термін плагіат може вживатися щодо певного матеріалу тільки за рішенням суду. Окрім того авторське право як розділ права інтелектуальної власності охороняє форму твору, а не його зміст, ґрунтуючись на уявленні, що одна й та сама ідея може бути наділена різною формою різними авторами незалежно один від одного. Один і той самий сюжет може бути покладеним в основу різних творів, і не має підстав цьому перешкоджати.

У законі України «Про освіту», зокрема статті 42 (Академічна доброчесність) пункті 4 дещо конкретизується визначення плагіату у сфері наукової діяльності. «Академічний плагіат – оприлюднення (частково або повністю) наукових (творчих) результатів, отриманих іншими особами, як результатів власного дослідження (творчості) та/або відтворення опублікованих текстів (оприлюднених творів мистецтва) інших авторів без зазначення авторства».

Проте у сучасному науковому співтоваристві і досі зберігається тенденція більш розширеного тлумачення поняття плагіат, включаючи в нього крадіжку (запозичення) ідей. Хоча, при цьому представники наукового етосу зазвичай не відстоюють своє виключне право на ідею як право одноосібного творця і власника ідеї, виключаючи інших із числа її користувачів і оголошувати всіх тих, хто наважився оприлюднити ту саму ідею не доброчесними, за аналогією з виключним правом на твір. Позаяк це суперечило б принципу відкритості наукових даних. Зазвичай, вчений, звинувачуючи когось у «запозиченні ідей», вимагає здебільшого не захисту прав авторства, а захисту права значитися першовідкривачем. До того ж найчастіше йдеться не про матеріальну винагороду за введення ідеї в науковий обіг, а про символічну. Тож без виключного права і права на винагороду аналогія запозичення ідей з крадіжкою «форм» виглядає дещо недоречною. Окрім того, ця аналогія не допомагає

обґрунтувати неправомірність і моральну недоброчесність «запозичення ідей» і не надає засобів для юридичного захисту прав автора. Більше того, законодавчі механізми не завжди ефективні навіть для боротьби з плагіатом «форми» в науці. Позаяк склад злочину, тобто плагіат за кримінальним кодексом припускає наявність «матеріальної шкоди в значному розмірі», причиненої плагіатом автору. У свою чергу механізм боротьби засобами цивільного права може запускатися виключно на вимогу самого автора чи іншого правовласника.

Проблемними виявляються і підходи до розуміння дублювання власних робіт чи їх частин як одного із видів плагіату – так званий самоплагіат. У тому ж таки Законі України «Про освіту» зазначено, що: «Самоплагіат – оприлюднення (частково або повністю) власних раніше опублікованих наукових результатів як нових наукових результатів».[9] Таке визначення самоплагіату істотно змінює звичне, усталене, повсякденне розуміння плагіату, котре зафіксоване в тлумачних словниках. (Наприклад, «Плагіат – привласнення авторства на чужий твір або на чуже відкриття, винахід чи раціоналізаторську пропозицію, а також використання у своїх працях чужого твору без посилання на автора» [8, с. 977]).

Проблематичною постає і процедура цитування, позаяк і самі цитування різняться. Наприклад, цитування для критики існуючої позиції – це одне, цитування для підтвердження співпадання чи узгодження з чиеюсь позицією – це друге і цитування для підтвердження чи обґрунтування власної позиції – це третє і т.д.. До того ж третій вид цитування можна тлумачити як дію що суперечить принципу «наукової новизни». Хоча й сама «новизна» істотно проблематизується. Позаяк, доволі часто, «нова» ідея обґрунтовується «старою» теорією чи старими методами, а «стара» ідея може бути обґрунтована і пояснена «новими» методами та прийомами. Щоправда у більшості випадків на допомогу може прийти інститут наукової експертизи. Проте й тут виникає проблема, особливо в сучасних українських реаліях, - «А судді хто?» і т.п.

А втім варто зазначити, що для наукового етосу вкрай важливим залишається дотримання авторських прав щодо справді нових і оригінальних ідей та творів і віднайти відповідь не лише на питання про те, що запозичено, а й на питання що із запозиченого є дійсно цінним, науково значущим і принципово новим, таким, що призводить до якісного приросту знання.

Література

1. Всемирная энциклопедия: Философия XX век/Главн. научн. ред. и сост. А.А.Грицанов. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2002. – 976с.
2. Барт Р. Критика и истина//Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М.: Изд.-во МГУ, 1987. С. 349-387.
3. Закон України «Про авторське право та суміжні права»
//<https://zakon.rada.gov.ua>
4. Цивільний кодекс України//<https://zakon.rada.gov.ua>
5. Кримінальний кодекс України//<https://zakon.rada.gov.ua>

6. Фуко М. Археология знания: Пер. с фр./Общ.ред.Бр.Левченко.- К.: Ника-Центр, 1996. – 208 с.
7. Юнг К.Г. Психология и поэтическое творчество//Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в совр. об-ве. – М.: Политиздат, 1991. С. 103 – 125.
8. Великий тлумачний словник сучасної української мови. – К.; Ірпінь; ВТФ «Перун», 2005.
9. Закон України «Про освіту» // <https://zakon.rada.gov.ua>
10. Закон України «Про вищу освіту» // <https://zakon.rada.gov.ua>

Андрійченко Д. В.,
магістрант
Житомирський державний університет імені Івана Франка
м. Житомир, Україна

КОНЦЕПЦІЯ ВСЕОСЯЖНОЇ ОБОРОНИ І ЇЇ РОЛЬ У ЗМІЦНЕННІ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В СІНГАПУРІ

Дослідження терористичної діяльності і можливостей протистояння їй набувають особливої актуальності в реаліях процесів глобалізації, що породжують нові численні соціально-політичні кризи, суперечності й конфлікти. Одним із наслідків загострення соціальних протиріч є тероризм. Проблематика взаємозв'язку національної безпеки і тероризму актуалізується необхідністю вибору стратегії, що є гарантією національної та міжнародної безпеки для людства.

Після проголошення незалежності у 1965 р. Сінгапур постав перед низкою економічних, етнічних та політичних проблем. Проте завдяки реформуванню та наданню пільг місцевому та іноземному капіталу, нині Сінгапур є глобальним центром виробничої та ділової активності.

Проблема підтримки міжнаціональної гармонії, нерозривно пов'язана з проблемою протидії тероризму і зовнішнім загрозам, яким сінгапурський уряд завжди приділяв особливу увагу. Ще в 1964 р. на базі громадських центрів в Сінгаपुरі були організовані добровільні загони, які патрулювали свої райони і проводили навчання з цивільної оборони серед населення.

В умовах наростання глобальної терористичної загрози в 1984 р. урядом Сінгапуру була розроблена багатовимірна Концепція всеосяжної оборони (Total Defence). Суть цієї концепції полягає в чіткій взаємодії п'яти складових: військової, цивільної, економічної, соціальної та психологічної [1].

В основу психологічного аспекту концепції покладено виховання почуття національної ідентичності та зміцнення психологічної готовності населення Сінгапуру в подоланні наслідків кризи будь-якого характеру. Соціальна

складова базується на зміцненні основ багатонаціонального і багатоконфесійного суспільства шляхом інтеграції різних груп, а також досягнення національної та релігійної гармонії. Економічний компонент – це створення сильної і стійкої економіки, здатної не тільки протистояти економічним кризам, але і бути опорою в подоланні надзвичайних ситуацій. Гарантом готовності кожного громадянина до правильних дій в критичній ситуації є громадянська оборона. І, звичайно, військова складова – це оперативна готовність збройних сил Сінгапуру і резервістів до стримування і протидії агресії [1].

Іншими словами, ця концепція передбачає, що сінгапурці зобов'язані проходити службу в збройних силах, на добровільній основі брати участь у навчаннях з цивільної оборони, допомагати будувати сильну економіку, зміцнювати міжнаціональні та міжконфесійні зв'язки, бути психологічно готовими до можливих потрясінь. Ідеї концепції прості і зрозумілі, вона легко була сприйнята сінгапурцями і вельми глибоко вбудувалася в суспільну свідомість.

Концепція передбачає, що всі п'ять компонентів повинні працювати симетрично і одночасно, проте на практиці такої чіткої взаємодії домогтися вельми непросто, оскільки при посиленні одного з компонентів, ефективність інших може ослабнути, тим самим знижуючи загальний рівень обороноздатності. Зокрема, при аналізі двох найпоказовіших компонентів – військового і економічного, видно чітку залежність: ефективні і надійні збройні сили Сінгапуру забезпечують безпечну і стабільну платформу, необхідну для економічного зростання, а економічне процвітання гарантує постійне вдосконалення збройних сил. Однак, збільшення витрат на оборону може привести до скорочення фінансування соціальної сфери, знижуючи тим самим рівень соціального захисту [2, с. 2].

Ще одним дестабілізуючим фактором може стати конкуренція між військовим і цивільним секторами за інші ресурси, наприклад, – людські, а також можливості досліджень і розробок і т.д. Особливо цей дисбаланс може загострюватися в період економічної кризи, коли високі витрати на військові потреби можуть привести до скорочення фінансування програм економічного стимулювання, що в кінцевому підсумку, призведе до зниження рівня економічної безпеки. З іншого боку, прив'язка військових витрат до поточного стану економіки, призведе до нестабільності у військовій обороні і поставить під загрозу ефективність збройних сил країни.

Якщо уважно проаналізувати те, як функціонує система всеосяжної оборони, то стає ясно, що існує явний перекис в сторону військової складової, доказом чого може служити розмір військового бюджету і його стійкість (частка його в державних витратах коливається в межах 20-35%), а інші компоненти концепції функціонують як допоміжні. Звичайно, сумарні військові витрати Сінгапуру не йдуть ні в яке порівняння з витратами Китаю або США, але це обумовлено в першу чергу невеликою територією країни і незначною чисельністю населення. Однак серед країн ПСА Сінгапур лідирує за цим показником. Так, наприклад, в 2016 р. військові витрати Індонезії склали 7

млрд. 782 млн. дол. США, а витрати Сінгапуру – 9 млрд. 986 млн. дол. США [3].

Після терористичної атаки на Всесвітній торговий центр в США 11 вересня 2001 р. в Сінгапурі щорічно проводились затримання підозрюваних у терористичній діяльності. А в 2002 р. владі Сінгапуру вдалося запобігти терактам проти посольств США, Великобританії, Австралії та Ізраїлю, а також військово-морської бази, відкритої для заходу американських військових кораблів. Об'єкти нападу були зняті на відеоплівку, яка була вилучена у терористів при їх арешті.

До того ж, не можна не враховувати той факт, що Сінгапур, як великий регіональний і глобальний фінансовий і торговий центр, свого роду «столиця капіталізму» в регіоні, в очах екстремістів ІДІЛ – осередок «окупантів» (невірних) і «тахтатів» (ворогів) і успішне здійснення терористичної атаки в Сінгапурі може стати сигналом терористам, що незважаючи на всі вжиті заходи, країна вразлива. Мета ІДІЛ не тільки покарати Сінгапур за підтримку зусиль Заходу в протидії тероризму, а й за очевидний успіх антитерористичних заходів, результатом яких стали численні арешти [4].

З 2016 р. протидія тероризму була позначена як одна з пріоритетних завдань уряду Сінгапуру. Була розроблена всеосяжна стратегія боротьби з тероризмом, що включає в себе заходи щодо підвищення пильності серед населення, регіональне та міжнародне співробітництво, зусилля по боротьбі з радикалізацією і підготовці населення до можливих нападів.

Урядом Сінгапуру була запущена програма SGSecure для підвищення готовності населення до надзвичайних ситуацій, а в жовтні 2016 р. були проведені найбільші в історії країни антитерористичні вчення, в ході яких були змодельовані напади на цивільні об'єкти і вперше задіяні збройні сили Сінгапуру.

Вельми цікавою стала пропозиція Міністерства трудових ресурсів в рамках нової програми SGSecure на робочих місцях. Суть її полягає в тому, щоб до 2020 р. 30 тис. сінгапурських компаній зареєстрували своїх представників в міністерстві, щоб в разі надзвичайної ситуації вони перебували в безпосередньому контакті з властями, а також регулярно отримували інформацію про терористичні інциденти і ділилися нею з колегами [5].

Всі перераховані вище заходи і програми сінгапурських влади спрямовані не тільки на те, щоб уникнути виникнення надзвичайної ситуації, але і на те, щоб максимально підготувати населення до подолання можливих потрясінь. Однак залишаються проблеми, що виникають за межами Сінгапуру, але мають до нього безпосереднє відношення, мова йде про залучення сінгапурських громадян в діяльність терористичних організацій за кордоном. Одним із варіантів розв'язання проблеми можуть стати, на думку сінгапурських експертів, спеціалізовані групи підтримки в інших країнах. Так наприклад, Ісламська релігійна рада Сінгапуру (MUIS) підтримує тісні зв'язки зі студентами, які навчаються в ісламських інститутах в Північній Африці і на Близькому Сході.

Але, на жаль, цих заходів недостатньо. Сінгапурське суспільство було вражене, коли 23 вересня 2017 р. Аль-Хайят (медіа-центр ІДІЛ) випустив в ефір пропагандистський ролик, в якому сінгапурець Шахдан Абдул Самад закликав мусульман вступати до лав моджахедів. Його звернення було адресовано в першу чергу сінгапурцям і людям, що володіють англійською мовою. Це був перший випадок, коли сінгапурець був показаний в пропаганді ІДІЛ, що викликало широкий громадський резонанс.

Уряд Сінгапуру прагне не допустити розвитку ісламофобських настроїв в суспільстві. На відкритті міжнародної конференції про роль мусульманських неурядових організацій (МНО) в зміцненні миру, яка відбулася в Сінгапурі в жовтні 2017 р. міністр внутрішніх справ К. Шанмугам підкреслив, що не можна пов'язувати будь-яку релігію з екстремізмом, привівши в приклад існуючі глибинні конфлікти в регіоні, зокрема, на Філіппінах – між католиками і мусульманами, в М'янмі – між буддистами і мусульманами. Він зазначив, що гасла терористів, які діють нібито в ім'я ісламу, створюють неправильний настрій в суспільстві, коли іслам починає асоціюватися з тероризмом [4].

Підводячи певний підсумок, можна сказати, що на сьогоднішній день Сінгапур знаходиться перед обличчям чотирьох типів взаємопов'язаних загроз. По перше, звичайно, це загроза теракту. Друга загроза – це радикалізація частини мусульман. Третя проблема, полягає в деякій віддаленості мусульманської спільноти Сінгапуру від решти населення. І четверта, дуже серйозна загроза, – це розвиток ісламофобії серед немусульманських громад.

Таким чином, поряд з нарощуванням військової та економічної міці, уряду країни необхідно приділяти велику увагу збереженню та підтримці толерантності, основ багатонаціонального і багатоконфесійного суспільства. Адже кінцева мета терору не тільки фізично знищити або скалічити людей, стратегічна мета терору полягає в тому, щоб залякати, вбити клин у суспільство, розколоти його за національною чи релігійною ознакою, таке суспільство приречене на самознищення.

Література

1. Ministry of Defence. (n.d.). Total Defence: What is TD? Retrieved 2016. September 29 from Ministry of Defence. – [Electronic resource]. Access mode: <https://eresources.nlb.gov.sg/infopedia/articles/SIP>.
2. Adrian W. J. Kuah 25 Years of Total Defence in Singapore: Revisiting the Assumptions // RSIS Commentaries. – 2009. – [Electronic resource]. Access mode: <https://dr.ntu.edu.sg/handle/10220/6073>
3. Trading Economics. – [Electronic resource]. Access mode: <https://ru.tradingeconomics.com/singapore/military-ex>.
4. Bilveer Singh. Why Singapore Is a Terrorist Target / The Diplomat. – [Electronic resource]. Access mode: <https://thediplomat.com/2017/06/why-singapore-is-a-te..>

5. Companies have a role to play in helping Singapore prepare for terror threat: DPM Teo. – [Electronic resource]. Access mode: <https://www.straitstimes.com/singapore/companies-have..>

Беднарчик Т.Р.,
к.філос.н., доцент,
доцент кафедри філософії та суспільних наук
Вінницький національний медичний університет ім. М.І. Пирогова
м. Вінниця, Україна
Беднарчик М.В.,
викладач вищої категорії,
Вінницький медичний коледж ім. Д.К. Заболотного
м. Вінниця, Україна

ЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ МЕДИЦИНИ У ПОГЛЯДАХ А. ШВЕЙЦЕРА

Заслуги Альберта Швейцера (1875 – 1965) добре відомі науковому співтовариству. Це й жертвна праця у лікарні селища Ламбарене (Габон), філософське обґрунтування тези «благоговіння перед життям» як етичне завдання для лікарів та науковців, це й участь у боротьбі за мир [3]. На перший погляд може здатися, що А. Швейцер був екзальтованим спеціалістом, який, знаходячись на відстані від Європи та трагедій, які струсили цей континент у ХХ ст., мав час на інтелектуальну творчість. Проте праці науковця відкривають складний світ його інтересів, робочих зусиль, переживань, відкриттів та світоглядних позицій.

А. Швейцер отримав медичну освіту вже будучи свідомим науковцем. Нагадаємо, що, в першу чергу, він став відомим як мистецтвознавець і дослідник творчості класика музики І. С. Баха, книга про якого не втратила актуальності до нашого часу. А. Швейцер навчався у Страсбургському університеті, вивчав теологію та філософію, отримав ступінь доктора філософії та ліценціата теології. Деякий час був викладачем теології рідного університету. До того ж, він був визнаним виконавцем-органістом та спеціалістом з експлуатації органів старовинних конструкцій. В 1905-1911 рр. навчався на медичному факультеті Страсбургського університету, в 1912 – проходив спеціалізацію з тропічної медицини у Парижі. В 1913-1917 рр. тривала перша робоча місія А. Швейцера у Ламбарене, яку раптово обірвало інтернування лікаря французькою владою як громадянина Німеччини.

Отже, головною справою життя А. Швейцера стала організація надання медичної допомоги місцевому населенню віддаленої французької провінції Габон у Екваторіальній Африці. Очевидно, що різка зміна у житті сталася не випадково і стала втіленням бажання займатися дієвою місіонерською працею. Припустимо, що цьому вибору сприяли сімейні традиції, отже, його батько Луї

Швейцер був пастирем Лютеранської церкви, а мати Адель теж була донькою пастора. Сім'я була в захваті від творчих успіхів молодого Альберта. Проте мати була неприємно вражена його бажанням працювати саме в Африці і відмовилася благословити його. Але його дружина Хелен Бреслау ще до весілля першою дізналася про плани молодого лікаря і підтримала їх. Вона сама брала участь у проектах по підтримці малозабезпечених верств населення на волонтерських засадах та закінчила курси медсестринства. А. Швейцер спеціально влаштував зустріч майбутньої дружини із дружиною іншого місіонера, яка три роки провела у місцевості поблизу Ламбарене. Її реалістична розповідь не похитнула бажання Хелен слідувати за своїм чоловіком.

А. Швейцер добре розумів фінансову складову організації медичної допомоги і заручився підтримкою благодійників. Точних відомостей про дольову участь у фінансуванні ми не маємо, але відомо, що певні кошти надали меценати з Німеччини, Франції та Швейцарії. Очевидно, що ними керували релігійні та гуманістичні почуття. А. Швейцер, відповідно, залучив усі власні кошти та взяв у борг значну суму. Він особисто планував закупку та відправлення до Африки медичних інструментів, запас медикаментів та різноманітних припасів. Йшлося про забезпечення дворічного функціонування автономної лікарні. В подальшому йому довелося організовувати будівельні роботи на місці, особисто розподіляти завдання між робітниками, контролювати їх виконання та вести фінансову документацію. Відзначимо, що А. Швейцер далекоглядно вклав запас готівки у доступне тоді на ринку золото. Це дозволило фінансувати роботу лікарні під час кризових років Першої світової війни. Не зважаючи на інтернування в 1917 р. та подальше перебування у постраждалій в Першій світовій війні Європі, А. Швейцер розрахувався з усіма боргами. Зокрема, завдяки гастролям в якості виконавця органної музики. В подальшому він залучав кошти окремих меценатів та благодійних фондів, які додавалися до його особистих витрат. Численні гонорари та кошти лауреата Нобелівської премії миру були витрачені на розвиток лікарні [1].

А. Швейцер добре усвідомлював проблеми надання безкоштовної медичної допомоги як протиріччя між високою собівартістю послуги та бідністю і безгрошів'ям основної частини населення. Організацію допомоги він вважав обов'язком розвинутої європейської цивілізації, але ставив питання про ощадливе використання ресурсів і закладав певні вимоги до пацієнтів у правила лікарні. Зокрема, він вимагав збереження і повернення назад скляної та металеві тари від наданих ліків як необхідну умову видачі нових медикаментів пацієнту. Із членами родини хворих домовлялися про забезпечення його продуктами харчування. Він приймав подарунки для лікарні та обговорював можливість надання матеріальної допомоги від забезпечених клієнтів. Було прийнято, що європейці вносили платню за своє лікування.

Для обговорення такої делікатної теми, як оплата медичних послуг та подяка медику за лікування, потрібно враховувати, що А. Швейцер був шляхетною людиною і аналізував як почуття людей, так і перебіг власних думок. Присвятивши власне життя благодійному лікуванню, він все ж

усвідомлював, що відстороненість хворих чи їх представників від обговорення матеріальних питань породжує споживацьке ставлення до медицини і не сприяє соціальному прогресу: «Більшість туземців вміє цінувати ту допомогу, яку вони отримують у нашій лікарні і відчувають вдячність до лікарів та доглядальниць за їх турботи. Зрозуміло, що вони не в силах зрозуміти те, якою дорогою ціною нам обходяться медикаменти, якими ми їх лікуємо. Марні наші намагання роз'яснити хворим на фрамбезію, скільки нам коштують внутрішньовенні вливання неосальварсану, які вони отримують два рази на тиждень. Їм здається само собою зрозумілим, що у нас не закінчуються маленькі скляні ампули з цілющим жовтим порошком... Якби я назвав їм ту велику суму, яку нам доводиться щорічно платити, щоб забезпечити себе достатньою кількістю цих ампул, то вони б не повірили і лише б посміювалися, вирішивши, що я жартую. Даруючи нам за весь курс лікування худе курча або в'язанку бананів, вони упевнені, що щедро віддячили нам за усі витрати. Так само і прооперовані хворі не можуть уявити собі, за скільки нам обходяться перев'язувальні матеріали, які ми на них витрачаємо. Ще дуже добре, якщо в платню за операцію вони принесуть козеня. Що ж стосується людей, які прибувають на операцію з віддалених районів, то вони, зазвичай, не в стані виявити свою вдячність навіть піднесенням курча. І це при тому, що нам доводиться нести витрати не лише на саму операцію, а й годувати їх протягом декількох тижнів» [4, с. 317-318].

А. Швейцер відзначав прояви низької соціальної солідарності хворих, які отримували допомогу в умовах стаціонару. Зокрема, йдеться про те, що завдяки новим медикаментам вдалося ефективно лікувати проказу, і кількість таких пацієнтів різко збільшилася і сягнула більше двохсот осіб. Лікарі організували поселення з окремим розміщенням хворих у індивідуальних хатинках з бамбуку із окремими пічками для приготування їжі. Такі житла могли простояти до трьох років, і з часом виникла потреба їх перебудови з більш міцної деревини. Проте цей соціальний проект лікарні не викликав ентузіазму у пацієнтів: «Хворі проказою зовсім не схильні витрачати багато праці на ці нові будівлі. Вони упевнені, що хиткі бамбукові хатини протримаються рівно стільки часу, скільки їм буде потрібно для закінчення курсу лікування. Вони зовсім не схильні особливо перетрудувати себе для того, щоб залишити ці хатини в доброму стані для тих, хто поселиться в них потім. Тому доводиться пильнувати за тим, щоб з лісу привозили гарну деревину і гарні бамбукові жердини, і щоб хатини будувалися за усіма правилами» [4, с. 337].

Висока порядність А. Швейцера як науковця черговий раз підтверджується його згадкою про причини довіри африканців Ламбарене до хірургічних операцій на відміну від мешканців інших місцевостей. На його думку, пацієнти охоче зверталися по таке лікування, оскільки за декілька років перед ним французький військовий лікар Жоре-Гібер провів низку вдалих операцій для нужденних. Це сприяло поширенню довіри до європейської медицини. «Я пожиною те, що він посіяв» - відзначив А. Швейцер [4, с. 46].

Далекоглядність А. Швейцера як науковця стосовно ризиків пандемії простежується ще у нотатках 1914 р.! Він звернув увагу на різке зростання трафіку населення у порівнянні з попередніми часами і відставання

профілактичних засобів, що є ознакою наближення кризи. Думка стосується загрози поширення сонної хвороби, проте моделює загальні ризики поширення небезпечної інфекції: «За останній час сонна хвороба поширилася від східного узбережжя Африки до західного, від Нігеру на півночі до Замбезі на півдні. Чи ми впораємося із нею? Систематична боротьба із нею на цих великих просторах потребуватиме багато лікарів та безліч грошей. А там, де смерть насувається переможним маршем, європейські держави скупляться на кошти, потрібні для того, щоб зупинити її, та бездумними своїми заходами дають їй можливість зібрати новий урожай – цього разу вже у самій Європі» [4, с. 57].

Релігія грала велику роль в житті А. Швейцера, адже він був професійним теологом. Він визнавав християнство основою сучасної європейської цивілізації та прогресивною силою. В першу чергу він мав на увазі протестантизм. Проте в процесі підготовки до медичної діяльності та багаторічної праці у лікарні він зміг піднятися над вузькоконфесійним світоглядом: «Я обрав цей край тому, що ельзаські місіонери, які знаходилися на службі Паризької протестантської місії, розповіли мені, що саме в цих місцях все більше розповсюджується сонна хвороба, і тому там особливо велика потреба у лікарській допомозі. Місіонерське товариство висловило готовність надати в моє розпорядження один із домів у своєму пункті в Ламбарене та дозволило мені побудувати на своїй території лікарню. Товариство пообіцяло мені посильну допомогу. Необхідні кошти мені довелося вишукувати самому... Висловлюючись мовою природничих наук, моє підприємство жило в симбіозі з Паризьким протестантським місіонерським товариством. Сам по собі цей задум не належав якій-небудь одній релігії чи державі. Я був переконаний, що кожна висока справа потребує людину як таку, незалежно від того, до якої нації та до якої віри вона належить. Я переконаний в цьому і тепер» [4, с. 10]. Повага А. Швейцера до інших релігій проявилася у його дослідженнях. Зокрема, він знайшов час написати наступні релігієзнавчі роботи: «Світогляд індійських мислителів. Містика та етика» і «Роздуми про філософію Лао-цзи».

Родина Швейцерів зазнала поневіряння під час Першої світової війни. Йому, як головному лікарю, з 1914 р. довелося обмежити надання медичної допомоги, щоб економити ресурси, сортувати пацієнтів, скоротити кількість операцій. В 1917 р. А. Швейцера та його дружину було затримано французькою владою як громадян Німеччини та відправлено в табір для інтернованих осіб. В 1918 р. його було вислано до Німеччини, де він опинився у прифронтовій зоні. Ці події погіршили стан здоров'я подружжя. Для лікування А. Швейцера навіть знадобилася операція [2]. Сумний досвід подій 1914 – 1918 рр. став у нагоді в часи Другої світової війни, коли довелося так само керувати лікарнею у Ламбарене у надзвичайних умовах. Ці події переконували А. Швейцера, що політичні режими можуть нехтувати гуманним ставленням до людей, вдаватись до небезпечних заходів, які несуть пряму загрозу людству.

В підсумку зазначимо, що А. Швейцер глибоко розумів проблеми організації медичної допомоги, потенційні моральні вади людей, небезпеки політичних маніпуляцій можновладців. Запобігти цьому може наполеглива

праця лікарів та науковців, які послідовно дотримуються гуманістичної етики, займають активну життєву позицію, співпрацюють із однодумцями і не зважають на труднощі.

Література

1. Геттинг Г. Встречи с Альбертом Швейцером: Пер. с нем. — М.: Наука, 1967. — 134 с.
2. Фрейер П. Г. Альберт Швейцер: Картина жизни. — М.: Наука, 1984. — 228 с.
3. Швейцер А. Культура и этика. — М.: «Прогресс», 1973. — 344 с.
4. Швейцер А. Письма из Ламбанене. — Ленинград: «Наука», 1989. — 473 с.

Бобело В. С.,
викладач кафедри філософії та суспільних наук
Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова
м. Вінниця, Україна

КАТЕГОРІЇ «НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ» ТА «НАЦІОНАЛЬНА ПАМ'ЯТЬ» У СУЧАСНОМУ ВІТЧИЗНЯНОМУ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОМУ ВИМІРІ

Нині Україна стрімко наближається до власної тридцятої річниці незалежності. Незважаючи на категоричний тон першої статті Конституції України, яка стверджує, що наша Батьківщина є «суверенна і незалежна, демократична, соціальна, правова держава» [1], ми знаходимося лише на початку тривалого і складного шляху творення і утвердження власної державності. Незаперечним також є факт перманентності даного процесу в історичному вимірі. Україна важко і болісно переживає трансформаційні процеси переходу від тоталітарного й авторитарного минулого до демократичного сьогодення. Трансформації людської свідомості і світосприйняття, що супроводжують зазначене явище, є процесом не менш болісним а, можливо, навіть куди більш складним і травматичним, як в особистісному, так і в суспільному вимірах. Ми живемо в часи змін. Цінності, погляди, ідеї, ставлення до них – піддаються суспільній та індивідуальній ревізії. Крім того, ми тільки навчаємось жити в плюралістичному суспільстві, адже попри падіння диктату панівної ідеології, звичка йому безумовно підкорятися вироблялась у населення десятиліттями, торкаючись значної кількості поколінь. На разі не йде мова про методи, якими система досягала поставлених цілей, але страх перед нею глибоко укорінився серед населення колишньої радянської імперії. Зважаючи на це, варто зазначити, що рівень розвитку націй можемо вимірювати рівнем динамічності їх культури (зокрема і

філософської). У розвинених націй цей рівень максимальний, або наближений до цього. Тобто, ведемо мову про те, що в національній культурі, який би історичний етап для аналізу ми не обрали, буде одночасно існувати і функціонувати мінімум кілька культурних традицій, що відрізнятимуться одна від одної зібраним і актуалізованим у них культурним матеріалом, а також засобами його структурування. Будь-яке штучне згортання цього розмаїття призводить до певного «вигорання» нації, утруднюючи її історичний поступ і розвиток. Нова епоха в житті української нації, відправною точкою якої визначаєм 24 серпня 1991 року, ознаменувалася звільненням від подібних пут і кайданів. Вона була зпродукована безперестанною боротьбою українців за власну волю і незалежність і стала логічним її наслідком. Однак це ставить перед суспільством нові виклики, завдання і запитання. Постають такі запитання і перед філософською теорією. І, якщо відштовхуватись від тих політичних процесів, що відбувались в 80-ті роки в СРСР, і в підсумку привели до розвалу цієї імперії, – чи не першим серед них є питання національне.

В даній праці спробуємо конкретизувати певні аспекти даного питання і поставити акценти на категоріях «національної пам'яті» та «національної ідеї», як на беззаперечно важливих і фундаментальних. Не піддається сумніву той факт, що побудова і успішне існування будь-якої держави (як моно-, так і багатонаціональної) ґрунтується на діяльності, в першу чергу, так званої титульної нації. Цей термін був запропонований французьким політиком і поетом Морісом Барресом в кінці XIX століття (фр. *Maurice Barres*) і чудово вписується в сучасний український суспільно-політичний дискурс. Той зміст, що М. Баррес вкладав в дану дефініцію (етнічна група, яка домінує в межах держави, а її культура і мова є основою освітньої системи держави), актуальний і для українського сьогодення. Більше того, це те, чого українцям ще уповні так і не вдалося досягти. Навіть попри те, що державна освітня система де-юре являється українською і україномовною, де-факто в ній спостерігається значна кількість проблем і негараздів. Прикладом може послужити неприйнятна ситуація булінгу дитини зі сторони «педагога» (із зрозумілих причин свідомо беремо це слово в лапки) одеської гімназії №4 за використання під час заняття української мови [2]. Як бачимо, наша нація ще тільки вчиться бути титульною в своїй державі, що ставить перед нею багато запитань і викликів. І національно-культурній та національно-державницькій еліті України ще доведеться на них відповідати. Важливим моментом можна вважати якнайшвидше усвідомлення українцями своєї ролі і відповідальності за розвиток України, за здобуття нею гідного місця на геополітичній мапі Світу і за економічний добробут та комфортне соціальне існування в межах нашої Батьківщини як, власне, титульної нації, так і всіх національних меншин. І саме для процесу цього усвідомлення неймовірно важливими є категорії «Національна пам'ять» і «Національна ідея».

Філософський енциклопедичний словник, виданий в 2002 році Інститутом філософії імені Григорія Сковороди НАН України [3] на літеру «Н» подає 5 термінів, що стосуються нації та є похідними від неї. Це власне «нація»,

«націоналізм», «націоналізм український», «національний характер» та «національна ідея».

Відповідно до даного філософського енциклопедичного словника національна ідея визначається як тривимірний вислів, що позначає «1. Важливу для суспільства ідею будь-якого змісту, щодо якої існує згода більшості громадян, або принаймні таку, що здатна отримати підтримку більшості громадян. В обох випадках цю ідею вважають такою, що сприяє громадянському єднанню; 2. Ідею нації; 3. Особливості національної свідомості, що знаходить свій вияв в уявленнях про національний ідеал, призначення нації, її місію, мету, мрію тощо» [4, с. 413-414].

Як бачимо, розуміння цієї дефініції в значній мірі непросто. Навіть науковці-учасники дискусій, які послуговуються цим терміном, не завжди можуть дійти згоди щодо його змісту. Саме третій вимір даного визначення є найближчим до побутових уявлень суспільства. Тобто саме такий сенс в конструкцію «національна ідея» вкладає переважна більшість людей, що ним послуговується.

Національну ідею необхідно визначати як філософську основу життя нації, систему духовно-культурних координат, яка задає їй орієнтири в світоглядній сфері і сфері цілепокладання. Це те, чим живе нація, заради чого вона живе, відповідно до яких ідеалів вона це життя вибудовує. За логікою національного буття, дана система цінностей, що утворює фундамент національної ідеї, складає основу такого явища, як національна гордість в філософському, а не прикладному її трактуванні. Гордість за свою націю, за те, що ти, твої пращури й нащадки є її представниками, за власну національну ідею, за ті шляхи, якими ця національна ідея впроваджується у життя – це основа основ здорової нації. Виховання в молоді почуття національної гордості – одне із завдань держави і державної освіти. На жаль, поки що ми не можемо стверджувати, що це завдання реалізується в достатній мірі.

В гносеологічному вимірі національна ідея являється тією пізнавальною конструкцією, в якій відображено погляди видатних мислителів історичної і політичної думки на процеси націотворення, становлення і утвердження національної держави, на місце і роль нації в геополітичному світовому вимірі, і, зрештою, на саме явище націоналізму, його місце і роль в житті конкретної нації. Варто оберегатись від спокуси ставити знак рівності між поняттями «національна ідея» та «національний ідеал», адже попри всю їх семантичну подібність таке порівняння буде в достатній мірі некоректним. Поняття «національна ідея» має більш приземлений, практичний характер, на відміну від «національного ідеалу», що являє собою абсолютно умоглядну категорію.

Філософія національної ідеї – саме те підґрунтя, на якому стоїть надбудова самоідентифікації націй. І тут не має, та й не може бути виключень. Це є аксіомою для даного полісемантичного поняття. Саме філософія національної ідеї являє собою сутнісний вимір націоналізму, як у розрізі ідеологічному, так і у політичному. Змістовно національна ідея є поняттям глибшим від націоналізму: вона куди більш багатоаспектна та плюралістична. Вона являється беззаперечним духовним фундаментом самоствердження нації

та її самопізнання. Фактично, з філософської точки зору, національна ідея являє собою певний онтологічний феномен, адже визначає всі сутнісні параметри громадського буття нації.

Беззаперечно, що національна ідея у межах суспільства може виконувати широкий спектр функцій. У статі, вміщеній в фундаментальній «Енциклопедії історії України» (Т.7. Мл-О), виданій у Києві в 2003-2019 роках під егідою Інституту історії України НАН України, функціями національної ідеї визначаються: етнотворча, інтегруюча, ідентифікуюча, аксіологічна, державотворча, футурологічна тощо [5, с. 264].

З огляду на ґрунтовність, фундаментальність функцій, що виконуються національною ідеєю, ми можемо робити висновки щодо її власного масштабу. Він грандіозний. Це підтверджує і калібр особистостей, які опрацьовували феномен української національної ідеї. В цьому контексті можемо згадати таких вітчизняних мислителів як Тарас Шевченко, Микола Міхновський, Михайло Драгоманов, Михайло Грушевський, Іван Франко, Дмитро Донцов, В'ячеслав Липинський, Микола Спідборський, Юрій Липа, Дмитро Мирон-Орлик, Степан Бандера. Та попри це, суспільне обговорення проблематики національної ідеї не знаходиться на тому рівні, на який заслуговує. Більше того, навіть питання визначення сутнісного виміру української національної ідеї викликає в суспільстві певний супротив. Проте цьому факту є цілий ряд об'єктивних причин. Це і суспільна трансформація – перехід від адаптації до радянської дійсності (тоталітарної і авторитарної на різних етапах існування СРСР) до сприйняття демократичних цінностей; і геополітичний курс Росії на поновлення впливу над колишніми колоніями (на що витрачаються колосальні кошти і засоби), що виражається в тому числі і в інформаційній війні та спотворюванні історичних фактів; і в присутності на українських теренах значної кількості і міцної фінансово п'ятої колони, що займається свідомою проросійською і антиукраїнською діяльністю; і, власне, у незрілості української нації, неготової до тих викликів, які їй кидає сьогодення. Ситуація погіршується і тим фактом, що в Україні наразі лише розпочався процес становлення та інституалізації громадянського суспільства. Шлях, який потрібно пройти в цьому напрямку ще достатньо тривалий і тернистий. Попри те, що на державному рівні сталий розвиток громадянського суспільства визначається частиною фундаментальних національних інтересів України [6], його становлення в нашій Батьківщині пов'язане з великою кількістю проблем, як об'єктивного так і суб'єктивного характеру. Дане дослідження не ставить за мету визначення всього спектра цієї проблематики, отже зупинимось лише на проблемі, пов'язаній з національною пам'яттю. В цьому конкретному вимірі важливою є така дефініція як «пам'ять».

Уже згадуваний «Філософський енциклопедичний словник» визначає пам'ять як одну з гносеологічних «здатностей, яка полягає в мимовільному закріпленні, збереженні і відтворенні у свідомості суб'єкта здобутих у процесі пізнавальної діяльності відомостей про суб'єктивний і об'єктивний світи, результати їх творчої переробки» [7, с. 463]. Пам'ять явище багатомірне у своїх проявах. Слід зазначити, що в своїх спробах типологізації цього явища

філософи й науковці використовують абсолютно різноманітні критерії. Завдячуючи цьому ми маємо велику кількість видів і типів пам'яті, що побутують в науковій і філософській традиції. Довготривала й короткотривала; колективна й особиста (особистісна, персональна, індивідуальна); короткотермінова і довготермінова; об'єктивована і суб'єктивована; персональна, національна, соціальна, образно-літературна, історична тощо. І це ще далеко не вичерпний перелік. Більше того, ми спостерігаємо процес взаємодії всіх цих видів пам'яті, взаємне проникнення, доповнення ними один одного. Лише в їх взаємодії й єдності ми бачимо утвердження і цілісність розвитку за векторами «пам'ять-суспільна консолідація», «пам'ять-свідомість» і «пам'ять-тяглість історії».

Для забезпечення життя і добробуту нації в межах національної держави (навіть в межах полінаціональних держав існують нації титульні) особлива роль належить історичній пам'яті та похідній від неї пам'яті національній. Власне ці явища досить зручно розглядати в комплексі, досліджуючи їх інтеракцію та антагонізм.

Обидва явища, і пам'ять історична, і пам'ять національна, розглядаються дослідниками як гносеологічний феномен, пов'язаний із колективним осмисленням свого минулого. Відзначається однак, що це осмислення відбувається на дещо різних рівнях. У випадку з історичною пам'яттю акцент робиться на соціокультурній складовій, а у випадку з національною – на етнонаціональній. Історична пам'ять є більш плюралістичною, адже допускає альтернативні версії історичного минулого, яких можуть дотримуватись відмінні одна від одної соціальні чи етнічні групи. Національна пам'ять за своїм характером мусить бути більш монолітною і цілісною, адже вона покликана відігравати роль інтегративну і консолідуючу – об'єднувати навколо себе різні суспільні й етнічні групи, в тому числі й долаючи супротив певних опозиційних груп в середині суспільства. Саме на національну пам'ять покладається завдання подолання розбіжностей і повне узгодження, або хоча б наближення позицій щодо спільного минулого нації. В процесі націотворення та становлення національної ідентичності саме національна пам'ять відіграє беззаперечно ключову роль. Хоча самі ці процеси, звісно, цілком можуть носити суперечливий і навіть контраверсійний характер. Адже часто різні соціальні групи, групи з різними мотиваціями, з різними світоглядними позиціями, борються за доступ до сфери публічності, щоб досягти гегемонії саме своєї версії поглядів на минуле. Національна пам'ять включає в себе комплекс знань з національної історії, її героїку, визнання її символів (у комплексному значенні), вшанування національних героїв та діячів культури, пам'ятних дат та скорботних днів.

Національна пам'ять повинна виступати мірилом, взірцем для індивідуальної історичної пам'яті представників конкретної нації. Вона є беззастережною основою для формування громадянського суспільства. В національній державі, національна пам'ять беззаперечно підтримується нею та її інституціями. В такому випадку, національна пам'ять є чітко інституалізованою. В Україні роль такої інституції виконує Український

інститут національної пам'яті (УІНП), що функціонує з 2006 року й реалізовує державну політику історичної пам'яті.

За визначенням третього голови УІНП, відомого українського вченого Володимира В'ятровича (на посаді в 2014-2019 рр.) політика національної пам'яті має три складові:

- підручник;
- місця пам'яті;
- історичний календар [8].

Відповідно ця політика повинна реалізовуватись через впровадження концепції підручкової історії України, через створення місць пам'яті (пам'ятників, музеїв, заповідників, меморіалів, утвердження національної топоніміки) та розроблення календаря історичних дат.

У всіх цих напрямках в Україні ведеться клопітка робота, але й тут ми поки що знаходимося на початку нашого спільного національного шляху. На жаль на ньому все ще є велика кількість перешкод і труднощів, які нам лише доведеться подолати.

Отже, у висновку ще раз відмічаємо неймовірну важливість філософських категорій «національна ідея» та «національна пам'ять» для процесу становлення української нації і держави Україна. Суспільний діалог, осмислення і прийняття даних категорій, побудова буття українського суспільства відповідно до їх змісту – це той наріжний камінь успішності, який необхідно закласти в фундамент молодій Українській державі. Неймовірно важливою бачиться роль науковців та освітян, оскільки саме на їх плечі лягає весь тягар просвітницької роботи у вказаному напрямку, у всій її різноманітності і багатоаспектності. В контексті означених категорій особливо важливою є робота з молоддю за вектором «школа-університет», адже саме тут ми маємо можливість впливати на її соціалізацію, сприяти максимальному розумінню національних і соціальних ідеалів, налаштовувати на спільне життя в суспільстві саме відповідно до цих принципів, акцентувати увагу на тяглість української історичної і філософської традиції. Адже, як писав В'ячеслав Липинський: «Без традиції немає культури, а без культури немає нації».

Література

1. Конституція України [Електронний ресурс]. – С.1. – Режим доступу до ресурсу : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80#Text>.
2. В Одесі звільнили вчительку, яка довела україномовну школярку до сліз... [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу : <https://www.radiosvoboda.org/a/news-odesa-vhytelka-dovela-do-sliz-shkoliarku/30889361.html>.
3. Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. – Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. – 742 с.

4. В. Лісовий. Національна ідея // Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. – Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. – С. 413-414.
5. Л. Нагорна. Національна ідея // Енциклопедія історії України / В. А. Смолій (гол. редкол.) та ін. – Т.7 (Мл – О). – Київ : Інститут історії НАН України : Наукова думка, 2010. – С. 264.
6. Закон України «Про національну безпеку України» (ст3. п3, пп2) [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2469-19#n355>
7. П. Йолон. Пам'ять // Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. – Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. – С. 463.
8. Володимир В'ятрович. Якою повинна бути політика національної пам'яті? Три складові [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу : https://gazeta.ua/ru/articles/volodimir-v-yatrovich/_akoju-povinna-buti-politika-nacionalnoyi-pamyati-tri-skladovi/410462.

Богатчук С.С.
к.істор.н., доцент,
доцент кафедри історії України та філософії
Вінницький національний аграрний університет
м. Вінниця, Україна

ПОЛІТИКО-ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ АРИСТОТЕЛЯ НА ДЕРЖАВУ

Філософія як наука надає теоретичне дослідження проблем світогляду, виробляє загальний цілісний погляд на світ, місце людини в ньому, досліджує практичне, пізнавальне, ціннісне ставлення людини до світу.

Погляди на роль і місце держави в суспільному розвитку пройшли еволюційний шлях від загального розуміння держави і суспільства до всебічного розгляду взаємовідносин між державою, суспільством і окремою людиною.

Держава є основним інститутом політичної системи суспільства. Вона виникла в період розкладу первісного суспільства. Термін «держава» вперше з'являється в період Нового часу в Європі, спочатку в Іспанії («estado») та Франції («etat»), пізніше – в Німеччині («Staat»). Вже тоді його зміст надавав характеристику сучасної держави [1, с. 36].

Поняття держави є досить складним, і це пов'язано зі складністю і багатогранністю самої держави як явища. Даним терміном здебільшого позначаються різноманітні предмети і явища, що викликає труднощі у визначенні самого поняття «держава» [2, с. 354].

Поняття «держава» має неоднаковий зміст у різних філософських, правових, соціологічних та політологічних теоріях.

Для Аристотеля найважливішим питанням є ідентифікація держави. Його філософські й політичні думки викладені у працях «Політика», «Афінська політія».

Аристотель розумів державу як об'єднання вільних громадян для здійснення управління спільними справами суспільства. Він вважав, що кінцева мета держави зробити щасливим життя об'єднаних нею людей [3, с.12].

Об'єднання, яке складалося з більшої кількості поселень, як вважав Аристотель, і є вже довершена держава, яка, досягла повною мірою самодостатнього стану й виникла для задоволення життєвих потреб, існує заради досягнення впорядкованого життя. Отже, як розумів Аристотель, що всяка держава, як і первинні об'єднання, — природне утворення: вона є їхнім завершенням, а само завершення — це є природа [3, с.13].

Саме через державу, на його думку, реалізується в людях природний потяг до спілкування. Людина, як вважав Аристотель, істота суспільна. Адже природа нічого не робить даремно; на відміну від тварин, саме людині вона дарувала членороздільну мову, завдяки чому можна розрізняти корисне й шкідливе, а відтак справедливе й несправедливе.

Аристотель вважав, що держава як більш загальне стоїть над сім'єю, сільською спільнотою [1, с. 36].

В своєму трактаті «Політика» філософ відзначає ідею всезагального блага, в контексті якого ідеальна держава відповідає уявленням Аристотеля про справедливість і має допомагати громадянам досягти блага.

Він вважав, що поліс є організована спільнота людей. Також філософ відзначав і розміри держави, яка має бути достатньо великою, щоб захищати та задовільнити власні потреби, та не має бути надто велика для конституційного правління. Аристотель міркував, що великим містом важко керувати вдало [3, с. 14].

Як людина освічена, Аристотель вважав, що держава має бути сферою реалізації мети людини, і має виховувати людей любові до наук та мистецтва.

Отже, Аристотель характеризує форму держави, як політичну систему, яка уособлюється верховною владою в державі. Філософ розрізняє правильні і неправильні форми держави: за правильними формами - на меті загальне благо, в неправильних — тільки своє особисте благо. Трьома правильними формами держави вважав монархічне правління (царська влада), аристократія і політія, а неправильними формами є — тиранія, олігархія і демократія. Відповідно, кожна форма має кілька видів через можливість різноманітних комбінацій формотворчих елементів.

Найкращою формою правління держави мислитель вважав «політію» - це держава, що складалася б із «середніх» людей. Аристотель відзначав, що саме середній прошарок суспільства складає більшу частину суспільства та користується більшим впливом. Подібна соціальна диференціація була необхідна для того, щоб бідні не заздрили та не зазіхали на майно багатших. Для того, щоб усі громадяни встигли обійняти державні посади, урядовців у

політії мали обирати на короткий термін, що дозволили б знизити зловживання посадовими перевагами. Соціальною опорою влади в політії виступають представники середнього класу, лише вони здатні розуміти загальне благо.

В своєму творі «Політика» Аристотель відзначає Солон, який був чудовим законодавцем: він знищив в Афінах олігархію, яка поводитися надто зухвало; визволив від рабства простий народ і поновив демократію, встановлену колись предками; якнайкраще облаштував державний устрій, поєднавши різні його складники: ареопаг — орган влади, притаманний олігархії, обрання на найвищі посади нагадувало ознаки аристократії, а суд був народним. Тож Солон зберіг ті дві інституції, що існували раніше, — ареопаг та органи влади на засадах виборності, — проте демократію увів через суди присяжних, куди мали доступ усі громадяни [3, с. 64].

Участь народу в керуванні обставлено тут такими застереженнями, які практично позбавляють його можливості вирішувати державні справи. Вільнонароджені, що не володіють багатством або чеснотою, не допускаються до заняття вищих посад [4, с.23]. Аристотель погоджується надати їм право брати участь у дорадчій і судовій владі, але з умовою, що в народної маси не буде вирішального голосу.

Як приклади змішаного державного ладу в "Політику" названі аристократична Спарта, Крит, а також "прабатьківська" демократія, уведена в Афінах реформами Солон.

Первинними ознаками громадянина мають бути етичні принципи – «свобода, статки й чеснотливість» [3, с. 70].

Аристотель визначав громадянина, як індивіда, який бере участь політичному житті (в суді та управлінні). Важливими в суспільстві є воїни та члени правлячого стану.

Таким чином, у вченні Аристотеля людина представлена як вихідна з соціально-політичної теорії, а держава як кінцева. Ці дві субстанції — людина і держава — взаємозв'язані і не існують одна без одної. Держава є сферою реалізації мети людини, яка без активної діяльності не може реалізувати свою сутність. Держава для Аристотеля є метою і умовою людського життя. Аристотель виступає як переконаний захисник прав індивіда, приватної власності й сім'ї, стверджуючи, що коріння приватної власності в природі людини, в її природній любові до себе [4, с. 22].

Відзначаємо, що головним для Аристотеля при характеристиці політико-правового вчення є пошук саме природнолюдських підстав політико-правових явищ; тобто, в людині, в її політичній (суспільній) природі бачити витoki та об'єктивні основи цих явищ. Тому вчення Аристотеля є своєрідним синтезом і подальшим розвитком попередніх підходів до політико-правової проблематики. Акцентує увагу на політичній природі людини, громадяни – це ті, хто пише закони й судить, що пов'язує людей у сфері їхнього суспільного, політичного, морального і правового життя, є визначальним етапом на шляху розвитку світських, раціонально-теоретичних уявлень про специфічні закономірності, що діють у цій сфері.

Необхідно не забувати, коли аналізуємо філософію Аристотеля, що розглядаємо «політичне» явище, у сенсі традиційного, тобто гарно засвоєного та усвідомленого минулого, сформованого міфу на минувшину, погляду на роль індивіда в цьому міфі та сформованого завдання та плану дій стосовно майбутнього тієї спільноти [5].

Державно-правові вчення Аристотеля є логічним і закономірним продовженням і разом з тим підсумком античної соціально-політичної думки класичного періоду.

Література

1. Філософські проблеми державного управління: навч.-метод. посіб. / В. М. Князев, Ю. В. Бакаєв, Т. Е. Василевська та ін.; за заг. ред. В. М. Князева. – К.: НАДУ, 2012. – 220 с.
2. М. Л. Шостаковський Сутнісна характеристика держави: основні підходи. Часопис Київського університету права. – 2015. -№1. - 356.
3. Аристотель. Політика // Твори в 4-х томах. М., Мысль, 1983. Т.4. Переклад С.А.Жебелева
4. Бебик В.М. Базові засади політології: історія, теорія, методологія, практика К.: МАУП, 2000. - 384 с.
5. Анна Клокун «Політика» Аристотеля: модель ідеальної держави <https://plomin.club/politics-of-aristotle-the-model-of-an-ideal-state/>

Вергелес К.М.,
д.філос.н., професор кафедри філософії та суспільних наук
Вінницький національний медичний університет
ім. М.І. Пирогова
м. Вінниця, Україна

Вергелес Т. М.,
асистент кафедри загальної гігієни та екології
Вінницький національний медичний університет
ім. М.І. Пирогова
м. Вінниця, Україна

Горохова Л. В.,
к. філос. н., доцент,
доцент кафедри філософії та політології,
Житомирський державний університет імені Івана Франка
м. Житомир, Україна

БІОФІЛОСОФІЯ В ПРОЯВАХ СУЧАСНОЇ ТРАДИЦІЇ

Збереження життя на Землі є головним завданням біології, фізики, філософії та багатьох інших наук. Вітчизняна філософія, останнім часом, досліджує цю проблематику виходячи з натуралістичних ідей сучасної етики та біоетики. Засадничими в дослідженнях є природничі науки, зокрема фундаментальні ідеї біології. Якщо, наприклад, в Кантівській філософії, розуміння людського світу обґрунтовується через призму морального його прояву і протиставляється «натуралістичному початку» як надприродне явище, то відомі вчені які відносять себе до натуралістичного напрямку етики вважали і вважають, що мораль є, якщо не субстанціональною то акцидентальною властивістю всього живого, й прагнуть осмислити все буття як природно-історичний феномен. На думку деяких вітчизняних дослідників, переконання відомого російського фізика Умова М.О, щодо специфічності побудови життя виявились вірними, оскільки для повного розуміння життя замало використовувати лише фізичні поняття та методи [12].

Обґрунтування етики буття має ґрунтуватись на «антиентропійності живого», та прагнути усунути трагічну складову у людському житті через зміни природних процесів, щоб надати «хаосу» організованості та досконалості. Самі морально-етичні ідеали мусять впливати із життя й постійно прагнути до вічних етико-моральних постулатів [10].

До одного із етичних напрямів натуралізму відноситься також альтруїстична концепція Кропоткіна П.О.. Він піддавав критиці позицію дарвінівської боротьби заради існування. Саме він вважав, що ця складова еволюції має бути доповнена девізом допомоги іншим на альтруїстичних засадах. Вона є головною умовою для співіснування всього живого, фактором еволюції в світі, та в суспільстві зокрема. Елемент взаємної допомоги притаманний всьому живому. Але Кропоткін переконаний що відбулась втрата

етики-моральних норм в площині органічності природи та дослідження її органічності через еволюційні та генетичні норми етико-естетичних показників людини в світі. Цією проблематикою також, свого часу, займалися такі науковці як Астауров Б.Л., Депенчук Н.П., Крушинський Л.В., Панов С.М. та ін. [11].

З основних положень натуралістичної етики впливає ряд проблем що можна віднести до екологічної етики, яка своїм завданням ставить пошуки шляхів переходу в сферу виключно корисної доречності, оскільки вона завжди проявляла байдужість до екологічної проблематики. Природа є сполучним елементом поєднання двох людей, що слугує підставою тлумачення природи й людини в контексті спільного існування. Людська істота не може бути тим суб'єктом, що нехтує своєю сутністю, а прагне повніше зрозуміти природу, яка в свою чергу має розглядатися як рівно-і повноправним партнером взаємовідносин із суспільством.

В сучасній науковій думці набирає популярності ідея появи нових етичних норм. Один із дослідників, Мойсеєв М.М. стверджував, що на людство чекає зміна моральних принципів.

Інший вчений Йонас Г., вважав, що етико-моральні побудови минулого не мають відношення до умов буття людини, а здебільшого базувались на уявленнях котрі переконували в тому, що саме людське становище закладається в неї з моменту формування її природою та є сталим. Повне формування людського добра є лише виключно механічним процесом. Наслідки активної діяльності людини в сучасних умовах глобалізаційних процесів доволі істотно змінилися та вимагають радикального коригування. Тому одним із головних завдань нової етики є повне подолання так званого розриву між моральністю людини та її свободою вибору, тобто беззаперечного контролювання своїх вимог та потреб. Нові види діяльності людини мають підлягати критичній оцінці з боку окремих норм існуючих етико-моральних канонів. Саме для цього і запропоновано перетворення закону етики І. Канта «категоричного імперативу» в «новий імператив», який відповідатиме сучасній людській діяльності [8].

Сучасна біоетика намагається втілити в традиційні концепції новітні положення, які виникли внаслідок видозмін екології, медичної деонтології та розвитком сучасних біотехнологій. Важливість біоетичного діалогу, породжується необхідністю розвитку та вдосконаленням культури в природничій, науковій та соціогуманітарній сферах. З даного приводу, в науковій літературі ми знаходимо чудовий вислів Хьосле В.: «Людина, що нічого не розуміє в хімії й біології, навряд чи може сьогодні сказати щось суттєве стосовно нагальних конкретних етичних проблем навіть у разі, якщо вона оволоділа всією етичною традицією від Платона до Шелера» [12].

На базі нових біоетичних досліджень робляться спроби подолати досить стару відчуженість між наукою та аксіологією. Екологічна статистика з

традиційними для неї уявленнями про всезагальну цілісність, гармонію, взаємозалежність буття є досить специфічною.

Сьогодні стверджує та демонструє нам те, що біоетика стає важливим елементом етико-моральних наріжних каменів для людської цивілізації. Складність та важливість творення основ біоморалі, вимагають від вчених високопрофесійного підходу до проблеми, вимог щодо себе самого перед всім суспільством та природою зокрема. Так наприклад в «Всезагальній декларації про геном людини та про права людини», яка прийнята Генеральною конференцією ЮНЕСКО у листопаді 1997 р., відповідальність, що є невід'ємною частиною наукових працівників (у тому числі вимогливість, обережність, інтелектуальна чесність і неупередженість), як при проведенні наукових досліджень, так і при впровадженні та використанні їхніх результатів, має бути предметом особливої уваги, коли йдеться про дослідження, що стосується геному людини, з урахуванням їхніх етичних і соціальних наслідків. Особи, що приймають у державному й приватному секторах політичні рішення в науковій галузі, також несуть особливу відповідальність стосовно цього [4].

Так на 4-у всесвітньому конгресі з проблем біоетики, який відбувся в Токіо в 1998 році, було прийнято основні аксіологічні принципи біоетики. Дуже важко сперечатись з цими постулатами. Тому щодо вирішення цих морально-етичних проблем, а також окремих проблем медичної деонтології, таких як, наприклад, евтаназія, трансплантологія, потрібно досить обачно приймати рішення та виражати конкретні висловлювання. Навіть всім відомі методи міркування індукція та дедукція також не завжди є ефективними, оскільки будь-який випадок в біоетиці відбувається в екстремальній ситуації [1; 3; 6].

Сучасна біологічна наука майже розкрила код гена та ДНК. При цьому вона вважає, що наблизилась до основ буття всього живого, але вона просто має справу всього лиш з матрицею, яка створює життя для власної реалізації у наперед у визначених формах, тобто у вигляді конкретної матерії. Деградація у цій галузі, генної інженерії є неприпустимою, бо породить негативні результати. Так наприклад дослідження в генній інженерії дозволяють відкривати нові ліки, антитіла, гормони, харчові білки та ін. Але потрібно розуміти, що цими втручаннями в генетичний код людина втручається в сферу недозволеного не розуміючи негативних результатів від втручання в сферу невідомого. Тому такий стрімкий прорив в біотехнологію, вибір статі дитини, штучне запліднення, трансплантація органів може призвести до заміни людини, її особистості та особливої індивідуальності [2].

Проблеми біоетики, особливо сьогодні, починають набувати широкого загалу в свідомості нашого суспільства й призводять до антисоціальних заворушень та випадків екстремізму.

В сучасному світі поширеною і гарячою є суперечка відносно генномодифікованих продуктів харчування, які були отриманні завдяки генній інженерії, так званих продуктів (ГМО) [5].

Сучасні високо розвинені країни Заходу ставляться до розробки таких «впроваджень» переважно негативно. Багато країн Європи не допускають на свій ринок для вживання таких продуктів з (ГМО) бо вважають що це є недопустимим без достеменної експертизи. Основними країнами для збуту таких продуктів є країни СНД. Більшість науковців вважають, що постачання продуктів ГМО зупинити неможливо. Тому для запобігання та контролю над такими продуктами, потрібно налагодити й відновити служби санітарно-епідеміологічного нагляду, та змусити вітчизняних і закордонних виробників маркувати відповідні позначки на етикетках продукції [6].

У 1995 р. Європейська Комісія з етичних аспектів біотехнології прийняла рішення, щоб у випадках виявлення суттєвої наявності ГМО в продуктах населення має мати повну інформацію щодо наступних пунктів: 1) інформація повинна носити характер корисності та об'єктивності; 2) чіткість та зрозумілість, відсутність технологічних термінів; 3) правдивість, застереження щодо можливостей фальсифікації; 4) доступність для контролю та забезпечення штрафними компенсаційними можливостями [7].

Сучасна біологічна етика не має на меті стримати або заборонити новітні біотехнології, оскільки з цим тісно пов'язано майбутність всієї цивілізації. Йдеться про обов'язкову якісну експертизу, для того, щоб мати змогу раціонально дослідити всі аспекти впливу на природу.

Відтак біоетика повинна бути ключовою серед обов'язкових дисциплін в навчальних медичних вузах, а також МОН має розробити спецкурси для закладів загальної та середньої освіти, так як це ми бачимо в країнах Євросоюзу та в США [9].

Література

1. Биоэтика: принципы, правила, проблемы / Под ред. Б.Г. Юдина. - М. : Эдиториал, 1998. - 364 с.
2. Борзенков В. Г. От философии к жизни и биофилософии/ В.Г. Борзенков// Человек.– 1998.– №5. - С.15-21.
3. Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера / В.И. Вернадский. - М. : Наука, 1989. — 262 с.
4. Загальна декларація ЮНЕСКО про біоетику і права людини від 19 жовтня 2005 року [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.un.org/ru/documents/declconv/declarations/bioethicsandhr.shtml>
5. Загальна декларація ЮНЕСКО про геном людини та права людини від 11 листопада 1997 року [Електронний ресурс] - Режим доступу : <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995575>
6. Закон України «Про державну систему біобезпеки при створенні, випробуванні, транспортуванні та використанні генетично модифікованих організмів» від 31 травня 2007 року [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://search.ligazakon.ua/ldoc2.nsf/link1/T071103.html>

7. Єременко І. В. Синергетичний аналіз еволюції біологічних систем [Текст] : Автореф. дис.. канд. філос. наук: 09.00.09 / Єременко Ірина Володимирівна ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. - К., 2001. - 20 с.
8. Йонас Г. Принцип відповідальності / Г. Йонас. - К. : Лібра, 2001. - 399 с.
9. Ушаков, Е. В. Биоэтика : учебник и практикум для вузов /Е. В. Ушаков. - М. : Юрайт, 2016. - 306 с.
10. Философские проблемы биологии и медицины: итоги и перспективы. - М.: Принтберри, 2011. - 300 с.
11. Фролов И.Т. Жизнь и познание: о диалектике в современной биологии/ И.Т. Фролов. - М.: ЛИБРОКОМ, 2009. - 304 с.
12. Цомко О.О. Біологічні та духовні аспекти феномену життя /О.О. Цомко // Політологічний вісник. Зб-к наук. праць. - К.: ІНТАС, 2010. - Вип. 50. - С. 97-105.

Вовк О. М., магістрант
Житомирський державний університет імені Івана Франка
м. Житомир, Україна

УКРАЇНСЬКЕ ПИТАННЯ В ПОЛІТИЦІ ВЕЛИКИХ ДЕРЖАВ В 1917–1920 рр., ФАКТОРИ, ЩО ЗАВДАЛИ УСПІХУ

Від початку ХХ ст., з поділом світу на два політичних блоки – Антанту та Троїстий союз, підготовкою до війни, зростанням революційних і національних настроїв можливо говорити про початок нового етапу сприйняття «українського питання». Свого апогею, порівняно з попереднім періодом, «українське питання» досягає в умовах Великої війни та революційних подій 1917–1920 рр.

Окреслений період, на нашу думку, є одним з найважливіших в українській історії, оскільки «український проект» був близький до свого практичного втілення. Але, реалізація його в життя затяглась у часі та просторі через низку причин, серед яких: внутрішні розбіжності ідеологічно відмінних українських урядів, а також відсутність зовнішньої підтримки та готовність до сприйняття України як самостійної політичної одиниці такими державами як Франція, Велика Британія, США.

Саме цим і зумовлюється актуальність даної роботи, оскільки порівнюючи стан «українського питання» в 1917–1920 рр. та міжнародну обстановку що склалася навколо України на сучасному етапі, ми можемо знайти багато спільного. Ситуація спонукає до переосмислення важливих подій, рішень та обставин сторічної давнини, з метою запобігання подібних помилок в наш час.

Джерельна база даного питання доволі багата. Йдеться про документи, представлені в архівах та відкритому доступі, тексти міжнародних договорів,

які уклалися українськими урядами, значний масив особистих спогадів у формі щоденників, безпосередніх учасників тих подій, серед яких щоденники представників українських урядів, наприклад В. Винниченка.

Основною метою нашої роботи є: аналіз подій 1917–1920 рр. крізь оптику «українського питання» в міжнародному контексті. Аналіз прорахунків українських урядів та остаточного розуміння мотивів й інтересів, якими керувались великі держави світу того періоду з приводу «українського питання», що завадило успіху.

Події Першої світової війни спричинили катастрофічні руйнування та розпад останніх великих імперій. Першою жертвою цього процесу, внаслідок лютневої революції 1917 р. стає Російська імперія, в якій відбувається посилення національних та відцентрованих тенденцій. У березні 1917 р. створюється Українська Центральна Рада, існування якої безпосередньо зачіпало інтереси Антанти та Четвертного союзу, пов'язані з війною та планами, нею спровокованими, а також баченням конструкції та місця Росії після завершення війни та революцій.

Франція і Велика Британія сприйняли створення Української Центральної Ради (УЦР) й одностороннє проголошення нею автономії України різко негативно, вбачаючи у цьому підривному діяльність Німеччини з метою послаблення Росії [1].

Внаслідок прийняття Третього універсалу 7 листопада 1917 р., та утворення Української Народної Республіки перед Антантою постає завдання продовжити подальше зближення з українським урядом і сприяти підтриманню зав'язків уряду УНР із Росією. Варто зазначити, що це виправдовувалось військовими цілями, а також прагненням бачити в майбутньому оновлену Росію у формі федерації, до якої б входили всі колишні «окраїни» імперії.

Рішенням від 6 грудня 1917 р. Генеральний Секретаріат об'єднав Південно-Західний і Румунський фронти у єдиний Український фронт і підпорядкував його своєму керівництву. Це створювало враження про готовність УНР дотримуватися союзницьких зобов'язань Росії. Але, одночасно, український уряд потрапляє у складну політичну ситуації й стає заручником обставин. З одного боку, уряд намагався підтримувати тісні зв'язки з державами Антанти, сподіваючись на розуміння під час майбутніх переговорів з російським урядом про статус України. З іншого, серед шляхів виходу з війни планувалось використати укладання сепаратного миру з Німеччиною та початку необхідних для розбудови держави реформ.

Позиція французького і британського урядів щодо України була викладена у їхньому спільному меморандумі про політику в Росії від 22 грудня 1917 р. Пріоритетним завданням визначалося забезпечення фінансів для реорганізації України.

Підсумовуючи події 1917 р. в контексті «українського питання», можемо констатувати, що країни Антанти намагалися за рахунок українізованих військових частин та продовольчих можливостей України, продовжити війну проти держав Четвертного союзу. Це й виступало головною причиною підтримки з боку урядів Антанти зв'язків з УЦР, які обіцяли надавати як

фінансову так і технічну допомогу. Проте, «українське питання» продовжувало розглядатися в нерозривному зв'язку з майбутнім Росії, тобто уявлення про УНР, як про незалежного суб'єкта міжнародної політики ще не виникає.

У середині січня 1918 р. в Яссах відбулися переговори представників чотирьох «великих» держав Антанти – Франції, Британії, Італії, США – з місією УНР на чолі з А. Галіпом. Від УНР очікували позитивної відповіді на вимоги союзників продовжувати війну й не підписувати сепаратного миру з Центральними державами. Під час першого засідання 17 січня представники УНР зробили заяву про її складне становище і висунули вимоги визнання УНР державами Антанти, призначення до Києва їх дипломатичних представників, фінансової підтримки українського уряду і постачання в Україну промислових товарів на пільгових умовах. Такому визнанню перешкоджали тісні відносини держав Антанти з Росією [1].

Якою б не була дипломатична допомога з боку Антанти уряду УНР, вагомої військової або фінансової підтримки в той період так і не поступило. У 1918 р. держави Антанти бачили в першу чергу ворога в особі держав Четвертного союзу, а питанням знищення більшовизму вже хотіли займатися після закінчення війни. Це призвело до того, що в українського уряду, через загрозу більшовизму, не залишалось ніякого вибору, як піти на підписання сепаратного миру з Центральними державами у Брест-Литовську і визнання незалежності УНР. Ці рішення викликали негативну реакцію держав Антанти. Проголошення незалежності УНР розцінювалося державами Антанти, як результат німецької й австрійської пропаганди та реалізації плану Німеччини закріпитися на території Росії. Щодо позиції найбільших держав Четвертного союзу з приводу «українського питання». Німеччина прагнула зробити Україну лише ринком збуту своєї промислової продукції, та джерелом постачання продукції сільського господарства [2, с. 311].

Першими Україну як самостійну державу визнали держави Центрального блоку: Німеччина, Австро-Угорщина, Болгарія та Туреччина. Тож, Україна змушена була тимчасово змінити свій зовнішньополітичний вектор, але таке рішення мало фатальні наслідки для політичного майбутнього держави, що було підтверджено на Паризькій мирній конференції.

Варто згадати про зростання ролі США в міжнародній політиці, а також ставленні американського президента В. Вільсона до «українського питання». М. Стахів та Н. Жировський зазначають, що українська справа у Парижі мала всі шанси на успіх, коли б В. Вільсон та Е. Хауз підтримали її. Американський президент, стверджують вони, в принципі не заперечував проти незалежності України, але Франція, «біла» Росія, Польща зривали всі його плани [3, с. 105].

Протягом 1919 р. держави Антанти демонстрували свою готовність сприяти відновленню єдності Росії й наполягали на створенні союзу антибільшовицьких сил. Представники Директорії, що безкомпромісно відстоювали лінію незалежності України й відкидали можливість федерації, поставили УНР в умови перебування в стані конфлікту з усіма можливими союзниками, яких підтримувала Антанта проти більшовиків. Якщо розглядати перші місяці Паризької конференції, «великі держави» рахувалися з фактом

існування УНР, але починаючи з квітня–травня 1919 р. з нею перестали рахуватися. Для держав Антанти завжди вирішальне значення мав фактор реальної сили, а також взаємодії антибільшовицьких сил [4, с. 136–137].

Зміни в поглядах керівників Франції на більшовицький рух протягом 1919 р., стало однією з причин виведення французьких експедиційних сил з півдня України, що ставило крапку на сподіваннях українського уряду на підтримку державами Антанти українського національного змагання. Поразка Денікіна та потреби англійської промисловості у російській сировині штовхали Британію на встановлення зв'язків з Радянською Росією. Британія засудила союз Петлюри-Пілсудського та спільні українсько-польські військові дії проти Радянської Росії. Перемир'я між Польщею і Радянською Росією (12 жовтня 1920 р.) було підписано під її тиском.

Отже, аналізуючи події 1917–1920 рр. в контексті політики великих держав щодо «українського питання», ми можемо умовно розділити їх позицію на три періоди: перший період з березня 1917 по січень 1918 р. – необхідне позитивне ставлення, зближення з метою отримання підтримки у війні з державами Четвертого союзу; другий період з січня 1918 до кінця 1919 р. – початок позиціонування українського уряду, як ворожого з німецькими позиціями, а з прогашом Німеччини, як уряду лівого спрямування, посилення ідей «білої» Росії, до складу якої Україна була б включена на правах автономії; третій період з кінця 1919–1920 рр. – початок налагодження дружніх відносин з Росією, остаточний відхід від позитивного вирішення «українського питання» на користь УНР та умовна нейтральність, зумовлена економічними інтересами великих держав.

Таким чином, можемо констатувати, що в окреслений період переважили національні інтереси інших держав. Ідея створення Української держави не знайшла підтримки у лідерів провідних держав через відсутність її сприйняття як можливого захисника від більшовизму. Основними причинами прогашу «українського проекту» в окреслений період були прорахунки у міжнародній політиці українського уряду в січні 1918 р., орієнтація на держави Центрального блоку. Тут ми повинні зауважити, що це був більш вимушений крок, ніж дійсне бажання уряду УНР. Ще однією причиною негативного вирішення «українського питання», можемо вважати значну лівизну урядів УНР, які заперечували фундаментальну цінність приватної власності та пропонували радикальне розв'язання земельного питання. Це робило їх подібними до більшовиків, що не могло бути підтриманим представниками західних держав.

Чи не найбільш вагомим фактором є позиція Антанти. Її представники розглядали «українське питання» лише в контексті відновлення Росії на демократично-федеративних засадах. Поразка російських антибільшовицьких сил автоматично знімала з порядку денного й «українське питання».

Негативні наслідки мала й недостатньо чітка позиція членів міжнародних делегацій від українських урядів, які не змогли переконати великі держави в необхідності створення та існування сильної української держави. Всі окреслені позиції та прорахунки призвели до поразки в окреслений період, однак не

залишились безслідним для історії та політики по відношенню до «другої серед рівних» в умовах модифікованої радянської імперії.

Вчені повинні надалі працювати над даною темою, а результати статті можуть бути використані, науковцями та студенти при її вивченні.

Література

1. Переговори держав Антанти з Українською Народною Республікою в кінці 1917 – на початку 1918 рр. / Н. Д. Городня // Європейські історичні студії. – 2015. – № 2. – С. 161–176. – Електронний ресурс. Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/eis_2015_2_11
2. Нариси історії української революції 1917–1921 років [Текст] : у 2 кн. /редкол.: В.А. Смолій (голова) та ін.; Нац. акад. наук України, Ін-т історії України. – К.: Наукова думка, 2011 . Кн. 1 / [В.Ф. Верстюк (кер.) та ін.]. – 2011. – 390 с.
3. Радченко Л. Сучасна історіографія національно–демократичної революції в Україні 1917–1920 рр./ Л. Радченко. – Харків : Око, 1996. – 120 с.4.
4. Городня Н. Політика країн Антанти та США щодо державності України в 1917–1919 рр.: дис. ... канд. іст. наук :07.00.02 – всесвітня історія / Н. Д. Городня. – К. : Київський ун–т ім. Тараса Шевченка, 1996. – 180 с.

Вороний Д.Р.,

студент 2 курсу 4-б групи медичного факультету
Вінницький національний медичний університет ім. М.І. Пирогова
м. Вінниця, Україна

БОРОТЬБА ЗА ПРАВА ЖІНОК В КОНТЕКСТІ ВОЛОНТЕРСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ.

Залежно від статі дитини змінюється ставлення батьків до неї. Гендерні стереотипи – ключовий фактор у вихованні. Не можна чітко сказати який характер вони мають, але у висновку стає зрозуміло, що одні з них позитивно впливають на загальний розвиток, а інші в якійсь мірі обмежують повноцінність як фізичну, так і духовну. Виражається це в рисах характеру, які виховуються, тоні розмови, різниці в іграшках, кольоровій гамі, якою оточують дитину. Так з часом виховуються «сильні» хлопчики і «слабкі» дівчатка. Ці образи й надалі переносяться у доросле життя, що призводить до подальшого розвитку і закріплення гендерних установок. Саме через таку манеру виховання в нашій свідомості закріплюються асоціації «справжньої» жінки і чоловіка, які взаємно обмежують одне одного у своїх правах та обов'язках. Зі сторони перших цих умовностей більше, що викликає зараз багато критики стосовно соціальних норм і нерівностей, які виникли на фоні цього. Дивлячись на

тенденцію розвитку жіночого питання, можна зробити висновок про значні досягнення у цій сфері. Воно почало підійматися назагал ще на початку 20 століття, коли жінки були заручницями додому і боролися за прості права: навчатися і голосувати. Наступним у відновленні прав жінок є етап Другої світової війни. Багато жінок пішли на фронт (хоча їх мобілізації не було), частина в госпіталі. Жіноцтво об'єднувало свої зусилля, щоб підтримати чоловіків з тилу: готувати, шити, лікувати, працювати замість них.

За такою ж аналогією можна перейти до подій Майдану, де жінки і чоловіки стали пліч-о-пліч заради спільної мети – звільнення рідної держави від ярма колишньої влади. Однак тут інша ситуація у плані гендеру. Обидві статі почали набувати ознак андрогінності і мова йде про жінок, які з берегиня домашнього затишку перетворилися на повноцінних учасників протистоянь. При цьому не можна відмити те, що чоловіки прийняли риси притаманні більше для феміної ідентичності: турбота, відданість, безкорисливість.

Продовжуючи тему волонтерства, спостерігається факт, що першими бажання допомогти проявили жінки, чоловіки котрих приймали участь у боротьбі. Ці події призвели до змін в образі жінки, вони стали сильнішими, рішучішими, що дало поштовх до створення потужного волонтерського руху, який зміг цілком забезпечити постійну боротьбу. Орієнтовним початком заснування цього руху можна вважати 20 лютого 2014 року. З перших днів заворушень утворився рух „Жіноча половина Майдану“, що провадив інформаційну кампанію з питань гендеру. У другій половині січня зорганізувалась „Жіноча сотня Майдану“, що займалась проведенням освітніх заходів та мирним спротивом. Слід пам'ятати і про медичну волонтерську діяльність. Внаслідок бойових дій була налагоджена співпраця військових та цивільних медиків.

Висновок: проблема гендерної дискримінації в наш час набуває все більшого розголосу і одним із основних факторів є події Майдану та подальша війна з Росією. Жіноцтво, усвідомлюючи свої можливості і значимість, взяло на себе велику роль бути Берегинями Майдану. Взяли на себе багато функцій: забезпечення продовольством, надання медичної і психологічної допомоги, логістику і найважчу-оповіщення родин загиблих Героїв. Без жіночої допомоги Майдан не так своєчасно зміг би забезпечувати себе продовольством і підтримкою, професійною медичною допомогою, бо більшість середнього медичного персоналу країни-жінки. Але найголовніше, що зробили Берегині Майдану - це те, що вони показали всьому світу волелюбність українських жінок, їх силу і незламність у відстоюванні інтересів суспільства, прагнення до встановлення в країні європейських цінностей і уміння боротись за них.

Вуж Т.Є., к.т.н., доцент
доцент кафедри біофізики, медичної апаратури та інформатики
Вінницький національний медичний університет ім. М.І.Пирогова
м. Вінниця, Україна

Вуж А.І., студентка 3го курсу
факультет гуманітарних наук, спеціальність Філологія (германські мови
та література (переклад включно))
Національний університет «Києво-Могилянська академія»
м. Київ, Україна
факультет мистецтв, спеціальність Аудіовізуальне мистецтво та
виробництво (заочна форма навчання)
Київський університет культури
м. Київ, Україна

ВИКОРИСТАННЯ ОНЛАЙН ПЛАТФОРМ ДЛЯ ДИСТАНЦІЙНОГО НАВЧАННЯ У ВНМУ, НАУКМА та КУК (порівняльна характеристика)

Дистанційне навчання в сучасному освітньому просторі зайняло позицію лідера у засобах навчального процесу починаючи з березня 2020 р., коли було запроваджено карантин у зв'язку з пандемією COVID-19. Така технологія навчання не була новою для закладів вищої освіти, які використовували її для заочної та екстернатної форм. Але для більшості навчальних закладів України така система була новою. ЗВО були змушені пристосовуватись до нових умов надання освітніх послуг здобувачам вищої освіти. Тому питання дистанційного навчання в умовах пандемії коронавірусу залишається актуальними як ніколи [1].

Взагалі, під дистанційним навчанням розуміють технологію, яка базується на принципах навчання, що широко використовує комп'ютерні навчальні програми різного призначення і також інформаційне освітнє середовище для доставки навчального матеріалу та спілкування засобами сучасних телекомунікацій. Одною з переваг дистанційного навчання є зручність для суб'єктів навчання, які мають змогу отримувати знання у будь-якому зручному для них місці з доступом до мережі Інтернет та маючи при цьому спеціальні засоби, що реалізують можливість такого навчання [2]. Провідні заклади вищої освіти почали вдосконалювати цю систему використовуючи різні платформи.

Для впровадження дистанційного навчання у Вінницькому національному медичному університеті ім. М.І. Пирогова (ВНМУ) було прийняте рішення використовувати платформу Microsoft Teams або Google Meet. Для цього була створена дистанційна платформа Remote [3], за допомогою якої студенти та викладачі мають змогу зайти на вищезазначені платформи.

У Національному університеті "Києво-Могилянська академія" (НаУКМА) використовується дистанційна платформа DistEdu [4], а у Київському

університеті культури (КУК) – Distance [5]. Обидва сайти створені на базі платформи moodle, але мають відмінності. Перевагою цієї платформи є те, що студенти можуть мати доступ до неї з однойменного мобільного додатку. Але наведений нижче аналіз стосується лише веб-версії для ПК.

Вхід до дистанційної платформи.

ВНМУ – вхід відбувається через сайт або через додаток, завантажений на комп'ютер. Для того, щоб користувач мав змогу зайти на платформу та брати участь у конференції, він має бути зареєстрований у корпоративній пошті та у електронному журналі вишу.

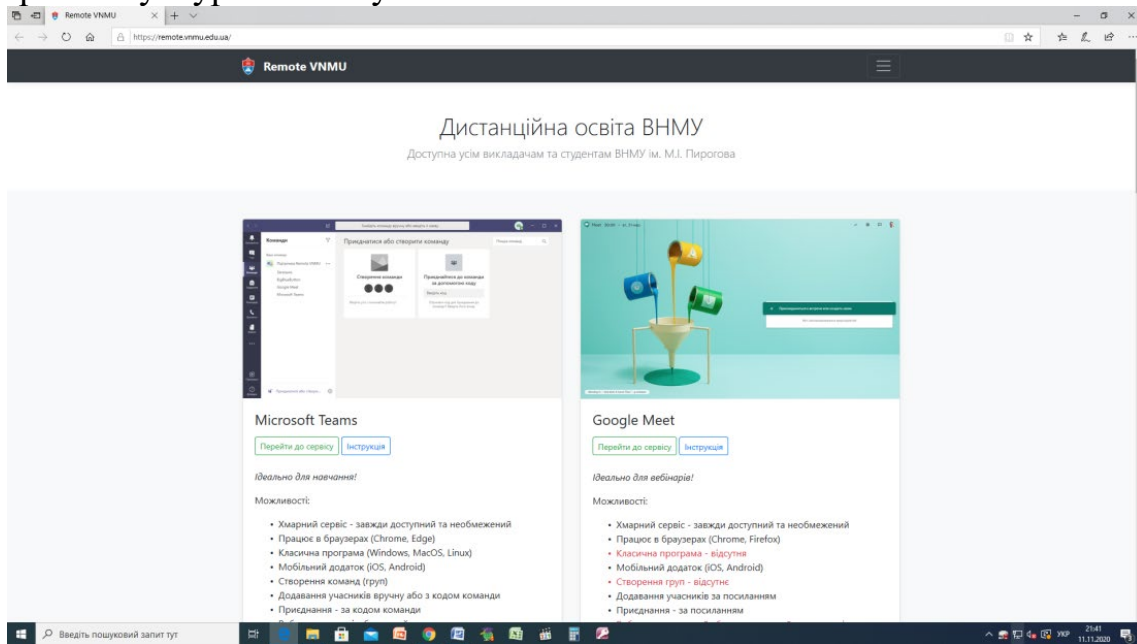


Рис 1. Вхід до платформи ВНМУ [3]

НаУКМА – вхід через корпоративну пошту, прив'язка платформи до корпоративної пошти, на яку надходять сповіщення про оцінювання та дедлайни виконання завдань.

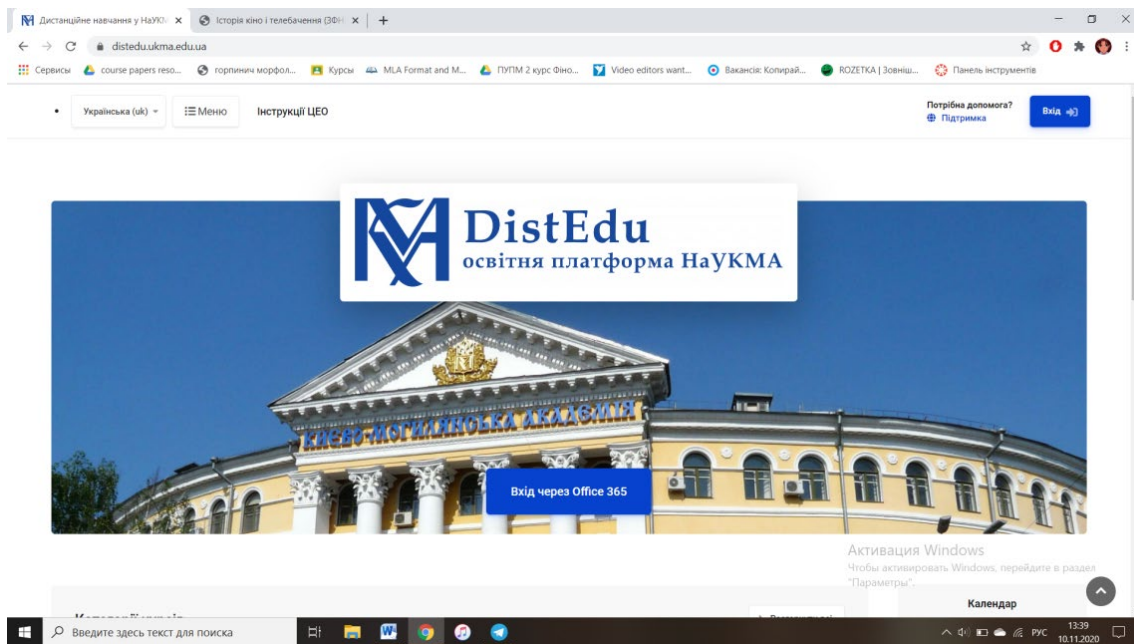


Рис 2. Вхід до платформи НаУКМА [4]

КУК – кожен студент має свій номер (набір цифр), що створює незручності для входу, якщо браузер не має функції збереження паролю.

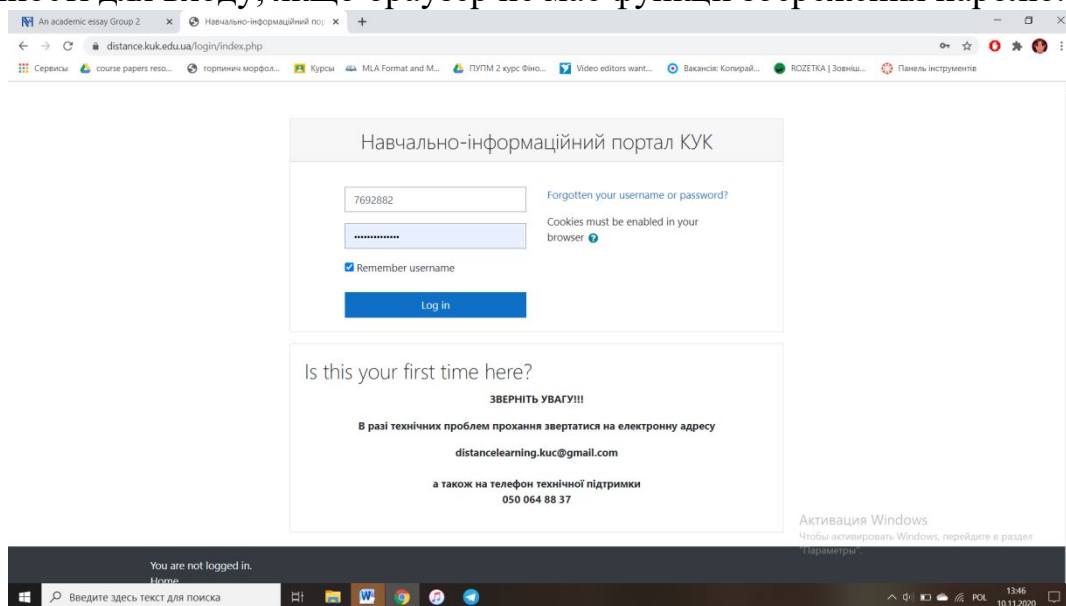


Рис. 3. Вхід до платформи КУК [5]

Інтерфейс головної сторінки сайту

ВНМУ – інтерфейс сторінки студента включає перелік створених викладачами команд групи з дисциплін. Також є можливість чатів та викликів зі всіма викладачами та студентами, які зареєстровані на платформі, можливість перегляду завдань та файлів, які створили та надіслали викладачі.

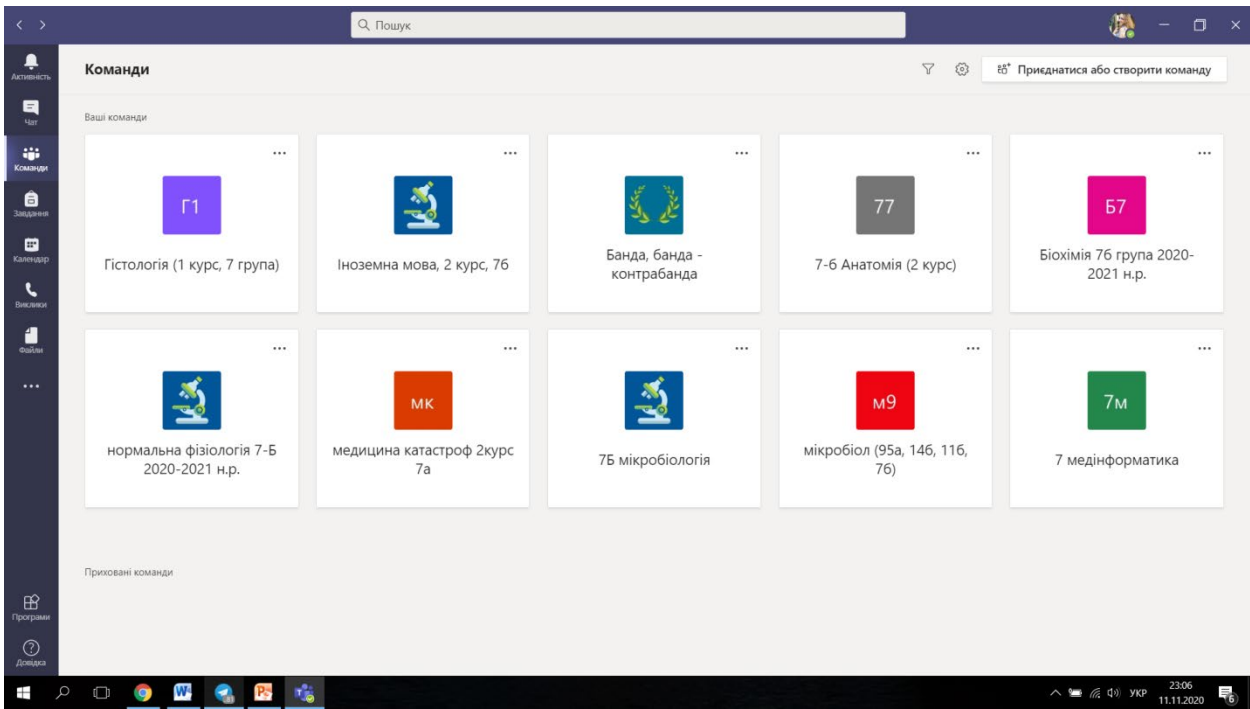


Рис. 4. Інтерфейс платформи для студентів ВНМУ [3]

НаУКМА – головна сторінка містить новини платформи + календар з дедлайнами + список курсів (дисциплін), що вивчають студенти.

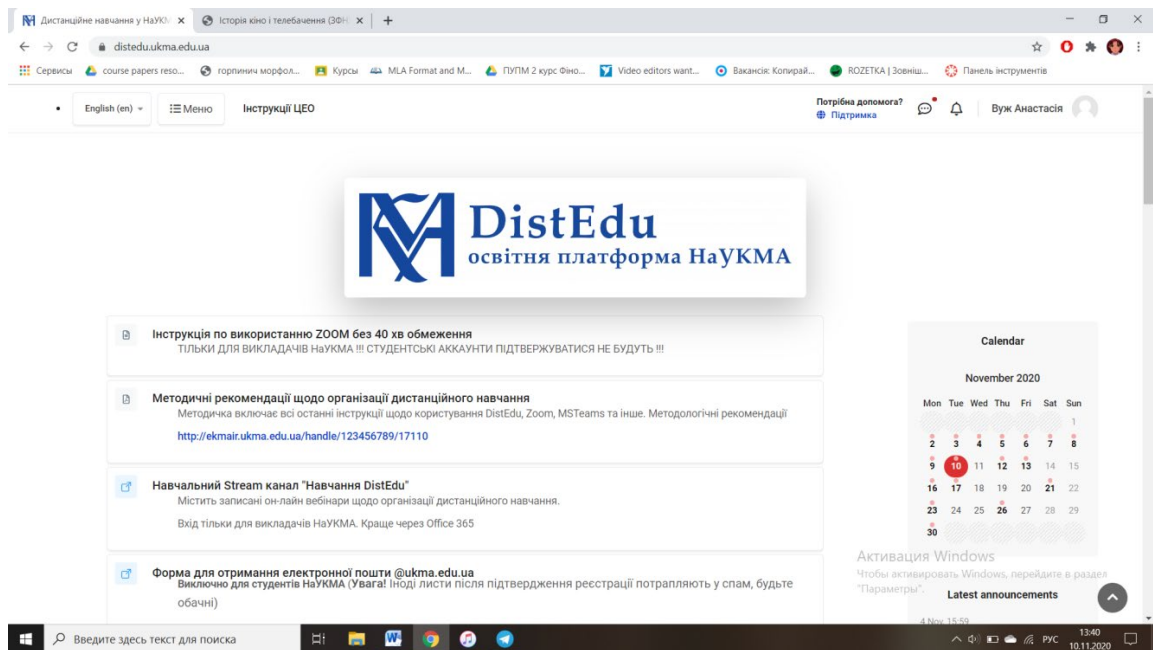


Рис. 5а. Інтерфейс платформи для студентів НаУКМА [4]

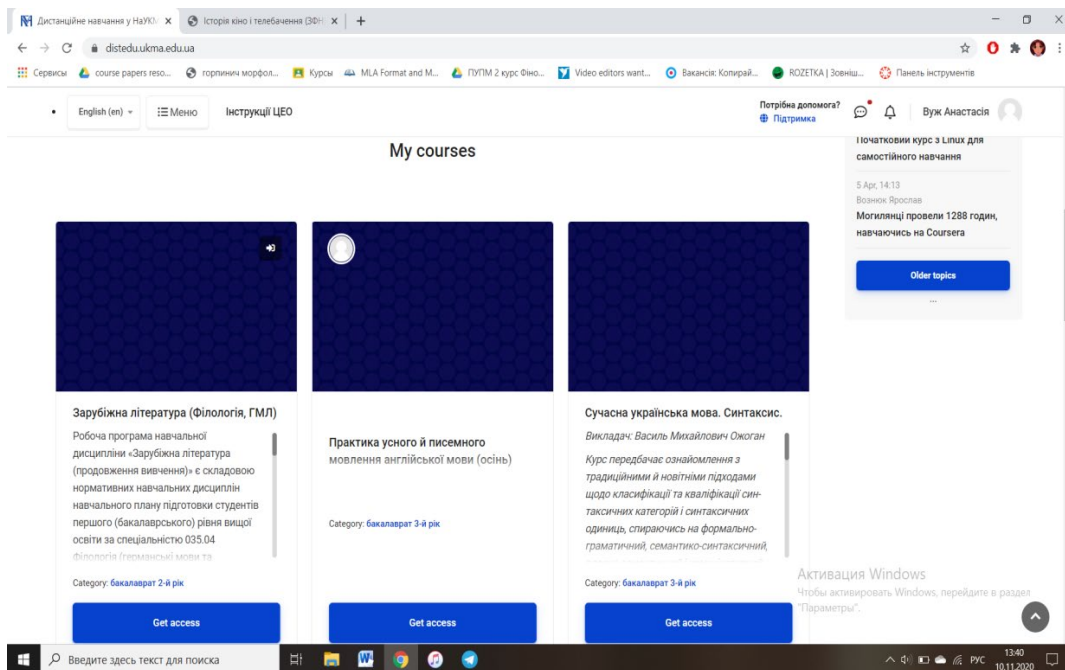


Рис. 5б. Інтерфейс платформи для студентів НаУКМА [4]

КУК – сторінка також містить новини платформи + календар з дедлайнами + список дисциплін.

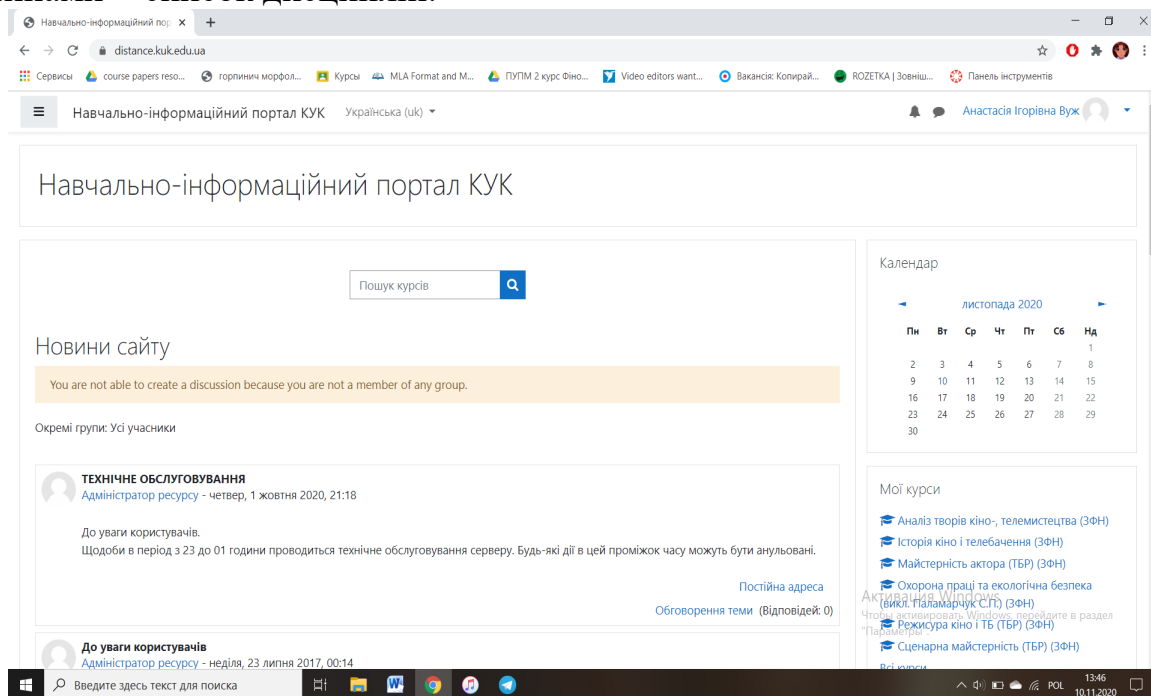


Рис. 6. Інтерфейс платформи для студентів КУК [5]

У КУК список курсів (дисциплін) знаходиться одразу під календарем, у НаУКМА – під блоком з новинами, що створює деякі незручності у користуванні.

Сторінки курсів (дисциплін)

ВНМУ - для того, щоб працювати з конкретною дисципліною на платформі студент повинен зайти у команду дисципліни, яку створює викладач.

Під час створення команди викладач вибирає і додає усіх студентів групи. Надалі викладач керує командою як адміністратор: заплановує зустрічі, завантажує необхідну інформацію, додає навчальні матеріали та проводить конференції.

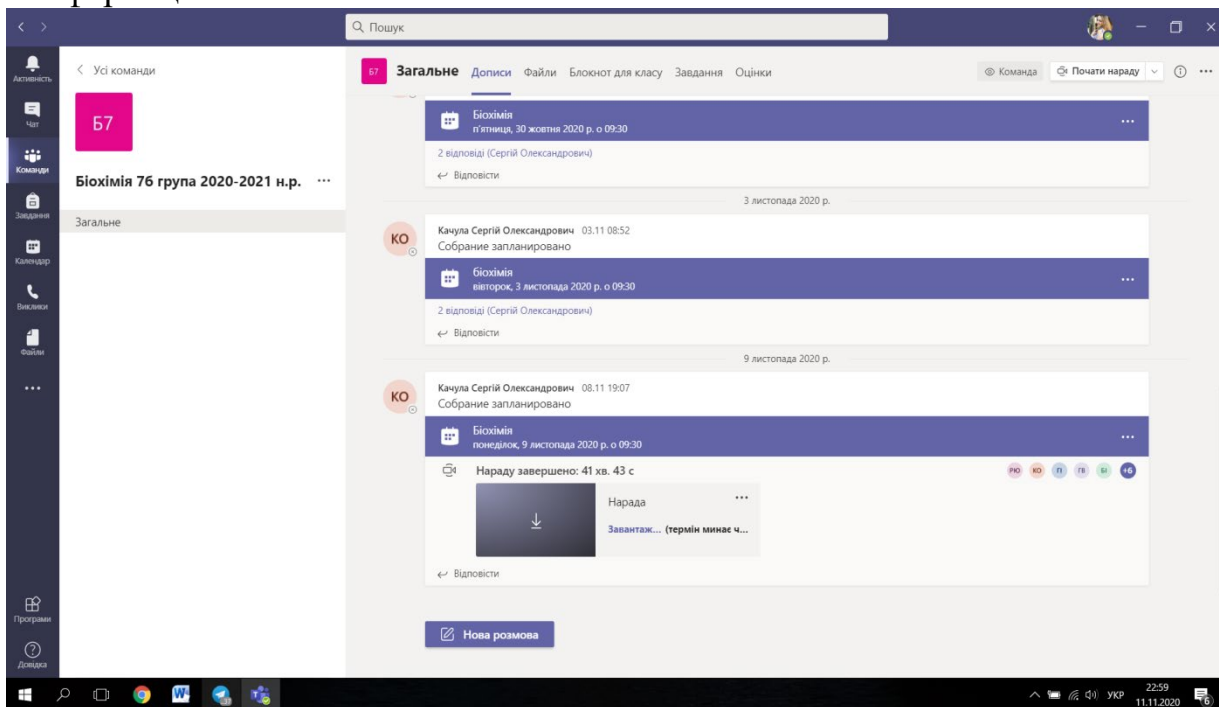


Рис. 7. Сторінка дисципліни на платформі ВНМУ [3]

HaUKMA – сторінка дисципліни на платформі для студента містить завдання та матеріали, меню з учасниками курсу, компетенції курсу, сілабус дисципліни та меню з оцінками з кожного завдання.

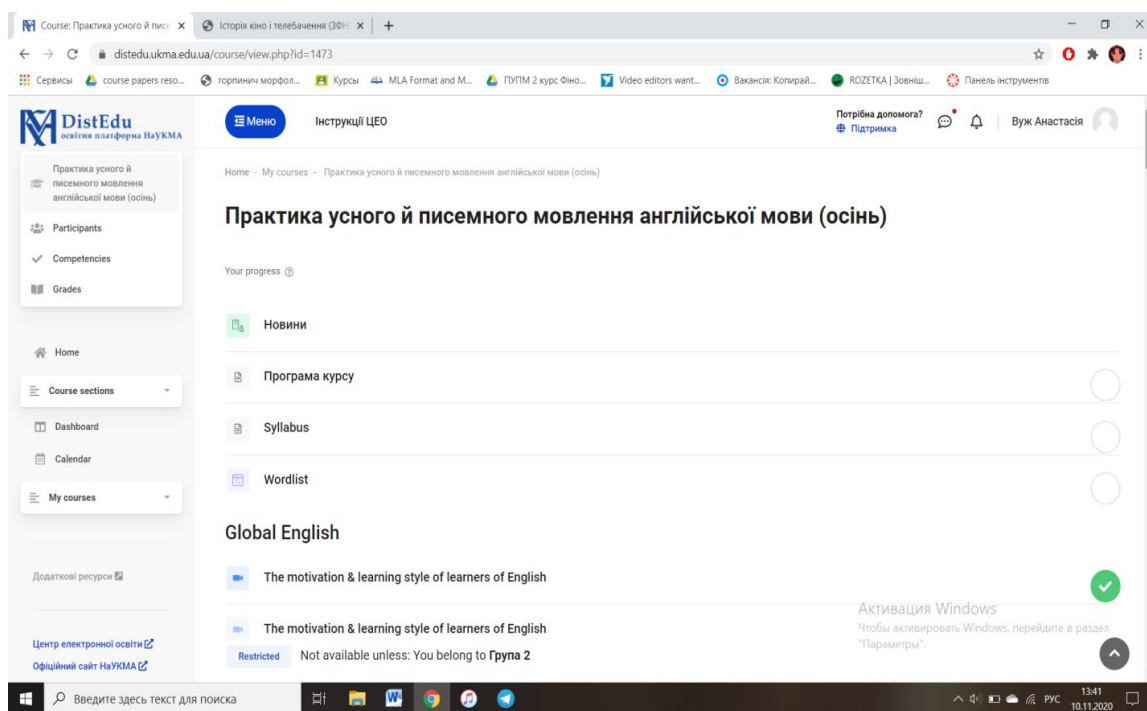


Рис. 8. Сторінка дисципліни на платформі HaUKMA [4]

КУК – сторінка платформи для студента містить завдання та матеріали з дисципліни, робочу програму та рекомендовану літературу.

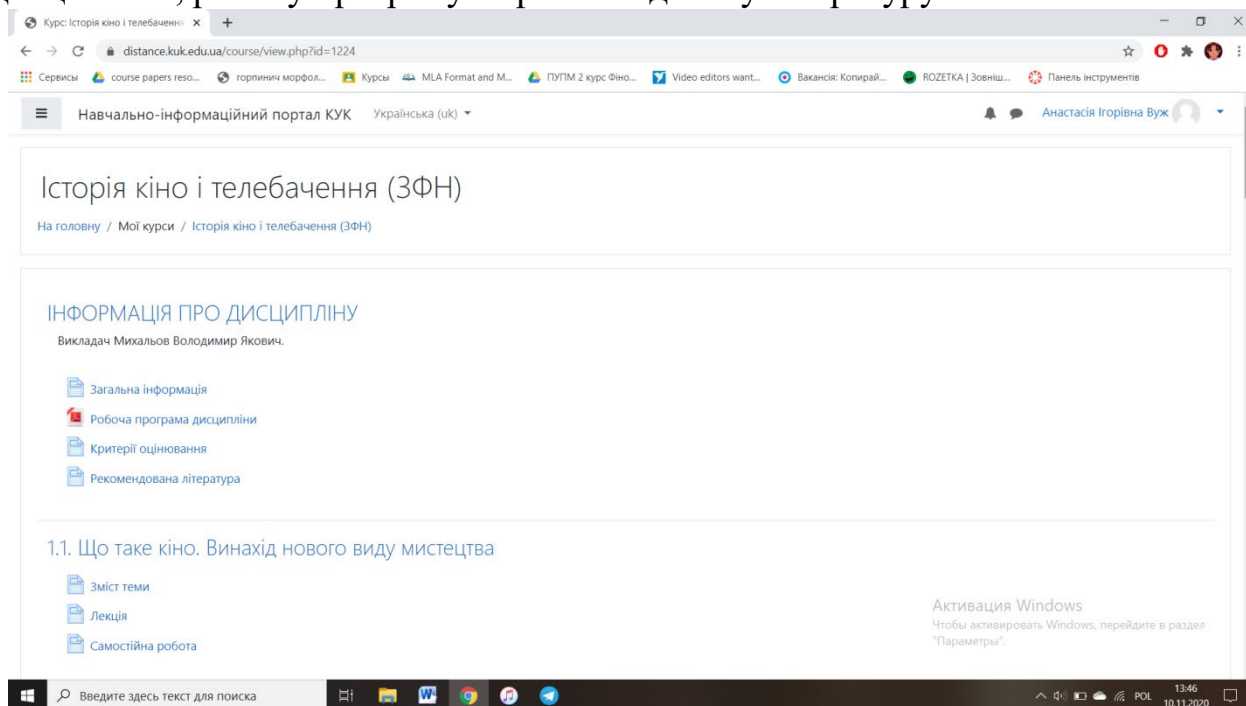


Рис. 8. Сторінка дисципліни на платформі КУК [5]

Онлайн-конференції

ВНМУ - зустрічі – конференції викладач може починати декількома шляхами – або шляхом надсилання студентам посилання на зустріч або шляхом колективного дзвінка. Під час конференції у викладача та у студентів є можливість запису зустрічі, що є зручним для подальшого перегляду з метою повторення матеріалу. Також викладач має можливість показувати екран особистого комп'ютера, демонструвати відео, презентації та використовувати дошку для пояснень матеріалу.

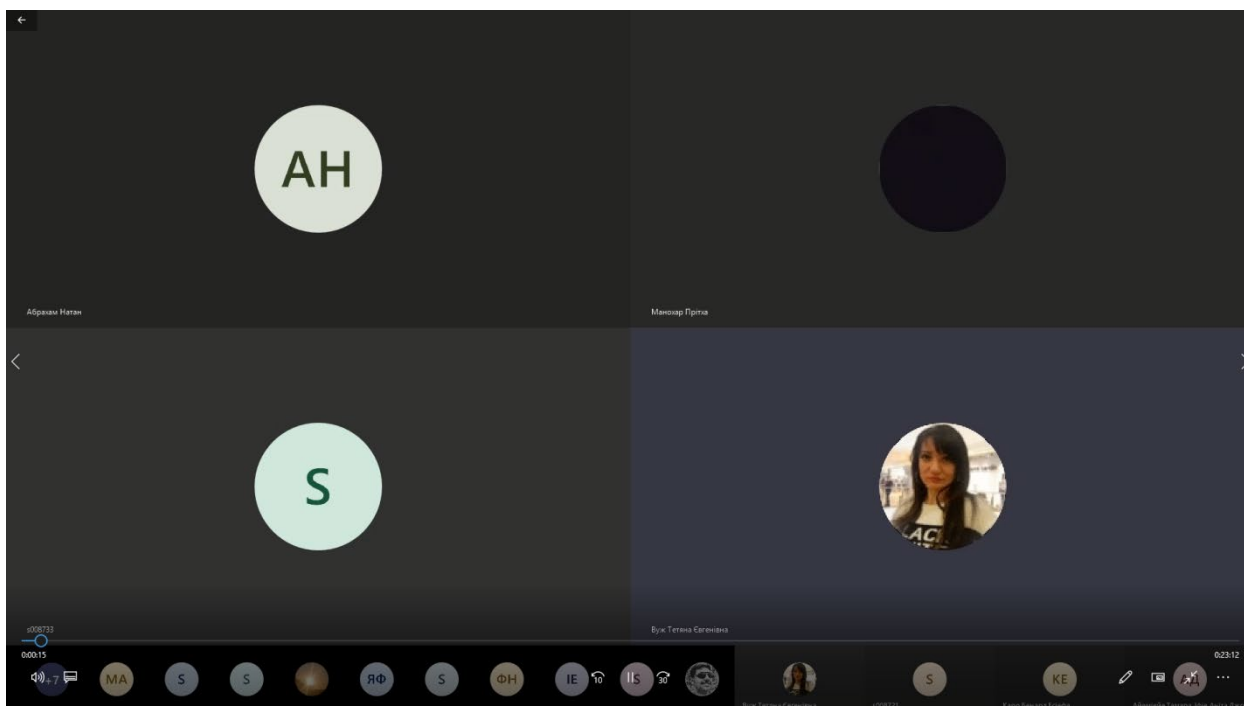


Рис. 9. Онлайн - конференція на платформі ВНМУ [3]

НаУКМА – для організації онлайн-конференції посилання на неї викладач надсилає на платформу DistEdu. Студент автоматично переходить у конференцію під своїм справжнім іменем, адже реєстрація на платформі відбувається тільки через корпоративну пошту.

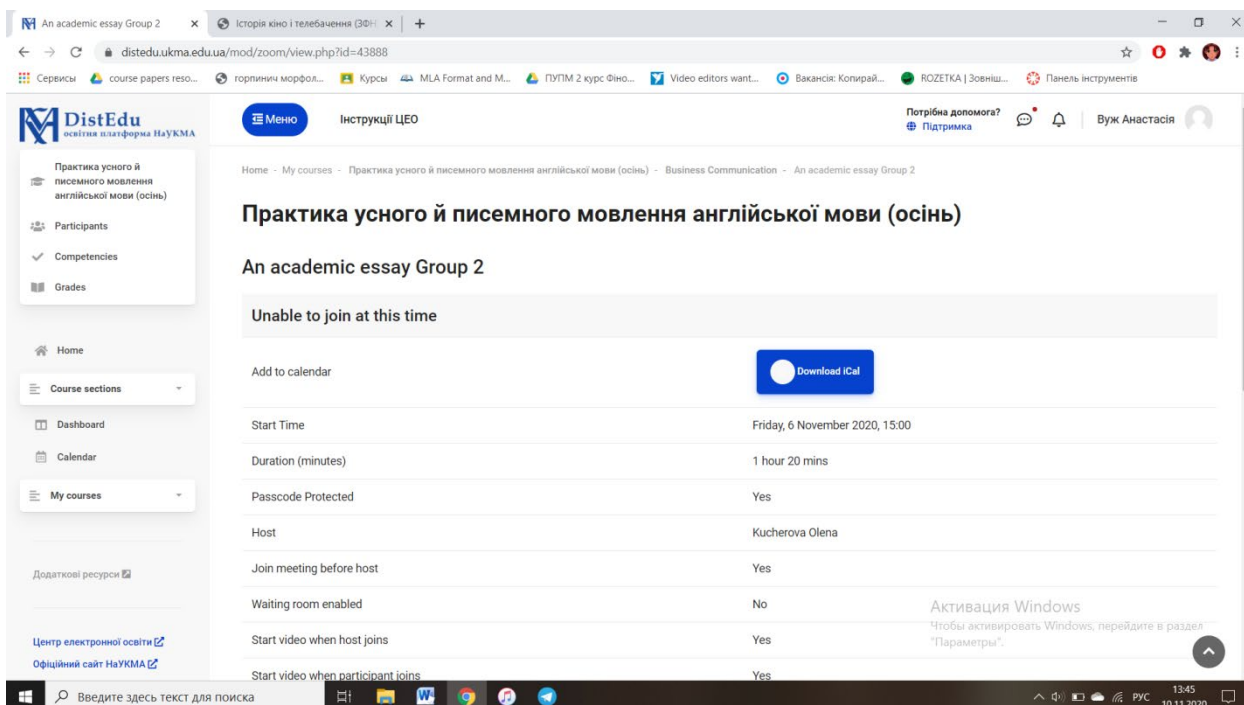


Рис. 10. Онлайн - конференція на платформі НаУКМА [4]

КУК – посилання на онлайн-конференції викладач надсилає старості або куратору. Недоліком є те, що студент може написати будь-яке ім'я під час входу на конференцію.

Оцінювання знань студентів

ВНМУ - у викладача є можливість створення тестових завдань за допомогою Microsoft Forms, посилання на які студенти отримують від викладача для контролю знань. Дату та час початку і закінчення тестування викладач регламентує під час створення тесту. Також викладач визначає чи може студент передивлятись свій результат із зазначенням помилок і правильних відповідей чи тільки може дізнатись конкретний результат тестування. У викладача є можливість аналізувати статистику відповідей, що дає змогу побачити які питання викликали труднощі у студента, а які були неважкими для них.

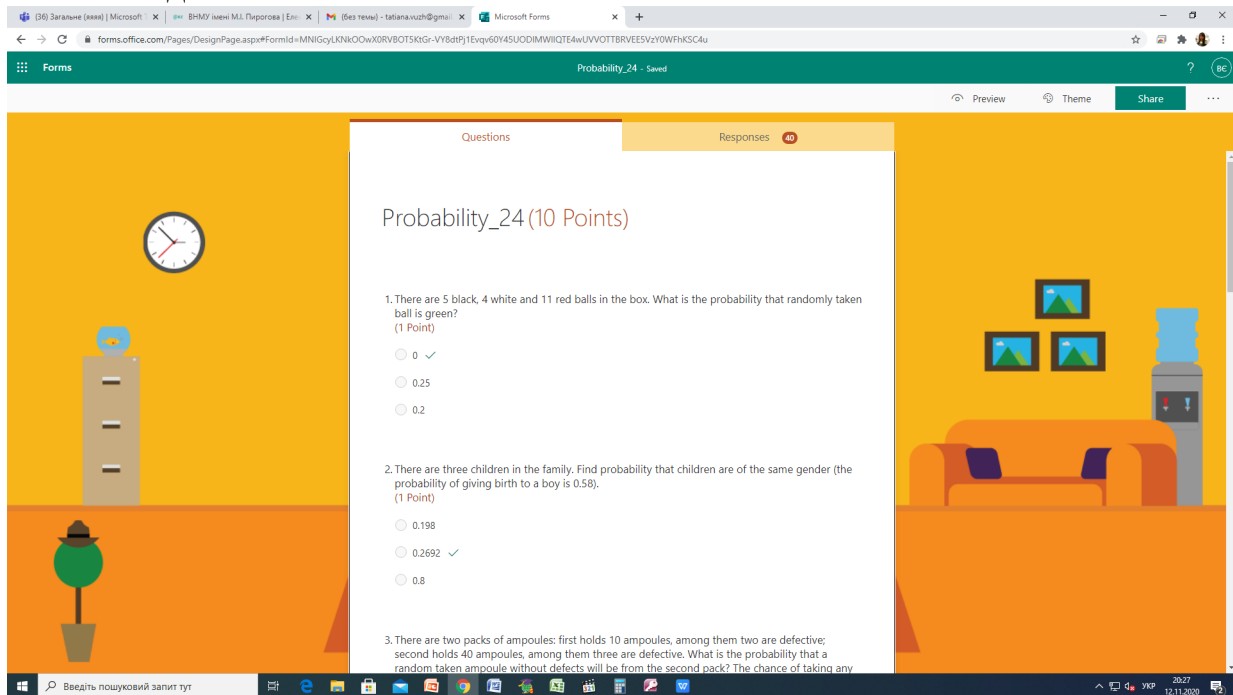


Рис. 11. Тестування на платформі ВНМУ [3]

НаУКМА – після проходження тесту на платформі, студент може у будь-який момент переглянути свої відповіді. Також згодом після тесту з'являються відомості про правильність/неправильність відповідей.

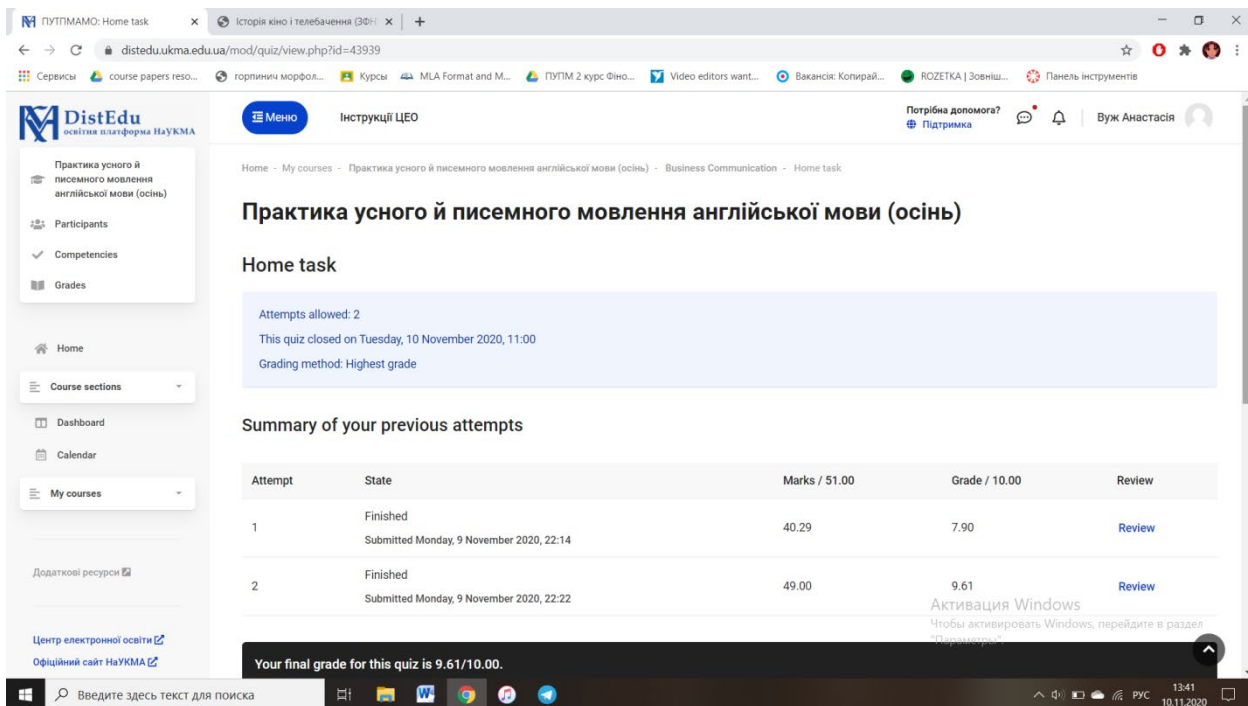


Рис. 12а. Тестування на платформі НаУКМА [4]

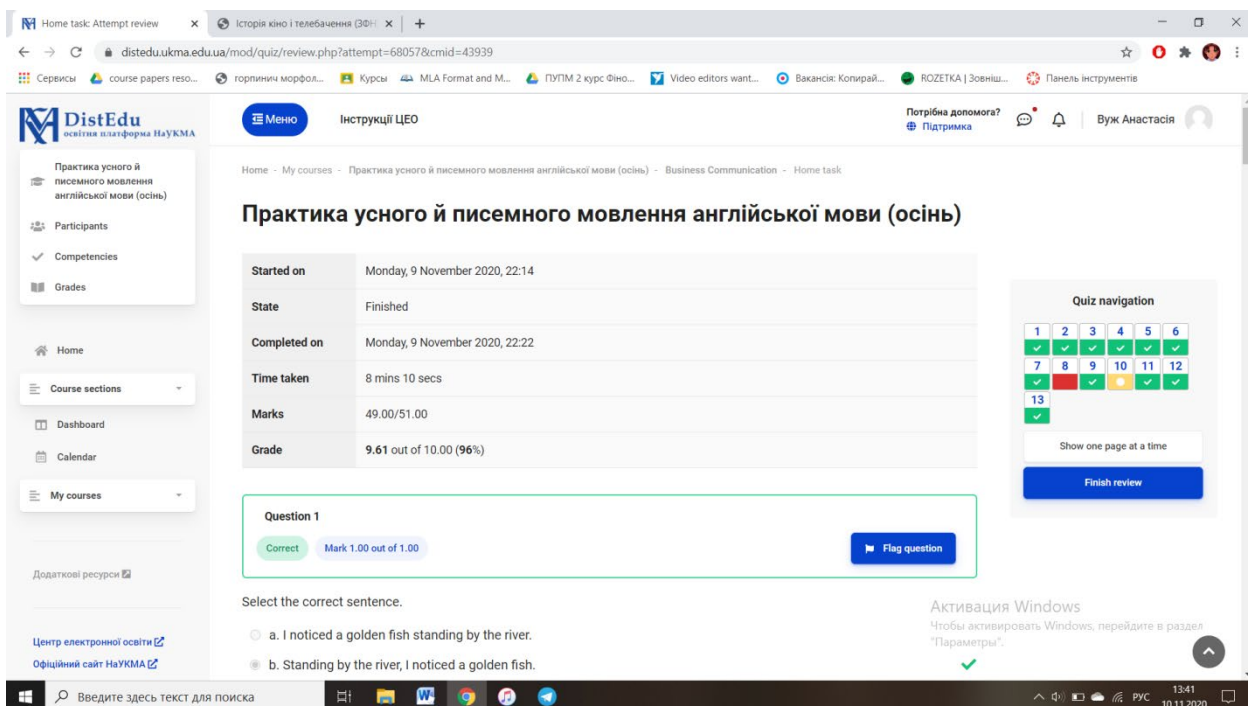


Рис. 12б. Тестування на платформі НаУКМА [4]

КУК – закінчивши проходження тесту, студент не може переглянути відповіді. Також, платформа не надає даних про правильність/неправильність відповідей, що є недоліком даної платформи.

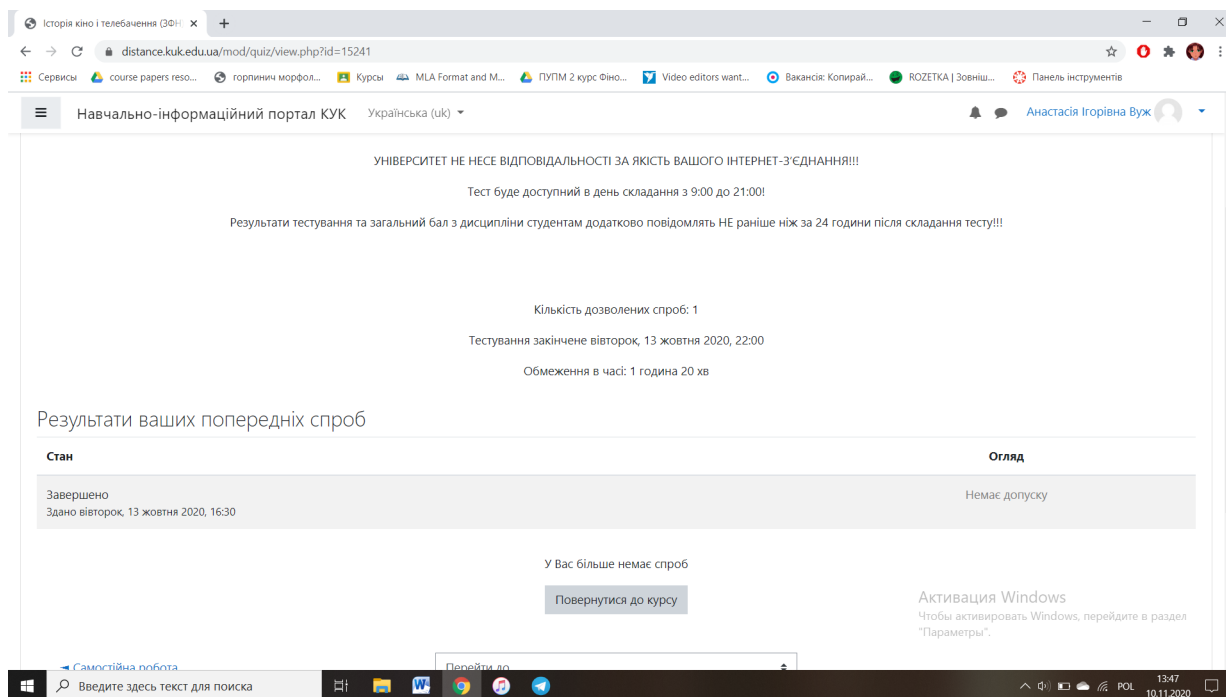


Рис. 13. Тестування на платформі КУК [5]

Висновок

Дистанційне навчання у закладах вищої освіти є актуальним і необхідним засобом навчання за сучасних умов пандемії та карантину. Використання такого шляху надання послуг отримання вищої освіти повинне вдосконалюватись згідно вимог захисту інформації, зручності та інших потреб користувачів.

Література

1. Covid-19 та дистанційне навчання у закладах вищої освіти: аналітичний огляд наукових публікацій з міжнародних видань <https://nubip.edu.ua/node/79877>
2. Десятов Т.М. Дистанційне навчання в системі неперервної професійної освіти // Педагогіка і психологія. – 2003. – № 1. – С. 75-80.
3. Платформа для дистанційного навчання ВНМУ <https://remote.vnmua.edu.ua/>
4. Платформа для дистанційного навчання НаУКМА <https://distedu.ukma.ua>
5. Платформа для дистанційного навчання КУК <https://distance.kuk.edu.ua>

Гаврильченко Ю. П.,
доктор юридических наук, профессор,
профессор кафедры финансового права и правового регулирования
хозяйственной деятельности юридического факультета,
Белорусский государственный университет,
г. Минск, Республика Беларусь
E-mail: yuliyadovnar@rambler.ru.

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИКО-ПРАВОВОЙ ПЕРИОДИЗАЦИИ: ЭКОНОМИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

Сложность, комплексность феноменов собственности и сбережений порождают многочисленность подходов к их изучению. Несмотря на имеющиеся разногласия, подавляющее большинство авторов сходится во мнении, что собственность и сбережения существуют с древнейших времен.

Длительная история развития определяет необходимость периодизации с целью выявления основных тенденций и закономерностей данных феноменов. Ее проведение существенно осложняется общими проблемами периодизации истории, которые обусловлены, в первую очередь, многовекторностью исторических процессов. Вместе с тем, разница в подходах позволяет подобрать деление исторических периодов оптимальное для достижения задач исследования.

Общее представление об историческом процессе дает *так называемая классическая периодизация*, наиболее часто используемая в современной науке. Она предполагает деление истории на следующие этапы:

1. *доисторический период*, выделяющийся, чаще всего, по принципу отсутствия письменности (первобытная эпоха);

2. *античный период*, связанный с возникновением первых государств, появлением письменности и, соответственно, письменных источников права (Древний Мир);

3. *средневековый период*, который берет начало со времен падения Римской империи. На раннем этапе он характеризуется определенным спадом в социальных отношениях и экономике. Затем происходят такие исторически важные события, как великое переселение народов, образование государства франков, Скандинавии, Моравии и Киевской Руси, Португалии и Испании, функционирование Византийской империи. В XI –XIV вв. образуются Германия, Франция, Великое княжество Литовское;

4. *новое время*. В разных источниках его начало связывается с падением Константинополя (1453 г.), открытием испанцами Нового Света (1492 г.), Реформацией (нач. XVI в.), английской революцией (сер. XVII в.) или даже Великой Французской Революцией (1789 г.). В связи со сложностью выделения начального периода иногда отдельно называется *раннее новое время* (кон. XV – сер. XVII вв.), характеризующееся постепенным зарождением капитализма в условиях преобладания феодального строя;

5. *новейшее время*, определение начала которого также затруднено. Чаще всего в данном контексте речь идет о начале XX в. (окончание Первой мировой войны), хотя иногда называются и другие даты (например, первая высадка человека на Луну в 1969 г.).

В контексте собственности и сбережений данная периодизация может быть взята за некую черновую основу. Ее несомненная ценность заключается в попытке комплексного решения вопроса. Вместе с тем, она определяет ключевыми, разделяющими эпохи *события, имеющие к развитию собственности и сбережений достаточно опосредованное отношение*. Последний фактор стал решающим при отказе в процессе изложения генезиса собственности и сбережений также от ряда иных теорий (неоэволюционизм, мир-системный подход и др.), хотя их положения учитываются учеными в систематизации соответствующих материалов.

В контексте периодизации и исследования собственности и сбережений представляет определенный интерес *формационная теория*, основанная Ф. Энгельсом и изложенная, в частности, в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» [1]. В соответствии с данной теорией развитие способов производства предполагает последовательную смену пяти общественно-экономических формаций: *первобытно-общинная, рабовладельческая, феодальная, капиталистическая и коммунистическая (т. наз. «пятичленка»)*. Формационная теория исходит из базисности экономических отношений, поэтому она полезна при изучении экономического аспекта собственности и сбережений.

Названная теория получила теоретическое развитие в трудах советских ученых. Заметим: в процессе эволюции сбережений одним из переломных моментов мы считаем зарождение капитализма. Поэтому *особый интерес представляет объединение периодов рабовладения и феодализма в единую формацию*. За объединение двух формаций выступил в своих трудах, в частности, В. П. Илюшечкин [2; 3]. Единую докапиталистическую формацию он назвал так: *«сословно-классовое общество»*. При этом, автор подчеркивал: идея деления истории на три стадии (античную – средневековую – современную) была широко распространена уже в европейской науке Нового времени.

Ю. М. Кобищанов назвал объединенный период *«большой феодальной формацией»* [5, с. 57-72]. *Начало феодализма в некоторых регионах он отнес, по крайней мере, к V–IV тыс. до н. э., при этом отстаивая тезис о том, что рабовладельческая формация вообще никогда не существовала*. Автор также утверждает, что не Европа, а Восток (в широком смысле) дает основной исторический материал и является нормой развития феодализма.

Выделение особенностей исторических процессов на Западе и Востоке в наибольшей степени присуще цивилизационному подходу. Оно имеет для настоящего исследования существенную важность, что обусловлено специфическими геополитическими условиями зарождения и развития белорусской и украинской государственности. В процессе исследования генезиса сбережений мы учитываем данные условия и рассматриваем влияние

«западной» и «восточной» цивилизаций на сберегательную культуру наших народов (в том числе, с учетом трудов О. Шпенглера [5] и Н. И. Данилевского [6]).

Вместе с тем, цивилизационный подход в чистом виде подвергается критике со стороны современных ученых. Наиболее обоснованными представляются положения *многолинейных исторических теорий*, которые аргументируют как линейное, так и дискретное (цивилизационное) развитие общества.

В настоящей работе мы доказываем тесную связь развития института собственности (в первую очередь, частной собственности) и сбережений населения. В этом контексте особую ценность представляют работы *сторонника многолинейной теории Л. С. Васильева*, который настаивает на существовании на всём протяжении постпервобытной истории человечества двух способов производства – «государственного» с характерной для него «властью-собственностью» и «частнособственнического» [7, с. 14-38]. *Также интересен его тезис о влиянии на развитие западноевропейского феодализма динамично развивающихся городов с их самоуправлением античного типа.*

В результате систематизации названных подходов, в соответствии с задачей последовательного раскрытия эволюции собственности и сбережений, мы выделяем два глобальных этапа: докапиталистический и капиталистический. При этом переломный момент в развитии сбережений наступает уже в период зарождения капитализма, когда еще доминирует феодальный строй. Это так называемая эпоха первоначального накопления капитала. Как будет показано ниже, накопление и частная собственность в данном случае являются результатом развития не только рыночных отношений, но и сберегательной культуры.

Применительно к каждому государству вопрос о начале капитализма вызывает множество разногласий: «*Сколько историков – столько записей о рождении*» [8, с. 37]. Как представляется, разделение двух периодов происходит в разных государствах в различные века с общей тенденцией более раннего времени на Западе и более позднего на Востоке.

Литература

1. Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс, 2-е изд. – М. : Политиздат, 1961. – Т. 21.
2. Илюшечкин, В.П. Сословно-классовое общество в истории Китая / В.П. Илюшечкин. – М. : Наука, 1986.
3. Илюшечкин, В.П. Эксплуатация и собственность в сословно-классовых обществах / В.П. Илюшечкин. – М. : Наука, 1990.
4. Кобищанов, Ю. М. Теория большой феодальной формации / Ю.М. Кобищинов // Вопросы истории. – 1992. – № 4–5.
5. Шпенглер, О. Закат Европы. Образ и действительность / О. Шпенглер : в 2-х т. / Пер. Маньков И.И. – М. : Мысль, 1998.

6. Данилевский, Н.Я. Россия и Европа / Н.Я. Данилевский. – М. : Институт русской цивилизации, Благословение, 2011.
7. Васильев, Л.С. Эволюция общества. Типы общества и их трансформация / Л.С. Васильев. – М. : КДУ, 2011.
8. Блок, М. Апология истории или ремесло историка / М. Блок : изд. 2-е, доп. – М. : Наука, 1986.

Горохова Л. В.,
к. філос. н., доцент,
доцент кафедри філософії та політології,
Вестимова К.В.,
студентка спеціальності 053 політологія,
історичного факультету
Житомирський державний університет імені Івана Франка
м. Житомир, Україна
Вергелес Т. М.,
асистент кафедри загальної гігієни та екології
Вінницький національний медичний університет
ім. М.І. Пирогова
м. Вінниця, Україна

ВІТЧИЗНЯНИЙ ДОСВІД РЕАЛІЗАЦІЇ РЕФОРМИ ДЕЦЕНТРАЛІЗАЦІЇ ВЛАДИ: СТАН, ТЕНДЕНЦІЇ, ПЕРСПЕКТИВИ

Реформування системи державного управління в Україні триває вже не один рік, проте і досі не втрачає своєї актуальності позаяк запровадження адміністративно-територіальних змін продовжується донині. Пріоритетами державної політики в сучасних умовах стали децентралізація влади та стимулювання регіонального розвитку. Децентралізація формує зв'язки між регіонами нової якості шляхом вбудовування в систему адміністративно-територіального устрою нових одиниць – об'єднаних територіальних громад, які по-новому визначають координацію та підпорядкованість суб'єктів адміністративного устрою. Прихильники зазначених процесів констатують, що децентралізація влади має на меті не лише покращення рівня життя населення та економічний розвиток країни, а й зміцнення державності та згуртованості населення, а також наближення України до Європи.

Актуальність проблеми засвідчує значна кількість публікацій, позаяк теоретичне обґрунтування та практичні аспекти реформування місцевого самоврядування стали предметом наукових розвідок не лише вітчизняних науковців, а й закордонних експертів. Існуючі дослідження процесів децентралізації публічної влади підтверджують актуальність окресленої проблеми та необхідність постійного вивчення її аспектів. Метою нашої

розвідки є дослідження та висвітлення аспектів вітчизняного досвіду реформування місцевого самоврядування.

Аналізуючи стан впровадження реформування місцевого самоврядування співавтор законодавчої бази реформи й один із провідних українських експертів з децентралізації А.Ткачук зазначив, що «в Україні перший етап децентралізації був успішнішим, ніж у країнах Європи... Добровільне об'єднання в європейських країнах тривало 10-20 років і вони не виходили навіть на 10-15 %, і вже потім ухвалювали рішення про адміністративне об'єднання. Тобто Україна тут показала те, що не показала жодна країна Європи – ми зробили перший етап об'єднання достатньо швидко і енергійно» [1]. Аналіз результатів соціологічних досліджень дозволив з'ясувати, що не лише бажання, а й необхідність України вступити до Європейського Союзу спонукали суспільство і владу керуватися європейськими критеріями та стандартами публічного управління.

Варто зазначити, що сучасний етап децентралізації та розширення повноважень місцевої влади розпочався у 2014 році з поверненням України до конституційних засад парламентсько-президентської республіки. Нині вже маємо можливість проаналізувати проміжні результати реформи децентралізації, зокрема в частині зміни адміністративно-територіального устрою та його законодавчого закріплення. Вирішальним чинником чого слугувало усвідомлення того, що на місцях краще орієнтуються в локальних проблемах, а реформа децентралізації передбачала передачу повноважень, фінансів на їх реалізацію та відповідальності за виконання від центральної влади органам місцевого самоврядування.

Відтак перший етап реформи місцевого самоврядування, проведений за скандинавською моделлю, завершився добровільним об'єднанням більшості територіальних громад, решта – були визначені в адміністративний спосіб, відповідно до законодавчих норм. Динаміку добровільного формування ОТГ в 2015–2020 р. відображено на рис. 1. Аналіз діаграми засвідчує, що процес добровільного об'єднання територіальних громад проходив досить динамічно. Станом на 01 лютого 2020 р. 982 територіальні громади об'єднали 4487 місцевих рад (за даними урядового сайту <https://decentralization.gov.ua/gromada>).



Рис. 1. Динаміка зростання чисельності ОТГ в Україні

Слід відмітити, що не зважаючи на те, що оптимальною для успішного функціонування громади в українській моделі децентралізації експерти вважають кількість жителів 10-12 тис. осіб [2, с. 69], чисельність мешканців ОТГ кожної області є різною і ніяк не корелюється з площею та населенням області [3, с. 12]. Практичний досвід засвідчує також неготовність окремих верств населення до реалізації планів щодо створення об'єднаних територіальних громад зокрема через відсутність необхідної інформації та розуміння запропонованих реформ.

Окремі проблеми на етапі об'єднання громад були також обумовлені політичними спекуляціями, супротивом представників районних та обласних адміністрацій, бізнес-інтересами, особистими амбіціями. На початку реформи в окремих областях спостерігалася протидія децентралізації з боку облдержадміністрацій. Так, наприклад, в Київській, Сумській, Одеській, Закарпатській областях фактично зупинився процес створення ОТГ, у той час, як у регіонах-лідерах вже понад половину площі було покрито об'єднаними територіальними громадами. Зокрема: Запорізька й Житомирська області – понад 60 % території, Дніпропетровська, Хмельницька, Чернігівська й Волинська – понад 50 %. Натомість у регіонах-аутсайдерах охоплення ледь сягало десятої частини: Закарпатська область – 4 %, Київська – 11 %, Харківська – 14 %, Вінницька – 16 % [2, с. 67–68].

Зважаючи на зазначені обставини, у квітні – травні 2020 року урядом затверджені оновлені перспективні плани, які повністю охоплювали території областей, а 17 липня 2020 року було прийнято Постанову Верховної Ради України № 807-ІХ «Про утворення та ліквідацію районів», відповідно до якої ліквідовано 490 старих районів, натомість утворено 136 нових районів. З яких 17 – знаходяться на тимчасово окупованих територіях: в АР Крим – усі 10 районів, в Донецькій області – 3 (Горлівський, Донецький, Кальміуський), в Луганській області – 4 (Алчевський, Довжанський, Луганський, Ровеньківський). У складі зазначених районів означено 1469 територіальних громад, 31 з яких знаходиться на тимчасово окупованих територіях в Донецькій та Луганській областях, а на території АР Крим затвердження адміністративних центрів та територій ОТГ буде виконане після деокупації.

Таким чином можемо констатувати, що реформування територіальної організації влади розпочато на субрегіональному (районному) рівні. Новий адміністративно-територіальний устрій України та його кількісну характеристику складено на основі «Атласу адміністративно-територіального устрою України. Новий районний поділ та територіальні громади» [4] й відображено в таблиці 1.

Таб. 1. Кількісна характеристика адміністративно-територіального устрою України (2020 р.)

Область	Кількість районів	Кількість об'єднаних територіальних громад			
		міські	селищні	сільські	усього
Вінницька	6	18	22	23	63
Волинська	4	11	18	25	54
Дніпропетровська	7	20	25	41	86
Донецька	8	43	14	9	66*

Житомирська	4	12	22	32	66
Закарпатська	6	11	18	35	64
Запорізька	5	14	17	36	67
Івано-Франківська	6	15	23	24	62
Київська	7	24	23	22	69
Кіровоградська	4	12	16	21	49
Луганська	8	20	12	5	37**
Львівська	7	39	17	17	73
Миколаївська	4	9	14	29	52
Одеська	7	19	25	47	91
Полтавська	4	16	20	24	60
Рівненська	4	11	13	40	64
Сумська	5	15	15	21	51
Тернопільська	3	18	16	21	55
Харківська	7	17	26	13	56
Херсонська	5	9	17	23	49
Хмельницька	3	13	22	25	60
Черкаська	4	16	10	40	66
Чернівецька	3	11	7	34	52
Чернігівська	5	16	24	17	57
АР Крим	10	-	-	-	—***
Усього	136	409	436	624	1469

* – у т. ч. 20 ОТГ на тимчасово окупованій території України

** – у т. ч. 11 ОТГ на тимчасово окупованій території України

*** – затвердження адміністративних центрів та територій територіальних громад буде виконане після деокупації

Варто зазначити, що в результаті впровадження реформ, ОТГ отримали повноваження та ресурси, які раніше надавалися тільки містам обласного значення: зарахування до місцевого бюджету 60 % податку на доходи фізичних осіб, 100 % з єдиного податку, податку на прибуток підприємств і фінансових установ комунальної власності та податку на майно (нерухомість, земля, транспорт). Крім того, як зазначає Н. Дребот, територіальні громади отримали право на державні трансферти для виконання повноважень: дотації, освітня та медична субвенції, субвенція на розвиток інфраструктури громад тощо [5, с. 26]. Саме дотаційність бюджетів ОТГ є одним із найбільш репрезентативних показників їх фінансової спроможності, оскільки демонструє реальні обсяги наповнення бюджетів громади.

Аналіз статистичних даних дозволив з'ясувати, що до 2014 року відсоток дотаційності місцевих бюджетів становив 96,3 %, а донорами були 3,7 % місцевих бюджетів, у 2017 році дотаційними були 72,5 % бюджетів, а обсяг бюджетів-донорів зріс вже до 16,2 %. Сформований за підсумками I півріччя 2020 року рейтинг засвідчив, що у поточному році 872 ОТГ мають прямі міжбюджетні відносини з державним бюджетом. Згідно отриманих даних, за рівнем дотаційності бюджетів незалежними від дотаційних ресурсів з державного бюджету є громади – міста обласного значення (із 43 ОТГ найвищий рівень дотаційності становить лише 23,4 %); серед ОТГ з чисельністю населення більше 15 тис. найвищий рівень дотаційності становить 54,7 %; серед ОТГ, чисельність населення яких становить від 10 до 15 тис.,

показник дотаційності перевищує 50 % у 9 громадах (6,7 %), найвище значення становить 64 %; серед ОТГ з чисельністю населення від 5 до 10 тис. – перевищує 50 % по 17 громадах (6,1%), найвище значення – 63,6 %; серед ОТГ з чисельністю населення до 5 тис. – перевищує 50 % у 6 громад (1,9 %), найвище значення – 66 % [6]. Здійснений аналіз та вивчення практичного досвіду дозволили також виявити наявність вагомій диференціації ресурсного забезпечення вітчизняних громад, у той же час, недотаційність новоствореної громади не гарантувала їй фінансову самодостатність в майбутньому, що теж варто враховувати в процесі розвитку ОТГ. Відповідно, одним із головних завдань державної соціальної політики в Україні, має бути підтримка підвищення фінансового потенціалу територій, які цього потребують, та максимально можливе врегулювання (вирівнювання) міжрегіональних фінансових диспропорцій задля забезпечення громадян належним рівнем публічних послуг незалежно від місця їхнього проживання.

Важливим інструментом оцінки реформи децентралізації, над яким варто працювати органам місцевого самоврядування, є громадська думка. За даними загальнонаціонального опитування українців у 2018 р., підтримка децентралізації публічної влади є переважаючою над негативним ставленням – відповідно 43% та 22 % (у 2017 р. – 42% та 27 %). У 2020 р. на питання щодо змін від використання додаткових коштів, які отримали місцеві бюджети, 47 % опитаних заявили, що не відчуває змін (у 2018 р. частка була більшою – 61 %), 27 % відчували певні зміни на краще (18 % у 2018 р.), а 12 % – переконані, що зміни відбулися, але лише на гірше (14 % у 2018 р.), тобто спостерігається поступове зростання довіри до місцевої влади. Під час останнього опитування найбільше нарікань респондентів було щодо якості медичного обслуговування (69 %), якості доріг (29 %), турботи про соціально вразливі верстви населення (28,5 %), боротьби з корупцією в органах місцевої влади (28 %). Водночас серед задоволених результатами реформування місцевого самоврядування виділено якість доріг (61 %), благоустрій та санітарний стан біля будинків (27 %), поліпшення умов для проведення дозвілля (23 %), роботу міського транспорту (23 %) та роботу житлово-комунального господарства (17%) [7]. Причиною таких різних оцінок може бути успішність чи неуспішність діяльності окремих ОТГ. Реформа децентралізації є системною реформою і передбачає структурні зміни у багатьох сферах суспільного розвитку. Відтак, одним із важливих напрямків зазначеної реформи є секторальна децентралізація, впровадження якої забезпечить ефективне виконання органами місцевого самоврядування базового рівня своїх функцій щодо надання соціальних та адміністративних послуг населенню та створення передумов для економічного розвитку на рівні територіальних громад.

Крім того, 25 жовтня 2020 року в Україні на основі нового адміністративно-територіального устрою в об'єднаних територіальних громадах були проведені перші місцеві вибори (депутатів сільських, селищних, міських рад, а також сільських, селищних, міських голів) та в укрупнених районах (депутатів районних рад). На підставі висновків, наданих Донецькою та Луганською військово-цивільними адміністраціями, Центральною виборчою комісією було визначено

перелік територіальних громад Донецької та Луганської областей, на території яких неможливо провести місцеві вибори, – 10 ОТГ Бахмутського, Волноваського, Маріупольського та Покровського районів Донецької області та 8 – Северодонецького і Щастинського районів Луганської області.

Окреслений поступ реформи територіальної організації влади та місцевого самоврядування на засадах децентралізації і субсидіарності в Україні засвідчує правильність вибраного напрямку політики, спрямованого на передавання повноважень і ресурсів на базовий рівень адміністративно-територіального устрою. Таким чином, делегування державою відповідних управлінських повноважень на місцевий рівень не завжди відбувається синхронно із забезпеченням інституційної та фінансової спроможності місцевої влади надавати відповідні послуги та стимулювати місцевий розвиток, що може накладати відбиток на якість надання публічних послуг у громадах. Якщо достатній рівень інституційної та фінансової спроможності органів місцевого самоврядування у контексті секторальної децентралізації дозволяє робити відчутний внесок у зміцнення державності, то прогалини у відповідних компетенціях можуть мати зворотний ефект.

Логічним продовженням реформи децентралізації мають стати зміни в управлінні секторами, функціонування яких має загальнонаціональний вимір, проте відбувається значною мірою саме на рівні ОТГ. Якщо у сферах, які стосуються делегованих громадам повноважень – освіти, охорони здоров'я та соціального забезпечення – зрушення, хай і не завжди послідовні, відбуваються, то набагато складніше долати надмірну централізацію та адміністративно-територіальну несумісність (збереження районної та міжрайонної дискреції) для так само важливих для громади централізовано керованих секторів: транспорту, телекомунікацій, сфер публічної безпеки (в т. ч. правосуддя) та оборони тощо. Між тим, без перебудови системи управління й цими секторами реформу децентралізації не можна буде вважати завершеною. Окреслені процеси будуть предметом подальших наукових розвідок авторів.

Література

1. Ткачук А. В Україні перший етап децентралізації був успішнішим, ніж у країнах Європи [Електронний ресурс] / А. Ткачук. – Режим доступу : <http://open.solidarnist.ua/?p=2308>.

2. Бевз Т. Специфіка здійснення реформи децентралізації в регіонах України: здобутки і прорахунки / Т. Бевз // Народна творчість та етнологія. – 2019. – № 3. – С. 65–75.

3. Мельничук А. Децентралізація влади: реформа № 1 [аналітичні записки] / А. Мельничук, П. Остапенко. – К.: ЦОП «Глобус» ФОП Кравченко Я. О., 2016. – 35 с.

4. Атлас адміністративно-територіального устрою України. Новий районний поділ та територіальні громади: 2020. Видання друге / П. Остапенко, Р. Перхалюк, О. Бончковський, С. Остапенко – Київ, 2020. – 56 с.

5. Дребот Н. П. Реформа децентралізації в Україні: поточний стан та перспективи розвитку / Н. П. Дребот, І. Б. Семеген // Науковий вісник НЛТУ України. – 2019. – т. 29. – № 4. – С. 24–27.

6. Венцель В. Оцінка фінансових показників бюджетів 872 ОТГ: рейтинг за I півріччя 2020 року [Електронний ресурс] / В. Венцель, І. Герасимук, І. Онишук. – Режим доступу : <https://decentralization.gov.ua/news/12748>.

7. Бориславська О. Децентралізація публічної влади : досвід європейських країн та перспективи України / О. Бориславська, І. Заверуха, Е. Захарченко та ін.; Швейцарсько-український проєкт «Підтримка децентралізації в Україні – DESPRO». – К. : Софія, 2012. –128 с.

Гриб В.І.,

к.філос.н., доцент,

доцент кафедри права і публічного управління
*Вінницький державний педагогічний університет
імені Михайла Коцюбинського*

м. Вінниця, Україна

Конотопенко О.П.,

к.філос.н., доцент,

доцент кафедри права і публічного управління
*Вінницький державний педагогічний університет
імені Михайла Коцюбинського*

м. Вінниця, Україна

Мельник Е.А.

к.філос.н., доцент,

доцент кафедри права і публічного управління
*Вінницький державний педагогічний університет
імені Михайла Коцюбинського*

м. Вінниця, Україна

ФІЛОСОФСЬКІ ОСНОВИ ПУБЛІЧНОГО АДМІНІСТРУВАННЯ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНОГО ДИСКУРСУ

Глобалізаційні явища нині охоплюють найважливіші процеси суспільного життя всього людства. Україна як безпосередній учасник глобалізаційних процесів для свого успішного розвитку прагне зайняти чільне місце в новітній системі міжнародних відносин з урахуванням тих змін, що відбуваються в системах публічного адміністрування інших високо розвинутих країнах. Тому визначальним є подальший розвиток нашої держави через закріплення в Конституції України цивілізаційного вибору, європейської ідентичності Українського народу та незворотності стратегічного курсу держави на набуття

повноправного членства України в Європейському Союзі та в Організації Північноатлантичного договору.

Однією з центральних проблем сучасної філософії управління є вивчення процесів глобалізації та їх впливу на діяльність органів влади різних рівнів. Ця проблема має неабияку значущість у зв'язку з тими геополітичними, економічними та соціально-політичними змінами, які відбулися у світі за останні два десятиліття. Масштаби цих змін великі і значні. Саме тому виникає необхідність у цілісному теоретичному розгляді питань, пов'язаних із глобальними процесами сучасності та їх наслідками для країн, які трансформуються, до яких належить й Україна.

Практично всі автори, які викладали, бодай, короткі тези по будь-якому з аспектів різноманітних і різноспрямованих сучасних процесів глобалізації, обов'язково торкаються постійно змінної ролі та функцій держави, а відтак і публічного управління. Це, напевно, єдина тема, що привертає увагу як прибічників, так і супротивників глобалізації. Думки дослідників розходяться: від цілковитої переконаності в поступовому відмиранні держави як інституту, до не менш впевненої переконаності в тому, що вплив національних держав тільки зростатиме.

Нині всезростаючою постає потреба формування нових моделей, підходів та принципів управління, які ґрунтуватимуться на мобільних, інноваційних, децентралізованих, поліцентричних засадах, і поєднуюватимуть принципи державного й ринкового регулювання, індивідуальної свободи і нових форм колективної та особистої відповідальності. З моменту появи й до сьогодні прерогативою держави і її управлінського апарату є постійне удосконалення роботи публічної сфери (тобто адміністрування). Тому сучасна соціально зорієнтована держава, з метою реалізації свого призначення і розв'язання поставлених завдань, зобов'язана поліпшувати всі аспекти управлінської діяльності, стимулювати ініціативу та здійснювати контроль над виконанням управлінських рішень.

Сьогоднішня наука публічного управління (адміністрування), охоплюючи все більшу кількість секторів та інститутів сучасного суспільства, зосереджує основну увагу на трьох основних, фундаментальних підходах оцінки перспектив розвитку публічного адміністрування:

1) ринково-ліберального - вираженого в концептуальних моделях нового менеджменту;

2) ліберально-комунітаристського - розкриваємого в контексті концепції «політичних мереж»;

3) «рецептивного адміністрування», - де публічна адміністрація розглядає громадян активними членами суспільства з наданням їм можливості вільного входження у процес функціонування публічної політики.

Реалізація завдань публічної сфери спрямована на єдність соціальної, економічної і політичної діяльності, що означає формування цілісного, системно-структурно організованого соціального організму, де «людина - найвища міра всіх речей».

Публічне адміністрування за своєю сутністю є владою соціально-політичною, основними складовими якої є: влада народу як безпосереднє народовладдя через вибори та референдуми; державна влада, з її розподілом на законодавчу, виконавчу, судову; і зрештою місцеве самоврядування, або місцева публічна влада, здійснювана територіальними громадами, представницькими органами місцевого самоврядування, місцевими виконавчими органами (сільськими, селищними, міськими головами) тощо.

Основним завданням органів публічного врядування є комплексний соціально-економічний розвиток відповідних територіальних громад. Тому, у контексті генези соціального організму країни, саме взаємодія органів влади на місцевому рівні й визначає якість та рівень ефективності реалізації публічного управління в різних сферах – соціальній, економічній, політичній, культурній тощо [1].

Процес формування публічного адміністрування, як мистецтва управління державою, являє собою сукупність державних (публічних цілей), спрямованих на створення ефективних управлінських механізмів, життєво важливих взаємин між державами, народами, націями, різними соціальними верствами. А саме публічне адміністрування постає сферою діяльності політиків, державних структур, пов'язаних з управлінням державою, досягненням в ньому певних повноважень, владних функцій, впливом на формування цілей розвитку та їх досягнення. Головним завданням публічного адміністрування є забезпечення інтегральної цілісної єдності суспільства, безпеки і добробуту всіх громадян, яка зумовлюється вмільм керівництвом та ефективним управлінням. Доволі часто терміном «публічне адміністрування» позначається система поглядів, котра визначає основні напрямки цього виду діяльності, у тому числі участь у владних структурах і здійснення впливу на публічну сферу.

Публічне адміністрування є основою суспільних процесів і має формуватися на засадах наукового менеджменту, виходити з синергетичного і нелінійного бачення альтернативних варіантів розв'язання проблем, в контексті яких можливим постає перехід від техногенної моделі розвитку суспільства, до коеволюційного образу існування людства. Сучасна концепція публічного адміністрування ґрунтується на ноосферних підходах до розвитку суспільства, котре визначається цариною розуму, і яке повинно базуватися на науковій і моральній основі. Ноосфера поєднує соціальну і природну систему публічного адміністрування, де гуманістичне управління здійснюється і спрямовується морально-справедливим розумом людини та єдиним всезагальним інтелектом. За такого підходу основним критерієм рівня розвитку та якості життя людини виступають гуманістичні цінності й знання людини, яка живе в гармонії з оточуючим соціальним і природним середовищем.

Визначаючими факторами життєздатності і ефективності публічного адміністрування, є його відповідність об'єктивним потребам розвитку матеріального і духовного життя суспільства, раціональне використання економічних і соціальних можливостей держави, її етноментальних особливостей. Публічне адміністрування, є явищем самоорганізації

територіальної одиниці, що сприяє подоланню дисфункції і тенденції розвитку соціально-економічної системи до стабільного стану. На всіх рівнях структурної організації неврівноваженість виступає умовою і джерелом виникнення „порядку із хаосу” [2].

Публічному адмініструванню притаманні такі властивості:

- Безперервність та багатоманітність форм функціонування і розвитку системи, на основі конкуренції та здатності до оновлення й саморозвитку;
- альтернативність напрямів функціонування на основі прогнозування та можливостей вибору;
- формування організованості системи;
- адаптивність – здатність системи функціонувати при зміні параметрів зовнішнього середовища, і пристосування до цих змін;
- організаційність – наближення до показників - пропорційності, безперервності, ритмічності, ефективності;
- стандартизація – здатність до сумісності даної системи з іншими системами та їх взаємозалежність в умовах розвитку міжнародної кооперації;
- інноваційний характер розвитку, спрямований на ефективне використання природних ресурсів, праці і капіталу, упровадження патентів і ноу-хау, конкурентоспроможності товарів, що є єдиним шляхом зростання економічних систем, які впливають на сталий розвій сучасного українського суспільства.

Публічне адміністрування зумовлюється дією закону забезпечення оптимального функціонування і самореалізації соціального суб'єкта у відповідності з об'єктивними тенденціями через посередництво свідомого впливу на об'єктивні процеси з метою перетворення існуючої можливості на реальну [3].

Сам управлінський процес є системою різноманітних відносин, якій притаманні прямі і зворотні зв'язки. Вплив різних зв'язків може бути активним, навіть силовим, а може бути м'яким, чи зовсім непомітним. Для ефективного управління характерним є останнє. Непомітна на перший погляд управлінська робота завжди дає найкращий ефект. Але використовувати ці зв'язки варто доволі обережно, оскільки останні можуть не лише скріпити, але й зруйнувати управлінський механізм. Об'єктом управлінського впливу є не лише зовнішній, щодо управляючої системи об'єкт, але й різні ланки самої управляючої системи, між якими встановлюються зв'язки підпорядкування (субординації чи ієрархії), або горизонтальні. В останньому випадку вони зводяться до координації, чи взаємодопомоги для здійснення спільних цілей державного чи муніципального управління. Вплив суб'єкта (органа, посадової особи) на об'єкт управління породжує зворотні зв'язки, які встановлює об'єкт з суб'єктом. До суб'єкта управління поступає інформація про поведінку об'єкта, про виконання чи невиконання управлінських команд, яка збирається у рецепторах управляючої системи [4].

Зворотні зв'язки є цінністю для визначення якості управління. Саме об'єкт сигналізує (інформує) про рівень адекватного чи неадекватного

розуміння і виконання «команд». А це у свою чергу є сигналом (свідченням) про недоліки у системі управління (недостатня кваліфікація кадрів, недостатність зв'язку, чи будь-які недоліки у роботі). У системі управління значимою є і його мета, яка повинна узгоджуватися з загальнолюдськими цілями (свобода, демократія, соціальна справедливість) та бути реалістичною. Мета управління визначає сутність управлінського рішення, тобто вибір дій, за допомогою яких вона може бути досягнута. Проте для досягнення успіху велику роль відіграє й стабільність управління, його гнучкість, послідовні дії управлінського апарату, його ресурси, правова діяльність інститутів безпосередньої демократії, громадські ініціативи тощо. Тож, використання зворотних зв'язків у публічному адмініструванні сприяє підвищенню його результативності, дієвості, ефективності, здолання різних негараздів, зростання точності інформації, конкретизація цілей, взаємодія між адміністрацією та населенням тощо[5].

Теоретико-методологічними засадами публічного адміністрування є аналіз саморегуляції соціальних систем, що досліджує форму і конструкцію будь-якого об'єкта. Зasadничими для аналізу публічного адміністрування у саморегуляції соціальних систем є такі методи:

- синергетичний, що застосовується для аналізу публічного адміністрування як нелінійної системи;
- діалектичний, що забезпечує розгляд розвитку публічного адміністрування у взаємодії з оточуючим світом та особистістю;
- порівняльно-історичний, який дозволяє аналізувати різні форми публічного адміністрування як дисипативну структуру;
- феноменологічний, завдяки якому сутність публічного адміністрування осягається як складний суперечливий феномен, що прагне до своєї цілісності;
- структурно-логічного моделювання – для вербального опису концептуальних підходів до формування та розвитку систем соціального управління;
- системний, що спрямований на виявлення структури публічного адміністрування як динамічної системи, яка сприяє саморозвитку соціальної системи та її саморегуляції;
- синергетично-діалектичний, що дозволяє осягати світ і соціальні системи з точки зору синергії і діалектики;
- загальнонаукові методи – аналогії, аналізу і синтезу, сходження від абстрактного до конкретного, що сприяють філософському осмисленню публічного адміністрування у системі саморегуляції соціальних систем;
- компаративістський – для порівняння концептуально-специфічних соціально-управлінських систем, сформованих на різних теоретико-методологічних засадах;
- структурно-функціональний – для розкриття основних механізмів публічного адміністрування, взаємозалежності суспільних і політичних процесів у розвої саморегуляції соціальних систем;

- комплексний метод – забезпечує соціально-філософське усвідомлення публічного адміністрування як процесу формування цілісної суб'єкт-суб'єктної парадигми управління складними соціальними системами;
- економіко-математичний – для побудови моделі прогнозування управління складними соціальними системами з використанням зворотних зв'язків в усіх сферах життєдіяльності соціального організму;
- аксіологічний - виявлення позитивного соціального індикатору публічного адміністрування та впровадження ефективної моделі публічного адміністрування зі зворотними зв'язками на рівні територіальної громади і міжнародного глобалізованого соціуму.

Управління є невід'ємною властивістю всіх організованих систем різної природи, що забезпечує їх самозбереження і саморозвиток. Публічне адміністрування є складним процесом взаємодії двох сторін - управляючої і управляємої, в яких важливу роль відіграють зворотні зв'язки. Тож публічне адміністрування постає єдністю двох підсистем. Традиційний підхід до публічного адміністрування виходить із пріоритету прямих зв'язків, в якому недостатньо уваги надається взаємозв'язку цих двох підсистем, тобто процес управління розглядається як односторонній процес, як жорстко управляючий вплив. Утім суспільство – це складна соціальна система, якій притаманний внутрішній механізм саморегуляції і саморозвитку. Сучасний науковий і соціально-політичний дискурс публічного адміністрування тлумачить процес управління як суб'єкт-суб'єктне відношення, що передбачає взаємодію двох підсистем, кожна з яких спроможна адекватно реагувати на виклики одної іншої. Таким чином публічне адміністрування стає співуправлінням - управлінням надскладними системами, що передбачають вплив на власний механізм саморегуляції і самоуправління з метою його оптимізації.

Література

1. Бех В.П. Генезис соціального організму країни: Монографія. - 2-е вид. / В.П. Бех. - доп. – Запоріжжя: Просвіта, 2000. – 288 с
2. Черленяк І.І. Синергетичні моделі оптимізації системи державного управління: Монографія / І.І. Черленяк. – Ужгород: Ліра, 2010. – 656 с.
3. Максименюк М.Ю. Етнонаціональні та регіональні відносини як рушійна сила розвитку поліетнічного соціуму/ М.Ю.Максименюк //Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії: збірник наукових праць/ Гол. ред. д.філософ.н. В.Г.Воронкова. - Запоріжжя: ЗДІА, 2013. - №53.- С.215-229.
4. Максименюк М.Ю. Етнонаціональні і регіональні відносини як фактор розвитку поліетнічного, полікультурного і поліконфесійного соціуму / М.Ю. Максименюк // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії: збірник наукових праць/ Гол. ред. д.філософ.н. В.Г.Воронкова. - Запоріжжя: ЗДІА, 2012. - №49.- С.205-219.
5. Сидоренко С.В. Розвиток громадянського суспільства в історії соціальнофілософської думки: умови виникнення, сутність, структура /

С.В.Сидоренко // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії: [зб. наук. пр.]. - Запоріжжя: Вид-во ЗДІА, – 2013. - Вип 54. – С С. 175-188.

Джианг Янкай

аспирант 1 курса, кафедры травматологии и ортопедии
*Винницкого национального медицинского университета
им. Н.И. Пирогова*

Город Цзинань, провинция Шаньдун, КНР

COVID-19 – КИТАЙСКИЙ ВАРИАНТ. ХРОНИКА СОБЫТИЙ: ВОЗНИКНОВЕНИЕ, ДЕЙСТВИЯ, СОЦИАЛЬНЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ (взгляд изнутри)

Кто бы мог подумать, что весна 2020 года окажется такой пафосной и энергичной, что центральный город с населением в 10 миллионов человек будет заблокирован. Более 40 000 медиков соберутся в одном месте; 1,4 миллиарда китайцев действуя сообща, будут изолировать свои дома.

Нескончаемые 14 дней самоизоляции, централизованного карантина, лечение одного зараженного, другого подозреваемого, третьего контактного и т.д. лиц, проверка и отслеживание от города к общине и до самой маленькой деревни без каких-либо камер наблюдения.

Это проявление одной из наиболее масштабных катастроф системы здравоохранения, произошедших в Китае с момента основания нового Китая, с самым быстрым и трудно контролируемым распространением инфекции, - по утверждению лидеров Китая.

Это самая большая проблема со времен второй мировой войны, которая подвергла испытанию способность разных стран к управлению и контролем различными ситуациями - мнение международных политиков.

Это беспрецедентная пандемия, вызванная корональным вирусом, которую никогда раньше никто не контролировал - Генеральный директор ВОЗ.

Первая мировая держава с населением, владеющим более 10 триллионами юаней, со второй по величине экономикой в мире, в которой ВВП почти 100 триллионов юаней, в ситуации, когда ежедневные потери, достигали сотен миллиардов юаней, с трудом взяла на себя смелость нажать кнопку «пауза», со стороны государства, и изо всех сил начать борьбу с эпидемией.

Во что бы то ни стало, ради безопасности народа. Не важно, выиграем мы или проиграем, главное, чтобы страна была цела. Это выбор китайского правительства, выбор китайского народа.

В соответствии с приказом Центрального Военного Совета, ранним утром 17 февраля военно-воздушные силы 3 - го типа, 8 - го транспортного флота, включая национальную грузовую перевозку - 20, четырежды направляли

войска с партиями медикаментов в Ухань для поддержки членов медицинской группы Хубэй.

По указанию премьер-министра Китая было созвано заседание Государственного Совета для того, чтобы в соответствии с законом включить воспаление легких novel coronavirus в управление инфекционными заболеваниями. Созвав телефонную конференцию для всестороннего развертывания работы по предотвращению вспышки, Национальный совет здравоохранения создал руководящую группу по борьбе с пневмонией.

В то же время бесчисленное количество китайцев провели бессонную ночь: глава группы специалистов национального комитета охраны здоровья, член китайской инженерной школы Чжан Нам Шань с экранов CCTV сообщил всем, о существовании инфекционного, распространяемого явления - COVID-19, и заражен медицинский работник.

По состоянию на 18 ч. 00 м. зафиксировано 224 случая заражения, из которых 217 подтверждены (198 - в городе Ухань, 5 - в Пекине и 14 - в провинции Гуандун), выявлено 7 подозреваемых - в Сычуани, Юннами, Шанхае, Гуанси и Даньдуне.

Национальная комиссия по охране здоровья публикует в начале 2020 года заявление номер 1, по включению воспаления легких novel coronavirus в состав инфекционных заболеваний категории **Б** и одновременно принимает меры по предотвращению и контролю над инфекционными заболеваниями категории **А**.

Началась война людей без дыма!

Полный контроль! Полная эвакуация! Претворение в жизнь раннего открытия, раннего доклада, раннего карантина, раннего лечения и централизованных мер по оказанию медицинской помощи. Совместное распространение информации о полномочиях, пропаганда научных знаний о защите от эпидемии, усиление общественного контроля, ускорение научно-исследовательских разработок и формирование тесных взаимодействий. С этого дня по всей стране введена система докладов о случаях заражения и нулевых отчетов. Со следующего дня Национальный совет здравоохранения ежедневно публикует данные о выявленных случаях в различных провинциях страны.

Наперегонки со временем! Из-за традиционного китайского нового года сотни миллионов людей вернулись домой, что привело к быстрому распространению вируса и привело к тому, что работа по контролю над ним велась не днями, не часами, а секундами. Государственный совет, вместе с 32 департаментами, должен стать единым механизмом по борьбе с эпидемией. Члены группы национального комитета по охране здоровья ясно дали понять общественности, что если можно не ездить в Ухань, значит не ездить, если нельзя выходить, - просто не выходить.

23 января в 10 часов утра город Ухань был закрыт. Провинциальные и городские власти постепенно инициируют реакцию на чрезвычайные ситуации в области здравоохранения на первом уровне.

Отмена больших мероприятий. Запрет на продажу живых птиц и диких животных. Полное прекращение деятельности турагентства. Общественное

место, ограниченный поток, тепломер. Вокзалы, автобусные станции, аэропорты, - дезинфекция, вентиляция, центральное управление... Ряд чрезвычайных мер стартовали со скоростью спринтера. Все больше китайцев начали активно отменять свои поездки на весенний фестиваль. "Все защищайтесь и работайте вместе". Медицинское страхование, финансовая политика в отношении пациентов с установленным диагнозом COVID-19 предусматривает специальные возмещения расходов и субсидии. Освобождение транспортного сектора от штрафов за возврат, чрезвычайные транспортные средства от сборов, а рыночные регулирующие органы строго наказывают за рост цен на товары, связанные с эпидемией, что значительно уменьшает панику и беспокойство людей в связи с эпидемией.

25 января генеральный секретарь КНР проводит заседание постоянного комитета политбюро ЦК КПК, на котором принимается специальная инструкция по борьбе с эпидемией, с тем чтобы провести повторное исследование, передислокация и мобилизация усилий по борьбе с эпидемией, в частности по лечению пациентов. "Поклянитесь защищать жизнь нации! Там, где ситуация наиболее критична, идите туда, где главное поле боя, и туда, где оно будет". Среди 42000 медиков, собравшихся в Ухане, были академики в возрасте 70 лет, врачи, которые собирались уйти на пенсию, опытные врачи, начинающие и среднего возраста. В моменты паники и беспомощности народ в Ухане снова увидел знакомую личность. Сначала ее видели пролетающей над "уханьской линией фронта", затем глубоко в карантинной палате, далее, принимающей Уханьскую городскую больницу. Три медицинские команды, отправленные военными, общей численностью 450 человек, прибыли в Ухань.

С целью обеспечения безопасности населения, осуществляется совместная мобилизация национальных средств, чтобы гарантировать приоритетный доступ к необходимым для жизни материальным ресурсам, зеленым каналам жителям провинции Хубэй и города Ухань. Впервые министерство труда безотлагательно доставило в Ухань через центральный медицинский резерв 14 000 защитных костюмов и 110 000 пар медицинских перчаток. Скоординировав срочные закупки, 3 миллионам человек в Ухане будут предоставлены маски для работ с различными видами грузов, 100 000 защитных костюмов и 2180 заместителей очков. Такие механизмы работы, такая эффективность, стали ежедневной нормой для департамента писем рабочих.

Остановите весенний отпуск! Был отдан приказ о возобновлении производства медицинскими материало-производящими предприятиями. Министерство внутренних дел направляет атташе по оперативным делам, для налаживания работы предприятий и помогая предприятиям в решении проблем, связанных с сырьем и транспортировкой.

Все, что у нас есть дома, это поддержка.

Китайская продовольственная группа jundu передала более 200 тонн риса в Ухань. В течении дня национальный банк развития выдал городу Ухань кредит, на чрезвычайную ситуацию, в размере 2 млрд. юаней, предназначенный для проведения военных «эпидемических» работ, таких как медицинская

помощь, закупка аварийного оборудования и т.д. 21 национальная авиакомпания гражданской авиации, включилась в чрезвычайную миссию по скоростной перевозке грузов в Ухань. В течение двух дней было организовано 50 чартерных рейсов для транспортировки 6288 медицинских сотрудников и доставки 54 тонны антиинфекционных материалов в Дурбан в качестве помощи Южной Африке.

С ночи 25 января, в течение трех дней, 30 провинциальных муниципалитетов по всей стране начали отвечать на основные чрезвычайные вопросы общественного здравоохранения. Все китайцы были вовлечены в борьбу с эпидемией. Той же ночью Национальный совет здравоохранения получил совокупный отчет из 30 провинциальных муниципалитетов с подтверждением случаев заражения и 324 случаев тяжелых заболеваний. В общей сложности 56 случаев смерти и 49 случаев излечения при выходе из больницы. Подозреваемых в заболевании 2684 случая. Ситуация с предотвращением вспышки чрезвычайно сложна, количество инфицированных растет с каждым днем, и общественное мнение хаотизируется - растут панические настроения. Реакция первого уровня означает быстрее и быстрее! Это означает создание уверенности в обществе с помощью наиболее всеобъемлющих, строгих и радикальных мер по контролю за обороной, с целью успокоения панических настроений народных масс.

Управление персоналом! Количество рейсовых автобусов сокращается, торговые центры, смотровые площадки, культурные парки закрываются.

Управление дорожным движением! Полное прекращение работы межмагистральных пассажирских перевозок. Измерение температуры тела, проверка удостоверений личности, регистрация транспортных средств и лиц в локализованных районах вспышки, установление зоны ревизии, с тем чтобы на месте проведения осмотра обнаруживать и устранять подозрительные случаи.

Информация! Инструкция для каждой деревни, для каждой группы, для каждого жителя.

В критический момент центральная группа руководителей по борьбе с эпидемией приняла соответствующие меры по расширению весеннего отпуска, корректированию времени работы школ и других учебных заведений, поддержке работы в интернете и т.д. Администрация госдепа вскоре объявила о продлении весеннего отпуска до 2 февраля.

К 3 февраля по всей стране было зарегистрировано более 20 000 случаев заболевания, что вызвало резкий рост беспокойства. Хорошей новостью стало то, что в течении последних четырех дня подряд появилось больше случаев излечения, чем смертей. Этот положительный сигнал указывал на то, что контроль над ситуацией дал определенные результаты.

12 февраля Тибет стал первой провинцией страны, которая была очищена. По мере того, как ситуация с контролем за эпидемией стабилизировалась, начинает постепенно снижаться уровень жесткости реагирования на чрезвычайные ситуации. К 20 Марта уровень жесткости реагирования на эпидемию в различных провинциях страны был снижен, за

исключением Хубэй, Пекина, Тяньзиня, Шанхая и Хэбэя. Вспышка в Китае постепенно стала контролируемой.

Но к этому времени экономика Китая сильно упала. «Перезагрузка» китайской экономики, которая борется со временем, борется со стрессом и борется с трудностями, разворачивается в полном объеме! Во-первых, основное внимание было уделено взрыву спроса в области материалов, связанных с эпидемией, и предприятиям было трудно быстро вернуться к работе, а во многих местах не хватало масок. Бесчисленное множество государственных предприятий добровольно вступили в бой, чтобы ускорить трансмиссию и расширение производства. В начале февраля Китай увеличил количество nissan в масках примерно на 20 миллионов человек, а к началу марта оно увеличилось до 110 миллионов! К концу января в нашей стране было выпущено всего лишь 0,87 млн. единиц медицинских защитных костюмов в день, а к 11 марта максимальное количество nissan превысило 840 000. Постепенно разворачиваются основные материально-производственные ресурсы, транспортные потоки, основные проекты и т.д.

Происходит макро модуляция: временное сокращение налога на добавленную стоимость для налогоплательщиков малого размера, временное освобождение от корпоративного социального обеспечения и более чем 20 налоговых льгот для более чем четырех партий; Увеличение рефинансирования, дисконтирование 500 миллиардов юаней, акцент делается на увеличение кредитования малых и средних банков для малых и средних предприятий.

К 17 Марта уровень восстановления рабочих мест в различных провинциях страны превысил 90%, за исключением, таких как Хубэй, включая Чжэцзян, Цзянсу, Шанхай, Шаньдун, Гуанси, Чунцин и др. Скорость поразительна, но не неожиданна.

24 Марта провинция Хубэй объявила, что с нулевого часа 8 апреля в городе Ухань снят контроль над дорожным движением и организовано возобновление внешнего транспорта.

Исследование показало, что в настоящее время 78% всех аграрных магазинов страны вновь открыты. Сельскохозяйственная цепочка ускоряет восстановление производства, начиная от сельскохозяйственного снабжения и заканчивая оборотом сельскохозяйственной продукции.

По состоянию на 28 марта в среднем 98,6% работа всех промышленных предприятий по всей стране и 89,9% персонала была восстановлена. Коэффициент восстановления малых и средних предприятий составляет 76%, а средний прирост с марта составляет около 1%. Уже 100 миллионов мигрантов работают на дому, что составляет 80% от всех мигрантов, возвращающихся домой до весеннего фестиваля. Начиная с 30 марта, учебный процесс в школах, по всей стране возобновлен.

Медицинское обслуживание полностью восстановлено. В то же время, продолжая прилагать все усилия для оказания помощи пациентам с COVID-19, регионы по всей стране претворяют в жизнь зонирование требований, предусматривающих всестороннее развертывание ежедневных медицинских

услуг. Також повністю відновлено нормальний порядок всіх медических закладів провінції Хубэй.

В той же час Китай направив фахівців в Італію, Іран і Ірак, а також в десятки інших країн, таких як Японія, Південна Корея, Пакистан, Греція, Україна, Сенегал, Лаос, Таїланд, Єгипет і др. Китайське урядовство також виділило 20 мільйонів доларів ВОО, щоб допомогти розвиваючимся країнам підвищити свою здатність боротися з епідемією.

Боротьба з епідемією є одночасно великим випробуванням для системи державного управління і її можливостей, а також практикою для вдосконалення і підвищення рівня державного управління і одночасно уроком для всього суспільства, всього людства.

Сталася зіткнувшись з епідемією, китайські шляхи, китайські теорії, китайські інститути, культурні особливості Китаю підкреслені і підтвержені впливом вітру і дощу.

Довгань Б. В.,

студентка 2 курсу юридичного факультету

Донецький національний університет імені Василя Стуса

м. Вінниця Україна.

Науковий керівник: Попов В.Ю.,

д. філос.н., проф.

Донецький національний університет імені Василя Стуса

м. Вінниця Україна.

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ПРОБЛЕМ РОЗВИТКУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ

Швидкі темпи розвитку інформаційних технологій та популяризація цифрового простору, зумовлені науково-технічною революцією кінця ХХ – початку ХХІ, спричинили значні зміни суспільних орієнтирів та стали фундаментом формування нового покоління – «generation Z» або «цифрові люди», народжені після 2000 року (перше повністю цифрове покоління) [1, с. 83]. Таким чином, сьогодні досить звичним явищем є можливість доступу до Інтернету, перенесення у віртуальний простір, а комп'ютеризовані машини-роботи присутні майже у всіх сферах життя. Технологізація не минула й філософію й породила такий феномен, як філософія техніки – галузь філософського знання, яка досліджує особливості діяльності людини в епоху інформаційно-технічної революції, передусім: наслідки застосування комп'ютерних технологій; постійне ускладнення вже існуючих технічних засобів; взаємозв'язки між технікою та суспільством, наукою і природою; шляхи й перспективи розвитку техніки; вплив технічного прогресу на життя людей, а також перспективу створення штучного інтелекту [2, с. 19]. Саме на останньому зосереджене дане дослідження.

Слід наголосити, що питанню філософського обґрунтування концепції створення та подальшого розвитку штучного інтелекту присвятили свої праці такі вчені: Н. Зленко, В. Іваночко, Ю. Мартинюк, В. Ніконенко, О.Е. Радутний, Н. Терлецька, Л.А. Улашкевич та ін. Однак серед науковців досі немає єдиної думки стосовно того, які наслідки буде мати еволюція штучного інтелекту для майбутнього людства: прогресивні чи регресивні, що й обумовлює вибір теми.

Метою дослідження є аналіз філософського обґрунтування ученими концепції штучного інтелекту та його впливу на майбутнє людства.

Людина завжди мріяла вийти за межі реального, і це бажання мотивувало її на нові відкриття: навчитися літати, опановувати простори космосу тощо. Однак, на цьому людський рід не думає зупинитися. Сьогодні серед науковців обговорюється перспектива створення форм фізичного безсмертя або розширення функціональних здібностей тіла [3, с. 155]. Реалізація такої ідеї вбачається в розробці штучного інтелекту. Однак до яких наслідків може призвести таке палке бажання технологізації суспільства? Людство знаходиться на порозі нової ери, де будуть доступні небачені раніше технологічні дива, як наприклад спілкування силою думки, чи надмірність інформаційних ресурсів призведе до повернення в первісне суспільство? Для того, щоб відповісти на ці запитання, для початку необхідно з'ясувати поняття та сутність штучного інтелекту, а також його форми.

Історично першим, ще в 1956 році на Дартмутській конференції Джоном Маккарті було запропоновано наступне визначення: *штучний інтелект* – це наука і техніка створення інтелектуальних машин, особливо інтелектуальних комп'ютерних програм. Існує більш сучасна дефініція: *штучний інтелект* – це розробка гнучкого агента, здатного адаптуватися до різних ситуацій та досягати мети, що недоступно для традиційних комп'ютерних систем [4, с. 20].

У наукових колах прийнято виділяти три форми штучного інтелекту: «*слабкий штучний інтелект*» або «*обмежений*» – орієнтований на вирішення одного чи декількох завдань, які виконує або може виконувати людина; «*сильний штучний інтелект*» – орієнтований на вирішення всіх завдань, які виконує або може виконувати людина; «*штучний суперінтелект*» – це інтелект, який набагато розумніший за людський у всіх сферах, включаючи наукову творчість, загальну мудрість і соціальні навички. Він може мати свідомість і суб'єктивні переживання [4, с. 21-22].

Власне концепція можливості існування третьої форми лягла в основу філософського трансгуманістичного вчення – раціонального, заснованого на осмисленні досягнень і перспектив науки, світогляду, який визнає можливість і бажаність фундаментальних змін в біологічній структурі людини за допомогою передових технологій з метою ліквідувати страждання, старіння, смерть і, як результат, передбачається поява нової біологічної форми – «постлюдини» (розумної істоти, модифікованої до вищого ступеня) та «надрозуму» (що якісно перевершує людський мозок) [5, с. 8]. Фактично, мова йде про злиття людини зі штучним інтелектом.

За прогнозом відомого американського футуролога Р. Курцвайла, до 2020-го року з'явиться такий же потужний комп'ютер, як людський мозок, до 2030-го року стане можливим об'єднання мозку й комп'ютера, приблизно в 2035 – 2040 роки

може бути здійснене повне завантаження людської свідомості в комп'ютер [6, с. 102]. Варто зазначити, що ця теорія певною мірою уже здійснюється. Однак ідеться не про комп'ютер як гаджет у його звичному вигляді, а про робота Софію, розробленого гонконгською компанією Hanson Robotics, що вміє адаптовуватися до поведінки людей та саморозвиватися (його програмне забезпечення аналізує проведені розмови і на основі нових даних покращує відповіді в майбутньому). [7, с. 62-63]. Таким чином, процес створення штучного інтелекту – це майбутнє, яке реально настає. Саме тому доцільно з'ясувати, що очікує людство надалі, якщо роботизація активно буде прогресувати. У наукових колах сформувалося дві позиції стосовно цього питання: позитивна та негативна.

Експерти, які скептично налаштовані стосовно питання стрімкого розвитку технологій стверджують, що втілення в життя трансгуманістичних поглядів може призвести до знищення гуманізму. Як наслідок – втрата людиною власної індивідуальності, самобутності та неповторності. Активна розробка автономних роботів, наділених суперінтелектом, може поставити під сумнів нинішню класифікацію живих істот, засновану на їх моральному статусі. Втрата створеним природою індивідом моральної сутності означає перетворення його на кіборга. А надалі, можливо, і взагалі зникнення поняття «народження» в тому розумінні, яке є наразі [5, с. 8-10].

Існує й інше припущення: якщо звичайна людина буде співіснувати з постлюдиною, то не виключається можливість появи нового вищого класу або нової касты [8, с. 87]. Українська дослідниця Н. Терлецька переконана, що подальший розвиток штучного інтелекту та поява суперінтелекту «може призвести до повного нівелювання особистісної свободи та тотального контролю з боку соціуму, що призведе до втрати загальнолюдських цінностей та їхньої підміни цілковито утилітарними комп'ютерно-керованими моделями програмування поведінки мас, заради реалізації інтересів еліти, що очолить новостворений «техногенний рай», де підпорядкування соціуму заради досягнення миру і безпеки буде основною цінністю» [9, с. 64]. І навіть якщо людина стане безсмертною, то не відомо, чи не захоче вона померти замість того, щоб існувати в такому суспільстві. Врешті-решт технологічні процеси можуть призвести до колапсу, що полягатиме у втраті контролю над науковим і технологічним розвитком, а також у незмозі знайти порозуміння між людьми, націями і навіть цивілізаціями [5, с. 8].

Прибічники технологічного прогресу спростовують побоювання скептиків і наголошують, що цифрові процеси у своїй суті не є злом, а джерелом великої користі. Це всього лише інструмент, який потрібно ретельно вивчити і обережно застосовувати. А нерозуміння темряви, страх і непередбачуваність присутні кожному людському серцю, як колись нашим попередникам, яких чекав технічний бум (винайдення комп'ютера, мережі Інтернет тощо). Крім того, сучасний український вчений О.Е. Радутний зазначає, що від штучного інтелекту вимагається, перш за все, дотримуватися суспільних норм. Цілком обґрунтованим є припущення, що з цим завданням він впорається краще, ніж середньостатистична людина [8, с. 86].

Існує й інша гіпотеза, за якою особистість штучного інтелекту може стати носієм певної моралі так само, як первинним її носієм до цього часу вважалася

тільки окрема людина. Отже, мова йде про появу нової моралі (можливо, навіть всесвітньої – загальної для всіх) в новій формації, однак якою вона буде, сказати досить важко [8, с. 90]. Що стосується безсмертя, то вірогідніше всього руйнуванню будь-якого організму не вдасться уникнути. Навіть якщо має бути змінена чи примножена якась якість чи властивість тіла щоб «жити», така форма життя вже не відповідатиме початковому стану і смерть все ще залишатиметься невідворотною дійсністю [3, с. 160].

Загалом попри усі побоювання та передчуття невідомого, експерти сходяться на думці, що модифікаційних процесів уникнути не вдасться. Як стверджує британський фізик і педагог Фрімер Дайсон «штучні поліпшення людських істот відбудуться, так чи інакше, незалежно від того, подобається нам це чи ні... Коли люди використовують технічні засоби, щоб поліпшити себе і своїх дітей, не має важливого значення, ЯКІ саме покращення вони отримають, головне те, що така перспектива буде доступна...» [3, с. 159].

Висновок. Отже, аналіз філософських поглядів учених стосовно наслідків реалізації концепції розвитку штучного інтелекту показав, що неможливо однозначно визначати її як позитивну чи негативну. З одного боку, поява нової форми життя може призвести до нівелювання загальноприйнятих моральних постулатів, появи каст, до колапсу, що полягатиме у неможливості знайти порозуміння між людьми, націями і навіть цивілізаціями або ж взагалі зникнення людського виду як такого. З іншого боку, якщо належним чином контролювати процес реалізації даної концепції, то штучний інтелект не становитиме загрози для людства. Однак беззаперечним залишається той факт, що уникнути появи штучного інтелекту, який дорівнюватиме людському, не вдасться.

Саме тому головним завданням людства сьогодні є не дозволити перетворити технічний вибух на незворотні процеси у суспільстві, які можуть як породити якісно новий етап еволюції, так і повернути нас до доеволюційного періоду, та забезпечити наступним поколінням гідне гуманне життя. Добробут людства в руках самого людства.

Література

1. Коростіль Л. А. Покоління Z: пошук способів педагогічної взаємодії. *Електронне наукове фахове видання «Народна освіта»*. 2018. Вип. №1(34). С. 82-88.
2. Іваночко В. Філософія техніки. *Філософські виміри техніки*: матер. Міжнар. наук. конф. молод. учен. і студ. (30 лист. – 1 груд. 2016 р.). Тернопіль, Україна. 2016. С. 19.
3. Мартинюк Ю. Трансгуманізм і постгуманізм: етична проекція. *Антропний принцип в контексті актуальних проблем. Філософії науки*: матер. Всеукр. наук.-практ. конф. (15-16 груд. 2016 р.). Львів, 2016. С. 155-161.
4. Баранов О. А. Інтернет речей і штучний інтелект: витоки проблеми правового регулювання. *IT-право: проблеми та перспективи розвитку в Україні*: зб. матер. II Міжнар. наук.-практ. конф. (17 лист. 2017 р.). Львів, 2017. С. 18-42.

5. Улашкевич Л.А. Майбутнє прав людини через призму трансгуманізму. *Філософські науки*. 2018. № 10 (62). С. 7-10.
6. Зленко Н. Соціально-філософські аспекти осмислення поняття штучний інтелект. *Свідомість, мозок, мова: актуальні проблеми та міждисциплінарні досягнення*: матер. Міжн. наук.-практ. конф. (19-20 квіт. 2018 р.). Львів, Україна. 2018. С. 100-103.
7. Кошелева К. О. Проблема надання правосуб'єктності штучному інтелекту. *Юридичний бюлетень*. 2019. Вип. 11. ч. 1. С. 60-66.
8. Радутний О. Е. Мораль і право для штучного інтелекту та цифрової людини: закони робототехніки та "проблема вагонетки". *Інформація і право*. 2019. № 3(30). С. 78-95.
9. Терлецька Н. Людина в метаантропології та трансгуманізмі й смисл людського буття. *ГРАНІ*. 2020. Том 23. № 1–2. С. 59-65.

Довнар Т. И.,
доктор юридических наук, профессор,
профессор кафедры теории и истории государства и права
юридического факультета,
Белорусский государственный университет,
г. Минск, Республика Беларусь

ЗАМЕЧАНИЯ О СУБЪЕКТАХ ПРАВА ВО ВРЕМЕНА ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО (ВКЛ)

Субъектом права считается лицо, способное вступать в юридические отношения. Однако феодальное государство не каждого человека признавало способным вступать в юридические отношения, иметь имущественные права. В древности имел место взгляд на рабов как на объект права, длительное время в феодальном государстве эти отношения сохранялись. Однако законы ВКЛ свидетельствуют, что постепенно этот взгляд претерпевает значительные изменения. Так, прежние рабы называются холопами, челядью невольной, их осаживают на землю и превращают в крестьян-огородников, тем самым приближая к земледельческому сословию. Законодатель, руководствуясь новыми общественными настроениями и прогрессивными тенденциями, начинает отрицательно относиться к самому понятию «неволя» и заменяет в Статуте 1588 года название челяди невольной на челядь дворовую, а также ограничивает, насколько возможно, источники пополнения невольников и др. Однако в целом они по-прежнему остаются объектами права.

Субъектами права в феодальный период были: само государство, феодалы, церковь, монастыри, города, свободные горожане, крестьянское сообщество и свободные крестьяне, хотя правомочия последних постепенно ограничиваются.

Современное гражданское право отличает понятия правоспособности и дееспособности субъектов права, т.е. способность иметь права и способность пользоваться этими правами (осуществлять действия с определенными юридическими последствиями). Законодательству ВКЛ неизвестны эти термины, однако законодатель достаточно хорошо осознает их, так как не за каждым человеком признает способность иметь права и совершать юридически значимые действия. Правоспособность возникала с момента рождения человека и на нее влияли такие факторы, как принадлежность человека к государству и определенному сословию, пол, возраст, состояние психического и умственного развития, а иногда и религиозная принадлежность человека.

Правоспособность прежде всего зависела от принадлежности лица к государству. Подданство в ВКЛ приобреталось путем рождения, пожалования и отпущения на свободу невольников. Татары, евреи и другие люди, которые осели в государстве, приобретали гражданство через специальные жалованные грамоты или через официальное разрешение поселиться на определенных землях. Они становились подданными государства и приравнивались к соответствующему сословию. Однако в законодательных актах мы находим некоторое ограничение их прав, связанное прежде всего с их религиозной принадлежностью.

Правовой статус иностранца был существенно иным, чем правовой статус «литвина» – подданного государства, о чем свидетельствуют законы ВКЛ. Так, закон запрещал иностранцам приобретать в собственность недвижимое имущество на территории государства и занимать служебные должности [1, Р. III, арт. 3]. Иностранцы купцы несколько ограничивались в договорных отношениях и наследовании имущества. Женщина-литвинка, которая выходила замуж за иностранца, как правило, получала приданое в денежной сумме, т. к. недвижимость должна была оставаться в государстве [1, Р. IV арт. 9.]. В законах имелись и иные ограничения по отношению к иностранцам.

Полная правоспособность лица имела в виду не только наличие подданства государства, но и состояние свободы, в том числе и самостоятельное положение в семье. Некоторые категории лиц совсем лишались прав, или ограничивались в правах. В частности, закон закреплял значительные ограничения прав бенкартов – незаконнорожденных особ. Правовое положение детей, рожденных «не з венчальною и не шлюбною жоною» было очень сложным. Когда муж при жизни своей жены имел побочных детей, он не мог завещать им имущество. Даже после смерти жены, когда он женился на матери своих побочных детей и она рожала ему еще детей, все дети одинаково рассматривались Статутом как бенкарты, не имевшие права наследовать имущество родителей.

Полной правоспособностью в ВКЛ обладали особы, которые принадлежали к сословию шляхты, однако при условии наличия доброго имени и чести.

Ограничивались в правах те особы, которые в судебном порядке были лишены чести и соответственно шляхетского статуса. Это касалось и шляхтичей, которые подверглись позорному наказанию (побывали в руках

палача), или три раза были обвинены в преступлениях, а также тех, кто занимался ремеслом и торговлей («локтем и весами»). В известной степени ограничивалась дееспособность шляхтичей, которые нарушали нормы брачно-семейных отношений (вступили в брак в неразрешенных степенях родственности и др.). Как субъект феодального права, имевший специальный статус, с течением времени частично ограничивался в сфере права и Великий князь (не мог распоряжаться государственным имуществом, вступать в брак без разрешения сейма).

Источник

1. Статут Великого Княжества Литовского 1529 года. Минск: Издательство Академии наук БССР, 1960.

Калач Д.М.,

к.філос.н., доцент,

доцент кафедри філософії та суспільних наук,

Вінницький національний медичний університет ім. М.І.Пирогова

м. Вінниця, Україна

Марчук І.А.,

к.пед.н., доцент,

доцент кафедри філософії та суспільних наук,

Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова

м. Вінниця, Україна

МІЖКОНФЕСІЙНИЙ ДІАЛОГ ЯК СПОСІБ МИСЛЕННЯ ТА ІСНУВАННЯ

У переважній більшості термін «діалог» уживають у широкому значенні, ототожнюючи з поняттями «дискусія», «суперечка», «бесіда», не розмежовуючи їх за змістовно-смісловим наповненням. Для чіткого розмежування різних видів діалогу необхідно методологічно визначити його межі. Як вже зазначалося, міжконфесійний діалог можна трактувати як певний формат зустрічей для пошуку взаєморозуміння між представниками християнських конфесій, який ґрунтується на повазі та довірі один до одного, метою якого є глибоке пізнання важливої істини та прагнення зробити відношення між людьми такими, що відповідають особистій гідності кожного. Основна мета діалогу модерністського типу не в прозелітизмі, а у власній адаптації до інших релігій, визнанні нового релігійного статусу[14, с. 154].

Дослідники М. Каган [8], Т. Липіч [10], І. Мальковська [11], М. Орлова [12] вкладають у поняття «спілкування» більш широкий зміст, ніж у розуміння поняття «комунікація». Основна розбіжність між цими концептами закладена у характері та формі взаємодії. Спілкування має суб'єкт-суб'єктний характер і

проявляється в індивідуальному вимірі, натомість комунікація має інституційний характер та може набувати не лише особистісної, а й соціальної форми. Якщо для процесу «спілкування» важливим є особистісний аспект, то для процесу «комунікації» – передавання інформації.

Найбільш поширеним типом діалогу, який розглядають крізь призму релігійних відносин, є форма міжконфесійного спілкування. Слово «діалог» означає бесіда, розмова, комунікація. Тому термін «міжконфесійний діалог» нерідко вживають як синонім до поняття «міжконфесійне спілкування» на позначення будь-якої форми зустрічі між представниками християнських конфесій. Однак Л. Владиченко вважає некоректним ототожнення «діалогу» та «спілкування» [6]. У працях С. Абрамовича та Г. Кучинського обґрунтовано ідею про те, що «спілкування» містить у собі «діалог» як форму «спілкування», але «діалог» є найвищою формою міжсуб'єктних стосунків. При цьому діалог вважають формою конструктивних відносин. Суть цієї моделі зводиться до розуміння, що не переговори, а відносини, спрямовані на зближення, мають конструктивний характер, оскільки «діалог – це не завжди згода, але завжди пошук згоди» [1, с. 5].

Виявленню місця «діалогу» серед інших форм «спілкування» – «бесіди», «дискусії» тощо, які приймають «діалогову форму», слугували праці В. Беркова [3], у яких аргументовано наявний взаємозв'язок понять «діалог» і «діалогові форми спілкування», оскільки для його виникнення потрібно дійти до певного рівня спілкування.

Загальним методологічним підґрунтям для осмислення та розвитку міжконфесійних та екуменічних відносин стала філософія діалогу.

Важливість діалогу як способу існування та мислення, у якому розвивається «внутрішня людина», підкреслювалася у філософії з часів Платона. Філософія Нового часу зробила вагомий крок до свідомого вирішення проблеми пізнання чужого «Я». Взагалі, діалогічна форма виражає внутрішню логіку розвитку думки, яка характерна для самого процесу філософування. За спостереженнями Г. Бірюкової, діалогічна філософія, котра особливо активно почала розвиватися в Німеччині, протиставлялася діалектичній і трансцендентальній філософії як світогляд, що «відображає взаємозв'язок дійсності в цілісній єдності, а не в протиріччях» [4, с. 10]. Очевидно, що діалогічна філософія розмірковує антропоморфно, виходячи з конкретного людського буття, розуміння людиною світу й усвідомлення самого себе. Відповідно, людина усвідомлює себе насамперед у відносинах із «Ти».

Європейській філософській думці XVIII–XIX ст. здебільшого було властиве монологічне мислення, зважаючи на вплив метафізичної традиції, для якої була визначальною ідеалізована модель пізнавальної діяльності, що втілюється рівнозначними суб'єктами з позиції «абсолютного спостерігача». На цьому етапі розвитку філософії формується категоріальний апарат, передусім категорій «суб'єкт», «об'єкт» і їх відносин, а також категорій «Я», «не-Я», «Я і Ти».

У кінці XIX – на початку XX ст. діалог утрачає своє первинне значення й набуває нової форми, подібної до сучасної, завдяки аналізу відношення «Я-Ти» як способу осмислення сутності людини та визначення її істинного

призначення в житті. Такий перелом у світогляді насамперед зумовлений відкриттям нового розуміння «Іншого» та осмисленням «Я». Діалог у новому трактуванні постає елементом аналізу свідомості й водночас умовою конституювання ідентичності «Я». Така інтерпретація діалогу властива поглядам М.Бубера, Ф. Ебнера, Ф. Розенцвейга, О. Розеншток-Хюсі, Е.Левінаса та інших. Вагомий внесок у філософське осмислення діалогу зробили В. Біблер, В. Бібіхін, С. Франк та інші, котрі розглядали проблему діалогу як феномен духовної культури. Осмислення ідеї діалогу як основи філософії, культури й людського знання знайшло відображення в працях М. Бубера, Е. Левінаса, Ф. Розенцвейга. Важливе місце в роботах філософів займає ідея діалогу культур, у межах якої діалог релігій розглядають як невід'ємний елемент культури.

У філософії діалогу дослідники виділяють два основні напрямки, які у різних формах наявні в аналізі зазначеного феномену протягом усієї історії філософії. Перший: діалог розкривається з позиції суб'єкта й осмислюється крізь призму феноменологічного підходу. Представниками цього напрямку були послідовники діалогічної філософії, зокрема Г. Гадамер та М. Бубер. Другий: діалог розкривається з позиції об'єкта й реалізується у структурно-функціональному підході. Теоретично осмислили такий тип діалогу М. Каган і В. Біблер. У межах кожного напрямку реалізується й смислова форма діалогу. Проводячи соціально-філософський аналіз діалогу, Г. Бірюкова визначила дві його моделі: суб'єктивістську й об'єктивістську [4, с. 23–24]. Дослідницею запропонована оригінальна типологія діалогів, що базується на підставі соціального простору де, зокрема, важливу роль відіграє поділ на вертикальні (між «верхами» і «низами» в соціальній ієрархії), горизонтальні (між «рівними» за соціальним статусом) і внутрішні (з самим собою) діалоги [4, с. 18]. У суб'єктивістській моделі серед діалогічних відносин переважають горизонтальні діалоги, в об'єктивістській – вирішальну роль відіграють вертикальні діалоги. Функціонування діалогічних форм у межах зазначених напрямків сприймається крізь призму релігійної свідомості, основним атрибутом якої є спеціально культивованій морально-емоційний акт віри. Коли людина через власні переконання вважає, що Бога не існує, тоді людська активність, її воля та креативність відіграє вирішальну роль у житті суспільства чи окремого індивіда, тому в співвідношенні між Я й Іншим домінують горизонтальні діалоги, а комунікація в цілому є мережевою за своєю структурою. Віруюча людина переконана в існуванні об'єктивних, незалежних від її волі та свідомості законів, що визначають її діяльність, а також Бога як особистого творця цих законів. Сучасні теологи та релігійні філософи переконані, що вертикальний діалог як спілкування з Богом є головним екзистенціалом для особистості. Більше того, що для сучасних християнських теологів Трійця - це єдність трьох особистостей, для яких характерне існування в діалозі з іншим, у спілкуванні, яке передбачає «обмін існуванням» та «існування в іншому». А тому для християнина діалоги всередині церковних спільнот та міжконфесійні діалоги можуть існувати завдяки зустрічі з Богом як особливій події, що теж є діалогічною та може відкрити Бога як пра-діалог Трьох. При цьому Трійця виступає взірцем діалогічності, ідеальною комунікацією, джерелом цінностей, а тому визначає норми

комунікативного життя церкви як спільноти, формує ідеал відносин між церквами, і навіть задає соціальний ідеал солідарності. Згідно із сучасною теологією, діалог існує як подія, як дарунок, а тому не може бути повністю формалізованим. Діалогічні відносини із Богом не можуть бути ієрархізовані, але завжди є безпосереднім міжособистістним спілкуванням.

М. Бахтін доводить, що саме людське життя за своєю природою діалогічне. «Жити – означає брати участь у цьому діалозі: сприймати, вслухатися, відповідати, погоджуватися та ін. У цьому діалозі задіяна вся людина й усе життя: очима, губами, руками, душею, духом, усім тілом, вчинками» [2, с. 310], тобто людина не просто живе в діалозі, а й живе ним, оскільки в процесі такого спілкування, яке є синонімом її справжнього буття, людина може повернутися до самої себе [2, с. 434]. Тому зрозуміти іншу людину можна лише через спілкування з нею діалогічно.

Важливою є концепція діалогу М. Бубера, який увійшов в історію світової філософії як мислитель, що по-новому, не класично поставив проблему «іншого буття» [13, с. 108]. На думку філософа, єство людини можна пізнати, з'ясувавши її ставлення до іншого буття, спілкування з людьми, коли осягнемо її діалогічну природу, її спроможність до буття з іншим. При цьому М. Бубер наполягає на рівноцінності Я і Ти. Він розкриває ідею «ставлення до іншого не як до ресурсу, а як до мети» [13, с. 74]. Отже, саме діалогічне мислення прогнозує наявність кількох рівних учасників. Без усвідомлення іншого як рівного діалог не буде продуктивним.

Діалог різних конфесій буде найбільш продуктивним у межах чіткої єдності, певного плацдарму для спілкування. Іншою умовою дієвого діалогу є переконаність у його результативності, тобто саме прагнення збагатитися досвідом інших. Отже, діалог можливий лише в атмосфері єдиного ціннісного простору та взаємної поваги. У сучасну епоху, з урахуванням особливостей міжконфесійних відносин, сформувалося декілька підходів до розуміння діалогу. Зокрема, Є. Бистрицький зазначає, що «політика толерантності – регулятивний ідеал герменевтичної філософії» [5, с. 157]. Відомо, що розуміння має діалогічну основу і його можна досягти у сфері «між», тобто в конкретному спілкуванні між суб'єктами. Саме спілкування, котре ґрунтується на засадах толерантності, дає підстави одному учаснику акту комунікації відкритися перед «іншим» та створює умови, щоб й «інший» відкрився. Так учасники діалогу створюють спільну мову, уможлиблюючи досягнення порозуміння та згоди, а не підкорення «іншого» власній мірці [5, с. 162].

Польський філософ А. Гжегорчик під діалогом розуміє інтеракцію, що включає декількох актів за участю всіх сторін діалогу. У такій формі поведінка однієї сторони викликає аналогічну відповідь іншої. І якщо в діях однієї зі сторін реалізується певна ціннісна позиція, наприклад, повага до кожної людини, то вона може бути сприйнята й іншою стороною [7, с. 58]. Так діалог переходить у конструктивне русло, а його результати втілюються на практиці. Відтак, лише в результаті розгляду й аналізу сторони діалогу можуть досягнути порозуміння. Як пояснює В. Лекторський, мова йде «про бачення в іншій позиції, системі цінностей, культурі не те, що неприйнятне моїй власній

позиції, а те, що може допомогти мені у вирішенні проблем, які є не тільки моїми власними, але й проблемами інших людей та інших культур, інших ціннісних й інтелектуальних систем відліку. У цьому діалозі не тільки окремі люди, але й культури можуть змінювати свою ідентичність» [9, с. 53].

Діалог як важлива умова розбудови громадянського суспільства стає регулятором оптимізації міжконфесійних відносин, прогнозування і попередження релігійних конфліктів.

Література

1. Арістова А. Релігійні конфлікти в перехідних європейських суспільствах : природа, динаміка, вплив на релігійно-суспільні процеси : дис. на здобуття наук. ступеня доктора філ. наук : спец. 09.00.11 / А. Арістова. – К., 2008. – 418 с.
2. Бахтин М. Эстетика словесного творчества / М. Бахтин. – М. :Искусство, 1979. – 424 с.
3. Берков В. Диалог : логические и этические измерения : учебнометодическое пособие / В. Ф. Берков, Я. С. Яскевич. – Минск : РИВШ БГУ, 2001. – 80 с.
4. Бирюкова Г. Диалог : Социально-философский анализ : диссертация ... доктора философских наук : 09.00.11 / Г. Бирюкова. – Иваново, 2000. – 285 с.
5. Бистрицький Є. Конфлікт культур і методологія толерантності / Є. Бистрицький // Єдність світу і розмаїття культур : Матеріали круглого столу українських та російських філософів // Філософська думка. – 2011. – №4. – С. 102–118.
6. Владиченко Л. «Межрелигиозный» диалог – театр, комедия, реальность или фикция? / Л. Владыченко. [Електроний ресурс]. – Режим доступу:– <http://www.religion.in.ua/main/analitica/7993-mezhreligioznyj-dialog-teatr-komediya-realnost-ili-fiksiya.html>
7. Гжегорчик А. Духовная коммуникация в свете идеала ненасилия / А. Гжегорчик // Вопросы философии. – 1992. – № 3. – С.54–71.
8. Каган М. Проблема диалога в современной философской мысли / М. С. Каган // Проблемы общения в пространстве тотальной коммуникации. – СПб. : Питер, 1998. – С. 47–50.
9. Лекторский В. О толерантности, плюрализме и критицизме / В. А. Лекторский // Вопросы философии. – 1997. – №11. – С. 46–54.
10. Липич Т. Диалог как форма взаимодействия культур / Т. Липич // Научные ведомости БелГУ. Серия : Философия. Социология. Право. – 2009. – № 9. – С. 50–54.
11. Мальковская И. Знак коммуникации : дискурсив. матрицы / И. А. Мальковская. – Изд. 3-е. – Москва : URSS, 2008. – 236 с.
12. Орлова М. Антиномии диалогического дискурса : монография / М. Ю. Орлова; Мор. гос. ун-т им. Г. И. Невельского. – Владивосток : МГУ, 2003. – 214 с.
13. Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії / Л. Ситниченко. – К. :Либідь, 1996. – 176 с.

14. Україна релігійна. Колективна монографія. Книга перша : Стан релігійного життя України / гол. ред. А. Колодний. – К., 2008. – 436 с.

Кваша К. О.,
Аспірант кафедри філософії та політології
Житомирський державний університет імені Івана Франка
м. Житомир, Україна

РЕЛІГІЙНІ ПРАКТИКИ ЯК ФЕНОМЕН ЖИТТЄВОГО СВІТУ ОСОБИСТОСТІ

У вітчизняному релігієзнавстві актуальними залишаються вивчення релігійних обрядів як типу соціальних дій у буденному житті віруючих людей. Актуальною постає потреба в здійсненні аналізу релігійних практик як складової релігійних відносин християн. Релігійні відносини формуються відповідно до свідомості віруючих, реалізуються та функціонують за допомогою релігійної діяльності. Їх носіями виступають індивіди, спільноти й організації, які виражають реальні відносини через контакти віруючих осіб. Особливістю релігійних відносин є набуття предметної форми за допомогою речей живої та неживої природи. Їх опосередкування набуває образних форм через використання образів-символів Бога.

Осмислення сутності релігійних практик у вимірах людського буття є неможливим без належного розуміння змісту поняття. У вітчизняному науковому дискурсі релігійні практики аналізуються у контексті соціальних практик. Зокрема Т. Ратушна зазначає, що релігійні практики визначаються загальноприйнятими формами та видами людської життєдіяльності [1, с. 63]. За твердженням дослідниці діяльність людини регламентується індивідуальним чи колективним виконаннями релігійних приписів, обрядів чи церемоній. Натомість інші дослідники наголошують, що в основі релігійних практик закладені дії, які не обов'язково повинні відтворювати канонічні приписи.

На нашу думку, релігійні практики формуються на рівні поведінки, яка інтегрує дії людини у релігійній сфері. До таких дій можна віднести як допомогу і співчуття нужденним, добродійна діяльність, відвідування святих місць, читання літератури на релігійну тематику, хресний хід тощо. При цьому, як зауважує Л. Резанова, існує небезпека нівеляції сутності релігійної практики, які пов'язані з відзначенням важливих сімейних подій на релігійному ґрунті (хрещення, вінчання, тощо). На думку дослідниці, проведення таких заходів у сімейному колі засвідчує низький рівень релігійності і відсутність теоретичного рівня релігійної свідомості. Мотивацією такої практики насамперед є прагнення комунікації, відчуття приналежності до релігійної групи, задоволення естетичних потреб і отримати нові враження і відчуття [2, с. 95].

Поняття "релігійний культ" включає в себе діяльність, спрямовану виключно на сприйняття сакрального та формування релігійного досвіду (священні тексти, молитви, ритуали й обряди). У сучасних історичних та соціокультурних умовах буття людей релігійний культ у власному розумінні його змісту існує тільки всередині релігійних спільнот. Першою і головною формою його зовнішнього вияву є ритуал. Під останнім прийнято розглядати форму символічної дії, що виражає зв'язок суб'єкта з системою соціальних відносин і цінностей і позбавлена будь-якого утилітарного або самоцінного значення.

Важливою для нашого дослідження є твердження вчених, що в культових актах закладені певні релігійні вірування сакрального характеру. До культових дій відносяться молитви, таїнства, обряди, релігійні свята, які є складовою практичного-духовного входження людини у релігійний світ. А. Колодний трактує релігійний культ як систему релігійних дій, які мають етноконфесійну зорієнтованість й апробованість у релігійній практиці впродовж певного часу. Як наголошує дослідник, головною формою зовнішнього вираження культу є ритуал. Основні його риси містять, насамперед, об'єднання колективу чи релігійної групи та безумовна само ідентифікація. У цьому контексті ми поділяємо визначення запропоноване І. Богачевською, яка під ритуалом вбачає комунікативне утворення, яке виникає на основі соціальних дій символічного спрямування [3, с. 136].

Релігійний ритуал як явище суспільного життя регламентує порядок і характер дій служителів культу під час богослужіння. Незважаючи на зовнішню змістовну простоту поняття «ритуал», все ж не позбавлене ряду суперечностей. Значною мірою вони обумовлені тим, що у зарубіжній науковій літературі терміни "ритуал" і "обряд" розглядаються як тотожні. Ця тенденція обумовлена латинським походженням слова ритуал – *ritualis*, яке означало обрядовий. Європейська інтелектуальна традиція призвела до того, що й у вітчизняній та російськомовній науковій літературі у 90-ті рр. ХХ ст. ці поняття почали розглядати як синонімічні. Суттєві методологічні складнощі у висвітленні змісту релігійного ритуалу, обумовлені й тим, що в радянській філософії та етнографії виразною була інтенція на ототожнення ритуалу зі звичаєм. Однак, на наш погляд, ритуал – це лише різновид звичаю.

У ритуалі спосіб виконання дії позбавлений безпосередньої доцільності і є лише позначенням (символом) певних соціальних відносин (існуючого соціального порядку, визнання будь-яких цінностей або авторитетів тощо). У звичаї такі дії поєднуються з діями, спрямованими на практичне перетворення і використання певного об'єкта. Коріння слова ритуал "*ritualis*" сягає санскриту, в межах якого корінь "ар" – означав "приводити в рух, рухатися". В свою чергу, слово "рита" (*Rta*) як дієприкметник і тим більше прикметник означав "відповідний, правильний", а як іменник – "закон", "порядок", "істина", "священний обряд" і "жертвоприношення".

Що стосується сучасного наукового терміну "ритуал", то він походить із латинської мови, в якій є іменник *ritus* – "обряд, служба" і сформований на його основі прикметник *ritualis* – "обрядовий". Звернення до історичних та

етимологічних витоків слова ритуал, допомагає більш чітко зрозуміти дефініції, запропоновані, наприклад, у тлумачному словнику Д. Ушакова, де ритуал розглядається як встановлений порядок обрядових дій при вчиненні якого-небудь релігійного акту. Властиво, що цим встановленим правилам поведінки в конкретних ситуаціях людина повинна відповідати, незважаючи на внутрішній стан душі [4].

Поняття "ритуал" набагато ширше від поняття обряд, який постає зовнішнім виявом ритуалу. Кожен ритуал може включати один або кілька обрядів. Правомірність нашого припущення повністю підтверджує Е. Тайлор, який у роботі "Міф і обряд в первісній культурі" говорить про такі обряди, як "молитва, жертвопринесення, піст (та інші способи штучного збудження екстазу), звернення на схід, очищення" [5, с. 214]. Справді, більшість ритуалів супроводжують кілька обрядів. Останній постає цілісною системою приписів і правил, які визначають порядок прилучення до нумінозного (святого). Зовнішнім виявом та складовою частиною ритуалу виступає обряд, що традиційно розглядається як зовнішнє вираження внутрішнього змісту будь-якого релігійного акту [6, с. 17].

Основним видом вираження духовного життя суспільства є релігійна діяльність, якій підпорядковуються цілі, інтереси та потреби релігійних відносин. Водночас релігійні відносини не обмежуються лише релігійною сферою, а взаємодіють зі структурними компонентами суспільних відносин. Таким чином, релігійні відносини постають умовою подальшого розвитку суспільних взаємин. За твердженням Е. Дюркгайма, вирішальне значення у релігії має не вірування і догмати, а обряди та ритуали. Саме у культових діях виникає можливість відкриття спільнотою шляху до священних об'єктів, водночас забезпечуючи повернення у буденний світ. Релігія, у цьому контексті, постає феноменом у якому священне виражається як основної соціальної цінності. Культова дія є актом, через який суспільство стверджує себе як спільнота, тобто усвідомлює самототожність [7, с. 229]. Звідси вчений доходить висновку, що призначення релігії полягає у згуртуванні суспільства та встановлення зв'язку між індивідом і суспільством за допомогою релігійних практик.

Основоположник історико-феноменологічного напрямку у релігієзнавстві М. Еліаде трактував категорію "священне" як найважливіший спосіб вираження сутності релігії. На його думку, будь який об'єкт, який розглядається суб'єктом чимось більшим, ніж це передбачено природою, визначається як священне у мирському середовищі [8, с. 18]. Натомість сучасні дослідники, при з'ясуванні генези релігії звертають увагу на способах розподілу світського, священного та сакрального. У цьому контексті, сакральне виступає предикатом тих сутностей, які є об'єктом поклоніння. Релігійні практики поєднують у собі винятковість індивідуального й універсальність.

Зауважимо, що сакральне не може бути осмислене за допомогою зведення до однієї суттєвої ознаки, виникає потреба аналізу конструювання категорії і обґрунтування правомірності їх використання. Поняття "Святе", впродовж тривалого часу вживалося, як предмет або модель для позначення

забороненої сфери надприродного. Поширеним було використання поняття "священне" як єдиного джерела для всіх релігій. Таким чином, всі зазначені категорії виражають специфічну особливість феноменів і їх проявів. Однак у межах релігійної практики важливо виокремлювати питання про їх емпіричне існування та віри в їхню реальність. Натомість виникає потреба формулювання об'єктивованої в межах філософського дискурсу категорії, яка має практичне застосування та артикулює необхідні граничні властивості. Такою категорією, на нашу думку, виступає "Божеественне", де релігія визначає зміст у системі ієрархічно вибудованих світів. Як наслідок релігійні обряди стають не системою поклоніння, а системою орієнтації в структурах просторів.

Література

1. Ратушна Т. О. Релігійні практики в соціокультурному просторі Південно-Східного регіону України: дис. ... канд. соціол. наук: 22.00.04. Запоріжжя, 2010. 180 с.
2. Рязанова Л. С. Релігійне відродження в Україні: соціокультурний контекст. К.: В-цтво "Біла криниця", 2004. 240 с.
3. Богачевська І. В. Християнська нарративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження. К.: Світ Знань, 2005. 235 с.
4. Ритуал // Толковый словарь Ушакова // Словари и энциклопедии на Академике. Режим доступу : <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ushakov/1010498>
5. Тайлор Э. Миф и обряд в первобытной культуре. [Пер. с англ. Д. А. Коропчевского]. Смоленск: Русич, 2000. 624 с.
6. Sokolovskyi O. L. Anthropological discourse of orthodoxy in the context of existential uncertainty of modern human being / Oleh Sokolovskyi // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка : науковий журнал. Філософські науки. Житомир: Вид-во Житомирського держ. Ун-ту імені І. Франка, 2020. – Вип. 1 (87). Р. 15–25.
7. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология; пер. с англ., нем., фр.; сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. Москва: Канон+, 1998. С. 174–231.
8. Элиаде М. Священное и мирское; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. Москва: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.

Келлер О. Б.,
доктор исторических наук, профессор,
доктор хабилитированный,
профессор кафедры истории средних веков философского факультета,
Тюбингенский университет Эберхарда-Карла,
г. Тюбинген, Федеративная Республика Германия
E-mail: olga.keller@histsem.uni-tuebingen.de

НЕМЦЫ-КОЛОНИСТЫ В ПОЛЬСКОМ КОРОЛЕВСТВЕ КАК НОСИТЕЛИ НОВОЙ ПРАВОВОЙ ФИЛОСОФИИ (XIV ВЕК)

По мнению М. Ф. Владимирского-Буданова [1], а затем и Андрея Яковлева [2], первая форма рецепции немецкого права на землях современных Украины, Литвы, Белоруссии и Польши имела несколько стадий развития.

Первоначально немецкое право в Польше было правом только колониальным: именно немцы-колонисты пользовались известными привилегиями. Впоследствии же их привилегии становятся не исключением из общедействующего права, а особым правом. Немцы принесли с собой своё судоустройство и свою администрацию. Затем князья, вознаграждая своих дружинников поземельной собственностью, давали им, как правило, необработанные или незаселённые участки и позволяли населять их немцами, поляками и иными колонистами. По закону о вознаграждении за военную повинность они не могли возложить на новых собственников все тягости обычного финансового права, то есть должны были дать им право колониальное. Чтобы обозначить это пожалование одним термином, князья называли его немецким правом. Именно поэтому право применялось к польским подданным под термином «немецкое».

Тогда же появилась возможность «переносить» имение с польского права на немецкое. «Переноса» желали не только землевладельцы, не пользовавшиеся привилегиями по жалованным грамотам, но и владельцы, уже имевшие привилегии. Такие «переносы» делались регулярно. Трудно понять, зачем владелец, уже пользующийся всеми привилегиями, которые давало немецкое право, спешил «перенести» своё имение с польского права на немецкое. По всей видимости, владельцы имений исходили из того, что прежние привилегии были непрочными и могли быть взяты назад. Под покровительством же немецкого права этого случиться не могло: это была уже не частная привилегия, а закон, действующий в целом обществе. Чем более расширялась территория немецкого права, тем более укреплялось понятие о нём как о праве, а не об отрицании права. А расширению территории немецкого права содействовали привилегии, даруемые им и, в особенности, освобождение от «военной повинности» [1].

В конце XIV в., при Людовике Венгерском (1326–1382), который являлся польским королём в 1370–1382 гг., был принят акт, который окончательно возвёл *немецкое право в ранг общегосударственного закона.*

Суть его заключалась в том, что данный акт освобождал города, замки, посессии, местечки и деревни, поселенцев деревень всего Королевства Польского, принадлежащих баронам и всем шляхтичам, от всех поборов, даров и даней как общих, так и частных, каким бы именем они не назывались, от всяких служб, работ и вымогательств, ангарий и преангарий, а также от всех повинностей. Однако, каждая населённая волока обязана была ежегодно уплачивать Людовику Венгерскому и его преемникам в день св. Мартина по 2 гроша монеты, обращающейся в королевстве, в знак верховной власти и ради напоминания принадлежности к Польскому Королевству. В случае нашествия врагов на королевство шляхтичам надлежало являться для отражения нашествия со всей своей силой. Шляхтичам, которые понесли в экспедиции за границами государства какой-либо урон, король обязывался давать полное удовлетворение. Если какой-либо старый замок нуждался в ремонте, в мирное время ремонтировать его должен был бургграф или посессор и хранитель этого замка; во время же войны или смуты замки, лежащие на границах государства, должны были быть приведены в надлежащий вид с помощью людей той округи, где они находились. При желании вновь построить какой-нибудь замок для защиты государства с совета и согласия баронов этим государственным вельможам следовало помогать в его постройке; при желании строить без ведома и согласия баронов и вельмож постройку полагалось производить за собственный счёт [2].

Следует напомнить, что привилегии, содержащиеся в жалованных грамотах на немецкое право, взятые в своём полном объёме, составляют так называемое «княжеское право» («*Jus ducale*»), достаточно известное в польском законодательстве. Это сумма прав княжеских, принадлежавших сперва исключительно княжеским родам, а с XII по XIV в. ставших достоянием землевладельцев и общин. В понятии «*Jus ducale*» заключаются права на подати, повинности, регалии, права судебной и административной власти [1].

Литература

1. Владимирский-Буданов, М.Ф. Немецкое право в Польше и Литве. – СПб. : [б. и.], 1868. – 312 с.
2. Jakowliw, A. Das deutsche Recht in der Ukraine und seine Einflüsse auf das ukrainische Recht im 16.–18. Jahrhundert. – Leipzig: Hirzel, 1942. – IV, 220 S.

Кириченко Ю. О.,
магістрант
Житомирський державний університет імені Івана Франка
м. Житомир, Україна

«ПОЛІТИКА МИЛОСЕРДЯ» ЮЛІЯ ЦЕЗАРЯ: АКТ ВЕЛИКОДУШНОСТІ ЧИ ПОЛІТИЧНА ГРА?

Гай Юлій Цезар – людина, яка залишила значний слід в історії. Увага до римського полководця не згасає протягом століть. Сьогодні важко знайти людину, яка б не знала цю історичну особистість. Проте більшість знають про Юлія Цезаря як про великого полководця, і мало уваги привертають його політичним крокам. Цим і зумовлена актуальність даної статті, оскільки Цезар був не тільки геніальним військовим, але і розумним політиком, який застосовував нові методи та прийоми введення політичної гри.

Завданнями статті є аналіз основних аспектів та виявів політики "clementia Caesaris" Юлія Цезаря з метою вивчення політичного досвіду минулого, розглянуто дискусійні питання ролі особистих якостей політичних лідерів на їх професійну діяльність на прикладі Цезаря.

Гай Юлій Цезар увійшов в історію як яскрава та суперечлива особистість. Для нього було надважливим суспільне визнання та хороша слава серед сучасників та майбутніх поколінь. Одним з яскравих виявів його діяльності є «політика милосердя», яка в тогочасному суспільстві сприймалась як щось нове й незвичне, та чи був насправді політик таким великодушним?!

Історик С. Ахієв, аналізуючи суть "clementia Caesaris" відзначає 2 важливі аспекти: 1) політика милосердя була новим та несподіваним явищем для римлян, які звикли жити за суворими законами; 2) доброта Цезаря позитивно вплинула на суспільство, створивши сприятливі умови для легітимізації влади [1, 71].

Початок даної політики дослідники відносять до часів війни Риму з галлами, а розквіт – на час громадянської війни (49-45 р до н. е.). Уникаючи надмірного кровопролиття, він «прощав» противників, вважаючи, що живі і зобов'язані йому життям галли, потрібніші мертвих. На самому початку його кампаній ми відзначаємо готовність розмовляти з ворогом і вирішувати проблеми за допомогою переговорів, а не кровопролиття. Послам гельветів після поразки частини їх війська він висуває певні умови миру: вони повинні надати заручників в якості гарантії їх чесності і відшкодувати збиток, нанесений едуям і аллоброгам.

52 рік до н. е. ознаменувався початком повстання у Галлії. Положення Цезаря було дуже складним. Чисельність його армії не перевищувала 60 тисяч осіб, тоді як число повсталих доходило до 250300 тисяч осіб [2, с. 129]. Після ряду поразок галли перейшли до тактики партизанської війни. Завоювання Цезаря виявилися під загрозою. Однак, у 51 р. до н. е. в битві під Алезі римляни, хоч і не без зусиль, але розбили повсталих.

У 53 р. до н. е. відбулася доленосна для Римської держави подія: в парфянському поході загинув Красс. З цього моменту доля тріумвірату була визначена наперед. Помпей не бажав дотримання колишніх угод з Цезарем і став проводити самостійну політику. Римська республіка опинилася на межі розвалу. Боротьба Цезаря і Помпея за владу став набувати характеру збройного протистояння. При цьому закон не був на стороні Цезаря – він був зобов'язаний підкоритися сенату і відмовитися від своїх владних претензій. Однак Цезар вирішує боротися.

Після переходу військ Цезаря через Рубікон у 49 р. до н. е. почалась паніка серед римської знаті, населення зі страхом сприймало присутність військ колишнього консула в Італії. Цезар увійшов в Рим 1 квітня 49 р. до н. е. Цезар здійснює ряд демократичних реформ: скасований ряд каральних законів Сулли і Помпея. Важливим нововведенням Цезаря було наділення жителів провінцій правами громадян Риму. Для Цезаря, який пропагував законність своїх прав на владу, негативні суспільні настрої не імпонували. Цезар публічно заявив, що вважає своїм другом не лише соратників, а й тих, хто у боротьбі займає нейтральні позиції.

Цицерон відзначав, що Цезар не проявляв жорстокості по відношенню до переможених не через свої переконання, а тому, що вважав м'якість краще сприймається населенням, ніж тиранія. Але у разі втрати прихильності, він міг бути жорстоким [3, с. 176]. Це ще раз засвідчує, що "милосердя" було продуманим політичним ходом, а не рисою характеру.

Суть політики полягала у звільненні від покарання суперників диктатора. Це відносилось не лише до окремих особистостей (помилування М. Клавдія Марцела, М. Юнія Брута), а й до солдатів, общин, міст – помилувані мали лише відмовитись від свого неприйняття влади Цезаря.

Деяка трансформація політики відбувається після перемоги Юлія Цезаря в Африці. Якщо по завершенню Фарсальської битви була оголошена загальна амністія, і дозволено повернутися в Рим всім супротивникам Цезаря, то після Африканської та Іспанської битв, були проведені страти лідерів опозиційних рухів. Тому, Б. Нізе вважає, що у 46 р. до н. е. "політика милосердя" була закінчена [4, с. 213]. Хоча, з іншого боку, після цього Цезар помилував свого головного політичного опонента і критика Клавдія Марцела, по поверненню в Рим оголосив амністію своїм політичним суперникам.

"Clementia Caesaris" була свого роду політикою консолідації суспільства, складно судити через два тисячоліття: було це політичною грою чи виявом доброти можновладця, проте ми можемо відзначити розрив з жорстокістю та терором попередників Цезаря по відношенню до опору владі. Така політика була в постійному взаємозв'язку з традиційними цінностями римського суспільства, особливо – цінності життя кожного римлянина.

Публічні амністії та помилування однозначно дозволили збільшити авторитет правителя серед простого населення. Проте ці демонстративні жести призвели до формування групи опозиціонерів серед senatorів, які й змовились проти нього [5, с. 472–473]. Серед римлян поповзли чутки про прагнення Цезаря до подальшої абсолютизації влади і перенесення столиці в Малу Азію.

Знатні жителі вважали себе незаслужено обділеними при розподілі чинів і звань, а також стурбовані долею Римської республіки. Громадяни вчинили змову, число учасників якого сягала приблизно 60 осіб. Так Цезар раптово опинився в політичній ізоляції.

Таким чином, слід відзначити, що "політика милосердя" Цезаря була довгостроковою політичною програмою на шляху до влади. Успіх політики та слава мудрого і демократичного правителя дозволили завоювати прихильність простого населення та перетворитись з консула-бунтівника на одноособового правителя Риму.

Література

1. Ахiev С. *Clementia Caesaris: сущность, причины, цели* / С. Н. Ахiev // *Античный мир и археология*. – Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2002. – Вып. 11. – С. 71–80.
2. Утченко С. *Юлий Цезарь* / С. Л. Утченко. – М.: Мысль, 1976. – 366 с.
3. Цицерон "О консульских провинциях". Речи. В 2-ч тт. Т.1. – М.: "Наука", 1993. – 430 с.
4. Низе Б. *Очерк римской истории и источниковедения* / Б. Низе. – СПб: Общественная польза, 1908. – 567 с.
5. Нич К. *История Римской республики* / К. В. Нич. (пер. с нем. под ред. Д. П. Кончаловского). – М.: Типография Русского Товарищества печатного и издательского дела, 1908. – 519 с.

Кобетяк А.Р.,
к.філос.н., докторант,
доцент кафедри економічної безпеки
публічного управління та адміністрування
Державний університет «Житомирська політехніка»
м. Житомир, Україна

АДМІНІСТРУВАННЯ ТА УСТРІЙ РАННЬОХРИСТІЯНСЬКОЇ ЦЕРКВИ

Із проголошенням автокефального статусу Української церкви, автокефальна тематика набула нової хвилі актуальності. Незважаючи на активізацію загальноцерковного богословського руху та узаконення 15-ої Помісної церкви-сестри, виникли нові та загострилися давні міжцерковні конфлікти. З одного боку, мільйони українців, які по-факту перебували поза євхаристичним спілкуванням із православним світом, ввійшли у церковну повноту. А з іншого – через відсутність єдиноприйнятої та офіційної процедури

проголошення нової автокефальної церкви, низка Помісних церков розірвали Євхаристичне та молитовне спілкування. Це ознаки великої схизми.

Варто відзначити, що церковний конфлікт в Україні має не лише канонічний та політичний вимір, а й догматичний, віроповчальний. Наявний стик двох абсолютно різних еклезіологічних підходів (грецький та слов'янський) до проблеми устрою Вселенської церкви. Конфлікт в Україні тісно переплітається із полемікою навколо проблеми першості у православному світі. Таким чином, однією із найгостріших проблем у сучасному православ'ї є питання адміністрування Вселенською церквою, її межі та устрій. Чи є Помісні церкви повністю рівні та незалежні між собою, а отже повинні приймати рішення соборним чином. Або ж чи є, хай і номінальна, але залежність інших церков від Вселенської кафедри. Ці та інші проблематичні питання сьогодні привертають увагу не лише ієрархів та богословів, а й провідних світських науковців. У багатьох країнах світу православ'я – основний світоглядний орієнтир та індикатор самоідентифікації етносу, значною мірою і українського. Отже, проблема адміністративного устрою православної церкви, будучи актуальною у всі часи, набула значного загострення із підписанням Томосу для Української церкви.

Для кращого розуміння сучасного внутрішнього церковного облаштування необхідно повернутися до його витоків. Згідно біблійного вчення, Церква була заснована у День П'ятидесятниці у святому Єрусалимі. Зішестя Святого Духа відбулося миттєво, а присутні, які і є засновниками та першими церковниками, у рівній мірі отримали Божественну благодать. Фактично, вся Церква, у стартовій точці, була вміщена в одну кімнату єрусалимського будинку (горницю) (Дії 2:1-6). Там не було жодних розділень або обмежень. Церква на ранньому етапі – єдина еклезійна структура. На «нульовому» етапі розвитку церковної адміністрації, 12 апостолів не мали жодної іншої влади, окрім духовної, над іншими послідовниками Христа, в тому числі і над 70-ти апостолами. Ця спільнота, яка прийняла благодать Духа, і є первинною церковною структурою [1, с. 357].

Характерною ознакою ранньої церкви є її еклезійний характер. У Новому Завіті ἐκκλησία – виключно місцева спільнота. Перша Єрусалимська спільнота – це зібрання учнів та послідовників Христа, які звершували спільну молитву, трапезу, та ділилися спогадами про Вчителя. За аналогією були засновані і інші подібні спільноти у містах, де проповідували апостоли. Наприклад, апостол Павло робив акцент на спільнотному характері церкви (1 Кор. 11:18) [3, с. 151].

У період античності поняття ἐκκλησία отримало значну кількість конотацій. Більшість із них пов'язані із вільним зібранням дорослих чоловіків, які мали право голосу. Інші трактування цього терміну – політичні дебати, зустрічі, і, навіть, суд. Натомість у західній частині Римської імперії використовували слово *collegia*, яке вживали і євреї у діаспорі [5, с. 541]. Наразі важко однозначно відповісти чому древні християни обрали саме поняття ἐκκλησία, яке сьогодні є синонімом Церкви загалом.

На ранніх стадіях общини мали нестійкий зв'язок, тому однозначно важко сказати про будь-яку взаємозалежність між ними. Цілком природно, що на

християнську спільноту значного впливу завдала модель адміністративного устрою Римської імперії. Collegia не знала ізоляції чи прив'язки до Єрусалиму, як мережева система синагог. Патерн римської ієрархії наклав незгладимий відбиток на ранню церкву [1, с. 369], тому поступово остання вибудувала власну чітку ієрархічну структуру.

Загалом, спільнота ранньохристиянської церкви була досить закритою. Напевно так траплялось тому, що, по-перше, постійно нависала загроза фізичного знищення з боку римлян та іудеїв. По-друге, перші зібрання були відносно таємними. Для зібрання обирались нетрадиційні місця, як для молитви, наприклад кладовища. По-третє, просто не було потреби у спілкуванні між спільнотами. Кожна із них була самодостатньою та самокерованою. За життя апостолів такі громади знаходились під прямим керівництвом очевидців Ісуса, або ж їх посланців. Проте з плином часу, виникли питання, які ἐκκλησία не змогла вирішити самостійно. Перш за все це пов'язано із чистотою віровчення, адже з'явилися перші ересі. Ще, важливим прецедентом для спілкування між спільнотами були суди над їх очільниками. Самостійно громада не могла вирішити долю керівника (єпископа), відтак залучались керівники-єпископи із сусідніх громад. Так сформувалась системна взаємодія між окремими спільнотами, які були абсолютно рівні між собою. Поміж рівних еклезії помітно виділялись (спочатку суто в духовному плані) кілька найпомітніших: Риму, Антіохії, Єрусалиму, Олександрії, Коринфу, Ефесу, Карфагену, Филиппів та деякі інші. Вони були безпосередньо засновані апостолами, та очолювались харизматичними лідерами. Інституційно ця першість жодним чином не проявлялась. Проте, вже наприкінці I ст. за зразком імперії поступово було запроваджено систему метрополій [1, с. 370]. Перший Вселенський собор легалізував таку систему управління церквою (4,5,6 канони) [2, с. 33-34].

Зафіксована на Вселенському соборі модель управління та адміністрування для церкви була новою. Далеко не вся православна спільнота сприйняла такий устрій. Перш за все, така адміністрація була розрахована для церков Сирії та Малої Азії. Така модель зафіксувала необхідність «сусідства» окремих парафій-спільнот. Основне завдання сусідніх громад полягало у суді над єпископом та висвячення нового очільника. Сусідство громад було зафіксовано на рівні адміністративного устрою Римської імперії. Так, у церковній структурі вкорінюється поняття (гр. ἐπαρχία). Важливою ознакою межування сусідніх епархій, очолюваних єпископами, було періодичність зібрання всіх очільників на собори. А ще, виникає новий прецедент необхідності затвердження соборних рішень та висвячень нових єпископів (μητροπολίτης ἐπίσκοπος) «метропольним єпископом» [1, с. 371].

Отже, церква поступово підлаштувалась під адміністративний розподіл імперії, та повністю його перебрала. Важливо, що адміністрування у ранній церкві здійснювалось виключно на територіальному принципі. У багатонаціональній та обширній Римській імперії було неможливо виділити метрополії за національною ознакою. Крім того, остаточно утвердилась ієрархічна структура церкви. По-суті, формується новий інститут єпископської

влади. У перші століття єпископ – це керівник власної громади. Однак уже у III ст. окремі єпископи виконують функції наглядача за всією метрополією, тобто стають відповідальними не лише за свою громаду, а й за дії єпископосусіда. Мимоволі формується новий еклезіяльний принцип відносної рівності в церкві. Митрополити, як очільники цілих провінцій, за своїми адміністративними повноваженнями стали (*primi inter pares*) «першими серед рівних». Єпископ перестав мислитись центром Євхаристії, а перетворюється на адміністратора [4, с. 210]. Ще одним важливим моментом є утворення нового колегіального органу, який розпочав діяльність на відносно постійній основі – ради єпископів. Згідно 5-го правила Першого Вселенського собору, місцеві ради (собори) необхідно скликати двічі на рік [2, с. 34]. Отже, соборноправність трансформується у регулярну церковну складову. Це дозволило Церкві утворити єдину загальну структуру, яка вже мала одноосібного керівника. Проте, автокефальним єпископам довелось делегувати свої повноваження та права для митрополита, який адміністрував територію всієї митрополії [1, с. 373].

Підсумовуючи відзначимо, що трансформація церковного адміністрування до митрополичого управління був одним із найрадикальніших. Характерно, що Церква вже у III ст. легітимізувала принцип керівництва, який зберігає свої загальні форми і сьогодні. Вселенська церква, будучи сталою по своїй організації, наприкінці донікейського періоду запропонувала революційну, як на той час, модель управління. Автокефальні по самій своїй суті церкви та їх керівники, делегували повноваження для митрополитів. У свою чергу, можемо констатувати, що очільники метрополій перетворюється на адміністратора, який контролює ввірену йому території, та входить до чіткої інституціалізованої структури.

Іншою важливою особливістю є перехід від окремісних громад до стійкого територіального принципу управління. Оскільки церква поступово сформувала адміністративну систему управління, яка була аналогічна імперській, то і в церкві адміністративний поділ був виключно територіальним. Перші спільноти були засновані самими апостолами за принципом міської конгломерації. Проповідники зупинялись у найбільших поселеннях, і в результаті їх проповіді формувались місцеві спільноти. Можна стверджувати, що це був швидше національний принцип, адже перші громади були виключно єврейські. Апостольський собор 51-го р. якраз і був присвячений проблемі доцільності проповіді язичникам. Перехід від національного до територіального принципу адміністрування став переворотом, який міцно закріпився у церковній свідомості.

Чітка інституалізація церковної структури допомогла церкві утворити єдину організацію, яка мала визначеного керівника та уряд (синод). Проте, уніфікована структура швидко піддалася впливу держави, що було б важче зробити, коли існували окремі автокефальні спільноти. Наприклад, імперська влада Константинополя змогла швидко розповсюдити аріанство саме за допомогою чіткої вертикалі церковної влади. Серед позитивного відзначимо, що Перший Константинопольський собор затвердив нову модель –

надмитрополитчу, яку було започатковано ще на Сардикійському та Антіохійському соборах. Її суть полягала у виході за межі компетенції митрополії у спірних питаннях (на практиці це стосувалось аріанства, але сама модель залишилась актуальною і сьогодні). У проблемних питаннях, коли в межах митрополії його неможливо вирішити, запроваджувався «великий синод» або можливість звернення, як до вищої судової інстанції, до авторитетних кафедр. Отже, імперська модель адміністрації перейшла на церковну структуру, що відіграло як позитивну, так і негативну роль в історії церкви.

Література

1. Говорун, С. Теоретичні засади православної еклезіології у її історичному розвитку. Дис. на здобуття наук. ступеня доктора філософських наук. Спеціальність 09.00. 14 – богослов'я. К, 2019. 623 с.
2. Книга правил Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отец. М. : изд-во святителя Льва, Папы Римского, 2010. 447 с.
3. [Pascuzzi](#), M. Ethics, Ecclesiology and Church Discipline: A Rhetorical Analysis of 1 Corinthians 5. Roma, 1997. – 240 p.
4. Prusak, B. The Church Unfinished: Ecclesiology Through The Centuries. – Mahwah : Paulist Press, 2004. 416 p.
5. Scheid, J. Graeco-Roman Cultic Societies. In *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, ed. Michael Peachin. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 535–566.

Колінько М. В.,
к.філос.н., доцент,
доцент кафедри філософії
Київський університет імені Бориса Грінченка
м. Київ, Україна

СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ПРОСТІР «МІЖ»: ПРОБЛЕМА БЛИЗЬКОСТІ І ДИСТАНЦІЇ

Погляд на простір як соціокультурний орієнтир, просторовий вимір людського буття вимагає звернення до аналізу суспільних стосунків, задіяних у форматуванні простору. Соціокультурне порубіжжя постає сьогодні актуальним ландшафтом сучасного суспільного буття, що враховує не тільки форми зв'язку і безперервності соціальних відносин, але і процеси поділу, відокремлення, відбору, соціальної дистанції від свого до чужого буття. Простір «між» існує в динаміці подолання,

включення в мережу відносин і діалогових зв'язків. М. Гайдегер визначає соціокультурний простір характеристиками повсякденності і діяльності людини у місці «під рукою», тобто такому, яке залучено до людського життя, бере участь у формуванні ситуацій і подій, впливає на вчинки, виявляє топоси наявного буття у домашньому світі та зіткненні з іншими світами. Звичне застосування об'єктів соціального світу, від цього непомітне, часто неусвідомлене в природних очевидностях розкриває сенси навколишнього простору. Близькість і віддаленість, дистанціювання і прагнення до іншого стають маркерами конструювання тих чи інших відносин у міжкультурній локації.

Близьке може розглядатися і як «доступне в будь-який момент» [1, с. 238], і як схоже, зрозуміле, знайоме. Для осмислення соціальної дистанції вживається поняття «поле присутності», яке уведено У. Мітчеллом і означає дистанційну комунікацію, можливість здійснення діяльності на відстані, в результаті чого традиційна прив'язка людини до певного місця втрачає своє значення. Цей процес породжує нові форми спілкування і життєдіяльності, діалоговий формат соціальних відносин і феномен «цифрових номадів», що діють поза заданих умов і використовують простір ситуативно.

Німецька дослідниця Е. Штрюкер називає однією з особливостей налаштованого простору його атопічність. Налаштований простір характеризує дорефлексивне ставлення до світу і ґрунтується не на вимірюванні відстаней. Близькість розуміється не у сенсі дистанції, а як загроза з боку об'єктів або суб'єктів, котрі нас зачіпають, на нас впливають, втручаються у наше життя, не залишаючи простору для нашої власної поведінки і розвитку. Щоб створити такий простір, або позбавитись від загрозової близькості, є два способи: втеча і подолання. Так з'являється віддаленість, яка артикулює перспективи захисту власного соціокультурного простору, взаємопроникнення різних соціокультурних топосфер, можливість прориву у інший світ. *Близькість і віддаленість* є важливими антропологічними і соціальними феноменами.

У просторі, що проживається, ми слідом за М. Гайдегером розрізняємо «місця» і «місцевості». Місце – це розміщення того, що знаходиться у нашому розпорядженні, підручне. Те, що підручне має «своє» місце, визначається перш за все терміном дії. Воно знаходиться там, де його фіксує діюча особа як місце *зазвичай, здебільшого, завжди*. Межі цього місця є дуже широкими. Воно знаходиться серед інших можливих місць, куди можна перемістити річ, що визначає дане місце. Підручне знаходиться не в конкретній зафіксованій точці, а на місці, котре розташовано у деякій нечітко окресленій області, поданої як цілісний взаємозв'язок. Її слід назвати «місцевістю». Місце підручного визначено його місцевістю, але це не точкове *де*, а *десь* в межах своєї місцевості, об'єм котрої визначається проектом і можливостями дій. В ідеально структурованому просторі місцевості могли б нескінченно вкладатися одна в одну, відповідно до одної характеристики: більша місцевість обіймає менші, а ті містять ще менші, поки не дійдемо до фіксованої граничної точки як найменшого місця. В дійсності таке наскрізне, повне структурування

неможливо, тому що комунікативний суб'єкт не зведений до фіксованої точки, для нього «*там і тут* як розрізнені місця. Вони різні, але рівноцінні як місця того, що може знаходитися у його [суб'єкта] розпорядженні», як коментує відомий дослідник соціального простору А.Ф. Філіппов [2, с. 199]. Кардинально від інших відрізняється тільки одне місце – власне місце соціального суб'єкта, тому що воно є джерелом всіх визначень і співвідношень.

Розмірковуючи про місце, слід розрізняти річ і людину. *Під рукою і на своєму місці* зазвичай розглядають те, що зустрічається нам в світі, але не співвіднесено до того, що є ми самі. Таке розуміння ми знайдемо у М. Гайдегера. Але ми вважаємо доцільним ввести поняття *підручного* у топологію комунікативного, надаючи йому сенс співприсутності. Якщо в предметному просторі ми оперуємо поняттям *дистанція*, то у комунікативному просторі важливішим стає поняття *віддаленість*. Це не те ж саме, що відхід на певну дистанцію. М. Гайдегер, підкреслюючи нетотожність дистанції і віддалення, надавав цьому вислову активне і перехідне значення. Воно передбачає буттєву конституцію *Dasein*, стосовно якої віддалення чого-небудь як відсунення є лише певний фактичний модус. «Віддалити – значить змусити даль, тобто віддаленість чогось зникнути, а отже, наблизити» [2, с. 202]. Посилаючись на приклади, які наводить Гайдегер, А. Ф. Філіппов розбирає парадоксальність цієї думки. Вперше потрапивши у Фрайбург, Гайдегер запитує: «Який найкоротший шлях до собору?». Ця просторова орієнтація не має нічого спільного з геометрією як такою. «Дистанція до собору – не кількісна відстань. Близькість і віддаленість – це не «скільки»; найближчий і найкоротший шлях теж не значить нічого кількісного або просто протяжного як такого» [2, с. 203]. Це скоріше часовий період.

Співприсутність надає нам змогу конструювати комунікацію незалежно від фізичних контактів і географічної орієнтації. Так, розмовляючи по телефону, ми не бачимо співрозмовника, але чуємо його голос і відчуваємо його присутність; читаючи листа, ми не чуємо і голос того, хто його написав, проте розділяємо з ним буття. Отже, *підручне / віддалене* є важливими топосами у розумінні і налагодженні механізму спілкування.

Література

1. Хайдегер М. Пролегомени к истории понятия времени. – Томск: Изд-во «Водолей», 1998. – 384 с.
2. Филиппов А. Ф. Социология пространства. СПб. : Владимир Даль, 2008. 285 с.

Корж Г.В.,
к.філос.н., доцент,
доцент кафедри педагогіки, філософії та мовної підготовки
Харківська медична академія післядипломної освіти
м.Харків, Україна

ДЕЯКІ АСПЕКТИ ВИКЛАДАННЯ ФІЛОСОФІЇ НАУКИ: ПРОБЛЕМА ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ ПРИРОДНИЧО-НАУКОВОГО І ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ

Складність сучасного цивілізаційного постіндустріального поступу, бурхливий розвиток технологій диференціює і ускладнює наукове знання і філософську проблематику. Відбувається не просто поява нових галузей природничо-наукового, соціального, гуманітарного знання, а й видозміна його структури. Природниче і гуманітарне знання стає все більш диференційоване, з'являються нові галузі міждисциплінарних досліджень. З цього приводу А.Єрмоленко зауважує, «сучасна наука поволі втрачає свою цілісність, дедалі більше перетворюючись на калейдоскоп різних дисциплін, що займаються наносвітами, які втрачають свою дотичність до людського життєвого світу, а також до людського довкілля, пов'язаного з людською тілесністю [3, с. 10]. Далі А.Єрмоленко продовжує: «Система знання стає все більш відкритою, що унеможливорює її прогностичну функцію, властиву закритим системам знання, які, своєю чергою, пов'язані з закритими системами людської дії. Отже, наука вже не здатна конструювати універсальну картину світу [3, с. 11]. Полеміка між теоретиками стосовно визначення поняття науки точиться до сьогодні. На розвиток соціальної теорії, обумовлений її соціокультурними засадами, звертає увагу А.Єрмоленко: «Соціальна теорія за своїм змістом і спрямованістю залишається доволі залежною від соціокультурної реальності, в умовах якої створюється» [3, с. 455].

Швидкий розвиток соціальних та біомедичних технологій, завдання забезпечення захисту індивідуального і суспільного здоров'я висуває особливі вимоги до фахової та гуманітарної (педагогічної) підготовки науковців-лікарів, здобувачів вищої освіти ступеня доктор філософії: по-перше, оволодіння методологією наукових досліджень, навичками аналітичного і критичного мислення, здатністю до мовленнєво-комунікативної взаємодії; по-друге, розуміння основних критеріїв цивілізованості, гуманістичних пріоритетів у розвитку науки і техніки; повага до прав і гідності людини. Слід зауважити, розрізнення вимог до теоретико-методологічної і гуманітарної підготовки здобувачів вищої освіти ступеня доктор філософії є дещо умовним, оскільки: 1) з одного боку, природознавчі дослідження і технічні винаходи «вільної від цінностей» об'єктивної науки мають бути ціннісне неупередженими, об'єктивними, 2) з іншого боку, медицина і медичні практики, що використовують досягнення науково-технічного прогресу, на відміну від інших галузей природничо-наукового знання, мають безпосереднє відношення до людського буття. За цих зауважень можна зробити висновок про те, що саме

підготовка науковців-лікарів, здобувачів вищої освіти ступеня доктор філософії має сприяти розиткові цілісного погляду на світ, цілісного розуміння світу, що містить у собі морально-ціннісні виміри.

Засвоюючи технологічні інновації і цивілізаційні досягнення, розвиваючи науково-технічну базу сучасної медицини українському суспільству і національній системі охорони здоров'я надзвичайно важливо пам'ятати про кінцеву мету будь-яких реформ - людину, її здоров'я і щастя. Однією з важливих умов цього є збереження національної традиції розвитку медицини, що ґрунтувалася на принципах людяності, любові і доброчесності.

Слід зауважити, будучи тісно пов'язаною із розвитком людської культури, наукою, освітою і технологіями медицина завжди перебувала в контексті дихотомії «традиція-сучасність», не відмовляючись від етичних і гуманістичних загальнолюдських засад, водночас з цивілізаційним розвитком (досягненнями у галузі природничих наук, біологічних дослідженнях, розвитком технологій) поповнювала свій лікувальний арсенал та примножувала наукові надбання щодо дослідження (опису) людських хвороб та знаходження засобів їх лікування.

В історії людства розвиток медичного знання і благочинства стверджували цінність добра, що проявляла себе у допомозі нужденним і стражденним, саможертвній праці лікарів, організації лікарень при монастирях, безкоштовній допомозі хворим і немічним.

Слід звернути увагу на той факт, що коли Володимир Великий хрестив Русь, він не просто здійснив акт чи ритуал, він закладав певні цінності в основи розвитку нашої історії і спільного суспільного життя. Коли сьогодні ми вшановуємо пам'ять святого князя Володимира, ми повинні також переосмислити, той спадок, який він залишив, ті духовні цінності, які він передав. Дослідник української історії С.Плахій, акцентуючи увагу на взаємозв'язку минулого, сучасного і майбутнього, пише : «Те, що Володимир зробив Русь не лише частиною християнського світу, а й східного християнства, пізніше матиме вирішальне значення в багатьох ділянках політичного і культурного життя. Багато наслідків цього кроку сьогодні є настільки ж важливими, як і на рубежі другого тисячоліття» [4, с. 66]. Відомий історик медицини Ф.Я.Ступак приділяє особливу увагу дослідженню ціннісних засад медичної допомоги і освіти в Київській Русі. Учений зауважує, що «безмездное врачевание» було одним із завдань заснованого в 1051 р. Києво-Печерського монастиря (згодом Лавра), звідси беруть початок давні література, мистецтво, медицина та природничі науки. У Києво-Печерському монастирі влаштували притулки для хворих і немічних. У 1070 р. настоятель відкриває лікарню. Монастирі були носіями медичних знань, так засновника Києво-Печерського монастиря Антонія літописець називає «врач пречуден» [7, с.23]. Так ми можемо бачити як медичні практики збагачувалися християнською етикою. Варто зауважити, традиція доброчесності в медицині, віхи історії формування медичної науки у зв'язку із політичною і культурною історією суспільства мають знайти своє повноцінне відображення не тільки в програмах

медичних університетів, а й в гуманітарних і технічних вишах, шкільній освіті, ЗМІ.

Відомо, наука так як її розуміємо сьогодні, виникає в епоху Нового часу. Якщо виходити з точки зору певних наукових настанов (наприклад В.Вельш «Наш постмодерний модерн» [2]), то ми можемо говорити, що й дотепер перебуваємо в епосі модерну.

Сучасне суспільство (європейське, і українське) складно структуроване, складається із груп і людей з різними світоглядами, у ньому представлені риси традиційного, модерного і постмодерного суспільства. Відтак факт асинхронності розвитку сучасного нам світу, в якому можуть співіснувати цінності, світогляди, орієнтації як модерного, так і постмодерного суспільств, висуває низку викликів перед медициною і системою медичної освіти. Лікар і лікар-вчений у своїй діяльності не може керуватися тільки своїми власними інтересами, а є носієм моралі постконвенційного щабля розвитку (за Л.Кольбергом), відкритим до розумної аргументації і взаєморозуміння.

Відомо, Арістотель розумів людину як «політичну істоту» (*zoon politikon*), спосіб буття якої і її сутність окреслені суспільними факторами, політичною діяльністю, життям в державі, політичній спільноті. Людина є єдиною живою істотою, яка має мову; мова натомість призначена для того, щоб сповіщати про корисне і шкідливе, а заразом, отже, про справедливе і несправедливе; людина, на відміну від тварин, здатна формулювати собі уявлення про добре і погане, справедливе і несправедливе. Отже, Арістотель ґрунтує спільність на здатності людей говорити, сперечатися, обмінюватися думками; мета держави – добре життя. Спільнота є настільки доброю, наскільки добродійними є її члени. Ознайомлення із ідеями історії філософії (Платона, Арістотеля, Канта, Сартра та інших філософії), феноменології, екзистенціалізму, філософської антропології, гуманістичної психології; комунікативної філософії, мовної прагматики (К.-О. Апель, Ю. Габермас), концептами діалогу, спілкування, дискурсу, правилами діалогу (зрозумілість висловлювань, правдивість тверджень, істинність і правильність висловлювань) дає можливість лікарям, по-перше, бути толерантними і відповідальними у судженнях щодо представників різних культур, по-друге, розуміти світоглядні уявлення інших людей та їх поведінку, враховувати соціальне знання у професійній комунікації.

Сьогодні лікар-науковець у проведенні досліджень, лікарській і педагогічній практиці стикається із складними моральними і етичними питаннями, що вимагають прийняття відповідальних рішень. І.В.Васильєва зауважує, «біоетика як інтегративний напрям сучасних знань виходить за межі звичайної міждисциплінарності, оскільки йдеться про інтеграцію наукових (раціональних) і ціннісно-нормативних підходів, які містяться не тільки у філософії, етиці, а й в інших формах духовної культури, передусім релігії» [1, с. 12].

Проїшов той час, коли у студентів медичних університетів та у лікарів-науковців була упередженість проти філософії, пов'язана із системою її викладання у радянській системі освіти.

Слід зауважити, за майже сторічну історію свого існування у Харківській медичній академії післядипломної освіти збережені традиції та закладені нові підвалини у підготовці здобувачів вищої освіти ступеня доктор філософії на засадах науковості, академічної чесності, гуманізму.

Медична освіта і філософсько-педагогічна традиція на Слобожанщині має довгу історію взаємодії і співробітництва. Як продемонстровано сучасними науковими дослідженнями [див. 5, 6, 8] Харківський університет, відкритий на Слобожанщині у 1805 році, репрезентує як саму ідею університету, яка здійснювалася під впливом філософії, так і її інституалізацію. Визначальною характеристикою Харківського університету початку ХІХ ст. було не стільки перетворення його на центр інноваційних педагогічних пошуків, а насамперед, на культурний, інтелектуальний і світоглядний центр. Хочеться також звернути увагу на той факт, що університет стояв у витоків усієї вищої освіти Харківщини. Від нього походять Національна юридична академія, Національна фармацевтична академія, Харківський медичний університет, Харківський педагогічний університет, Харківська зооветеринарна академія, Харківська академія культури, Харківський економічний університет та інші вищі навчальні заклади.

Впродовж всієї історії університетська освіта на Харківщині була тісно пов'язана із суспільними буттям. Науковці і педагоги – В.Я.Данилевський, Л.Л.Гіршман, І.І.Мечников, М.П.Тринклер, Л.Т.Мала та багато інших діячів науки і медицини – були не тільки відомі науковці і дослідники, й людьми з непересічною життєвою енергією, які підтримували і очолювали громадські ініціативи щодо розвитку вітчизняної науки і розбудови національної системи охорони здоров'я.

Сучасна молода генерація науковців має високий рівень теоретико-методологічної та практичної підготовки; легко використовують у щоденній роботі телемедицину, сучасне діагностичне обладнання, володіють на високому рівні мовою, мовленнєвою та комунікативними компетенціями. Можна констатувати, що в цілому аспіранти готові до теоретичних і прикладних наукових досліджень (академічно наукової, науковотехнічної та інноваційної діяльності). Додам також, що високий рівень знань аспірантів у галузі історії, культури, релігії складає «базу» для розуміння сучасних наукових концепцій, основних ідей традиційних і сучасних філософських дисциплін: теорії пізнання (епістемології, методології, феноменології), філософської антропології, етики, соціальної філософії, історії науки і техніки тощо; ознайомлення із здобутками аналітичної та континентальної філософії; теоріями постіндустріалізму, суспільства знань, інформаційного суспільства.

Зауважу, саме в дискусіях поглиблюється розуміння аспірантами методологічного і культурного, світоглядного значення філософії для наукових досліджень, комунікацій та світоорієнтування. Як правило, більшість аспірантів не налаштовані на споживання вже готових смислів і світоглядних настанов, проте виявлять розуміння проблем сучасної науки і завдань філософського знання, демонструють своє особисте ставлення до них, розглядають наукові і філософські проблеми в загальному контексті

міждисциплінарних підходів, вміють порівнювати і оцінювати різні наукові підходи, виявляти проблеми, виникаючі суперечності і перспективи.

Отже, фахова і педагогічна підготовка здобувачів вищої освіти ступеня доктор філософії є складним і відповідальним процесом, особливо в умовах сучасних динамічних цивілізаційних змін, реалізації завдання українського національного державотворення і економічного зростання, соціального захисту громадян, політичної демократизації, верховенства права та забезпечення прав людини.

Література

1. Васильєва І.В. Питання людської гідності у християнській духовній традиції / Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу. Матеріали науково-практичної конференції, присвяченої пам'яті свт. Луки (В.Ф.Войно-Ясенецького). Київ : НМУ ім. О.О.Богомольця, ВР ІФ ім. Г.С.Сковороди НАНУ, 2020. С. 12-15.

2. Вельш В. Наш постмодерний модерн. / Вольфганг Вельш; пер. з німец. А.Л. Богачова, М.Д.Култаєвої, Л.А. Ситніченко. Київ : Альтерпрес, 2004. 328 с.

3. Єрмоленко А. Етичні засади обґрунтування соціальних теорій // Ціннісно-нормативне обґрунтування соціальних теорій. Київ : Наукова думка, 2013. 455 с.

4. Плохій С. Брама Європи. Історія України від скіфських воєн до незалежності / Пер. з англ. Р. Ключко. Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2016. 496 с.

5. Радіонова Н.В. Репрезентації філософії в освітньому просторі Слобожанщини у ХІХ столітті. Монографія. Суми: ВАТ «СОД», видавництво «Козацький вал». 253 с.

6. Радіонова Н.В. Філософія навчального плану: досвід Слобожанщини ХІХ ст. Вісник Харківського національного педагогічного університету. Філософія. Т.2. № 41. С. 23-31.

7. Ступак Ф.Я. Гуманні засади милосердя і медицини в Київській Русі // Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу. Матеріали науково-практичної конференції, присвяченої пам'яті свт. Луки (В.Ф.Войно-Ясенецького). Київ : НМУ ім. О.О.Богомольця, ВР ІФ ім.Г.С.Сковороди НАНУ, 2020. С. 22-25.

8. Філософсько-освітні імплікації Григорія Сковороди: у витоків сквородинівської інтелектуальної традиції. Монографія / М.Д. Култаєва, І.Ф. Прокопенко, Н.В. Радіонова; Мін-во освіти і науки України, Харк. нац. пед. ун-т імені Г.С. Сковороди. Харків : ФОП Мезона В.В., 2017. 245 с.

Корзун О. В.,
к.і.н., доцент,
наук.сп. відділу наукознавства,
Національна наукова сільськогосподарська бібліотека
Національної академії аграрних наук України
м. Київ, Україна

НАУКОВИЙ ПРОСТІР ТА НАУКОВЕ СПІВТОВАРИСТВО ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ВИВЧЕННЯ ІСТОРІЇ СІЛЬСЬКОГОСПОДАРСЬКОЇ ДОСЛІДНОЇ СПРАВИ УКРАЇНИ ЧАСІВ ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ

Найповнішу характеристику поняттю «сільськогосподарська дослідна справа» подав у своїх чисельних публікаціях В.А. Вергунов, зазначаючи її засадничу позицію у функціонуванні аграрної науки [1, С. 9]. За його трактуванням, аграрне дослідництво являє собою глибоке і всебічне вивчення у спеціалізованих дослідницьких інституціях агрономічних, зоотехнічних й інших сільськогосподарських явищ, що здійснюються у природних та спеціально створених умовах з використанням відповідних методик та інструментарію задля відпрацювання найбільш доцільних шляхів і підходів підвищення культурного рівня сільського господарства, а також пошуку інших засобів і способів для надання науково-практичної допомоги аграрному виробництву для отримання як найбільшої кількості, так і кращої якості екологічно-збалансованої сільськогосподарської продукції. У поєднанні з галузевими виробництвом та освітою утворюється тріада, що гарантує продовольчу безпеку держави [2, С. 35]. Інституційним наповненням аграрного дослідництва виступають спеціалізовані дослідницькі інституції/установи, метою діяльності яких є вивчення сільськогосподарських явищ при використанні відповідних методик у природних та штучних умовах. Дуальність самої природи цього поняття, що окреслює науковий (як галузі знань про напрацювання ефективних шляхів та методів ведення сільського господарства та підвищення його культурного рівня) та організаційний (система науково-дослідних інституцій, що продукують ці знання) аспекти зумовили окреслення предмету дослідження та структуру роботи. Дотримуючись позиції Л.В. Рижко, яка подає науку в цілому як процес взаємодії певного кола людей(учених) та організаційних структур й засобів, забезпечуючи реалізацію наукової діяльності, в результаті якої створюються наукові знання, що формує поняття «наукового простору» [3, С. 7], у такому контексті розглядаємо таке багатомірне явище як сільськогосподарська дослідна справа. Її когнітивний та інфраструктурний рівні (з його зовнішніми та внутрішніми оболонками) згідно із сегментуванням наукового простору формують цілісність поняття сільськогосподарська дослідна справа [4].

Антропологічним наповнення наукового простору виступає наукове співтовариство. Цей термін введений та розвинений Р. Мертоном та Т. Куном трактується як сукупність учених-фахівців, які зорієнтовані на спільності цілей, стійких традиціях, авторитеті й самоорганізації. Набір таких векторів

забезпечує витривалість механізмів, що регулюють відносини в науковому співтоваристві, незважаючи на те, що вчені розосереджені у просторі, працюють у різному громадському, культурному, організаційному оточенні. Саме наукове співтовариство наділяється здатністю створювати, формувати, відбирати наукові проблеми та їх вирішення, розглядаючи їх як об'єкт пізнання. Репрезентуючи його, науковці відповідають за цілісність науки як професії та її ефективне функціонування [5, С. 70]. Однак головним началом, що об'єднує спільноту вчених, на думку Т. Куна, є не норми професійної етики, а єдиний стиль мислення, визнання даною спільнотою визначених фундаментальних теорій і методів дослідження. Учений може бути сприйнятим і зрозумілим лише за його належністю до певного наукового співтовариства [6, С. 72]. Показовим є періоди злагодженої співпраці науковців евакуйованих сільськогосподарських науково-дослідних інституцій з колегами з тилових районів Радянського Союзу, незважаючи на почасти зовсім інші природньо-кліматичні умови, що є визначальним для вчених-аграріїв. Натомість відкритим залишається питання інтеграції наукових співтовариств Німеччини та окупованих нею під час Другої світової війни радянських територій [7]. За словами Т. Парсонса та Н. Сторера, які подає В. Осин, представники наукового співтовариства мають: 1) професійну відповідальність за зберігання, передачу та використання спеціалізованої суми знань і часто за розширення цих знань як у емпіричному, так і в теоретичному напрямках; 2) високу автономність професії у справі залучення нових членів, їхньої підготовки і контролю їхньої професійної поведінки; 3) встановлення таких відносин з суспільним оточенням, які забезпечували б їй підтримку, охорону від непрофесійного втручання в її головні інтереси [8, С. 90]. Поступ сільськогосподарської дослідної справи України 1939–1945 рр. яскраво демонструє, що наукове аграрне співтовариство, не зважаючи на умови, в яких вони опинились під час змін, спричинених Другою світовою війною, за такою ж схемою намагались зберегти свій простір від зовнішнього втручання. Це був один із періодів, коли взаємодія наукового співтовариства та державних управлінців навіть при різних політичних, ідеологічних поглядах відбувалась за умови, якщо дотримувалась (чи принаймні декларувалась) загальна вихідна позиція – віра в удосконалення суспільства, яке досягається зусиллями науки і техніки. Досвід цього періоду показав, що навіть самий жорстокий режим був готовий до співробітництва з вченими, а наукова громадськість в цілому готова приймати будь-яку ідеологічну риторику. В кінцевому рахунку утилітарні міркування визначали наукову політику держав та поведінку самого аграрного наукового співтовариства.

Вертикальними рівнями наукового співтовариства вважаємо макро-мікронаукові групи/колективи. Саме в такому розрізі чіткіше окреслюються система циркуляції наукових ідей, управлінських рішень тощо. Відсутність макронаукового колективу (галузевої республіканської академії наук), який би науково-методично регламентував діяльність науково-дослідних інституцій аграрного спрямування призвів до розбалансованого стану сільськогосподарської дослідної справи на кінець 30-х років. Виконання

науково-методичного супроводу центральним галузевим академічним колективом (Всесоюзною академією сільськогосподарських наук ім. В.І. Леніна, ВАСГНІЛ) – лише підкреслювало колоніальний характер аграрного дослідництва в УРСР, що закріплювалось організацією Української філії ВАСГНІЛ. Фактично мікронаукові колективи (науково-дослідні інституції) почасти автономно вирішували проблемні питання наукового супроводу галузі республіки. Це дозволило розглядати науково-організаційну діяльність певних інституцій як ключову в забезпеченні розвитку того чи іншого напрямку аграрної науки. Тому важливо акцентувати на центральних науково-дослідних інститутах, які маючи свою мережу науково-дослідних установ (станції, поля, пункти – мікронаукові колективи) впроваджували напрацювання центральних інституцій на місцях. Війна стала випробуванням для такої організаційної моделі. Реалії військового часу, з їх утилітарними вимогами до наукових розробок, вимагали ефективної координації зусиль науковців, а отже, швидкої взаємодії для вирішення масштабних наукових проблем. Організаційна модель АН УРСР–міжгалузеві комісії–інститути продемонструвала свою високу життєздатність, тим самим даючи приклад для реорганізації сільськогосподарської дослідної справи УРСР у післявоєнний період. Запроваджуючи формат Відділу сільськогосподарських наук АН УРСР та низки наукових академічних інститутів при ньому(макрорівень), які визначали методологічні вектори для інших науково-дослідних інституцій (мікрорівень) організаційні засади сільськогосподарської дослідної справи України повертались до українського репрезентації, закладаючи основи повернення української галузевої академічної моделі. Отже, період 1939–1945 сприяла відновленню історичного поступу академізації аграрного дослідництва у національному вимірі.

Література

1. Вергунов В. А. Історія сільськогосподарської дослідної справи в Україні. У 3 ч. / НААН, ННСГБ. Київ : Аграр. наука, 2018. Ч. II. Науково-організаційні засади функціонування сільськогосподарської дослідної справи на теренах України (друга половина ХІХ – початок ХХ ст.). 620 с.
2. Щебетюк Н. Б. Розвиток аграрної науки України наприкінці 20-х – у 30-ті рр. ХХ ст. / НААН, ННСГБ, Ін-т аграр. науки, освіти та техніки ; наук. ред. В. А. Вергунов. Кам'янець-Подільський : ТОВ «Друкарня «Рута», 2017. 380 с.
3. Рижко Л.В. Науковий простір: філософський і наукознавчий аспект Київ : ІВЦ Держкомстату України, 2000. 301 с.
4. Корзун О. В. Особливості розвитку сільськогосподарської дослідної справи в УРСР у роки Другої світової війни. Історія науки і техніки. 2018. Т. 8. Вип. 2(13). С. 489–499.
5. Данильян О. Г., Дзьовань О. П. Організація та методологія наукових досліджень : навч. посіб. Харків : Право, 2017. 448 с.

6. Теппер Н. Ю. Наукове співтовариство: соціальна роль і механізми функціонування: Дис. ... канд. філос. наук. Київ, 1996. 150 с.

7. Корзун О. В. Вивчення німецькими вченими сільськогосподарського потенціалу українських земель в роки Другої світової війни. Гілея. 2019. Вип. 141 (2). Ч. 1. Історичні науки. С. 75–80.

8. Осин В. С. Научные общества в эпоху большой науки: рационализация центробежных сил в социальных науках. Ейдос. 2009. Вип. 4 С. 89–124.

Краснощок О. В.,
аспірант факультету історії та міжнародних відносин
Науковий керівник Попов В.Ю.,
доктор філософських наук, професор
Донецький національний університет імені Василя Стуса
м. Вінниця, Україна

ФІЛОСОФИ НА ПЕРШІЙ СВІТОВІЙ ВІЙНІ

Постановка проблеми. Перша світова війна змінила порядок речей в Європі та в усьому світі. Події 1914–1918 років потребують філософського переосмислення. Це була перша в історії людства війна до участі в якій було залучене майже все населення воюючих країн, мобілізовані майже всі чоловіки. Мільйони людей різних професій потрапили до лав армій держав Антанти або Центральних держав, не виключенням стали і філософи. Частина була безпосередньо на лінії фронту, інша частина допомагала армії в тилу. В даному дослідженні буде розглянуто частину біографії деяких філософів, яка пов'язана з Великою війною та її вплив на їх світогляд та подальшу філософську творчість.

Виклад основного матеріалу. Найбільш відомим філософом – учасником Першої світової війни вважають німця Ернста Юнгера (1895–1998 рр.). З самого початку він пішов на війну добровольцем, потрапив до 73 полку, дослужився до офіцера, отримав безліч поранень, був учасником таких відомих битв: на річці Сомма, біля міста Камбре та інші. Весь отриманий досвід та свої почуття він записував до щоденника, який по завершенню війни видав в формі автобіографічного роману «В сталевих грозах» (1920 р.) та «Боротьба як внутрішнє переживання» (1922 р.). Ці книги є важливим матеріалом усної історії (опис повсякденного життя німецьких солдат, відношення до противника та до людського життя) та в них можна побачити як проявляється авторське філософське осмислення сутності війни. Його книги стали популярними як серед пацифістів, так і мілітаристів.

На фронт добровольцем потрапив не молодий за віком (46 років) і вже відомий як філософ Еміль-Огюст Шарт'є (1868–1951 рр.), який використовував псевдонім Ален. Він був відсторонений від військової служби, викладав в ліцеї

Генріха IV в Парижі, дотримувався пацифістської точки зору, але вважав, що потрібно повоювати, щоб судити про війну та бажав розділити долю співвітчизників. Був рядовий в артилерії, отримав поранення, демобілізувався в 1917 році. Своє бачення такого явища як війна, та свій досвід в ній опише в книгах «Марс або міркування про війну» (1921 р.) та «Спогади про войну» (1937 р.). Автор виказує своє розуміння трагічності людського буття, розуміння показного та природнього героїзму, та страждання які приносить війна. Також в перервах між бойовими діями продовжував працювати над фундаментальними : «Теорія мистецтва» (1920 р.) и «Принципи філософії» (1941 р.).

П'єр Тейяр де Шарден (1881–1955 рр.) – відомий французький філософ, теолог, на фронті був санітаром, пройшов всю війну, був нагороджений одною з вищих нагород Франції – Військовою медаллю та орденом Почесного легіону. 1916 року він пише есе «Космічне життя» де починає розмірковувати об'єднуючи свій військовий та науковий досвід розуміння духовного сенсу такого поняття як «Абсолют».

Ян Паточка (1907–1977 рр.) – чеський філософ, досліджував праці Е. Юнгера та Тейяр де Шардена. В своїх аналізах він наводить слова Шардена з його спогадів про війну: «Мені здається, що фронт, не тільки лінія вогню, не тільки корозія, що роз'їдає людей, які атакують один одного; в якомусь сенсі фронт – це передовий рубіж, який тягне людство до його нової долі ... Там ми знаходимося на самій межі між тим, що вже сталося, і тим, що ще тільки має статися» [1, с. 156].

Австрійсько-англійський філософ Людвіг Вітгенштайн (1889–1951 рр.) в 1913 році повертається з Англії (де навчався в Кембриджі) до Австрії та після оголошення війни відправляється добровольцем на фронт. Ще під час навчання він починає писати основну працю свого життя «Логіко-філософський трактат» (1921), та основну частину роботи він записує на передовій Першої світової та в полоні, в який потрапив в 1917 році. Паралельно він вів щоденник, де також записував свої напрацювання.

До дипломатичної роботи був долучений французький філософ, лауреат Нобелівської премії з літератури 1927 року Анрі Бергсон (1859–1941 рр.). В складі дипломатичних місій відвідував Сполучені штати Америки, цілю якої був вступ США в війну на боці Антанти. Свої погляди на війну він оформив в статтях «Значення війни» та «Еволюція німецького імперіалізму».

В житті далі наведених мислителів війна стала частиною їх життя, безумовно вплинула на їх погляди до життя, але вони не приділяли їй великої уваги, як попередні їх колеги.

Етьєн Жільсон (1884–1978 рр.) – французький філософ релігії (спеціаліст з історії середньовічної філософії) в 1913 році після захисту дисертації викладав в університеті міста Лілль. З початком війни був призваний до армії, брав участь в Верденській битві (21 лютого – 18 грудня 1916 року), потім потрапив в німецький полон. Там він не занепав духом, та почав читати лекції з філософії своїм товаришам. По завершенню війни повернувся до викладання, спочатку в Ліллі, потім в Страсбурзькому університеті. Був кавалером Воєнного хреста 1914–1918 (військова нагорода Франції). Ще будучи в полоні

вів почав цікавитись вченнями святого Бонавентури (італійського теолога раннього середньовіччя).

Французький філософ російського походження Олександр Койре (1899–1944 рр.) відомий своїми працями з історії філософії. З початком війни він йде добровольцем в Французький іноземний легіон, потім переходить в російську армію та воює за Російську імперію. Тільки закінчивши школу в 1915 році добровольцем на війну записався Норберт Еліас (1907–1990 рр.) – німецький та британський філософ та соціолог. Він був зв'язківцем спочатку на Східному, потім на Західному фронті, в 1917 році повернувся в рідне місто Бреслау, де продовжував служити санітаром. По завершенню війни він все ж таки здійснив свою мрію, яку перервала війна та вступив до філософського факультету.

До участі в Першій світовій також мають відношення Лео Штраус (1899–1973 рр.) – німецько-американський філософ, працював на німців в ролі перекладача в окупованій Бельгії, Джон Мейнард Кейнс (1883–1946 рр.) – англійський філософ, економіст, працював в британському казначействі, в 1919 році брав участь в Паризькій мирній конференції. До укладання мирної угоди руку доклав Герберт Джеймс Патон (1887 – 1969 рр.) – шотландський філософ, який працював розвідувальному відділі Адміралтейства Британії

Висновок. З вищесказаного ми бачимо, що в переважній більшості випадків на початку Першої світової війни філософи, життя яких досліджували, були студентами, випускниками та викладачами шкіл та університетів. Пройшовши через всі випробування їх світогляд змінюється, для одних тема війни стає спорідненою в подальшому житті (Е. Юнгер, Л. Вітгенштайн, П'єр Тейяр де Шарден, А. Бергсон), деякі тільки описали свої відчуття пережитого та продовжили працювати в напрямі, що входив в коло їх наукових інтересів до війни (Еміль-Огюст Шартє), інші лише дотично торкалися теми або взагалі її оминали.

Література

1. Паточка Я. Еретические эссе о философии истории. Пер. с чеш. П. Прилуцкого; под ред. О. Шпараги. Минск: И. П. Логвинов, 2008. 204 с.
2. Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916 (Под общей редакцией В.А. Суровцева). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. 400 с.
3. Л. Вітгенштайн Tractatus Logico-Philosophicus (Електронний ресурс). URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Wittgenstein_Ludwig/Lohiko-filosofskyi_traktat.pdf
4. Первая мировая война и судьбы европейской цивилизации. М.: Издательство Московского университета, 2014
5. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.4. От романтизма до наших дней. СПб.:Петрополис, 1997.
6. Юнгер Е. В стальных грозах (Електронний ресурс). URL: https://royallib.com/book/yuner_ernst/v_stalevih_grozah.html
7. Юнгер Э. Борьба как внутреннее переживание (Електронний ресурс). URL: https://royallib.com/read/yunger_ernst/borba_kak_vnutrennee_peregivanie.html#0

Куліш П.Л.,
к.філос.н, доцент,
доцент кафедри філософії та суспільних наук
Вінницький національний медичний університет ім. М.І. Пирогова
м. Вінниця, Україна

Конотопенко О.П.,
к.філос.н., доцент,
доцент кафедри права і публічного управління
Вінницький державний педагогічний університет
ім. Михайла Коцюбинського
м. Вінниця, Україна

КЛАСИЧНА ЛОГІКА У ЗАГАЛЬНІЙ СТРУКТУРІ КУРСУ "ЛОГІКА"

Термін "Класична логіка" зазвичай править назвою дедуктивної логічної системи котра ґрунтується на принципах (законах) "суперечності" та "виключеного третього" і включає в себе дві фундаментальні теорії - класичну логіку висловлювань (КЛВ) та класичну логіку предикатів (КЛП).

КЛВ є теорією, об'єктом аналізу якої виступають складні (складені) судження та міркування на їх основі. Тут подається "індуктивний" опис синтаксису і семантики мови КЛВ. Значна увага приділяється перекладу речень і текстів природної мови мовою КЛВ, іншими словами, методам визначення логічної форми складених суджень. Детально пояснюється алгебраїчний, по суті, характер експлікації семантичної структури даного типу суджень, тим самим обмежується сфера застосування "технічних засобів КЛВ". Визначається ряд екстенціональних відношень між судженнями і загальний семантичний спосіб їх ідентифікації, пояснюється практичне значення ідентифікації даних відношень. Показується, що "індикатором" для кожного з них може виступати тавтологічність деякої спеціально побудованої формули КЛВ. Детально аналізуються різні процедури вирішення (розв'язання) за властивістю "бути тавтологією": побудова скорочених таблиць істинності (метод "спростовуючого рядка"), зведення до кон'юнктивних і диз'юнктивних нормальних форм, побудова аналітичних таблиць тощо. Показується, що кожна тавтологія КЛВ є теоремою деякої формальної аксіоматичної теорії, яка, у свою чергу, може розумітися, як формальна модель відношення логічного слідування. Обговорюється специфіка "класичного" слідування і, разом з тим, переваги і недоліки системи КЛВ, як інструмента аналізу логічного змісту суджень. Узагальнюється визначення відношення логічного слідування і накреслюються різні шляхи удосконалення технічних засобів логічного аналізу дедуктивних міркувань.

Виклад КЛП, зазвичай, присвячений класичній першопорядковій логіці предикатів (КЛП-1). У структурному відношенні цей виклад є аналогічним попередньому. Спочатку наводяться необхідні теоретичні дані про синтаксис і семантику мови КЛП-1, детально аналізується специфіка теоретико-множинної експлікації суб'єктно-предикатної структури простого судження, показується,

що система КЛП-1 є розширенням системи КЛВ. Використовується "модельний" підхід до визначення основних логічних відношень, аналізуються семантичні методи ідентифікації даних відношень – "кола Ейлера", "Жергонові діаграми" тощо. Показується, що широке коло проблем, пов'язаних з логічним аналізом дедуктивного міркування, можна звести до проблеми ідентифікації загальнозначущості формул мови КЛП-1. Детально розглядається практичне використання синтаксичних методів ідентифікації загальнозначущості: аналітичні таблиці, формальне висновування і доведення в аксіоматичному численні гілбертівського типу, натуральний вивід із залежностями в дусі Куайна. Обговорюються загальні характеристики систем класичної першопорядкової логіки і сфера застосування цих систем.

Знайомство з основними поняттями і методами класичної теорії дедукції, її прикладним значенням зумовлює практичне опанування її технічним апаратом. Це, в свою чергу, передбачає певний досвід розв'язування спеціальних логічних задач і вправ – побудови формалізованих виводів і доведень, застосування формальних методів перевірки дедуктивних міркувань, ідентифікації логічних відношень тощо. Теоретичне значення класичної теорії дедукції стає більш зрозумілим, якщо розглядати її зв'язок з іншими напрямками логічної науки.

Після знайомства з мовою і численням КЛП-1 природним є перехід до вивчення системи КЛП-2 і систем вищих порядків. Технічний апарат даних систем дозволяє в точних термінах описати формально-логічну теорію понять. В межах даної теорії аналізується семантична структура номінативних зворотів природної мови, логічні відношення між поняттями, логічні операції над ними тощо. Практичне і наукове значення цієї галузі логіки в медицині не потребує коментарів.

Аксіоматичні числення, що розглядаються як синтаксичні визначення логічних сполучників, операторів і кванторів, стали основою розвитку так званої формальної теорії доведень. В межах даного напрямку досліджується роль окремих аксіом у визначенні класу довідних формул, аналогічна роль правил виводу тощо. Синтаксичні методи теорії доведень дозволили описати і дослідити ряд систем інтуїціоністської і модальної логік ще до того, як були відкриті їх адекватні семантичні інтерпретації.

Синтаксичні дослідження в логіці стали значно продуктивнішими з розробкою секвенціальних числень. Ці числення поєднують в собі переваги аксіоматичних числень, систем натурального виводу і аналітичних таблиць. Після знайомства із системою натурального виводу з характеристиками залежностей, неважко зрозуміти основну ідею методу числення секвенцій і використовувати цей метод у практиці побудови формальних виводів у власне наукових цілях – для аналізу дедуктивних можливостей різних логічних систем.

Знайомство з семантикою класичної логіки, з поняттями "можливий світ" і "можлива реалізація", дозволяють перейти до вивчення семантики модальних систем. Ми знаємо, що кожне "класичне" твердження істинне або хибне в даному "можливому світі" незалежно від того яку оцінку воно має в інших "світах" ("можливі світи" класичної логіки в певному смислі ізольовані,

атомарні). Проте в буденних або наукових міркуваннях ми часто використовуємо твердження, істинність яких в даній предметній ситуації залежить від істинності або хибності деяких інших тверджень в якихось інших можливих ситуаціях. Наприклад, висловлювання "можливо, що A " в "можливому світі" w_1 буде істинним, тільки якщо в світі w_2 , який в певному смислі є "досяжним" із світу w_1 , буде істинним висловлювання A . Висловлювання "необхідно, що A " буде істинним у w_1 , якщо і в ньому самому, і в усіх "досяжних" з нього "світах" істинним є A . Будуючи різні поняття "досяжності", наділяючи це відношення різними властивостями, ми отримуємо можливість дослідити різні системи алетичної модальної логіки, аналізувати різні відтінки смислу слів "необхідність", "можливість", "випадковість". Аналогічно можна досліджувати контексти з часовими операторами: "завжди було", "коли-небудь буде" тощо.

Розвиваючи теорію дедукції з використанням модальних понять, можна будувати і досліджувати дедуктивні моделі індуктивних і традуктивних міркувань, різні системи ймовірнісної логіки.

Узагальнення поняття "відношення досяжності" між "можливими світами" дозволяє будувати семантику для релевантних систем. Ці системи призначені для формалізації логічних зв'язків за змістом, зокрема, для усунення "парадоксів" класичного слідування. Водночас, ведеться пошук більш досконалих моделей експлікації понять "логічна форма" і "логічний зміст".

Змінюючи характер семантичної оцінки (замість "істинне" і "хибне" – наприклад, "схвалено" і "відхилено") можна будувати логіку норм, наказів, команд; відмовляючись від "двозначності" – будуємо системи багатозначної логіки. Використання для експлікації поняття "предикат" засобів нечіткої теорії множин створює ґрунт для розробки нечіткої логіки, що має широку сферу застосування в гуманітарних і суспільних науках.

Ми бачимо, що класична теорія дедукції так чи інакше зв'язана практично з усіма галузями і напрямками логіки. В "некласичних" дослідженнях завжди використовується зіставлення чи відштовхування від понять, принципів і методів класичної логіки. (Цікаво, що про некласичні логіки ми найчастіше розмірковуємо "класично", тобто, логіка мета- і метаметарівнів аналізу – переважно класична).

Місце класичної логіки в системі сучасного логічного знання є аналогічним місцю класичної фізики в сучасній фізиці. Класична механіка, класична молекулярна фізика, класична електродинаміка тощо, незважаючи на відмінності предметних сфер мають певну подібність в принципах побудови теоретичних моделей. Обговоренню специфіки цих принципів і переходу до некласичних принципів моделювання має передувати практичне знайомство з технічним апаратом класичної теорії і з типами задач, що розв'язуються. І в цьому випадку некласична "фізична інтуїція" порівнюється з класичною і відштовхується від останньої.

Виходячи з вищесказаного, класична теорія дедукції є пропедевтикою до вивчення сучасної логіки.

Лациба В.П.,
к.іст.н., доцент,
доцент кафедри філософії та суспільних наук
Вінницький національний медичний університет ім. М.І. Пирогова
м. Вінниця, Україна
Лациба В.В.,
старший викладач,
Вінницький фаховий коледж мистецтв ім. М.Д. Леонтовича

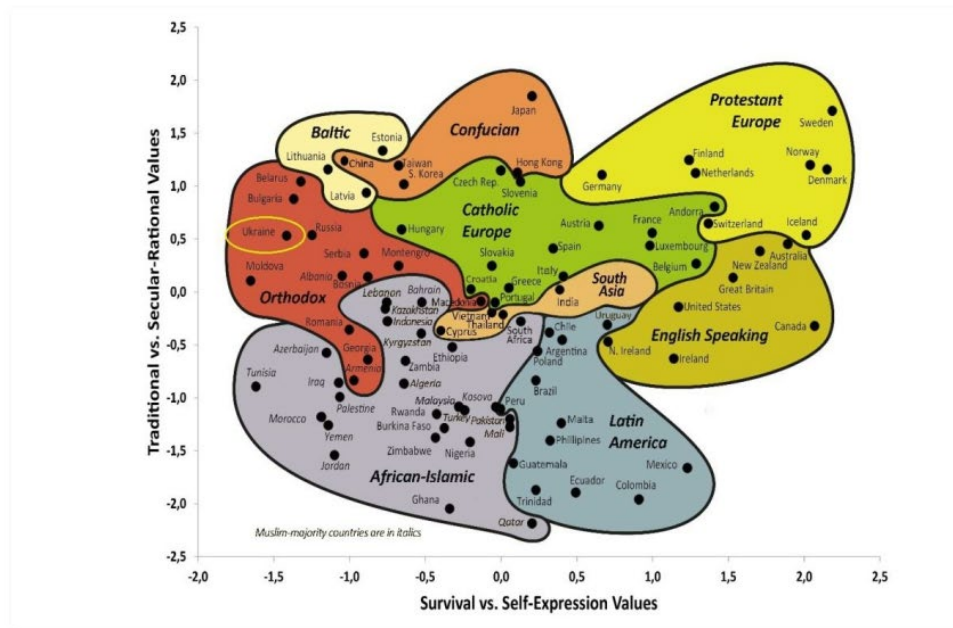
УКРАЇНА НА КУЛЬТУРНІЙ МАПІ СВІТОВИХ ЦІННОСТЕЙ **(За результатами 7-ї хвилі світового дослідження цінностей 2020)**

Україна переживає складний процес трансформації, який інколи набуває ознак турбулентності (політичні і конфесійні кризи, майдани, анексії, війна на Сході країни тощо). У цих умовах надзвичайно важливо розуміти сутність, мету і ціну цивілізаційних викликів, які стоять перед Україною, наскільки зрозумілими і перспективними є зміни і як, нарешті, Україна виглядає на фоні інших країн.

Відповідь на ці та багато інших питань дають результати сьомої хвилі Світового дослідження цінностей. У жовтні 2020 р. відбулася презентація результатів української хвилі даного дослідження.

Історична довідка: *Світове дослідження цінностей “World Values Survey (WVS) було започатковано в 1981 р. професором Мічиганського університету (США) Рональдом Інглхартом на базі Європейського дослідження цінностей (EVS) і стало одним із найавторитетніших міжнародних досліджень, яке на сьогоднішній день охоплює майже 120 країн, що складає 95 % світового населення. За цей час відбулося 7 масштабних хвиль СДЦ. Україна до СДЦ долучилася у 1999 р. під час 4-ї хвилі.*

Культурна мапа світу 2010-2014



У наш час СДЦ - це найбільше некомерційне міжнародне дослідження людських переконань і цінностей. За допомогою цього дослідження можна отримати дані про основні риси та цінності окремих країн, відстежувати динаміку змін у суспільному розвитку та робити порівняльний аналіз різних суспільств за різними тематичними блоками та індикаторами. Метою даного проекту є оцінка того, який вплив на соціальний, політичний, економічний та духовно-культурний розвиток має стабільність (традиційність) або зміна цінностей у часі.

Актуальність вивчення структури ціннісних орієнтацій зростає в періоди визначення стратегії змін і реформ, коли виникає методологічна проблема пошуку причинних детермінант та забезпечення їх успіху.

Дуже важливо правильно оцінювати наскільки ціннісні орієнтації та тенденції їх трансформації відповідають геополітичним та духовно-культурним викликам українського суспільства, ідеям розбудови демократії, правової, соціальної та незалежної держави.

У кожній країні опитування проводиться за національною репрезентативною вибіркою за стандартизованою анкетною. У 2020 році СДЦ та "Дослідження Європейських Цінностей" об'єднали зусилля та підготували інструментарій опитування з урахуванням цілей обох проектів. Анкета СДЦ-7 – це великий дослідницький інструмент, що включає 290 питань та вимірює зокрема культурні цінності, досвід, ставлення та переконання щодо сім'ї, релігії, бідності, освіти, охорони здоров'я та безпеки тощо. Крім того, сьома хвиля СДЦ включає такі нові теми, як питання справедливості, моральних принципів, корупції, підзвітності та ризиків міграції, національної безпеки та глобального управління.

В Україні СДЦ 7-ї хвили забезпечували Український Центр Європейської Політики (УЦЄП), Український Культурний фонд, Центр “Соціальний моніторинг”, агенція Info Sapiens.

Культурна мапа світу (за методологією Р. Інглхарта і К. Вельцеля) має два виміри для крос-культурного порівняння країн і регіонів:

- вимір 1 (вісь У) – дихотомія традиційних VS секулярно-раціональних цінностей;
- вимір 2 (вісь Х) – цінності виживання VS цінності самовираження.

Зсув країни по осі У знизу-вгору означає перехід від традиційних цінностей до секулярно-раціональних: зсув по осі Х зліва-направо означає перехід від цінностей виживання до цінностей самовираження. Розташування країн у двовимірному просторі відносно одна одної не стосується географічної близькості, а відображає культурну подібність (або відмінність). Україна займає проміжну позицію по шкалі “Традиційність-секулярність і впродовж 1999-2011 років спостерігається поступовий рух ближче до полюса “традиційних цінностей”. Разом з тим, рух України від цінностей “виживання до самовираження” проходить досить повільно, що пояснюється тяжкою радянською спадщиною, агресивною політикою Росії до пострадянських країн. Натомість, країни, які досить швидко позбулися комуністично-радянського впливу (Чехія, Польща, Угорщина, Словаччина та ін.) – саморозвиток людини проходить більш активно.

Культурна мапа світу за 7-ю хвилию СДЦ ще остаточно не сформована, оскільки ще не всі країни закінчили польовий етап дослідження.

Польовий етап 7-ї хвили СДЦ в Україні проводився з 21 липня до 17 серпня 2020 року. Загальна вибірка, опитування склала 1289 інтерв'ю (макс. похибка вибірки – 2,7 %). Дана вибірка репрезентує доросле населення по всій території України (за винятком окупованих територій Криму і ОРДЛО).

Для формування вибірки був застосований багатоступеневий стратифікований підхід з випадковим відбором на кожному етапі (всього 4 етапи): 1 етап – формування первинних одиниць вибірки (кластерів); 2 етап – вторинні вибіркові одиниці - виборчі дільниці; 3 етап – відбір домогосподарств; 4 етап – відбір учасників.

Загалом анкета складалася з 14 тематичних блоків: соціальні цінності, ставлення і стереотипи (45 запитань); соціальне благополуччя (11 запитань); соціальний капітал, довіра, членство в організаціях (49 запитань); економічні цінності (6 запитань); корупція (9 запитань); міграція (10 запитань); індекс постматеріальних цінностей (6 запитань); наука і технології (6 запитань); релігійні цінності (12 запитань); безпека (21 запитання), етичні цінності і норми (23 запитання); політичні інтереси і політична участь (36 запитань); демографічна інформація (31 запитання).

Отже, виходячи з теорії Р. Інглхарта, найважливішим пріоритетом людства впродовж всієї історії була боротьба за виживання і це лише актуалізувало цінності групової солідарності, традиціоналізму, несприйняття авторитаризму. Суспільна ціннісна матриця, що утвердилася після Другої світової війни засвідчує прискорення руху до секулярно-раціональних

цінностей і цінностей самовираження, а саме: зниження впливу релігій і авторитарних лідерів, поширення демократії, толерантності, гендерної рівності тощо.

За 9 років, які минули від часу шостої хвилі СДЦ (2011 р.) в Україні, відбулася Революція Гідності і окупація частини Донбасу та Криму. Тому вибірка 2020 р. не є повністю співставною з вибіркою СДЦ 2011 р. та попередніх хвиль (насамперед через втрату територій, де проживало 6,5 млн. людей, що складало 14 % населення України та пандемію COVID-19).

Ціннісно-культурне поле українського суспільства характеризується суперечливим і дуже повільним відходом від пострадянських орієнтацій попри задекларовану європейську стратегію розвитку.

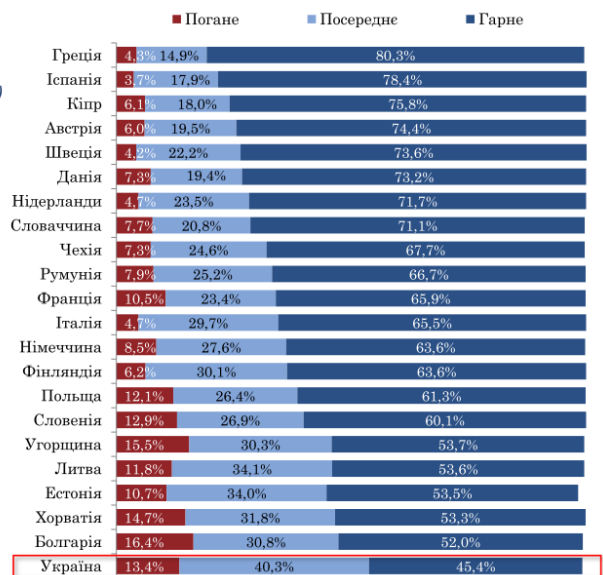
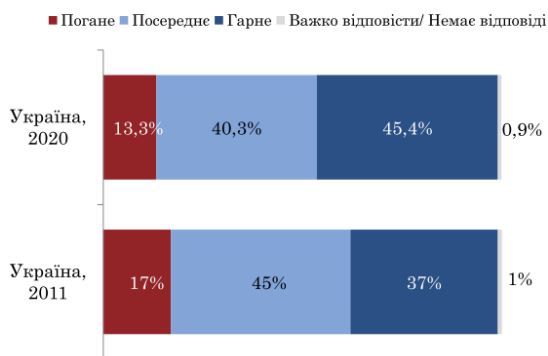
Втім, важливо, що тенденції, з'ясовані в ході 7-ї хвилі СДЦ в Україні, чітко вказують на рух до задоволення базових потреб та побудови демократичної держави, а також на зростання значення секулярно-раціональних цінностей і цінностей самовираження:

- зростання частки щасливих людей з 68 % до 78,3 %;
- зростання частки людей з гарним здоров'ям та самооцінкою з 37% до 45,4 %;

Окрім щастя, покращилась також самооцінка здоров'я українців. Втім, вона є найнижчою серед країн ЄС.

У цілому, як Ви описали би стан Вашого здоров'я на сьогоднішній день?

(сума відповідей «Дуже гарне» та «Гарне» для альтернативи «Гарне» і сума відповідей «Дуже погане» та «Погане» для альтернативи «Погане»)

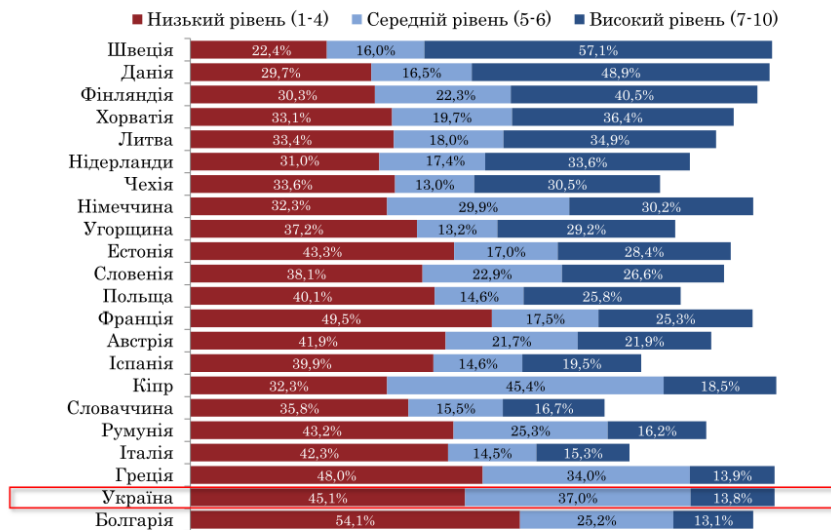


- зростання частки людей, які вважають свій дохід як середній з 33 % до 37 %, водночас із зростанням оцінки доходів українці стали менше сподіватись на державу і більше сподіватись на власні сили і ресурси;

Оцінка доходу власного д/г в Україні краща, ніж в Греції та Болгарії

Оцінка рівня доходу власного домогосподарства

(за 10-ти бальною шкалою, де 1-Найнижчий дохід, а 10- Найвищий дохід)



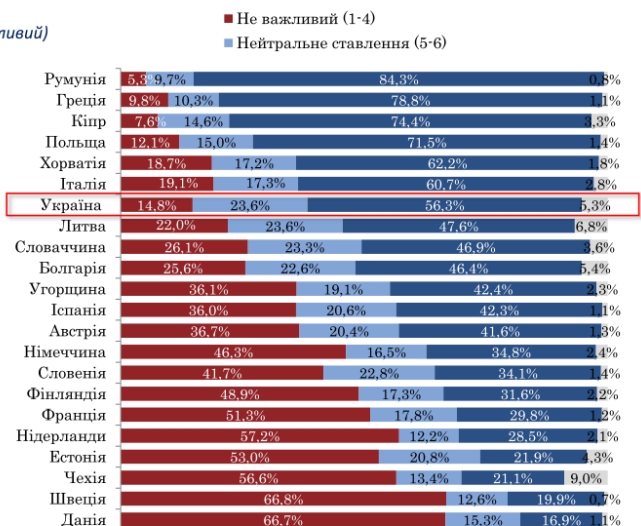
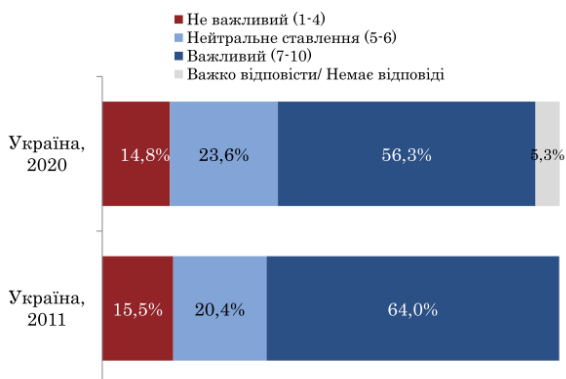
- зниження частки тих, хто вважає Бога важливим у своєму житті з 64 % до 56,3 %. Але водночас зросла частка тих, хто відвідує релігійні служби з 24,1 % до 33,5 %;

Важливість Бога в 2020 році знизилась.

Водночас Україна залишається більш релігійною, ніж більшість країн ЄС

Наскільки важливий Бог у Вашому житті?

(за 10-ти бальною шкалою, де 1-взагалі не важливий, а 10- дуже важливий)



- зниження частки тих, хто позитивно оцінює зростання поваги до влади з 50 % до 31,9 %;

Повага до влади перестала вважатися перевагою

Я зачитаю Вам деякі твердження про те, які зміни можуть відбутись найближчим часом у нашому способі життя: буде надаватися більше поваги до влади. Скажіть, якщо це відбудеться, це було б добре, погано або не мало б значення?

(показано варіант відповіді «Добре»)

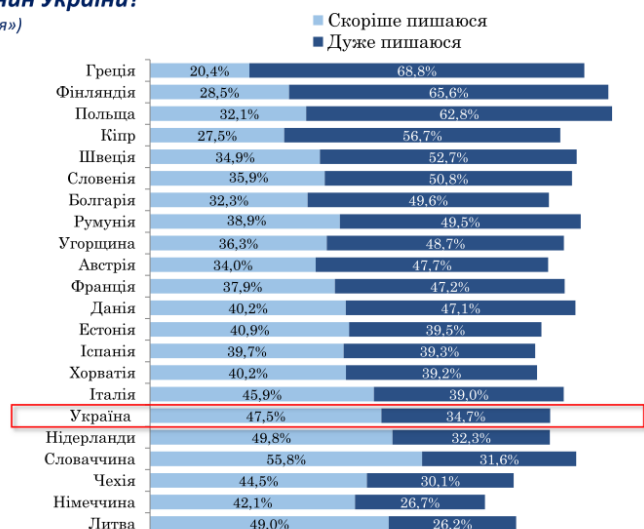
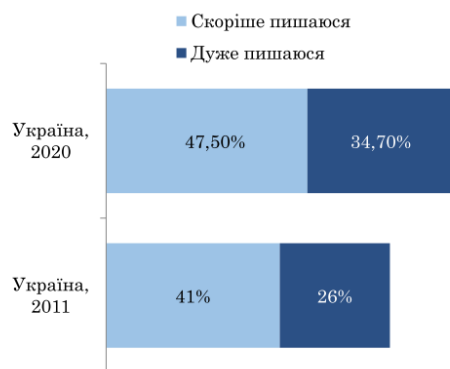


- зростання частки тих, хто пишається українським громадянством (що особливо важливо для українського суспільства як постколоніального).

В Україні почали більше пишатися громадянством. Тепер цей показник приблизно відповідає рівню більшості країн ЄС

Наскільки Ви пишаєтеся тим, що Ви - громадянин України?

(показані варіанти відповідей «дуже пишаюся» та «скоріше пишаюся»)



Якщо в 2011 р. українським громадянством пишалися 67 % (26 % дуже пишалися, а 41 % скоріше пишалися), то з 2020 р. таких вже було 82,2 % (34,7 % - дуже пишалися, а 47,5 % - скоріше пишалися). Якщо в 2011 р. цей показник

для України був нижчим, ніж у більшості країнах ЄС, то зараз він є середнім для країн ЄС.

Загалом, як свідчать результати 7-ї хвилі СДЦ в Україні, позитивних змін більше ніж негативних, що вказує на цивілізаційний поступ України і поступове прийняття секулярно-раціональних цінностей і цінностей самовираження.

Література

1. Україна у Світовому дослідженні цінностей (WVS-7)
2. <https://www.facebook.com/UCEP.org.ua>
3. <https://www.facebook.com/UCEP.org.ua/videos/3603903016336362>

Левчук К.І.,
д. істор.н., професор,
завідувач кафедри історії України та філософії
Вінницький національний аграрний університет.
м. Вінниця, Україна

УЧАСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ ІНТЕЛІГЕНЦІЇ У РОЗГОРТАННІ НЕФОРМАЛЬНОГО РУХУ В УКРАЇНІ В РОКИ «ПЕРЕБУДОВИ»

Політика «перебудови», ініційована М. Горбачовим у 1985 році, призвела до виникнення та розвитку неформальних організацій. На відміну від традиційних одержавлених громадських організацій, вони були проявом самодіяльної ініціативи громадян. Характерною особливістю їх появи була відсутність статутів, програм, слабкість організаційних структур. Переважна більшість неформальних об'єднань створювалися молоддю задля спільного проведення дозвілля та не сприймалися компартійними структурами як потенційна загроза. Однак, подальше пом'якшення правлячого режиму, проголошення гласності та демократизації, сприяло утворенню неформальних структур серед представників української творчої інтелігенції.

23 березня 1987 року на засіданні Ради Спілки письменників України з охорони пам'яток історії та культури під головуванням С. Плачинди було ухвалено рішення про створення Клубу шанувальників української мови. До його складу входили письменники, педагоги, студенти філологічних факультетів Київського державного університету імені Тараса Шевченка і Київського педагогічного інституту.[1, с. 158] В цей же час активізувалась діяльність Комісії, завдання якої полягало в налагодженні зв'язків Спілки письменників України з навчальними закладами. Вона була утворена наприкінці 1986 року на чолі з Д. Павличко. Членами комісії були І. Драч,

С. Плачинда, І. Цюпа, С. Тельнюк. В її засіданнях брали участь П. Мовчан, М. Жулинський, М. Кагарлицький та інші. Метою діяльності новостворених неформальних структур було проголошено боротьбу з русифікаторською політикою СРСР в галузі освіти, захистом та популяризацією української мови.

В лютому 1988 року при Київському будинку вчених АН УРСР створено українознавчий клуб «Спадщина», який ставив за мету вивчення та популяризацію творчих здобутків українського народу, поглиблення й удосконалення знань з української літературної мови. Представники неформальної організації звернулася з листом до делегатів ХІХ Всесоюзної конференції КПРС з пропозиціями, спрямованими на покращання розвитку та використання української мови. В листі відзначалась необхідність повернути українській мові статус офіційної мови державних закладів на території Української РСР; відновити викладання українською мовою в професійно-технічних училищах, середніх спеціальних та вищих учбових закладах; запровадити обов'язкове вивчення української мови в неукраїнських школах; відновити видання українською мовою підручників для вузів, науково-технічної та політичної літератури.[2, арк. 8-9]

Особливо активно створювались громадські організації в західних областях України. Перші осередки Товариства української мови (ТУМ) ім. Тараса Шевченка розпочали свою діяльність у Львівській області навесні 1988 року. На початок лютого 1989 року в області активно функціонували до п'ятдесяти первинних осередків товариства, які об'єднували до десяти тисяч осіб.[1, с. 183] Протягом 1989 року обласне товариство збільшилося до 40.тис осіб, організованих в 400 осередків.[3, арк. 15] Активісти ТУМу ім. Тараса Шевченка сприяли підвищенню статусу рідної мови, відродженню звичаїв та традицій українського народу і одночасно ставали провідниками демократичного руху, вели активну боротьбу за суверенітет України.

Станом на 24 червня 1989 року в Україні діяло 14 політизованих неформальних організацій. В Києві – Український культурологічний клуб, Українська народно-демократична ліга, Громада, Спадщина, Товариство реабілітації політв'язнів, Комітет за відродження української автокефальної православної церкви. У Львові – Українська Гельсінська спілка, Комітет захисту української католицької церкви, Товариство Лева. В Одесі – Народний союз сприяння перебудові; Ялті – Добра воля; Харкові – Апрель, Шанс; Івано-Франківську – Український народно-демократичний фронт.[4, арк. 76]

Названі організації стали основою для формування низових структур Народного Руху України за перебудову. Колишні політв'язні В. Чорновіл, М. Горинь, І. Гель сприяли формуванню тактики та стратегії Руху. В листі до ЦК КПРС від 9 серпня 1989 року з промовистою назвою «Про деякі зміни в тактиці націоналістичних елементів в республіці» ЦК КПУ інформувало, що «в західних областях політизовані угруповання опираються на колишніх бандпосібників, оунівців та уніатів. В цілому в республіці вони знаходять прибічників серед деякої частини художньої, наукової інтелігенції, а також студентства».[5, арк. 161]

Важливою подією в суспільно-політичному житті України стало проведення установчого з'їзду НРУ 8-10 вересня 1989 року. Восени 1989 року (за даними обкомів партії) в Україні діяло біля 500 осередків Руху. Опитування громадської думки, які були проведені на замовлення ЦК КПУ, показали високий рівень народної підтримки новоствореного громадсько-політичного об'єднання: 36,9 відсотків населення України позитивно оцінили його діяльність, 25 відсотків критично віднеслися до створення Руху, 28 відсотків не висловили своєї думки. Таким чином біля 12 млн. українців підтримували його діяльність. У Києві позитивно оцінили Рух – 61,8 відсотка опитаних, у Львові – 53,4 відсотка.[4, арк. 198-203] Колективними членами НРУ стали ТУМ ім. Тараса Шевченка, «Меморіал», екологічна асоціація «Зелений світ», Українська Гельсінська Спілка, «Товариство Лева» та інші неформальні організації.

Отже, неформальні організації, очолювані представниками української інтелігенції, за короткий проміжок часу пройшли шлях від зародження клубних структур до масових та впливових суспільно-політичних об'єднань. Захист рідної української мови став політичною платформою на якій згуртувалася проукраїнська частина суспільства.

Література

1. «Просвіта»: історія та сучасність (1868-1998): зб. матеріалів та документів, присвячених 130-річчю ВУТ «Просвіта» ім. Тараса Шевченка / [упоряд., ред., В. Германа] – К. : Вид. центр «Просвіта», Вид. «Веселка», 1998. – 488 с.
2. Державний архів Київської області. Ф.П-1, оп.88, спр. 390. – 16 арк.
3. Державний архів Львівської області. Ф. П-3, оп.62., спр. 594. – 34 арк.
4. Центральний державний архів громадських об'єднань України (ЦДАГО України). Ф.1, оп. 32, спр.2658. – 233 арк.
5. ЦДАГО України. Ф. 1, оп.32, спр.2642. – 249 арк.

Луптак М.,
доктор философии, политолог,
ассоциированный профессор кафедры социальной географии и
регионального развития факультета естествознания,
Карловый университет в Праге,
г. Прага, Чешская Республика

Луптакова М.,
доктор философии, доктор теологии,
преподаватель Гуситского теологического факультета,
Карловый университет в Праге,
г. Прага, Чешская Республика
E-mail: luptakm@seznam.cz

К ВОПРОСУ О СОЦИАЛЬНОЙ СОЛИДАРНОСТИ И ФИЛОСОФИИ СОВРЕМЕННОГО ГОСУДАРСТВОВЕДЕНИЯ

Говоря о социальной солидарности как определяющей ценностной структуре западной демократии, следует отметить, что ее аксиология была разработана в недрах философии томизма и неотомизма как социального учения Католической церкви [1]. Совместно с ценностями свободы, которую разрабатывает учение либерализма и ценностями, вытекающими из немарксистского понимания идеи социальной справедливости, все три указанные ценности составляют амальгаму западной демократической идеи.

Раскрывая специфику отдельных типов социальной солидарности, следует ответить на череду возникающих вопросов:

а) Играет ли государство главную роль, гарантируя принципы солидарности, или государство вступает в игру только тогда, когда другие механизмы не сработали?

б) Ориентируется ли социальная политика только на маргинальные слои общества или также на все слои, включая средний класс?

в) Поддерживает ли социальная политика только глав семей, или каждого члена семьи?

г) Использует ли государство для укрепления солидарности, которую себе, по сути дела, налогоплательщики покупают, платя налоги, различного рода профилактические программы, инвестируя финансы в сферу образования и здравоохранения, или государство довольствуется тем, что помогает лишь павшим на социальное дно?

д) Старается ли государство посредством своей социальной политики поднять жизненный уровень успешным гражданам, или заботится исключительно о неудачниках?

Не менее важными являются и сугубо процедурные аспекты, посредством которых обеспечивается солидарность граждан: что является главным источником финансовых средств для социальной политики – страховки, заключаемые гражданами или налоги? сколько денег в систему социальной солидарности вносят работодатели, а сколько – рядовые работники? какая доля

ВВП отводится на социальную политику государства и как она внутренне структурирована? система социального обеспечения – централизована или децентрализована (с элементами самоуправления)?

Вместе с тем, рассуждая о типологии социальных государств в современных странах Европейского Союза, нельзя упускать из виду процессы глобализации, особенно давление транснациональных кампаний, которые способны видоизменить социальную политику отдельных государств и даже всего ЕС.

Общепринятой в научных кругах является точка зрения, что *в настоящее время в странах ЕС существуют четыре типа социального государства: консервативный, социал-демократический, либеральный и специфический средиземноморский*. Охарактеризуем их.

Континентальная модель социальной политики сложилась в конце XIX века в Германии. Оттуда она распространилась во многие европейские страны – Бельгию, Францию, Люксембург, Австрию. Поскольку ее основателем был немецкий канцлер Отто фон Бисмарк, она называется бисмарковской моделью, и с точки зрения ценностной ориентации носит социально-консервативный характер. Континентальная модель отстаивает принцип соответствия размеров социального пособия предшествующим заработкам, она защищает, прежде всего, квалифицированных рабочих, которые своей добросовестной работой добились определенного социального и материального благополучия.

Скандинавская модель социальной политики применяется в Швеции, Норвегии, Финляндии и Нидерландах. С точки зрения своей ценностной основы, эта модель является социал-демократической. Ее цель – ликвидация бедности и большой разницы в зарплатах, что предполагает широкомасштабное перераспределение созданного ВВП при помощи различных государственных институций. Вот почему эту модель называют также институционально-редистрибутивной. Отличительной чертой скандинавской социальной политики считается большая ответственность государства за область профилактики социальных проблем и высокая мера солидарности между богатыми и бедными. Клиентами этой системы, по сути дела, являются все граждане страны, которые в то же время поддерживают эту систему высокими налогами. Функционирование системы требует больших расходов, и чтобы система работала, необходима высокая мера занятости трудоспособных граждан и возможность сохранять высокие налоги.

Англосаксонская модель – сторонник либерального понимания социальной политики. Она применяется в Великобритании и Ирландии и гласит, что каждый индивид обязан позаботиться своим существованием самостоятельно. Государство вмешивается в «проблемы» человека, попавшего в затруднительное положение, только в том случае, когда не существует никого, кто бы ему оказал помощь (если у него нет детей, семьи, родственников). Характерно, что социальные пособия предоставляются лишь в минимальном размере, дающем индивиду возможность достойного существования. Размер пособий не зависит от предшествующих заработков

клиента – всем назначаются одинаковые пособия. Предполагается, что индивид застрахован от социальных рисков тем, что у него есть сбережения, жилье, пенсионная и другие страховки. Система нацелена на маргинальные группы населения, которые должны подпадать под графу нуждающихся в социальном пособии. Вместе с тем, частью системы либеральной социальной политики является активная политика занятости, которая нацелена на граждан трудоспособных возрастных категорий. Система недостаточно поддерживает бедные семьи, матерей-одиночек и семьи с детьми. Поэтому ее отличают низкие расходы на социальную защиту [2].

Специфическая модель солидарности сложилась *в области Средиземноморья* – в Португалии, Испании, Греции. Модель социальной политики в этих странах считает элементы социально-консервативной модели (некоторые пособия зависят от того, сколько денег клиент постоянно платил в страховочную систему) и социал-демократической модели – здравоохранение и образование финансируются с налогов. С либеральной системой социальной политики страны Южной Европы роднит минимальное социальное обеспечение граждан, зарабатывающих ниже среднего уровня. *В средиземноморских странах сильны традиции разветвленных семей, которые часто выполняют роль социального государства.* Социальные расходы нацеливаются на поддержку пенсионеров и на активную политику занятости, что достигается благодаря силе профсоюзов [3].

Очевидно, что часть современных финансовых элит не заинтересована в сильном государстве и старается любыми способами избежать уплаты налогов (в этой среде, поэтому, очень популярны т. н. «креативные бухгалтеры»). Они не самоотождествляются со своим государством – это, по сути, новые транснациональные элиты, для которых неважно, где жить, а важно, чтобы поблизости был международный аэропорт, из которого можно переместиться в любую точку земного шара. Вместе с тем, наемным работникам сегодня все тяжелее отождествлять себя со своим государством, которое ввергает их в мир гибких трудовых контрактов, действующих в разрез с правовым государством.

В результате, ослабевает властная государственная вертикаль, а государству остается только освоить новую горизонтальную плоскость институтами самоуправления, постараться извлечь рациональное зерно с предгосударственных форм функционирования общества – *в этой связи много говорят о новом средневековье* – и, прежде всего, проникнуть в новый виртуальный мир электронной коммуникации граждан, где развиваются до их пор непознанные сегменты дигитальной (цифровой) экономики.

Литература

1. Мельник В. М. Еволюція міжнародно-правового статусу Ватикану: історія, сьогодення, українські акценти. Вінниця 2017.
2. Zeman K. Reflexe obnovené sociální agendy EU v evropském sociálním modelu. Praha 2012.
3. Keller J. Soumrak sociálního státu. Praha 2009.

Майданевич Л. О.,
к.філос.н., адвокат
м. Вінниця, Україна

Федотова В. В.,

Студентка 1 курсу медичного факультету №1 гр.15-Б
Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова
м. Вінниця, Україна

ПРОБЛЕМА ЗГОДИ НА ВТРУЧАННЯ В СФЕРУ ЗДОРОВ'Я: ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВІ АСПЕКТИ

З часу проголошення незалежності України виконання важливих завдань, пов'язаних із реформуванням медичної галузі, потребує якісного вдосконалення системи етичної підготовки медичних працівників. Сьогодні моральні засади діяльності лікаря на міжнародному та національному рівнях систематизовані в таких документах, як: Женевській декларації (1948) [5], Міжнародному кодексі лікарської етики (1949) [10], Гельсінської декларації (1964) [3], Положенні про медичну етику в умовах лиха (1994) [12], Конвенції про захист прав та гідності людини з огляду на застосування досягнень біології та медицини (1997) [7], Загальної декларації про геном і права людини (1998) [6] та Етичному кодексі лікаря України (2009) [2].

Проблема медичної етики має свої більш глибокі розробки в правничих науках. У філософії ця проблема досліджена недостатньо. В сучасній науковій літературі на міждисциплінарній основі дослідженнями в цій сфері займаються О. Біліченко [1], Л. Майданевич, Р. Майданик [9], О. Мусій, Л. Пиріг [11], І. Сенюта [13], І. Сірак та інші дослідники.

Осмислення концепту життя через моральні, психічні явища у вигляді звичаїв, ідей, тлумачень, визначень, як елементів філософських, політичних та правових учень, відбувається протягом усього періоду духовного розвитку людства.

Медична етика – це напрям теорії моралі, пов'язаний із процесом осмислення причин і наслідків складної системи опосередкованих зв'язків (соціокультурних, правових, політичних, економічних тощо) в медичній сфері, а також із пошуком соціально прийнятних та етично обґрунтованих засобів подолання негативних тенденцій у цій сфері. «З огляду на вплив звичаїв, знань, які його супроводять, а також засобів контролю, які їх упорядковують, ідея моралі може постати лише як опір різноманітності та історичності (а також змінам) правил поведінки. Цей опір може набути двох протилежних форм: 1. Першою формою є раціональне обґрунтування... Засадово ці правила мають отримуватися внаслідок дедуктивного міркування, яке жодним чином не звертається до досвіду, але за браком безпосереднього раціонального обґрунтування встановлюється «перехідна мораль» – попередня мораль, головною ознакою якої є таке: не обмежуючись лише відповідністю звичаям, вона має містити ще й інші правила. 2. Друга форма опору перетворює мораль на предмет апологетичного дискурсу, пов'язуючи захист моралі з наявністю

догми. У такому разі розрізняють раціональне обґрунтування моралі та прийняття різноманітності звичаїв...» [4, с. 376-377].

Наразі, Женевська декларація Всесвітньої медичної асоціації зв'язує лікаря зобов'язанням: «Здоров'я мого пацієнта буде основним моїм клопотом» [5], а Міжнародний кодекс лікарської етики проголошує, що «Надаючи медичну допомогу, лікареві належить діяти виключно в інтересах пацієнта» [10].

Отже, для нашого дослідження буде цікавим з'ясувати в яких екзистенційних координатах перебуває особа до та/або в момент надання згоди. Найперше, варто визначити основні характерні психічні стани особи (далі – пацієнта), яка приймає рішення щодо втручання у сферу здоров'я. Тривога, страждання, розчарування, зневіра, болісне бажання, нудьга, роздратованість, злість, агресія – це не повний список іменників, які передають емоції та почуття пацієнта, який вирішує питання щодо добровільної згоди на втручання у сферу його здоров'я. Відтак, це доводить про вразливість усвідомлення пацієнтом фактичних обставин, та визначає підвищений рівень відповідальності лікаря за результати своєї професійної діяльності.

Спільним для всіх пацієнтів є досвід специфічного болю. Біль є наслідком нестачі чогось та виражається як поривання, нетерпіння, прагнення, внутрішня потреба, палке бажання заповнити цю нестачу чи брак ідеальної сутності. Наприклад, болю, який відчувається внаслідок нестачі (здоров'я, рідної людини тощо) та глибинного прагнення пацієнта (бажання того, що він вважає своїм глибинним сповненням, як то – повернення здоров'я, видужування рідної людини тощо). Для лікаря цей досвід пацієнта, найперше, стає відомим через фізичні симптоми та видимі ознаки (наприклад, скорботний вираз обличчя чи жалобне убрання).

Поведінка лікаря щодо пацієнта «до та в момент» надання згоди на медичну допомогу має розглядатися (за конкретних обставин) у психологічній, медичній та правовій площині. Саме такий різновид стратегій у роботі лікаря буде забезпечувати встановлення необхідної (довірливої) комунікації із пацієнтом задля оптимальної діагностики та визначення процедури (протоколів) лікування.

Основні філософсько-правові орієнтири в роботі українського лікаря «до та в момент» надання згоди на медичну допомогу ґрунтуються на статті 49 Конституції України [8], в якій закріплено право громадянина на безоплатну медичну допомогу у державних і комунальних закладах охорони здоров'я та гарантовано розвиток лікувальних закладів усіх форм власності. Відтак, на думку Р.Майданика, доктрина цивільного права сформувала три підстави виникнення зобов'язання з надання медичних послуг: 1) договір про надання медичних послуг; 2) одностороння обіцянка; 3) дії в інтересах третьої особи без доручення [9, с. 254].

Також варто звернути увагу, що й лікар, переймаючись психічним станом та медичними показниками пацієнта, може допуститися помилки щодо вірного визначення статусу пацієнта в правовій площині. Наприклад, лікар не завжди може встановити обсяг цивільної дієздатності пацієнта в момент отримання згоди на медичне втручання (некомпетентна особа). Надалі, ця помилка, за

певних обставин, може мати істотне значення при визначенні обсягу цивільної та/або кримінальної відповідальності лікаря, наприклад, при визначенні якості наданих медичних послуг (дії чи бездіяльності).

Відповідно, лікар свою етичну діяльність зобов'язаний співміряти із вимогами, наприклад, Конвенції про захист прав та гідності людини з огляду на застосування досягнень біології та медицини [7]. Так, аналізуючи вимоги вказаної Конвенції, найперше, необхідно враховувати загальні правила визначені в статті 5, а саме: будь-яке втручання у сферу здоров'я може здійснюватися тільки після добровільної та свідомої згоди на нього відповідної особи. Такій особі заздалегідь надається відповідна інформація про мету і характер втручання, а також про його наслідки та ризики. Відповідна особа у будь-який час може безперешкодно відкликати свою згоду. Також у вказаній Конвенції передбачаються «спеціальні» правила як: (ст.6) захист осіб, які неспроможні дати згоду; (ст.7) захист осіб, які страждають психічними розладами; (ст.8) надзвичайна ситуація; (ст.9) попередньо висловлені побажання.

Інший цікавий приклад у своєму дослідженні вказує Р. Майданик: «...хворий поступив непритомним до лікарні з неясною клінічною картиною захворювання. Для встановлення діагнозу необхідно взяти пункцію спинного мозку, але батьки хворого згоди на це не дають. Незважаючи на відсутність згоди батьків хворого, лікар бере в нього спинний мозок на аналіз, що дозволило встановити правильний діагноз, застосувати правильні методи лікування і врятувати життя пацієнта. Обов'язок лікаря діяти таким чином обумовлений тим, що надання послуг у такій ситуації має бути кваліфіковане як дії в чужому інтересі без доручення (*negotiorum gestio*)... Отже, при наданні медичних послуг в умовах медичного втручання (тобто на засадах дій в чужому інтересі без доручення) дії лікаря вважаються вчиненими з дотриманням вимог виправданого ризику при дотриманні положень про медичне втручання, необхідною умовою якого є роз'яснення лікарем пацієнту сутності послуги, що надається, та можливості ризиків» [9, с. 255-256]. Таким чином, зазначений випадок діяльності лікаря без згоди пацієнта (дії в чужому інтересі) передбачає обов'язок дотримання стандартів надання медичних послуг в умовах медичного втручання, але в позадоговірних відносинах, які носять публічно-правовий характер.

В етичному аспекті дії лікаря в наведеному прикладі відповідають вимогам статті 8 Конвенції про захист прав та гідності людини з огляду на застосування досягнень біології та медицини [7]: якщо через надзвичайну ситуацію відповідна згода не може бути отримана, будь-яке необхідне з медичної точки зору втручання може негайно здійснюватися в інтересах здоров'я відповідної особи.

Однак, варто чітко відрізнити «згоду на медичне втручання» від «згоди на укладення договору». Так, кореспондуючи наведені етичні вимоги із вимогою частини третьої статті 203 Цивільного кодексу України (волевиявлення учасника правочину має бути вільним і відповідати його внутрішній волі) стає зрозумілим, що «згода на медичне втручання» (в правовому аспекті) не є

вільною, а завжди зумовлена негативними факторами. Така «згода» не завжди відповідає внутрішній волі пацієнта (пацієнт перебуває у психічно вразливій ситуації через порушення його найвищих соціальних цінностей – життя та/або здоров'я). А тому, на нашу думку, така «згода» не може розглядатися як належний елемент «волевиявлення» задля чинності договору/правочину (дефект волі).

Висновки. За загальними правилами етичних стандартів лікар зобов'язаний до моменту отримання згоди на втручання у сферу здоров'я повідомити пацієнту належну інформацію про мету, методи, джерела фінансування, про будь-які можливі конфлікти інтересів, інституціональну належність медичного закладу (медичних працівників), очікувані вигоди та потенційні ризики від медичного втручання та про незручності, які воно може спричинити, і про будь-які інші фактори зумовлені втручанням у сферу здоров'я. Також, пацієнт мусить бути поінформований про право відмовитися від медичної допомоги або відкликати згоду у будь-який момент без пред'явлення до нього претензій. Переконавшись у тому, що пацієнт усвідомив інформацію, лікарю варто отримати добровільну інформовану згоду пацієнта, бажано у письмовій формі. Якщо згода не може бути оформлена у письмовій формі, необхідно належним чином зафіксувати неписьмову згоду.

Література

1. Біліченко О.В. Основи професійної етики медичних працівників : навчально-методичний посібник / О.В.Біліченко. – Вінниця: «Твори», 2019. – 204 с.
2. Етичний кодекс лікаря України [Електронний ресурс] : Всеукраїнський з'їзд лікарських організацій від 27.09.2009р. (Євпаторія, АР Крим, Україна). – Електронні данні. – К. : Верховна Рада України. – Режим доступу: <https://zakon.rada.gov.ua/rada/show/n0001748-09#Text> (вільний ; назва з екрану).
3. Етичні принципи медичних досліджень за участю людини у якості об'єкта дослідження [Електронний ресурс] : Гельсінська декларація Всесвітньої медичної асоціації від 01.06.1964р. – Електронні данні. – К. : Верховна Рада України. – Режим доступу: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/990_005#Text (вільний ; назва з екрану).
4. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей / Пер. з фр. – Том другий. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 488 с.
5. Женевська декларація [Електронний ресурс] : Резолюція Генеральної асамблеї Всесвітньої медичної асоціації від 01.09.1948р. – Електронні данні. – К. : Верховна Рада України. – Режим доступу: https://zakon.rada.gov.ua/laws/card/990_001 (вільний ; назва з екрану).
6. Загальна декларація про геном людини та права людини [Електронний ресурс] : Резолюція A/RES/53/152 Генеральної Асамблеї ООН від 09.12.1998р. – Електронні данні. – К. : Верховна Рада України. – Режим доступу: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_575#Text (вільний ; назва з екрану).
7. Конвенція про захист прав і гідності людини щодо застосування біології

та медицини : Конвенція про права людини та біомедицину [Електронний ресурс] : Рада Європи від 04.04.1997р. (Ов'єдо, Іспанія) – Електронні данні. – К. : Верховна Рада України. – Режим доступу: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/994_334#Text (вільний ; назва з екрану).

8. Конституція України : прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 р. – К. : Преса України, 1997. – 80 с.

9. Майданник Р.А. Зобов'язання професійного ризику / Р.А. Майданник // Аномалії в цивільному праві України : Навч.-практ.посібник : Відп.ред. Р.А.Майданник. – К.: Юстиніан, 2007. – С. 252 – 295.

10. Міжнародний кодекс лікарської етики [Електронний ресурс] : Резолюція Генеральної асамблеї Всесвітньої медичної асоціації від 01.10.1949р. (Лондон, Англія) – Електронні данні. – К. : Верховна Рада України. – Режим доступу: https://zakon.rada.gov.ua/laws/card/990_001 (вільний ; назва з екрану).

11. Підручник з лікарської етики / Переклад з 2-го англ. вид. 2009 р.; за редак. академіка АМН України Л. Пирого. – К.: «Трете Тисячоліття», 2009. – 136 с.

12. Положення про медичну етику в умовах лиха [Електронний ресурс] : Резолюція Генеральної асамблеї Всесвітньої медичної асоціації від 01.09.1948р. (Стокгольм, Швеція). – Електронні данні. – К. : Верховна Рада України. – Режим доступу: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/995_328 (вільний ; назва з екрану).

13. Сенюта І. Право на згоду та право на відмову від медичної допомоги: особливості та межі здійснення / Сенюта І. // Підприємництво, господарство і право. – 2016. – № 10. – С. 15–19.

Макаров З.Ю.,

к.філос.н.,

ст. викладач кафедри історії України та філософії

Вінницький національний аграрний університет

м. Вінниця, Україна

ПРОСВІТНИЦЬКА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ І ФОРМУВАННЯ НАУК ПРО ЛЮДИНУ

Просвітницька раціональність являє собою неоднозначний предмет дослідження, що періодично переосмислюється з позитивних оцінок у негативні, і навпаки. Передусім, це пов'язано з суперечністю між громадянсько-правовими ідеалами сучасної цивілізації, що отримали вихідне обґрунтування засобами просвітницького розуму, і критикою останнього як новітньої репресивної міфології, відповідальної за моральний нігілізм і політико-правовий тоталітаризм (роботи Л. Шестова, М. Гайдеггера, М. Хоркхаймера, Т. Адорно, А. Глюксмана). Йдеться про самоусвідомлення

просвітницького розуму в ролі «природного сьйва», що висвітлює усі куточки світу на предмет «догматичних забобонів» ціннісних форм свідомості, в якому згодом ретроспективно виявлятимуть засіб методичного приборкання Природи, що перекинув свій природничий вишкіл на соціально-економічну сферу.

З іншого боку, саме таке зведення буття до природи, а способів його пізнання до експериментально-математичного методу ініціювало методологічне виокремлення низки наукових спеціальностей. Зазвичай їхнє становлення в межах цього історичного етапу репрезентується окремими підходами – історико-науковим і соціально-практичним, потребуючи, таким чином, відновити засобами філософської рефлексії взаємозв'язки світоглядних передумов, теоретичних концепцій і практичних завдань науки часів Просвітництва.

Як підсумував наприкінці XVIII ст. Ж.А. Кондорсе, змістовно ця доба жила досягненнями попереднього століття, проте надала їм розголосу та практичного впровадження [1, с. 176]. До сьогодні вона асоціюється зі столичними світськими салонами, куди за посередництва літераторів потрапляли останні досягнення науки й філософії і ставали предметом публічного обговорення дворян, можновладців, богеми, філософів. Окрім безпосередньої мотивації розтаємничення Природи або сприяння соціальним додаткам спеціально-наукового знання ця тенденція переведення знання з вертикальної в горизонтальну площину жила антитеологічною настановою в онтології й антиметафізичною – в епістемології, що відкидали дедуктивну єдність наукового знання на користь емпіричного й інструментального енциклопедизму.

Через століття Ф. Ніцше у своєму творі «Людське, надто людське» відзначить, що просвітницький процес розпочався ще за доби Відродження, але постійно гальмувався реакційними силами [2]. За таким родоводом просвітницької філософії, ще винайдення друку забезпечило загальнодоступність священних текстів і, відтак, свідоме віросповідання народних мас на противагу до інституціолізованої традиції. Відомий дослідник німецького Просвітництва П. Конділіс підкреслюватиме в такому усвідомленні визначну роль чуттєвості в її змаганні зі схоластикою (вольфіанством) в духовному житті людини того часу і всупереч Ф. Ніцше пов'язуватиме цю ініціативу з М. Лютером [4].

Так чи інакше, але соціального резонансу ця тенденція пересвідчення знання його розумінням набуває лише у XVIII ст., коли світська раціональність виборола собі право на самодостатність в ролі не лише засобів, а й цілей усіх видів практики, зокрема й суспільної, де було задіяно великі маси «непросвіченого» населення. Їх голоси просвітники мали прилучити до прогресивних проєктів організації суспільства за рахунок звільнення від «середньовічної темряви» духовних галузей традиції й від стихійного тваринного ества людини, об'єднаних спільною рисою ірраціональності. «Наскільки взагалі можна протиставити одну одній інтелектуальній атмосфері різних епох, настільки XVIII ст. в Європі виявилось повною протилежністю середньовіччю. <...> Попередній період був добою віри, заснованій на розумі

«...» настала доба розуму, заснованого на вірі» [3, с.113].

З огляду на античні «корені» Відродження, суспільно-науковий родовід Просвітництва можна подовжити до часів давньогрецьких софістів, коли в роботах з історії, логіки, філології, поезики або музикознавства стали проглядатися системотворчі зусилля і формулювання емпіричних правил, граматик, евристик. Проте генеза цих узагальнень неоднорідна – ритуальна, навчально-нормативна, практично-політична, філософська. Натомість відродження античної спадщини відзначається цілістю, закріпленій в терміні «humanities». Власне початок гуманізму виглядає просвітницьким оновленням середньовічного «тривіуму» античною риторикою.

В XV ст. гуманісти на світських античних зразках переглянули християнську антропологію, історію, педагогіку, а в XVII ст. з-під крила схоластики остаточно виходять вчення про суспільство й державу. На відміну від тодішньої метафізики суперечки про аксіоматику міркувань при цьому не точилися: співвідношення апріорного / апостеріорного, що мало б визначати статус духовного керівництва спільнотами, тут перейшло в компромісне природне / моральне, а латинський термін «humanities» перейшов в англійський «moral sciences». Якщо «моральне» переноситься у внутрішній індивідуальний план (Р. Декарт), то «природне», навпаки, виноситься у соціально значиму практику (Н. Макіавеллі). При цьому історичні або країнознавчі студії сприяють виявленню цього природного, а законодавчі – сприяють його практичному опосередкуванню та конкретизації моральних цілей.

Категоріальним приводом для зазначеної натуралізації соціально-політичної філософії були ідеї «природного права», «природного закону» та «суспільної угоди», відроджені з античних часів на підставі актуалізації суперечностей державної і релігійної організацій, і розгорнуті у досвідно-історичну раціональність, покликану відображати в людській історії закономірності сотвореної природи. Взагалі, періодичні реактуалізація й переосмислення цих ідей пов'язані з історичним плином їхніх конотацій і неможливістю, таким чином, дістатися їхнього елементарного змісту поза внутрішньою формою. Зокрема, рамки Нового часу даються взнаки у сполученні вихідного юридичного змісту природного права (*veritas, non auctoritas facit legem*) з суспільно-політичним запитом на заміну догматичної ієрархії юридичних статусів раціональною системою егалітарних прав громадянина та його методологічним забезпеченням з боку механіцизму.

Атомістична онтологія останнього позначилася на антропології як достовірність лише самоусвідомлення і на політичній філософії як «природний стан» цілковитої соціальної окремішності з натуралістичним урівненням людей. Перше реактуалізувало античну ідею суспільної угоди в новому ліберальному контексті, друге дозволило прикладати соціальні угоди до спільнот громадян та законів їх поведінки за моделлю альтернативних гіпотез, з поміж яких обирають не морально досконаліші, а практично доцільніші.

Будучи, з одного боку, імплікованим експериментально-технологічним ставленням до природи як «об'єкта» винятково актуального буття, в зворотній бік, синтез концепцій природного права та суспільної угоди призвів до редукції

схоластичної ієрархії законів як засобів досягнення ієрархії блага і секуляризації вищих законів у їх похідних проекціях. Це визначило просвітницьку насагу скієнтизувати «свободу волі» як нестабільний людський паліатив божественної волі в практичний паліатив наскрізного «природного закону» через доцільні реформи одразу усієї системи традицій з формуванням відповідних соціально-гуманітарних наук.

Саме утвердження «природних законів» у знаменнику соціально-гуманітарних вчень стало запорукою екстраполяції до них успішно втіленої у природознавстві настанови панування над природою. Після досвіду її реалізації у революційно-буржуазному перегляді писаних законів з'явилися підстави для екстраполяції в цю галузь і методів природознавства.

Попри всю чужорідність природничої прищепи вона в союзі з локківською критикою картезіанства дозволила цим галузям протиставити власний накопичений досвід теоретичним схемам метафізики. «Першими ластівками», що вилетіли з «гнізда» морально-політичних наук Нового часу, стали соціологія і психологія у значенні продовження фізіології людини: з сер. XVIII ст. вони окрім академічної інфраструктури наслідують досвідну настанову та «точні» моделі і редукаціоністський підхід природознавства.

Література

1. Кондорсэ Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума; [пер. с фр. И.А. Шапиро]. / Ж.А. Кондорсэ. – Москва: ГСЭИ, 1936. – 266 с.
2. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое *Ницше Ф. Сочинения в 2-х т.: [пер. с нем.] / сост., ред. изд., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна* / Ф. Ницше. – Москва: Мысль, 1990. – Т. 1. – 1990. – С. 231–490.
3. Уайтхед А. Наука и современный мир // Уайтхед А. Избранные работы по философии: [пер. с англ.] / Сост. И. Т. Касавин: Общ. ред. и вступ. ст. М. А. Киселя / А. Уайтхед. – Москва : Прогресс, 1990. – С. 56–271., с. 113.
4. Kondylis P. Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus / P. Kondylis. – Stuttgart: Klett-Cotta, 1981. – 725 s.

Мельник В. М.,
к.політ.н.,
асистент кафедри політології,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
викладач кафедри філософії та суспільних наук,
Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова,
м. Київ, м. Вінниця, Україна
E-mail: melnyk1996ethnology@gmail.com

ПОЛІТИЧНА АНТРОПОЛОГІЯ: ЩО ТА ЯКИМ ЧИНОМ ВОНА ВИВЧАЄ?

Антропологія – це наука про людину. Вона багатовимірною та синтетичною [4, с. 8-12]. Для прикладу, антропологом може називатись вчений, який аналізує залежність якості людського життя від кліматичних зрушень (як природних, так і техногенних) [13]. Водночас, антропологом може називатись лікар, що присвячує свою роботу вимірюванню морфологічних показників у певних групах населення [6, с. 233-235]. Антропологами вважають тих, хто вивчає будь-які форми людської ідентичності – етнічну, класову, релігійну. Аналогічно антропологами слід вважати фахівців, інтелектуальні рефлексії яких спрямовані на розв'язання проблеми політизації людської свідомості.

Антропологія як наука та своєрідний стиль гуманітарного мислення з'являється завжди там, де в об'єктиві дослідження знаходиться «людина». Однак, це зовсім не означає, що кожного політолога, соціолога, історика, юриста можна називати антропологом. *У політологічному контексті, антропологом виступає такий дослідник, що фокусує власну увагу навколо традиційних форм політичного устрою конкретного суспільства* [14]. В такому разі дослідник-політолог стає ще й політичним антропологом. *Особливим предметом вивчення для нього виступає генетична передача та психологічна трансформація традиції як основи політичної культури етносу* [8, с. 355]. Зрозуміло, що сама постановка питання про «аналіз формування політичних традицій та їхньої генетичної/психологічної передачі з покоління у покоління» приводить політолога/політичного антрополога до необхідності заглибитись в минуле.

Кардинальна відмінність антропології від інших гуманітарних і соціальних наук полягає у специфічному вивченні історичного процесу. *Антропологи споглядають історію наче перманентне відтворення трансформованих еволюцією форм усвідомлення минулого в суб'єктивно сприйнятому сьогоденні.* Історичність явищ минулого розуміється антропологами як об'єктивність, оскільки вважається, що від минулого нам залишаються тільки «об'єктивні» образи «суб'єктивних подій» (переосмислені спільнотою, подібні до архетипів К. Юнга). Пам'ять зберігає найважливіше. Історія (в сенсі нашої колективної історичної пам'яті) складається як архетипізована сукупність найголовніших фактів соціального буття минулого, що маніфестують сьогодні.

З іншого боку, політика завжди детермінована причинно-наслідковими зв'язками. Кожен елемент політичного процесу корелює з умовами та обставинами процесу історичного. В центрі ж цих умов і обставин, знову ж таки, знаходиться людина. Нагадаємо: «Політика в будь-якому суспільстві, на будь-яких історичних етапах його розвитку стає засобом забезпечення насамперед власних інтересів індивіда чи великих груп людей: станів, територіальних одиниць, класів і націй. Метою політики, як усвідомленої діяльності, є націленість на забезпечення оптимально можливого в даному суспільстві й конкретних умовах здійснення суспільних процесів, вивчення їх та регулювання і розвиток у тому напрямі, якого бажає домінуюча чи опозиційна група. Політика – це реалізація певної мети переважно через відносини протиборства (не обов'язково революційності, адже політичний компроміс, наприклад, – також подолання, подолання власних амбіцій однією з сил, подолання нетерпимості до інших)» (класичне визначення за редакцією проф. Ф. М. Кирилюка) [3].

Класик-соціолог М. Вебер у своєму дослідженні «Політика як покликання і професія» (1919 р.) писав про політику наступне: «Значення цього поняття надзвичайно широке і охоплює всі види діяльності із самостійного керівництва. Кажуть про валютну політику банків, про дисконтну політику імперського банку, про політику профспілок під час страйку; можна вести мову про шкільну політику міської чи сільської общини, про політику правління, яке керує корпорацією...» [7, с. 125]. Спроб визначення «політики» було зроблено безліч. Однак, не існує жодного визначення цього явища, котре оминуло б «людину». Антропологічність політики зумовлюється насамперед специфічно людським сенсом політичної діяльності. Політика часто визначається як складова частина загальнолюдської культури [10, р. 12-16]. Поза людиною політики бути не може. Змінюється лише форма людської участі або ставлення – індивідуальна, общинна, колективна, класова, етнічна, економічна.

Якщо в центрі політики знаходиться передусім свідомість людини, то саме ця свідомість і повинна бути ключовим предметом політологічного вивчення [11, р. 414]. Інша справа, що у політиці головним гравцем суб'єктно-об'єктного поля виступає колективна свідомість – система переконань групи людей. На цьому наголошував ще Герберт Маркузе у своїй класичній роботі «Структура інстинктів та суспільство».

Так як індивідуальна свідомість насправді є слабкою та неспроможною протистояти колективним психологічним детермінантам, то політична участь індивіда зазвичай зводиться до «пошуку собі подібних». Так з'являється соціально-економічна та політична ідентичність [1, с. 48-50]. На думку вчених-конструктивістів та інструменталістів, таким чином з'являється ідентичність етнічна [11].

Формування сталого середовища (спільноти – за ландшафтною, мовною, релігійною ознаками) супроводжується творенням традицій, що мають подекуди сакральне, а подекуди і практичне значення [14, р. 23-41]. Ми говоримо, зокрема, про традиційні погляди на життя (психологи називають їх «системою переконань»), про традицію міжособистісного спілкування, про

традицію перерозподілу соціальних ролей. Усе це супроводжує будь-яку спільноту на різних стадіях та у різних проявах [9, с. 368-375].

З огляду на термін («політична антропологія»), йдеться про поєднання «людського» та «політичного» [2, с. 3-5]. При цьому, «людське» сприймається як система виражених у соціумі одиниць. «Політичне» вважається продуктом культури соціуму. Відповідно, в межах політичної антропології відображена стала гуманітарна дилема – «первинний соціум» vs. «первинна культура»? Не маючи на меті розв'язувати цю загальноантропологічну дилему (вона лежить саме у площині антропології соціокультурної), політичні антропологи звертають дослідницьку увагу на політику як форму успадкування культури [12, р. 13-16].

Отож, спробуємо сконструювати модель суспільства, притаманну аналітичній роботі політичних антропологів.

По-перше, кожне суспільство є сукупністю індивідів, що виконують належні соціальні ролі та продуктивні функції.

По-друге, виконання індивідами ролей та функцій творить унікальні та неповторні форми культури.

По-третє, еволюційна необхідність людини виживати та продовжуватись, маніфестуючи через соціальну організацію (суспільство), примушує її набувати і передавати наступним поколінням досвід.

По-четверте, досвід, що передається з покоління в покоління, має історичне значення. Його стале запозичення нащадками отримує назву «традиції».

По-п'яте, з огляду на унікальні особливості історичного процесу, традиції кожного окремого суспільства мають неповторний та суб'єктивізований зміст. Політичні традиції, наповнюючись цим змістом, становлять основу політичної культури [14, р. 23].

Таким чином, *політична антропологія сконцентрована навколо продукування і засвоєння локальними спільнотами (передусім, етносами) традицій політичної діяльності* [5]. *Політична антропологія – це вчення про ідейний та ідеологічний розвиток традиційних форм політичного устрою в історичному процесі, що мають безпосереднє відношення до сучасного стану політичної практики на рівні етносу та держави* [8, с. 355]. Політична антропологія – це водночас субдисципліна політології і соціокультурної антропології, що вивчає традиційні для будь-якого етносу та суспільства форми політичної культури через дослідження політико-правового устрою на прикладі, як примітивних, так і розвинутих спільнот. Перехресне застосування методів політології, соціокультурної антропології, історії, етнології, соціології, психології та географії дозволяє політичній антропології виконувати важливу функцію моделювання майбутнього політичного процесу у певному соціоетнічному середовищі.

Література

1. Ачкасов В.А. Этническая идентичность в условиях общественного выбора. *Журнал социологии и социальной антропологии*. 1999. №1. Т.2. С. 45-56.

2. Баландьє Жорж. *Політична антропологія*. К.: Альтерпрес, 2002. 252 с.
3. Кирилюк Ф.М. *Політологія Нової доби*. К: Академія, 2003. 304 с.
4. Кирилюк Ф.М., Мельник В.М. Людина і громадянство в контексті парадигмального виміру політичної науки. *Політологічний вісник*. 2018. Випуск 80. С. 8-19.
5. Крадин Н.Н. *Политическая антропология*. М.: Логос, 2011. 272 с.
6. Мельник В.М. Природно-географічна концепція у соціокультурній та фізичній антропології. *Biomedical and Biosocial Anthropology. Scientific journal*. 2013. №21. С. 230-237.
7. Мельник В.М. *Нариси з теорії соціокультурної антропології*. Наукове дослідження. Вінниця: «Вінницька міська друкарня», 2015. 552 с.
8. Мельник В.М. Теоретична конструкція політичної антропології. *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*. К.: Видавництво «Гілея», 2016. Випуск 113 (10). С. 348-360.
9. Шажинбатын А. Этнос или этничность. *Педагогика и просвещение*. 2013. №4. С. 368-375.
10. Adorno T., Horkheimer M. The Culture Industry. Enlightenment as Mass Deception. *The Consumer Society Reader. J. Schor and D. B. Holt eds*. New York: The New Press, 2000. P. 3-19.
11. Almendral R.M. Constructing Identities. From Protonationalism to Nation. *Vinculos de Historia*. 2015. Vol. 4. P. 414-415.
12. Bodrov A.N., Pokhilko A.D. Formation of Ethnic Archetype. *Научный альманах стран Причерноморья*. 2016. №2 (6). С. 13-16.
13. Diamond Jared. *Guns, Germs and Steel. The Fates of Human Societies*. New-York-London: W. W. Norton & Co., 1999. 458 p.
14. Melnyk Viktor. Chapter Two: Tradition and Nation in Political Anthropology: The Ukrainian Ethno-historical Context. *The Process of Politicization: How Much Politics Does a Society Need? / CGS Studies vol. 5*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017. pp. 23-44.

Мельник Л. М.
канд. політ. наук, доцент,
завідувач кафедри теоретико-правових та соціально-гуманітарних дисциплін
Білоцерківський національний аграрний університет
м. Біла Церква, Україна

Грек І.М.,
асистент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін
Білоцерківський національний аграрний університет
м. Біла Церква, Україна

РОЗКОЛ В УПЦ КП ТА УТВОРЕННЯ УАПЦ «ФОРМАЦІЇ 1993 РОКУ»

У жовтні 1993 р. УПЦ КП провела власний помісний собор, на якому було обрано патріарха В. Романюка – відомого українського дисидента, який відбув 17 років в мордовських і сибірських таборах. Це була спроба підняти на зміну покійному Мстиславу і на противагу Д. Яремі новий «прапор ідейної боротьби» за автокефалію і національну ідею, під покровом якого митрополит Філарет і далі продовжував безперешкодно керувати УПЦ КП. Володимир Романюк – переконаний український патріот, дисидент, за що його багато хто поважав. У той же час в церковно-канонічних і віросповідно-богословських питаннях він був малоосвідомленим, а як адміністратор – слабохарактерний. Не дивлячись на свою щирість та ідейність, він був абсолютно не духовною людиною, для якого Україна та її незалежність мали первинне значення навіть перед Богом і Церквою. Будучи більше політиком, ніж пастирем, він і в церковних питаннях керувався перш за все політичною доцільністю і вигодою, відсовуючи питання духовного, канонічного і етичного характеру на другий план. Це ж торкалося і його особистого життя як ченця.

Після обрання нового патріарха В. Романюка в УПЦ КП загострилася нова криза, викликана спробами митрополита Ф. Денісенка перебрати управління цілком під свій контроль. У результаті боротьби за владу і управління фінансовими потоками, в УПЦ КП стався черговий розкол. Один з ініціаторів об'єднувального собору і отців-основателів УПЦ КП, митрополит Антоній Масендіч, що приймав митрополита Філарета з УПЦ МП, а з ним ще чотири ієрархи УПЦ КП: архієпископ Спиридон Бабин, єпископи Роман Попенко, Софроній Власов і Іоан Сіюпко, в грудні 1993 р., тобто менш ніж через 1,5 роки після об'єднання, заявили про неканонічність УПЦ КП і повернулися з «покаянням» в МП.

4 травня 1995 р. патріарх В. Романюк видав указ про його звільнення – за порушення субординації – з посади «заступника патріарха». Також він звернувся в столичне управління по боротьбі з оргзлочинністю МВС України з проханням надати йому цілодобову охорону і захист від звільненого ним «заступника». Він заявив про намір провести комплексну перевірку фінансово-господарської діяльності очолюваної Філаретом Київської єпархії, у зв'язку з чим просив правоохоронні органи допомоги в її проведенні, вказавши на зв'язок Філарета з кримінальними кланами Києва.

Невдовзі патріарх В. Романюк несподівано помер. Відразу ж після смерті патріарха В. Романюка Філарет оголосив себе патріаршим місцеблюстителем.

Усередині УПЦ КП давно оформилася опозиція Філарету серед єпископів, незадоволених його впливом на В. Романюка, а на той час не бажаних, щоб Філарет очолив УПЦ КП як патріарх. У партію противників митрополита Ф. Денисенка входили, головним чином, вихідці з Галичини.

Митрополит А. Абрамчук публічно звинуватив Філарета в узурпації влади в УПЦ КП при перебуванні його заступником патріарха при Мстиславі Скрипнику і Володимирі Романюку.

За виступом А. Абрамчука послідували і рішучіші заяви. Так, в серпні 1995 року духовництво із західних єпархій УПЦ КП зібралося в Рогатині (Івано-Франківська область) на собор. Його підсумком стало звернення до Філарета, в якому учасники собору просили відмовитися від висунення своєї кандидатури на виборах нового патріарха заради згоди і об'єднання православ'я в Україні. Учасники собору призвали до об'єднання всіх «трьох гілок Православ'я», звернувшись для цього за підтримкою до президента Л.Кучми.

Одночасно, декларативні заклики до об'єднання почали висловлюватися і представниками УПЦ МП. Так, в серпні 1995 року в Києво-печерській Лаврі відбувся Архієрейський Собор УПЦ МП, на якому теж була підтверджена готовність МП до діалогу з автокефалістами. Правда, ієрархи УПЦ МП оголошували, що будь-який діалог з представниками УПЦ КП буде можливий лише за умови, що засуджений і знятий ними з сану Філарет (Денисенко) не братиме в ньому ніякої участі.

Собор УПЦ КП, не дивлячись на активну протидію опозиції, відбувся 19–21 жовтня 1995 р. внаслідок чого Філарет отримав патріарший куколь. Проте, це привело лише до нового крупного розколу, що трохи не поставив УПЦ КП, на межу повного розпаду.

На знак протесту проти повної узурпації влади Філаретом, четверо впливових опозиційних архієреїв УПЦ КП митрополит Галицький, керівник Івано-Франківською єпархією Андрій Абрамчук, архієпископ Тернопільський Василь Боднарчук (брат загиблого на цей час митрополита Іоана), архієпископ Брацлавський, Роман Балащук і керівник справами УПЦ КП, єпископ Хмельницький Мефодій Кудряков заявили про свій вихід з УПЦ КП разом зі своїми єпархіями (до складу яких входило біля 700 приходів, тобто половина всіх общин УПЦ КП).

Всі вони звернулися до альтернативного патріарха Димитрія Яреми, після чого у Феодосієвському монастирі на Печерську, де розміщувалася резиденція В.Романюка і управління справами УПЦ КП, відбувся об'єднувальний собор, на якому було проголошено об'єднання УАПЦ і УПЦ КП (але без Філарета). Після цього про вихід з УПЦ КП і приєднання до УАПЦ оголосили ще 138 приходів.

Влившись в УАПЦ, бувші ієрархи УПЦ КП без узгодження з патріархом Д.Яремою почали закулісні переговори з проводом УПЦ МП митрополитом Володимиром (Сабоданом). Після низки консультаційних зустрічей між представниками УАПЦ і УПЦ МП, 14 листопада 1995 року група ієрархів УАПЦ у складі Андрія Абрамчука, Мефодія Кудрякова і Петра Петруся

провели «при закритих дверях» переговори з провідником УПЦ МП митрополитом Володимиром (Сабоданом). Коментуючи її підсумки, Андрій Абрамчук сказав, що в ході зустрічі досягнута домовленість про створення спільної комісії, яка продовжила б діалог між УПЦ МП і УАПЦ про об'єднання. У свою чергу митрополит В. Сабодан засвідчив, що готовий прийняти ієрархію УАПЦ через перерукопокладення, підкресливши, що не закриті двері і для діалогу з ієрархією УПЦ КП. Проте єдиною перешкодою при цьому він назвав виключно особу її предстоятеля.

Того ж дня, 14 листопада 1995 року, в храмі Миколи Набережного відбувся і розширений архієрейський собор УАПЦ, на якому присутні: патріарх Д. Ярема, архієпископ Львівський і Галицький Петро (Петрусь), єпископ Харківський і Полтавський Ігор Ісиченко, єпископ Білоцерківський і Уманський, вікарій Київської єпархії Михайло Дуткевич і архієреї, що перейшли в УАПЦ з УПЦ КП. Як було повідомлено учасниками собору, вирішено про проведення 5-го червня 1996 року помісного собору УАПЦ, який і вирішить остаточно питання про можливість об'єднання з УПЦ МП.

Питання, пов'язані з діалогом, що почався, про об'єднання з УАПЦ, було розглянуто на засіданні Синоду УПЦ МП і архієрейських зборах, які проходили в Києво-печерській Лаврі 22 листопада 1995 року під головуванням митрополита Володимира (Сабодана). При цьому указувалося, що як один з варіантів об'єднання можливе створення автономної Галицької митрополії. Синод УПЦ МП схвалив створення комісії у складі трьох осіб для ведення діалогу з УАПЦ. Її очолив архієпископ Дніпропетровський і Криворізький Іринеї (Середній). Членами комісії стали ректор Київської Духовної Академії прот. Микола Забуга і Сергій Букин.

Правда, незабаром між учасниками переговорного процесу сталися розбіжності. В УПЦ МП наполягали, що ієрархи УАПЦ повинні покаятися і прийняти перерукоположення, тоді як останні категорично відмовлялися. На додаток архієпископ Петро Петрусь заявив, що подібно до діалогу з УПЦ МП, в УАПЦ початі і переговори про об'єднання з УГКЦ в одну «українську національну єкуменічну церкву». Додатково до всього, патріарх Д. Ярема 23 листопада 1995 р. публічно засвідчив, що особисто він не веде ніяких переговорів з митрополитом Володимиром (Сабоданом), рішуче відмежувавшись від діалогу з УПЦ МП всупереч опублікованим в ЗМІ заявам групи єпископів УАПЦ. Назривав новий розкол, тепер в лавах щойно наново відродженої УАПЦ.

6 серпня 1996 р. відбувся собор групи ієрархів УАПЦ, на якому було прийнято нову назву – УАПЦ КП. Патріарх Д. Ярема таке рішення підопічного єпископату анулює, а призвідника смуту – митрополита Петра Петруся позбавляє сану (конфлікт між П.Петрусем і Д.Яремой почався відразу ж після проголошення останнього патріархом, якому П.Петрусь заборонив втручатися в справу Львівської єпархії).

У відповідь П.Петрусь і А.Абрамчук в середині жовтня 1996 р. з більшістю єпископів проводять собор УАПЦ КП, на якому більшістю наявного в УАПЦ єпископата позбавляють влади Дмитрія Ярему і архієпископа Ігоря Ісиченко, що підтримав його. Замість скасованого «патріаршого» управління

ними було введено управління синодне. У своїй УАПЦ КП П.Петрусь і А.Абрамчук обмежилися обранням патріаршого місцеблюстителя: ним став Василь Боднарчук.

Д.Ярема та І.Ісиченко цих рішень не визнали, заявивши про збереження колишньої УАПЦ. Незабаром в УАПЦ КП бунтівні ієрархи пересварилися із-за влади і А. Абрамчук з кількома єпископами повернувся до Д. Яреми, якого ще недавно вони особисто позбавили влади, а П.Петрусь і В.Боднарчук знов повернулися до Філарета в УПЦ-КП, де раніше теж були позбавлені сану. В УПЦ КП обидва стали членами філаретівського Синоду. Пізніше П.Петрусь відколовся і від УПЦ КП, створивши власну «Українську автономну православну церкву» (УАПЦ-3) з центром у Львові.

Таким чином, ініціативи по об'єднанню УАПЦ і УПЦ МП не були реалізовані.

Михальченко Д. О.,
магістрантка
Житомирський державний університет імені Івана Франка
м. Житомир, Україна

САКРАЛЬНИЙ ЗМІСТ ЮДЕЙСЬКОЇ ГАСТРОНОМІЧНОЇ КУЛЬТУРИ

Серед заповідей, проголошених кодексом законів Тори для стародавнього Ізраїлю, знання яких необхідно єврею в повсякденному житті, окремої уваги заслуговують заповіді, які регламентують харчові обмеження. Відносно їжі в юдаїзмі існує ряд правил: найсуворіших заборон і дозволів, що поділяють повсякденний побут на складну систему обрядів та обов'язків. Суворі правила харчування стають певним індикатором та вирізняють юдаїзм поміж інших релігій, формують його соціокультурний дискурс, а також впливають на уявлення про мораль і моральність, через які послідовник юдаїзму сприймає світ.

У зв'язку з цим, в єврейській культурі існує поняття кошерної їжі (дозволеної для вживання, чистої) і трефної (забороненої, нечистої). Поняття кошерності походить від слова кашрут – це один з основоположних розділів Тори, що регламентує питання забороненої і дозволеної в споживання їжі, пізніше витлумачений єврейськими рабинами і мудрецами [5, с. 42]. У широкому сенсі слово кошерний може відноситися до будь-якої речі чи явища, якщо вони відповідають до Галахи. Галаха включає в себе постанови з виконання юдеями божественних приписів, орієнтована на етичні обов'язки, релігійний борг, і спирається на Талмуд [5, с. 43]. Крім основних релігійних творів, слід також відзначити авторитетні праці раббі, наприклад, "Шулхан

арух" авторства Йосефа Каро, де викладені закони про кошерність їжі [2, с. 314].

Діетарні закони займають центральне місце в системі єврейської моральної дисципліни. В першу чергу, приписи і заборони стосуються продуктів тваринного походження. З чотириногих чистими вважаються парнокопитні, які жують жуйку. У Торі йдеться: "Промовляйте до Ізраїлевих синів, кажучи: Оце та звірина, що будете їсти зо всієї худоби, що на землі: Кожну з худоби, що має розділені копита, і що має копита роздвоєні розривом, що жує жуйку, її будете їсти" (Левит 11: 2-3). Одночасно з цим, задня частина цих тварин, сідничний нерв та жир навколо внутрішніх органів вважаються забороненими для вживання в їжу. Дозволено їсти велику рогату худобу, кіз, овець, оленів, козуль. Решта тварин, що не володіють обома ознаками кошерності, є трефними. Інші критерії існують для птиці: "чистою" вважається птах, у якого є дві ознаки: додатковий кіготь і зуб; "нечистий" птах той, який хапає їжу пазурами. У Торі перераховано понад двадцять видів некошерних птахів, в основному це хижаки або падальники (Левит 11: 13-20). Вимоги має і риба. Ознаки кошерності риби: наявність луски і плавників. Заборонено вживання в їжу земноводних, плазунів, гризунів і комах – виняток становлять чотири види сарани: "тільки те будете їсти зо всієї комашні, що ходить на чотирьох, що має голінки вище своїх ніг, щоб ними скакати на землі" (Левит 11: 21-22). Однак, згодом сарана була заборонена рабинами [2, с. 315].

Заслуговує окремої уваги табу на вживання крові тварини. Існує багато способів і маніпуляцій з м'ясом, створених для найретельнішого очищення від крові. В цих деталях особливо проявляється морально-етичний аспект кашрута: тварина повинна померти без страждань. Через це в їжу не годиться м'ясо тварини, загиблої від хижака – тварина відчувала біль і страждання, і в її тілі залишилася кров. Полювання не користується популярністю у євреїв. Тому тварини вирощуються на фермах, а їх забоєм керує спеціально навчений різник – шойхет, який може безболісно і швидко одним точним ударом вбити і знекровити тварину. На думку юдеїв, таке скотарство можна вважати гуманним [5, с. 45].

В іудаїзмі також існує поняття парве – нейтральні продукти, які не належать до м'ясних або молочних: вся рослинна їжа, сіль, цукор і мед.

Незважаючи на суворість харчової регламентації в юдаїзмі, правила можуть бути скасовані, якщо життю людини загрожує хвороба, війна, природні катастрофи, або інші обставини, при яких всі зусилля йдуть на порятунок життя, а дотримання кашруту стає неможливим [5, с. 46].

Можна відзначити, що релігійні обряди і ритуали, викладені в Торі, стосуються одного з головних аспектів людського побуту – харчування. Їжа супроводжує всі сфери життя людини: від урочистих заходів до повсякденних подій, і за постійного контролю, обряди формують не лише релігійну, а й національну ідентичність людини, розвивають її морально-етичну свідомість; створюють єдиний для юдеїв соціокультурний конструкт [3, с. 48]. Поділ їжі на кошерну та трефну надає символічність харчуванню, уособлює культурно-харчовий код, за яким юдейське віровчення вирізняється поміж інших релігій.

У роботах французького філософа Р. Барта міститься розуміння соціальної символіки трапези: в одному зі своїх досліджень він доводить, що їжа насамперед складова комунікативної структури, в межах якої людина створює та відтворює інформацію про себе та свою групу. Предмет харчування виступає об'єктом, який може збирати і транслювати певну ситуацію і утримувати в собі певні символи, вказуючи на комплекс потреб, інтересів, цінностей та (у випадку юдейської традиції) законів та обмежень людини [1, с. 320]. На думку науковців у сферах етнології та антропології (Л.Леві-Брюль, К.Леві-Строс, Е.Дюркгайм і Р.Каюа) гастрономічний код, за яким формується громадський порядок, вбачає, що їсти слід саме те, чим ти не є, або ж те, що не визначає твій тотем. Людина їсть те, чого їй не вистачає, а точніше, що її поповнює або зміцнює. Саме це встановлює харчову логіку тотемізму, до якої можуть відноситися іудейські закони. Окрім того, до архаїчного табування відноситься структура бажання, що відкриває закон: якщо вважаєш себе людиною, обмежуй себе (в тому, що ти їси) [4, с. 10]. Подібне архаїчне табування трактується як форма соціального контролю, і підкреслює роль табу в формуванні первісної моралі та розумінні людської сутності. Аналіз подібних компонентів, які входять до системи культурно-гастрономічного концепту, також допомагає побудувати ефективні механізми міжособистісної комунікації. Стає можливим сформулювати маркери для розподілу на "своє" та "чуже" для проведення міжетнічних діалогів, що формує окрему комунікативну функцію.

В якості висновку, запропонуємо ствердження вченого М. Еліаде стосовно взаємин людини і Бога, Яхве: "Згідно до біблійських текстів, людина створена Богом за його подобою, але вона (людина) смертна, і людське існування її марно, до того ж затьмарене первородним гріхом, через який людина буде вічно нести провину. Тому, людина проголошується "слугою" Яхве, і має жити в остраху перед своїм Господом, покора ж – ідеальний релігійний стан. Визнаючи Бога абсолютним володарем, головною справою життя віруючого стає дотримання Заповідей" стверджує М. Еліаде [6, с. 154]. Можна відзначити, що релігійний ідеал людини – бути праведним, знати і поважати Закон і божественний порядок.

Гастрономічні закони є максимально точною ілюстрацією порядку, якого віруюча людина повинна дотримуватися в усі моменти своєї діяльності. Завдяки невід'ємним від повсякденного життя правилами, розподілом на кошерну і трефну, табувану, їжу, вірянин виокремлює для себе ідеал поведінки, яка визнає Бога і його закони, і звеличує вірного юдея ближче до милості і благословення Яхве.

Харчова складова – невід'ємна складова побуту кожної людини, але у культурному дискурсі у їжі є сенс, який не пояснюється лише її застосуванням, а також служить для означення культурного коду. Соціальна символіка їжі пронизує організацію суспільних процесів і відносин, ототожнюючи соціальний лад, який притаманній тій чи іншій спільноті.

Література

1. Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры / Р. Барт. – М: Издательство им. Сабашниковых, 2003. – 512 с.
2. Люкимсон П. На кухне моей бабушки: еврейская поваренная книга / П. Люкимсон. – Ростов н/Д: Феникс, 2007. – 320 с.
3. Ніколенко В. В Соціальна символіка їжі суспільства старого ладу / Вадим Вікторович Ніколенко // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – 2013. – №1045. – С. 48–52.
4. Перепелиця О. М. Страховодами культури: між антропофагією й філантропією / О. М. Перепелиця, О. В. Храброва // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія "Філософія. Філософські перипетії". – 2016. – №54. – С. 9–12.
5. Примак П. В. Кашрут как этнокультурный маркер традиционной кухни евреев / П. В. Примак // Вестник ДВГСГА. Гуманитарные науки. – 2010. – №1. – С. 42–46.
6. Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. I: От каменного века до Элевсинских мистерий / Мирча Элиаде. – М: Критеріон, 2002. – 464 с.

Пилипенко С.П.,
к.філос.н., доцент,
доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін
ПВНЗ «Київський медичний університет»
м. Київ, Україна.

ФІЛОСОФІЯ ЯК НАВЧАЛЬНА ДИСЦИПЛІНА ТА ЇЇ РОЛЬ У ФОРМУВАННІ СВІТОГЛЯДНИХ ОРІЄНТИРІВ МАЙБУТНІХ ФАХІВЦІВ СИСТЕМИ ОХОРОНИ ЗДОРОВ'Я

Останнім часом з вуст високопосадовців доводиться чути твердження щодо відмови від обов'язкового викладання деяких загальних дисциплін у вузах. Це стосується безпосередньо і такої важливої дисципліни як філософія. Такі повідомлення про скасування обов'язкового вивчення цієї дисципліни супроводжуються зневажливими зауваженнями щодо «непотрібності», «нецікавості» і взагалі «радянського пережитку». В системі медичної освіти автору даної статті доводиться часто відповідати на такі запитання: «Навіщо потрібна медикам філософія?», «Чи не краще взагалі усунути цей предмет з числа обов'язкових медичних дисциплін?» На семінарських заняттях з філософії також лунають запитання: навіщо нам філософія, якщо ми прийшли здобувати професію лікаря; чому ми маємо витратити час, так необхідний для опанування профільними дисциплінами. Виходячи з цього, перед викладачами «Філософії» постає складна проблема формування позитивного ставлення студентів до вивчення філософії.

Сьогодні як ніколи в наш такий складний і суперечливий час потрібно осмислити важливість гуманітарного блоку дисциплін в медичній освіті, особливо філософії. Метою даної статті є осмислення необхідності вивчення гуманітарних дисциплін у вузах, і насамперед філософії як «матері всіх наук».

Загальновідомо, що гуманітарна освіта займає важливе місце в освітньому просторі більшості країн світу. Серед великої кількості гуманітарних наук, які формують світоглядні орієнтири майбутніх фахівців, філософія як навчальна дисципліна відіграє величезну роль у вихованні й розвитку особистості. Вивчення філософії стає однією з головних передумов входження кожної молодої людини в загальнокультурний світовий контекст. Так, Е.Ільєнков зазначає: «...філософія і при тому найбільш серйозна і глибока, цілком може знайти собі місце саме серед природних радощів реального життя і стати такою ж невід'ємною потребою для розуму, якою є спорт, фізична культура для молодого, повного сил тіла... Потреба зайняти розум, потреба думати, мислити, розуміти те, що бачиш... Навряд чи приходить доводити, що розум не розкіш, а гігієна. Гігієна духовного здоров'я, такого ж необхідного для життя, як і здоров'я фізичне» [1. с. 4]. Будь-який вищий навчальний заклад повинен не тільки забезпечувати спеціальністю, але й виховувати творчу особистість, яка може сміливо висловлювати і захищати власну точку зору, діалектично підходити до вирішення різноманітних проблемних ситуацій. Сучасна молода людина повинна не тільки оволодіти своєю спеціальністю, але й бути гідним громадянином своєї країни, здатним оберігати й примножувати цінності національної культури, розвивати і змінювати незалежну демократичну державу як невід'ємну складову європейської і світової спільності. Тому необхідно виховувати у студентів почуття патріотизму та національної свідомості, милосердя й духовності. Все це є вкрай актуальним в наш складний час, коли Україна та весь світ вступає в нову епоху, що характеризується величезною кількістю проблем, а саме: пандемія Covid-19, війна на Сході України, міжнародний тероризм, численні регіональні і міжетнічні конфлікти, екологічна проблема, поширення наркоманії та інших захворювань, що разом з іншими глобальними проблемами поставили людство на межу виживання. А це в свою чергу вимагає від кожної людини, молодої зокрема, усвідомлення нею свого місця і ролі в житті суспільства, відповідальності за свої справи і вчинки. В цьому контексті не можливо не згадати великого німецького філософа Гегеля, який свого часу писав: «Філософія особливо потрібна в ті періоди, коли відбувається переворот у політичному житті суспільства, тому що думка завжди передує діяльності і перетворює її». Усе це свідчить про те, що потреба сучасної людини у філософських знаннях зростає, а її філософська культура стає найважливішою складовою загальної культури, формування якої в сучасних умовах набуває особливого значення.[2. с. 3]

Отже, викладання філософії у вищих навчальних закладах відіграє вирішальну роль у становленні світоглядної культури людини. Філософія як «мати всіх наук» (Цицерон) допомагає людині вирішувати проблеми її буття, сенсу існування, обґрунтовує пріоритетні цінності в житті суспільства,

визначає прийнятні шляхи і способи досягнення цих цінностей. Недарма основними функціями філософії є світоглядна, аксіологічна, виховна тощо.

Оволодіння основами філософських знань допомагає студенту стати не просто «вузьким спеціалістом». Зауважимо, що освіта – це не просто набуття професійних знань та навичок. Це – розвиток мислення, формування світосприйняття, набуття інструментарію для аналізу інформації, орієнтування у різноманітних, в тому числі життєвих ситуаціях. Це також формування критичного мислення. В цьому контексті філософія формує також гнучкість, що означає здатність до самоперебудови, до врахування й оцінювання впливу змін зовнішнього світу, адекватно реагувати на ці зміни. Людина настільки вільна, наскільки обізнана про значущість зовнішніх впливів на її життя. Це особливо актуально в наш складний час, коли здійснюється постійний вплив на свідомість особистості за допомогою різноманітних технологій, що призводить до руйнування духовних цінностей, уявлень про добро і зло, здатність людини до вільної самоідентифікації. Філософія допомагає молодій людині зміцнити внутрішній духовний стрижень та розвинути здатність стійко переборювати життєві труднощі, а також вчить вдосконаленню та розкриттю своїх внутрішніх сил. Перед викладачами цієї дисципліни стоїть важливе завдання навчити студентів філософському стилю мислення, тобто здатності глибоко і всебічно бачити будь-яку проблему та плідно її вирішувати.

Увесь цей комплекс завдань актуальний в професійній підготовці майбутнього медика. Будучи загальним полем будь-якого знання філософія виступає основою теоретичної медицини. Остання як наука про людину ставить перед собою ряд фундаментальних проблем, а саме: зв'язок медицини та духовного життя людини, сутність життя і смерті, теорії здоров'я і хвороби, норми і патології. І цей зв'язок філософії та медицини важливо демонструвати майбутнім медикам впродовж вивчення «Філософії».

Як відомо, філософія є загальною методологією будь-якого знання, тобто вона дає найзагальніші методи і принципи пізнання, серед яких найважливішими є: принцип розвитку, принцип еволюції, динамізму, причинності, структурності, цілісності. Філософія сприяє розвитку культури мислення людини, яка включена в процес пізнавальної діяльності. Вправи з філософії сприяють не тільки загально культурному розвитку майбутнього лікаря, але й допомагають формуванню його високого професійного рівня. Філософія є ареною асоціативної гнучкості розуму, його здатності бачити об'єкт, включеним в мережу різноманітних зв'язків і відносин. Вивчення філософії майбутніми медиками є основою клінічного, системного мислення. Філософія дає майбутнім лікарям розуміння процесу пізнання, його сутності, принципів організації та його методів. Філософія має за мету формування діалектичного мислення лікаря, тим самим вона вчить його розглядати всі явища, процеси в їхньому розвитку, у безперервних змінах і нерозривних зв'язках з конкретними умовами. Майбутній лікар повинен розуміти, що будь-яка творча особистість, і лікар в тому числі, буде намагатись узагальнити, з'ясувати причини, знайти підвалини, дійти до суті. Такі вічні медичні питання, як: «Що таке хвороба?», «Які її механізми?», «Як співіснують в людині тіло і

душа?» тощо лікар-філософ буде вирішувати, намагаючись вийти за межі вже досягнутого, розширюючи обрії пізнання, проникаючи в глибини, доходючи до самої суті. Видатні філософи і медики відзначали, що лікар з розвинутим логічним мисленням принесе набагато більше користі хворому, ніж лікар-емпірик, який знає тільки безліч реакцій і відсоткових співвідношень складових частин крові.[3] Гіппократ казав: «Лікар-філософ схожий на Бога та й небагато, насправді, різниці між мудрістю і медициною і все, що шукається для мудрості, все це є і в медицині».[4. с. 4]. Саме таких лікарів потребує сучасна медицина, тому що в іншому випадку вона перетворюється на бізнес і руйнуються важливі аспекти взаємовідносин у площині «лікар - пацієнт».

Звідси стає зрозумілими й основні задачі філософської освіти в медицині. Це насамперед створення такої системи гуманітарної освіти, яка могла б сприяти народженню лікаря-філософа, мислителя й творця.

Що для цього потрібно зробити?

В сучасному курсі філософії студенти-медики знайомляться з історією філософії, з філософською онтологією та антропологією, з теорією пізнання (гносеологією), вивчають основи соціальної філософії, знайомляться з філософськими проблемами цивілізації та культури. Ще одним аспектом філософського виховання студентів є проблеми лікарської (медичної) етики, що на пряму пов'язане з практичною філософією та аксіологією (розділом філософського знання, предметом якого виступають цінності). Як відомо, філософія – плюралістична наука, де панують різні погляди. Це дозволяє окреслити простір вибору і стимулювати студента до самостійного прийняття рішення. Але, на жаль, часто це обмежується простим переліченням різних поглядів і вимогами їх механічно запам'ятовувати.

Сучасній вищій школі, на наш погляд, не вистачає методології розвитку мислення. Викладачі надають знання, студенти повинні їх запам'ятати і відтворити. В таких випадках тренується не стільки мислення, скільки пам'ять. Ефективним процес навчання буде тоді, коли викладання будь-якої навчальної дисципліни (і насамперед філософії) і форми контролю будуть базуватися не на механічному заучуванні, а на основі методології мислення, що розвиває саме філософія. Необхідно створити таку освітню систему, в якій поруч з передачею конкретних знань, приділяється значна увага процесу інтелектуального і духовного розвитку студента. Необхідне поєднання розвиваючого навчання з проблемним. Проблемне навчання забезпечує поєднання учбової, розвиваючої і виховної функцій учбового процесу і спрямоване на розвиток мислення. Його творче використання сприяє підвищенню теоретичного рівня, ефективності учбового процесу. Проблемне навчання базується на системі регулятивних принципів взаємодії викладача і студента, спрямованих на вирішення проблемних ситуацій і учбових завдань. Таке навчання спрямовує студентів до самостійного творчого вирішення проблем, формує дидактичний тип мислення, сприяє підвищенню якості підготовки спеціалістів. Отже, цей підхід диктує необхідність постійного творчого процесу, ініціативності, як викладача, так і студента, партнерства в науково-педагогічному процесі, особливості якого полягають не тільки в

традиційному впливі викладача на об'єкт освіти, а й поступовому його перетворенні в творчий діалог рівноправних суб'єктів (діалоговий метод). Таким чином, медичне мислення неможливо сформуувати без допомоги філософських методів.

Ми всі зацікавлені в тому, щоб медики були професіоналами в своїй галузі. Це аксіома. Студент-медик повинен досконально вивчити свою майбутню спеціальність і приділяти цьому величезну кількість свого часу. В наш час стрімко посилились ідеали суто професійного підходу в медицині, що не бажає визнавати нічого, що виходить за межі обраної спеціалізації. Але за допомогою гуманітарних дисциплін, філософії зокрема, студенти навчаться думати, замислюватися над задачами професії, намагаються не тільки усвідомлювати, але й розвивати отримані від своїх попередників алгоритми медичної спеціальності, виходити за рамки фіксованих рецептів і правил. На наш погляд, якщо послабити гуманітарний вплив в медичному середовищі, яке більшості лікарям і студентам вбачається непотрібним і недоречним, то постраждає сам медичний професіоналізм. Сьогодні як ніколи для майбутнього лікаря важливо оволодіти хоча б основами філософського мислення (а в ідеалі – постійно його розвивати), тому що для служителів медицини – це питання формування людського духу, це загальнолюдська освіта і виховання, в основі яких – гуманізм, чесність, висока моральність. Без цих категорій нема медицини, нема лікаря.

Кінцевим результатом вищих навчальних закладів має стати людина з почуттям національної і власної гідності, з потребою пізнавати світ, себе, мати сенс власного життя, людина з високим інтелектом і широким світоглядом, умінням реалізувати себе у подальшому житті.

Література

1. Ильенков Э.В. Учитесь мыслить смолоду / Эвальд Ильенков. – М., 1977 – 43 с.
2. Данильян О.Г., Тараненко О.Г. Основы философии: Навч. посібник.- Харків. Право, 203.
3. Амосов Н.М. Философские проблемы медицины. Интернет-ресурс www.medchitalka.ru
4. Гиппократ. Этика и общая медицина / Пер. с древнегреч. В. И. Руднева; под ред. С. Ю. Трохачева. – СПб: Азбука, 2001. – 352 с.

Політанська Д.В.,
аспірант кафедри філософії
Донецький національний університет імені Василя Стуса
викладач кафедри філософії та суспільних наук
Вінницький національний медичний університет ім. М.І. Пирогова
м. Вінниця, Україна

ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ АНТИПСИХІАТРИЧНОГО РУХУ

Антипсихіатрія - доволі специфічне і надзвичайно цікаве явище західної науки і культури другої половини ХХ століття. Її проблемне поле не обмежується якоюсь однією областю знання, це радше міждисциплінарний рух, багатоманітний за своєю проблематикою, проектами, а тому продукує для гуманітарної думки різноманітні зразки соціально-теоретичних ідей.

Антипсихіатричний рух початково зростав у сфері політики, зокрема на тлі лівих політичних поглядів, які вважалися свого часу основним джерелом прогресивних ідей і, можливо, єдиним інструментом проти примату капіталізму. Початкового визнання і значущості, ба навіть і певного роду гламуру, цей рух надбав по причині його витоків та зв'язку з трендовою на той час екзистенціальною філософією. Потреба у посиленні взаємозв'язку між психіатрією та філософією не є новою, і базується на твердженні Канта, що психічні розлади являються наслідком порушення пізнавальних здібностей, а тому їх вивчення повинно входити в компетенцію філософії.

Незважаючи на описані вище зв'язки з екзистенціалізмом, корені антипсихіатрії, безсумнівно, лежать в психоаналітичній традиції. Так, витoki антипсихіатричного руху можна простежити ще від творів Жака Лакана, який, мабуть, був першим, хто почав оспівувати та прославляти божевілля, розглядаючи його як свого роду шлях до свободи та звільнення. У своїх «Зауваженнях щодо психічної причинності», які були представлені ним під час Днів психіатрії в Бонневалі 28 вересня 1946 року Лакан зазначає: "Божевілля - не є образою свободи, воно слідує за свободою, як її тінь" [8]. Лакан також був першим, хто розпочав атаку на усталену психіатричну думку та вимагав перегляду психоаналізом його основних концептів, зокрема у зв'язку з поясненням природи параної. На його думку, психотичний досвід може бути поясненим з позицій психоаналізу за тією ж логікою, що й при неврозі. У своєму протесті він піддає сумніву генетичну схильність та відкидає можливість будь-якої органічної патології як причини такого досвіду.

Лакан намагався кинути виклик усталеним способам розуміння психотичного досвіду і ввів у психіатрію те, що в цілому можна означити як переглянуте вчення Фрейда. Втім, більш вагомим моментом у його підході є те значення, яке він надає мові в області психоаналізу. Його система сильною мірою пов'язує мову з несвідомим, в ній він розглядає вимовлене слово як особливий привілей людини та її інструмент витіснення бажання і досягнення свободи. Розробляючи свою лінгвістичну теорію, Лакан також зазнав значного впливу поезії, зокрема сюрреалістичного напрямку на чолі з Полем Елюаром, а

також був вражений тим, що він означив як поетичну силу своїх пацієнтів [7, с. 743]. В цілому, критики Лакана не визнають переконливими основи його аргументації і, таким чином, заперечують обґрунтованість його роботи, особливо його нездатність провести розрізнення між описовими даними та конкретними практичними засобами, якими він допомагав своїм пацієнтам.

Вплинули ідеї Лакана на антипсихіатричний рух, який процвітав у 60-х – на початку 70-х рр. ХХ ст. чи ні, та ті відомі постаті, що внаслідок стали асоціюватися з цим рухом, були знайомі з його роботами та визнавали його внесок, навіть якщо і повністю з ним не погоджувалися. Так, Девід Купер зазначає, "... коли психоаналіз робиться таким філософським гуру, як Жак Лакан, до нього можна ставитись з любов'ю, захопленням і поетичним преклонінням ... втім, часи романтизації божевілля скінчилися, тоді як політизація психіатрії є беззаперечною" [5]. Купер є однією з трьох головних фігур, пов'язаних з рухом, що включав також Рональда Лейнга та Томаса Саса. Саме Купер, власне, є тим, хто вводить термін «антипсихіатрія» у своїй роботі 1967 року «Психіатрія та антипсихіатрія».

Купера, Лейнга, і Саса поєднувала віра в порочність "ортодоксальної" психіатрії та бажання кинути їй виклик.

Рональд Лейнг вважається у Великобританії істинним батьком цього руху, хоча сам він ніколи не вважав себе антипсихіатром! Він належав до психоаналітичної школи і його ідеї виявляють його захоплення філософією екзистенціалізму. Лейнгаможна визначити як послідовника Сартра в плані теорії і Фрейда на практиці. Політичний фактор також зіграв свою роль у формуванні його поглядів – соціалістських за змістом і заснованих на марксистській теорії. Основи його теорії обертаються навколо відкидання моделі хвороби у психіатрії, заснованому на його переконанні щодо розуміння психотичного досвіду. Божевілля та стан психічного здоров'я, на його думку, є соціально відносними явищами і, захоплений передбачуваним зв'язком між геніальністю і божевіллям, він схилився до розгляду статистичної норми як необов'язково бажаного стану справ.

Згідно Лейнга, щоб зрозуміти природу божевілля, потрібно вивчати сім'ю. Втім, асиметрична сім'я, яка і відповідає за божевілля, на його думку, є представником загальної репресивної соціальної структури: "... якщо нуклеарній патріархальній сім'ї і слід протистояти, то тому, що вона фруструє бажання людей і обмежує їх можливості, окрім тих, що є необхідними для виживання капіталізму ... " [6].

Лейнг розширив свої політичні погляди в наступних працях, де він визначає божевілля як продукт боротьби між репресивним суспільством та особистістю, яка прагне уникнути його репресій. В цьому ж ключі він формулює свої погляди на шизофренію, відкидаючи уявлення про те, що шизофренія є провалом в адаптації людини; навпаки, він розцінює її як вдалу спробу не адаптуватися до того, що він називає «псевдосоціальними реаліями». Лейнг стверджував, що політичні дисиденти потрапляли саме в цю категорію і тому були особливо схильні до долі божевілля.

Девід Купер довів політичну суперечку Лейнга до крайнощів. Капіталізм розглядається ним як джерело усього зла і несе відповідальність за зміцнення ідеології нуклеарної сім'ї. Психотехнологічне виховання - ніщо інше, як метод, метою якого є містифікація та соціальний контроль. Купер виступав за "непсихіатрію", аргументуючи свої погляди тим, що сучасна психіатрія - це псевдонаука, яка зростала рука об руку з капіталізмом, який є суспільною машиною репресій. Основне призначення психіатрії полягає в тому, щоб "вилікувати" непокірних та переслідувати неслухняних, щоб навчити своїх громадян відповідати нормам суспільства. Таким чином, знищення психіатрії буде бажаною метою, яка, втім, може бути досягнута лише шляхом політичної трансформації суспільства [5].

Погляди Купера викликали резонанс в американського психіатра Пітера Бреггіна, якого професор психології Бертрам Керон іменує "совістю американської психіатрії". Так, Бреггін заявляє, що всяка психіатрична терапія за своєю суттю є політичною: "... зрештою кожна терапія реалізує деяке утопічне політичне бачення, відповідно до якого клієнт (пацієнт) буде вимірювати власний успіх і невдачу в терапії " [4].

Внесок Томаса Саса в антипсихіатричний рух полягає в написанні ним знаменитої та горезвісної книги «Міф про психічні захворювання» 1961 року, в якій він відкидає саму суть психічної захворюваності. Сас описує психічну хворобу як метафоричну хворобу, тому що "... розум (який би він не був) не є органом або частиною тіла. Отже, він не може хворіти в тому самому сенсі, що й організм " [2]. Згідно його поглядів, будь-який психіатричний діагноз є ліцензією на примус та легітимізацією сили з боку психіатра.

Таким чином, Сас внаслідок свого відкидання нозологічної моделі хвороби, не шкодуючи зусиль піддавав критиці діяльність психіатричних лікарень. Його погляди були розділені відомим французьким філософом, теоретиком культури та, власне, істориком психіатрії Мішелем Фуко. У своїй знаковій роботі «Історія божевілля в класичну епоху», вперше виданій у 1961 році, Фуко стверджує, що божевілля толерувалося і поважалося як інший спосіб існування і пізнання аж до європейського Відродження і сходження раціоналізму; і лише тоді все "нерозумне", ірраціональне набуло назви божевілля та ізоляція безумних стала необхідністю задля досягнення відповідності цінностям нового суспільства. Погляди Саса та Фуко перегукуються з думками соціолога Ірвінга Гофмана, який описав вплив навішування ярликів на психічно хворих у своїй праці «Притулки», яка, безсумнівно, мала величезний вплив на психіатричну думку та практику.

Зрештою, Сас дійшов висновку, що єдина допомога, яка може і повинна бути надана таким пацієнтам полягає у психотерапії, яка безмежно перевершує будь-яке лікування. Таку ж думку висловлює Бреггін, втім, з певними застереженнями: "... терапія є добровільною і сприяє особистій свободі, що робить її надзвичайно лібертаріанською в порівнянні з іншими середовищами лікування " [4].

В цілому, якщо розглядати антипсихіатрію епістемологічно як міждисциплінарний феномен науки і культури ХХ ст., як критичну точку

розвитку самої психіатрії, її може бути включено в загальнонауковий контекст, що дозволяє прояснити окремі моменти розвитку і проблемного поля психіатрії, філософії, теорії культури, соціальної теорії та ін. Крім негативного значення радикального протесту, розкривається також і позитивне значення антипсихіатрії, тобто з'являється можливість осмислення того, що було привнесено антипсихіатрією, і які ідеї, практики, проблеми завдяки їй відкрилися.

Література

1. Власова, О. А. Антипсихиатрия. Социальная теория и социальная практика. Москва : Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. – 323 с.
2. Сас, Томас. Миф о душевной болезни / Томас Сас. – М.: Академический проект; Альма Матер, 2010. – 421 с.
3. Bowie, Malcolm. Freud, Proust, and Lacan. Theory as fiction. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. – 240 p.
4. Breggin, P. R. Psychiatry and psychotherapy as political processes. <https://doi.org/10.1176/appi.psychotherapy.1975.29.3.369>
5. Cooper, David. The language of madness. London: Pelican Books, 1980. – 190 p.
6. Laing R. D., Esterson Aaron. Sanity, madness and the family: families of schizophrenics (Penguin Psychology). New York: Basic Books, 1990. – 288 p.
7. Nasser, Mervat. The rise and fall of anti-psychiatry. // Psychiatric Bulletin. – 1995. – №19. – p. 743-746
URL: <http://jonathanleroy.be/wp-content/uploads/2015/11/Jacques-Lacan-Propos-sur-la-causalit%C3%A9-psychique.pdf> (дата звернення – 31.10.2020)

Попов В. Ю.,
д.філос.н., професор,
в.о. завідувача кафедри філософії
Донецький національний університет імені Василя Стуса
м. Вінниця, Україна

ФІЛОСОФІЯ: СМЕРТЬ ЧИ «ПЕРЕЗАВАНТАЖЕННЯ»?

Привид з кінця минулого сторіччя бродить старою Європою, привид постмодерну. Після смерті своїх творців Дельоза, Деріда, Ліотара та Фуко він ще не втратив своєї старечої привабливості, яка намагається проявити себе в модних обгортках трансгуманізму та інформаціоналізму...

Не забарився цей привід й прийти до нас в Україну: Андрухович та Забужко. Жадан та Ільєнко – хіба вони не постмодерністи? А сама політична

ситуація після 2019 року, яка продемонструвала появу вражаючих симулякрів, чи не є постмодерною? Та й сама Україна бачиться деяким нашим сусідам як справжня постмодерністична держава з недобудованою структурою, з недоконсолідованою нацією, з недосформованими цінностями й повсюдно пануючою безвідповідальністю.

Постмодернізм ще в кінці минулого сторіччя після «смерті людини» проголосив й «смерть філософії». Редактори збірника «Після філософії: кінець чи трансформація?» К.Бейнс, Дж.Бомен, Т.А.Маккарті називали 14 найбільш відомих мислителів кінця ХХ століття, які піднімали цю тему (Р. Рорті, Ж.-Ф. Ліотар, М. Фуко, Ж. Дерріда, Д. Девідсон, М. Дамм, Х. Патнем, До.-О. Апель, Ю. Габермас, Г.-Г. Гадамер, П. Рікер, А. Макінтайр, Х. Блюменберг, Ч. Тейлор) [1]. Філософія в постмодерністську епоху «занепаду метанарративов» втрачає, як зазначає Ж.-Ф.Ліотар «всі колишні центри тяжіння, утворені національними державами, партіями, професіями, інституціями та історичними традиціями» [2. с. 144-145].

Ще більш відвертим є відомий «критик цинічного розуму» Петер Слотердайк: «Впродовж століття філософія вмирає і не може вмерти, бо не виконала свого призначення. Тому вона болісно зволікає з розставанням. Де вона ще не загинула через спробу прямо керувати мисленням, там вона конає в дивовижній агонії, під час якої їй на думку спадає те, що вона забула сказати раніше. Перед лицем смерті вона хоче бути відвертою і виказати свою останню таємницю. Вона визнає: великі теми є перекрученнями й напівістинами. Ці втрачені прекрасні крила – бог, універсум, теорія, практика, суб'єкт, об'єкт, тіло, дух, ніщо, сенс – є тим, чого не існує. Це все – слова для молодих людей, аутсайдерів, кліриків і соціологів» [3. с. 5].

Цю «останню таємницю» вмираючої філософії сучасний німецький філософ бачить у тому, що «Знання є влада». Тобто на початку ХХІ сторіччя філософія, немов «вмираючи», намагається знайти своє призначення як «всезагальної технології влади». Як тендітна примхлива служниця, сучасна філософія шукає собі господиню, якої могла народжувати істини, але у нього в наш час з'явилося безліч конкуренток, яких вона наплодила за дві з половиною тисячі років свого існування. Психологія і соціологія, культурологія і політологія більш молоді і менш вибагливі у своїх вимогах і претензіях із задоволенням готові зайняти її. Але часом з'являються певні сміливці-філософи на кшталт епатажного француза Бернар-Анрі Леві, які намагаються пропонувати свої послуги можновладцям. Зокрема останній вважає, що «справа мислителів – формулювати образи світу, яким він повинен стати, та переконувати політиків формувати світ у відповідності з цими образами» [4].

Однак якщо на Заході подібна позиція є майже поодиноким, то в сучасній Росії філософія починає перетворюється в новітню ідеологічну схему, яка забезпечує державно-політичні технології управління пересічними громадянами шляхом створення/ підтримання у них певних світоглядних стереотипів мислення. Філософія використовувалася державною владою СРСР в якості ідеології так довго, що вона майже забула своє глибинне призначення. Не тільки пізній СРСР не потребував такої філософії, але її також не

потребувала й незалежна Україна, а до утилітарного використання філософії задля рекламних маніпуляцій тепер долучився ще й бізнес. Але з початку «нульових» саме така «філософія» стає затребуваною в Росії. Філософія, принаймні для багатьох «просунутих» деміургів медіареальності, стає засобом створення нового метанаративу, який би легітимізував та освячував будь-які дії влади. Відбувається цікава еволюція від догматизованого марксизму до спотвореного постмодернізму. Ті засоби маніпулювання владою, які викривали М. Фуко та Ж. Бодрійяр, в путінській Росії починають використовуватися самою владою.

Росія, як відомо, є країною крайнощів й інтелектуальних спотворень, й те, що для Заходу є не більш ніж однією з можливих філософських парадигм, для російської філософії та політики стає засобом ідеологічного застосування та догматизації. Просвітництво перетворюється в засіб створення і зміцнення абсолютистської імперії, марксизм – розбудовою тоталітаризму під вивіскою соціалістичного суспільства. Саме така історія мабуть чекає й на сучасний російський постмодернізм. Філософи-політехнологи, користуючись постмодерністськими прийомами й термінологією поступово перетворюються в «офіцерів» глобальної інформаційної війни з цивілізованим світом, яку розпочала Росія. При цьому спотворюються та нівелюються вся попередня європейська філософська традиція. Наприклад всі класичні поняття: істини, реальності, справедливості низводяться до рівня звичайних мовно-комунікативних симулякрів, що мають значення лише в певних політико-ідеологічних цілях.

Війна, яку веде зараз України проти агресії підступного сусіди – це не просто війна двох «світоглядів», це війна здорового глузду зі спотвореним постмодерністським архаїзмом. І в цій війні є величезна спокуса: використання засобів супротивника, тобто у нашому контексті: перетворення української філософії в таку ж або більш «ефективну» ідеологічну технологію.

Чи існує можливість позбавлення філософії від одвічної анцилярності, чи прийдеться їй так і «вмирати» у служницях (тепер вже політології)? Наприкінці минулого й на початку теперішнього століття з'являються три «маніфести» філософії. Перший з них, що належить Алену Бадью «одному із найвизначніших та найоригінальніших філософів, що працюють у Франції сьогодні» [5], проголошує, що справжня філософія є унікальним історичним витвором і може відбутися лише при сукупній наявності чотирьох належних умов, які «обумовили її виникнення. Ці умови – матема, поема, політичний винахід та любов» [6. с. 5]. Втім намагання побудувати універсальну філософію на цих умовах виявилися марними: в наш час перестаркуватий колишній марксист-маоїст Бадью демонструє свою незграбність щодо викликів сучасності¹.

¹ Прикладом повного невігластва А. Бадью щодо України є його твердження про те, що православне «реакційне» духовництво відіграло вирішальну роль у формуванні «сепаратистських» тенденцій в Україні. – Див: Бадью А. Бег по замкнутому колу? (<http://liva.com.ua/finitude-badiou.html>)

Через двадцять років після написання свого першого «Маніфесту філософії» він пише другий, в якому констатує замість «смерті філософії» її профанізацію. Зокрема, Бадью пише: «якщо раніше мова йшла про пряму загрозу самому існуванню філософії, то в даний час загроза її існуванню виходить, так би мовити, з протилежного: філософія виявляється наділеною надмірним штучним існуванням – філософія присутня всюди: вона служить соціальним аргументом різних поборників засобів масової інформації, вона одушевляє кафе та установи по отриманню фізичної форми, вона має свої журнали й своїх гуру, вона є такою, що є універсально затребуваною: від банків до великих державних комісій, щоб говорити про етику, про права, про обов'язок» [7. с. 81].

Тобто на початку другого десятиліття ХХІ століття виявляється, що чутки про передчасну кончину Філософії виявилися передчасними. Російсько-ізраїльський філософ Аркадій Недель у своєму «Маніфесті філософії» (2013) пише: «Саме зараз, коли філософія, часто за допомогою погано складених університетських програм, перетворюється на ремесло, яке, зрозуміло, не приносить достатнього заробітку, коли роль філософії, як та інтелектуальної діяльності в цілому, зведена до стану обслуги тієї чи іншої політичної влади, що влаштовує багатьох сучасних розріджених інтелектуалів, – саме зараз потреба в філософії колосальна» [8].

В той же час саме філософія є критично необхідною для подолання духовної кризи в Україні, ситуації коли більшість представників нашого суспільства загубила орієнтири справжнього буття, а колишні цінності та ідеали втратили свою вартість.

«Перезавантаження» української філософії, радикальне її оновлення необхідно для глибокого осмислення духовної ситуації нашого часу й надання суспільству нового імпульсу до смислотворення. В яких напрямках повинно відбуватися оновлення?

В першу чергу, це визначення онтологічних засад існування людини у сучасному світі. Серед існуючих у сучасній філософії онтологічних парадигм найбільший потенціал, на мій погляд, має феноменологічно-герменевтична з урахуванням тих метафізичних здобутків, що має аналітична традиція. Втім, певна криза, спричинена постмодерністськими новаціями, має бути подолана розробкою нових підходів до аналізу «життєвого світу» людини в умовах множинності інтерпретацій.

По-друге, треба звернутися до оновлення існуючих епістемологічних підходів. Посткласична епістемологія вже давно подолала модерний проект створення чистого, пізнання. Вже Г.-Г. Гадамер здійснив «реабілітацію» забобонів (тобто перед-розсудкового) в процесі пізнання та комунікації. Зрозуміти Іншого через розуміння його «забобонів», його ціннісних настанов та взагалі його картини світу – це завдання не лише філософів, а й політиків та багатьох пересічних громадян в умовах тієї інформаційно-когнітивної «інфекції», яка щохвилино заноситься ззовні та прогресує в страшних витворах буденної свідомості. Українські філософи мають виступити у ролі духовних «лікарів» нашого суспільства, повинні реанімувати здоровий глузд

громадян на окупованих та й неокупованих територіях, особливо зараз під час коронавірусної пандемії та відродження «міфологічної» свідомості. Для розробки методів подібного «лікування» потрібно подолати постмодерністську деконструктивність герменевтичною толерантністю.

І нарешті, по-третє, філософії необхідно запропонувати новій Україні нову систему цінностей, яка б не тільки ствердила б нашу європейську духовну сутність, але й стала б для сучасної «старої» Європи зразком відродження її вищих ідеалів та прагнень. Українська філософія повинна осмислити смисложиттєві проблеми в наш бурхливий час, стати «виявом духу епохи». Виконуючи свою духовну місію вона може стати ферментом творення символічного світу людини, визначати орієнтири її світобачення, стати базовим елементом культури.

Література

1. После философии: конец или трансформация? Пер. з англ.; упоряд: К. Байнес и др. К.: Четверта хвиля, 2000. 431 с.
 2. Лиотар Ж.-Ф. Постмодернистское состояние: доклад о знании. *Философия эпохи постмодерна*. Мн.: Красико-принт, 1996. С. 144-145.
 3. Слотердайк Петер. Критика циничного розуму. Переклад з німецької Андрія Богачова. К.: Тандем, 2002.
 4. Эйдельман Д. Время интеллектуалов: Бернар-Анри Леви – герцог Пятой республики // [Електроний ресурс] – Режим доступу: <http://davidaidelman.livejournal.com/1208923.html>
 5. Голлворд Пітер. Передмова до «Етики» Алена Бадью. // [Електроний ресурс] – Режим доступу: <http://komubook.com.ua/blog/peredmova-do-etyku-alena-badyu-piter-gollvord>
 6. Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2003.
 7. Недель А. Манифест философии // [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://zerkalo-litart.com/?p=4815>
- Badiou A. *Second manifeste pour la philosophie*. Paris, 2009

Поцупко О.А.,
к.і.н., доцент,
доцент кафедри мовних та гуманітарних дисциплін № 1
Донецький національний медичний університет
м. Лиман, Україна

ПРОБЛЕМА МОРАЛІ В РОЗУМІННІ СУТНОСТІ ЖИТТЯ І СМЕРТІ В ЕПОХУ БІОМЕДИЧНИХ ТЕХНОЛОГІЙ

Якщо дивитися на глобальні проблеми людства, які тяжіють у сучасному світі, то проблема людини стоїть в самому центрі замкнутого кола цих проблем. У нинішній соціальній реальності, яка до краю загострила соціально-гуманістичні проблеми в усьому світі, феномен людини, особистості притягує до себе особливу увагу. Має місце висловлювання, що в даний час досягнута «зрілість» антропологічної проблеми [6, с. 23]. Численні факти, в тому числі публікації, наукові дискусії і виступи, підтверджують її актуальність. Особливий інтерес стосується вивчення єдності соціальних і природно-біологічних підстав людської життєдіяльності. Дуже гостро проблема соціальної і біологічної сторін життєдіяльності людини ставиться в зв'язку з розвитком біомедичних технологій. В них людина виступає і як суб'єкт практичної діяльності, і в якості предмета наукової діяльності [9, с. 67]. А в зв'язку з впровадженням в практику сучасних біохімічних і гістологічних методів аналізу, людина для дослідників перестає існувати як антропологічна цілісність.

У цій ситуації представники механіцизму запевняють, що всі біологічні явища, в тому числі життя і смерть, управляються законами неживої природи, незважаючи на те, що процеси життєдіяльності набагато складніші. На противагу їм віталісти вважають, що дати зрозумілу відповідь на питання «Що таке життя?» свідомо не можна. У сучасних умовах суспільного розвитку, коли мають місце порушення природних умов проживання, погіршення генофонду і зниження цінності людського життя, піднімається питання про перегляд механічної картини світу.

Політичний, соціальний і моральний досвід ХХ століття дав особливо багато матеріалу для аналізу цінності життя, розуміння значення життя і самого її призначення, сутність життя в контексті її якості. Проблема життя і смерті має різні рівні: психологічний, філософський, медичний, етичний, соціальний, кожен з яких, в свою чергу, висвічує нові сторони багатогранної проблеми. Нам ближче усього представленого для осмислення феноменів життя і смерті соціально-етичні та медико-біологічні напрямки. Дійсно, виявляється той факт, що саме ці два підходи перебувають в протистоянні один одному.

Тему смерті в біоетиці називають центральною, тому що вона зачіпає основну цінність людини – право на життя, а також проблеми евтаназії, абортів, трансплантації органів [3, с. 216]. Поряд з проблемами, пов'язаними зі смертю, звертають на себе увагу проблеми, пов'язані з відтворенням життя – це нові репродуктивні технології і клонування.

М.О. Бердяєв вказував, що ми змушені визнати те, що є якийсь справжнє життя, на відміну від помилкового і занепаłego. Це твердження приводить нас до того, що крім біологічного є духовне розуміння життя. Духовне життя є не що інше, як рух до висот, до того, що є наджиття, надприрода, надіснування, тобто сходження до Бога. Таким чином християнське розуміння життя засноване на Божественних Одкровеннях, з яких випливає, що життя є безцінний дар Божий. Природничо-наукова біологія вивчала життя як сукупність функцій організму, що володіє матеріальною цінністю. У вченні про Царство Боже мова йдеться про надбіологічне життя, в якому здійснюються лише абсолютні цінності. Біологічні процеси притаманні такому типу життя, який безперервно пов'язаний егоїстичною винятковістю, вважав М.О. Лоський [5, с. 17].

Щодо неklasичної філософії – можливості науки, що розвиваються в процесі пізнання феномена життя, обмежені, якщо не сказати, що таке повне пізнання життя неможливо. Але в останній третині ХХ століття в зв'язку з проблемами, породженими процесом розвитку біомедичних технологій, перед самою біомедициною постало завдання точного визначення тимчасових меж людського існування. Відкриття генів, оволодіння синтезом білків, вивчення гормонів – все це відкривало перспективи підпорядкування собі розвиток нашого тіла, контролювання механізму спадковості.

Українська Автокефальна Церква та Українська Православна Церква стурбовані тим, що в світі поступово виробляється ставлення до людського життя як до продукту, який можна вибирати відповідно до власних уподобань і яким можна розпоряджатися нарівні з матеріальними цінностями. Тут важливим є принцип, що головна цінність для людини є життя без страждань. Аналогічно існуванню різних концепцій життя розрізняють традиційну і нетрадиційну концепції смерті. Для класичної концепції характерно розуміння смерті як безумовного органічного кінця макроіснування. Вона віддає перевагу моделі природної смерті. Посилаючись на христологічну модель часу, вона розміщує смерть в кінці життєвого шляху. Смерть настає в силу природного виснаження вітальності, життєвих сил. Єдиний позитивний момент вмирання полягає в його своєчасності і миттєвості.

У неklasичній концепції смерть постає як прижиттєва подія. Вона проникає на територію життя, поступово стаючи предметом філософсько-антропологічних осмислень. Так, екзистенціалізм сконцентрував свою увагу на розумінні смерті як основи буття. М. Хайдеггер прагне зрозуміти позитивний, людський сенс смерті, навіть якщо вона висловлює свою абсурдність [8, с. 51]. Смерть стає завданням і даром Буття. Вмирання є обов'язок, який кожен повинен виконати сам для себе.

Існують наступні трактування смерті:

1. У науці смерть є повне припинення життєвих процесів.
2. У філософії смертність людини розглядається не стільки як природний, скільки як соціальний феномен, що вимагає раціонального сприйняття і осмислення.

Історик П.С. Гуревич пише, що смерть – великий компонент культури, «екран», на який проектується всі життєві цінності [2, с. 29].

Тема смерті є провідною в будь-якій релігії, оскільки саме з позицій її неминучості виявляються сенс і цінності земного існування людини. Земне свідоме життя – коротка мить на тлі чогось нескінченного і невідомого, смерть в кінцевому рахунку зрівнює всіх людей.

Смерть і безсмертя – одна з центральних тем християнського віровчення. Смерть сприймається в християнстві як недоступна розуму таємниця, сполучена з переживаннями страху і надії. Людина повинна постійно перебувати в покаянному стані, усвідомлювати свою недосконалість і молити Бога про спасіння душі.

Питання про смерть і її подолання становить ядро релігійної філософії. М.О. Лоський з цього приводу писав, що тілесна смерть представляється людині самим найстрашнішим з усіх зол. Однак вона (смерть) є злом похідним, наслідком основного зла, що складається в себелюбстві, порушенні рангу цінностей [4, с. 96].

Звичайно, смерть є зло, тому що вона уособлює абсурдність буття. Але в абсурдності смерті і закладений її сенс. М.О. Бердяєв писав: «І якби не було кінця, тобто якби в нашому світі була погана нескінченність життя, то сенсу в житті не було б» [1, с. 216]. Позитивне значення смерті полягає також в тому, що вона надає цінність життя в цілому і в самому житті диференціює справжні і помилкові цінності. За видимою безглуздістю страждань і страху смерті ховається їх глибокий зміст.

Системи вірувань, відповідно до яких смерть не є абсолютним і безповоротним кінцем існування, безсумнівно, мають здатність пом'якшувати страх перед смертю. Але в даний час релігійне вчення про загробне життя дискредитоване матеріалістичною наукою.

Одне з визначень смерті полягає в тому, що вона є кінець життя, заперечення її як вищої цінності. А оскільки смерть – це цінність того ж рангу, бо, як і життя, вона несе в собі якийсь фундаментальний сенс, що задає масштаб справжніх цінностей, значить, твердження про смерть як про неприпустиме зло не може вважатися справедливим. У зв'язку з цим дуже цікавими і важливими для нас виявилися роздуми біолога Л. Уотсона, якими він ділиться в праці «Помилка Ромео». Тут вчений робить спробу оцінити наявні уявлення про життя і смерть з біологічної точки зору [7, с. 116-119].

Життя залежить від смерті. Ми зобов'язані життям не тільки клітинам, що споруджують бар'єр між нами і зовнішнім світом, а й величезним арміям інших клітин, які постійно віддають своє життя у внутрішніх битвах за повний розквіт організму. Тут зрозуміло, що смерть, яка неминуче приходить, не може бути випадковістю, результатом конкуренції. Вона включена в програму життя, і виживання організмів можливе лише в тому випадку, якщо відбувається планомірне відмирання деяких їх частин. Підтримка порядку в наших організмах протягом усього життя в значній мірі забезпечується саме здатністю наших клітин до програмованої загибелі.

Збереження гідності перед обличчям смерті і в процесі вмирання вважається безперечною моральною чеснотою. Це збереження гідності є спосіб підтвердження гідності особистості як найвищої цінності, її незалежності від

негативних, руйнівних чинників фізичного та соціального середовища. Потрібно вміти не тільки гідно жити, а й гідно померти. Моральна цінність гідної смерті дуже велика. Нею прославив себе в пам'яті нащадків римський імператор Оттон. Прикладом тому є осмислена смерть Сократа. Ці смерті не заперечували вічні цінності життя. Вони були в ім'я життя.

У сучасному суспільстві, де висунені успіх і матеріальний добробут, старість і смерть розглядаються не як невід'ємні частини життєвого процесу, а як поразка, хворобливе нагадування про обмеженість нашої влади над природою. У наш час старіти стає непристойним. Невиліковно хворий і вмираючий чоловік в нашій культурі вважається таким, що програв, і так само вважає він сам. Смерть сприймається не як природний і необхідний факт, а як провал, нещасний випадок, знак безсилля, безпорадності.

В даний час поняття життя набуває статус багатозначної філософської категорії. Вона стає явищем, яке неможливо пояснити поза філософського розуміння. Це обумовлено тим, що біологія вивчає «живу речовину», при цьому різні галузі цієї науки вивчають певні прояви і властивості живого. І тільки філософія здатна охопити феномен смерті в його цілісності.

Однією з сучасних проблем, виявлених біоетикою, є матеріалістичне трактування життя і смерті. Зведення їх до фізіологічних, фізико-хімічних взаємодій не тільки спрощує дані проблеми, а й знецінює саме життя. Наслідком цього стає розгляд проблеми життя і смерті як проблеми психології.

Література

1. Бердяев, Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
2. Гуревич, П.С. Человек: венец или ошибка природы? / П.С. Гуревич // Наука в России. – 1993. – № 2. – С. 28-33, 54.
3. Коновалова, Л.В. Прикладная этика (по материалам западной литературы) / Л.В. Коновалова. – Вып. 1: Биоэтика и экоэтика. – М., 1998. – 216 с.
4. Лосский, Н.О. Характер русского народа / Н.О. Лосский. – М.: Ключ, 1990. – 98 с.
5. Лосский, Н.О. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей / Н.О. Лосский. – Париж: YMCA PRESS, 1931. – 135 с.
6. Русакова, Е.А. Философско-этические проблемы биомедицинских исследований: автореф. дис. ... канд. филос. наук / Е.А. Русакова. – Саранск, 2003. – 167 с.
7. Уотсон, Л. Ошибка Ромео / Л. Уотсон; сост. П.С. Гуревич, С.Я. Левит. – М.: Политиздат, 1991. – 416 с.
8. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер; Пер. с нем. В.В. Бибихина. – Харьков: «Фолио», 2003. – 503 с.
9. Хен, Ю.В. Р.С. Карпинская как научный руководитель / Ю.В. Хен // Философия биологии: вчера, сегодня, завтра. – М.: ИФ РАН, 1996. – С. 67-72.

Пустовіт С.В.,
д.філос.н., професор,
завідувачка кафедри філософії
Національна медична академія післядипломної освіти імені П.Л. Шупика,
м. Київ, Україна

ФІЛОСОФІЯ ТА МЕДИЧНИЙ ДИСКУРС: ЖИТТЄСВІТ ПАЦІЄНТА

Сьогодні в сферу медичних послуг стягується практично весь соціум. Медицина нав'язує соціальному суб'єктові новий медікалізований стиль життя: медікалізацію пологів, вмирання, смерті, інвалідності, хронічних хвороб, старості, - з одного боку, і повсякденних практик - трудової діяльності, дозвілля, сну, спорту, сексуальності, соціальних комунікацій - з іншого. Між тим, нескінченні претензії, що пред'являються суспільством до медицини - бути більш гуманістичною, пацієнт-центрованою, адекватною та справедливою в розподілі ресурсів, все більшою мірою задовольняти зростаючі споживацькі потреби, бути більш успішною і безпечною для клієнтів, надавати безумовні гарантії профілактики хвороб та збереження здоров'я, свідчать про кризу наукової медицини як наукової парадигми та соціального інституту, їх невідповідності викликам сьогодення.

На відміну від інших галузей природничих наук об'єктом вивчення, діагностики та застосування біомедичних технологій виступає людина, тому крім традиційних філософських питань, які постають перед науками про природу, таких як сутність життя, доцільність живого, особливість біологічного та еволюційного детермінізму та ін., тут в першу чергу постають питання філософської антропології — власне особливості, унікальності людської природи та ідентичності людини, умов її існування як соціальної та розумної істоти, яка не тільки користується розумовими здібностями, але й страждає від відчуження, болю, страху, невизначеності, приниження або насолоджується здоров'ям та життям, переживає цей світ та себе в ньому як унікальну подію, що не вписується в ланцюжок наукового раціоналізму та природного детермінізму.

Медичні технології кидають виклик філософському вченню про буття. «Онтологічний виклик» полягає в переосмисленні суті та змісту буття людини як психотілесної та духовної істоти в контексті нової технологізованої та медікалізованої реальності. У традиційних наукових моделях людини, заснованих на концепції здоров'я як психофізіологічної норми, *Homo patient*, людина-пацієнт, людина-об'єкт медичних інтервенцій – пасивна та залежна від лікаря. Одночасно у науковій моделі уявне та реальне здоров'я та хворобу стає все важче розпізнати. Реальну хворобу вже неможливо відрізнити від її симулякра-двійника, від «медичного діагнозу», який є частиною медичної парадигми, політики і ідеології, а справжнє здоров'я вже неможливо уявити поза медичного дискурсу та вердикту «консиліуму» лікарів та спеціалістів з лабораторної діагностики.

Ризик потрапити в полон уявного відмічається самими лікарями. Так, у своїй книзі «Закони медицини: нотатки на полях невизначеної науки» лікар-онколог С. Мукерджі підкреслює, що в медицині кожне діагностичне завдання можна описати як гру з можливими сценаріями [1]. Лікар робить ставку на те, що симптоми пацієнта можна пояснити певними порушеннями - наприклад, серцевою недостатністю або ревматоїдним артритом, а потім починає збирати «докази» «за» або «проти» даного допущення. Має значення все: анамнез хворого, інтуїція лікаря, результати огляду, досвід, плітки, чутки, підозри, поведінка. Все це підвищує або знижує ймовірність постановки правильного діагнозу [1, с. 38-39]. На основі свого багатого клінічного досвіду автор формулює три «закони медицини»: 1) глибока інтуїція важливіша, ніж легковажно проведений аналіз; 2) «норми» вчать лікарів правилам, а «виключення» - законам; 3) на кожен бездоганний медичний експеримент доводиться бездоганна людська помилка.

«Патологічний контекст» задає свої імперативи, методи, гіпотези. Світ природничих наук, зокрема медицини, – це певною мірою «світ в собі», «річ в собі», яка генерує свої власні сценарії, вкорінені в історії становлення медичної галузі, наукових товариств, стилях наукового мислення, притаманних певній епосі. Відомий бактеріолог та філософ науки Л. Флек, критикуючи парадигму лікування інфекційних хвороб як боротьбу з ворожим агентом, наголошував, що слід вести мову не про інвазію, а про дуже складну *революцію* всередині комплексної життєвої одиниці [2, с. 71]. Однак, лікарями хвороба розглядається як ворожий агент, елемент. Але, якщо мислити системно, то повністю чужий елемент не може знайти рецепторів в організмі людини, здатних з ним реагувати, і не запускає патологічні процеси. Вчення про інфекційні хвороби має безліч прикладів, коли сам факт наявності в організмі людини інфекційного агенту - безсимптомне інфікування, носійство, алергія та серогенез - ще не означало захворювання. Навпаки, природні системи презентують безліч прикладів гармонійного поєднання біологічних видів, частин, життєвих одиниць, життєвих світів.

У 20-21 ст. філософське поняття людини було докорінно переосмислено у світлі досягнень філософської антропології, герменевтики, феноменології та екзистенціалізму, а есенціалістські, «сутнісні» підходи до визначення природи людини поступилися місцем: «екзистенціалам»; модусам спів-існування людини разом з іншими людьми, тваринами, природою, суспільством; феноменології тілесності та уявленням про відкритість життєвого світу людини зовнішнім небезпекам. У центрі філософії медицини і здоров'я опинилися такі феномени людського життя як співпереживання, тілесність, біль, страждання, вина, травма. Поняття здоров'я та хвороби в глобалізованому міжнародному співтоваристві набуло глибокого екзистенціального сенсу і почало асоціюватися з тривогою, безпорадністю, самотністю, занедбаністю, неможливістю отримати вчасну та якісну медичну допомогу, страхом випадкового інфікування та невиліковних, хронічних та орфанних захворювань [3].

В контексті філософії екзистенціалізму та феноменології переосмислюються такі традиційні філософські питання медицини як парадигми хвороби та здоров'я, терапії, клінічного мислення, медичної етики тощо. В філософській та психологічній науковій літературі простежується поворот від негативних визначень і розуміння здоров'я як «відсутності хвороби» до позитивних уявлень про здоров'я як багатовимірний феномен, благополуччя, індекси щастя, можливість повнокровного, насиченого життя, вирішальну умову свободи, спосіб життя, життєсвіт, шлях до вирішення повсякденних проблем. В цьому плані здоров'я починає розглядатися як екзистенціал, що зв'язує повсякденний життєвий світ, тілесність і духовні плани особистості, а процес одужання - як здійснення покликання людини більш глибоко і ґрунтовно стати людиною (Деган, 1996).

Прагматичний та біоетичний поворот в природничих, філософських та соціальних науках стає свідченням усвідомлення людством цінності повсякденного досвіду людини, її унікальної тілесності та життєсвіту. Е. Кассіерер у своїй фундаментальній праці «Філософія символічних форм» показав, що науковій об'єктивності протистоїть інший вид об'єктивності - міфологічна та символічна [4]. Міфологічне мислення становить внутрішню сутність людини, характеризує світ її безпосереднього, повсякденного досвіду. Поряд з логічної причинністю, існує емпірична каузальність, яка на відміну від наукової не встановлює елементи, а потім їх пов'язує, а одразу окреслює відносини між певними причинами і певним впливом. Досвід - це первинний і найбільш конкретний спосіб буття людини в світі, істина в своєму самовияві, історична і біографічна подія в світі. У той час як наукові пізнання і дослідження є вторинним продуктом буття людини в світі, опосередкуванням первинного досвіду. Життєвий досвід - основа життєсвіту, є первинним та найбільш конкретним способом буття людини в світі. Науковий досвід виростає з неметодологічного позанаукового досвіду людства.

Характерною особливістю буття людини, яка свого часу розглядалася М. Гайдеггером, Т. Адорно, Х. Арендт та ін., є антропологічна слабкість або крихкість. Вони обмежують та формують можливий життєвий досвід, що втілює в собі ідеї спорідненості життя та смерті, свободи та несвободи, добра та зла.

Природничі науки в цілому, медицина, зокрема, не містять ідей крихкості людського життя, принципової неунікненості хвороб, непереборності вмирання, смерті, як невід'ємних органічних частин соціокультурного та духовного життя людини. Ці феномени розуміються виключно як прояви та ознаки хвороб, які таким чином метафізично позбавляються свого органічного субстрату – особистості, суб'єкта, втрачають зв'язок з ним. З точки зору наукової медицини пацієнт може знаходитися тільки в двох можливих станах: хворобливому або околехворобливому (передхвороби або ремісії). Парадоксально, але саме смерть та вмирання пацієнта як межа, перехід, духовне та екзистенційне явище, вилучаються з простору конструювання смислів в науковій медицині.

В Україні в 2016-2018 роках за підтримки Міжнародного фонду «Відродження» було проведено масштабне лонгітюдне соціологічне дослідження «Індекс здоров'я. Україна», в якому взяли участь 10 000 респондентів [5]. Мета дослідження полягала у вивченні *ставлення людей до існуючої в Україні медичної допомоги*, задоволеності нею та дотичними до здоров'я аспектами. Було показано, що лише третина населення регулярно звертається по медичну допомогу у разі захворювання (30%), але незважаючи на це існує досить високий рівень задоволеності респондентів охороною здоров'я – 70% (в середньому). Можна зробити висновок, що досить велика частина населення (від 40 до 70%) звертається до медичних закладів достатньо рідко або нерегулярно (з різних причин), але при цьому залишається в цілому задоволеною існуючою системою охорони здоров'я.

Цей факт свідчить про появу нової реальності, яка для свого розуміння потребує формування нової моделі здоров'я людини, заснованої на її повсякденному життєвому досвіді та практиці, на авторизації людиною існуючих медичних стратегій та тактик профілактики та лікування, на власному експериментуванні, випробуванні відомих та нових лікарських препаратів та їх комбінацій, методик лікування в повсякденному житті, в унікальних «статистично недостовірних», але значимих для особистості дослідженнях, суб'єктом яких є сам пацієнт-дослідник.

Одним з важливих елементів здоров'я як життєвіту є внутрішня картина хвороби (ВКХ). Оригінальна психофізіологічна модель ВКХ свого часу була запропонована Г.А. Аріної та А.Ш. Тхостовим [6]. Автори запропонували розглядати ВКХ як особливу форму пізнавальної діяльності (соматорецепції) пацієнта, спрямовану на подолання хворобливих неприємних відчуттів та активне позбавлення страждань від хвороби. Було запропоновано розглядати ВКХ як складне психологічне явище, структуру психіки, що відображує 4 рівня сприйняття хвороби: 1) чуттєвий; 2) емоційний (емоційні реакції хворого на окремі симптоми, захворювання в цілому і його наслідки); 3) інтелектуальний (комплекс знань хворого про своє захворювання, його роздуми про причини і можливі наслідки хвороби); 4) мотиваційний (особистісний сенс хвороби і її наслідків), що супроводжується зміною поведінки, способу життя і актуалізацією діяльності з повернення і збереження здоров'я.

Ця модель пацієнта як суб'єкта, що керується в свої стратегіях збереження здоров'я внутрішньою інтрацептивною картиною хвороби, має багато спільного з концепцією індивідуальних міфів пацієнта, а саме, вона: 1) є продуктом пізнавальної творчої діяльності автономного суб'єкта, який прагне до самостійного аналізу та вивчення закономірностей власного патофізіологічного стану; 2) її метою є розкриття смислу, розуміння хвороби як феномену, усунення або полегшення її симптомів та проявів - неприємних локальних відчуттів (біль, дискомфорт, печіння, здавлювання та ін.); 3) інтегрує різні рівні психіки в певну цілісність, мета якої збереження або відновлення психофізичної ідентичності - певного статусу, який суб'єктивно розглядається як стан «здоров'я». Існування живої свідомості та тілесності пацієнта,

існування живих наративів та уявлень ґрунтується на екзистенційному досвіді пацієнта, на досвіді випробування життям.

Але індивідуальні медичні міфи – це не тільки перцептивні відчуття, емоційні стани та їх рефлексія, інтелектуальна обробка з метою «виживання»; не тільки внутрішня мова та тимчасовий психофізичний стан суб'єкта, що звернувся за медичною допомогою, але й повсякденний особистий досвід та практика оволодіння технологіями виживання; спосіб опрацювання, обробки багатовимірного інформаційного контенту щодо традицій та технологій збереження здоров'я; позитивний досвід щодо збереження та збільшення свого здоров'я; втілення принципу солідарності (обмін пережитим досвідом та практиками між людьми).

Індивідуальні медичні міфи складаються з наративів, метафор, асоціацій, символів, наукових і повсякденних понять, забобонів, опіній, переживань власної тілесності, узагальнюючі життєвий досвід, вони можуть бути трагічними і призводити до хвороби і смерті, або життєстверджуючими – породжувати психодуховні і психофізичні практики зміцнення життєвих сил особистості.

Кожна людина має свій неповторний стиль життя, просякнутий духом міфотворчості щодо історії становлення власної тілесної ідентичності, доречності застосування сучасних та традиційних концепцій здоров'я, терапевтичних практик, медичних технологій, що є онтологічним підґрунтям та змістом індивідуальної біографії та життєсвіту. Індивідуальні медичні міфи посідають особливе місце в картографії міфів. Здоров'я неможливо без захисного психологічного середовища, в якому одне з важливих смислових центрів посідає живий міф, завдяки якому буття набуває сенсу. Міф дозволяє усвідомити, що в нас прихована унікальна творча сила, здатна створювати реальність, необхідну для саморозкриття і реалізації духовних потенцій та смислів.

Уявлення людини про здоров'я та хворобу як цілісність можуть бути неповними, уривчастими, фрагментарними з точки зору континуума медичної науки, але вони є істинними та повноцінними щодо внутрішньої картини власних психотілесних станів, їх неповторюваності, новизни, інтенсивності, екзистенційної напруженості. Але коли людині чогось не вистачає в її повсякденному життєсвітові, в її турботі про своє здоров'я, в її розумінні самої себе як психотілесної цілісності, вона звертається до лікаря.

В філософії сучасної медицини виникає непрості питання: «Як можлива персоналізована медицина? Як конкретний лікар Х може стати гарним лікарем саме для кожного окремого пацієнта, для іншої людини?». Питання про гарного лікаря – це питання у душі Е. Макінтайра про чесноти «повсякденної» людини та їх втрату у сучасному глобальному світі демократичних етико-правових норм та свобод [7]. Медична етика або біоетика, медична практика, мають будуватися на повсякденній моралі та досвіді самого лікаря та лікарського товариства, так само, як й на буденному досвіді пацієнта. Коли ми ведемо розмову про повсякденні професійні практики, ми маємо на увазі не тільки раціоналізовані підходи до пацієнта, але й нераціональні, міфічні, психологічні,

біографічні, психосоматичні та ін. складові картини хвороби та здоров'я, де пацієнт припиняє бути клієнтом системи охорони здоров'я та починає виступати як особистість, що презентує свій унікальний досвід та життєвий експеримент довжиною в життя.

Медична послуга у вищому сенсі має стати такою послугою, допомогою, за якої можуть звернутися люди, яких турбують не тільки хвороби, але й філософські проблеми, пов'язані з феноменами хвороби та здоров'я, у яких є питання, які вони не можуть ні вирішити, ні відкинути. Саме тому вважається, що у 21 столітті будуть зберігатися тенденції ренесансу психоаналізу та психотерапії як гуманітарної технології лікування, відновлення, одужання, піднесення пацієнта до рівня екзистенційного осмислення своїх справжніх завдань як істоти, що наділена духовністю, пов'язаною з певним статусом тілесності, якістю здоров'я, кількістю прожитих повноцінно років, з точки зору успішності пошуку та реалізації індивідуальної та соціальної ідентичності.

Хіба хвора людина звертається до лікаря для того, щоб прослухати лекцію з медицини? В контексті такого риторичного запитання лікарська практика набуває все більшого філософського забарвлення, а повсякденний життєсвіт людини, світ її переживань, пов'язаний з хворобою та здоров'ям, наближається до філософського осмислення як унікальний духовний досвід та практика. Мета візиту до лікаря збігається з метою походу до психоаналітика, психотерапевта або філософа: потреба поміркувати над певними обставинами свого життя, ризиками щодо реалізації або нереалізації певних духовних та психологічних планів, пов'язаних з тілесністю, щоб зрозуміти сенс та перспективи свого буття у світі.

Таким чином, концепція здоров'я людини як життєсвіту, як простору реалізації її життєвих сценаріїв та стратегій збереження здоров'я, як суб'єктивний досвід, стає тією реальністю, робота з якою висвітлює нові горизонти та можливості для терапевтичного процесу, розробки нових моделей та концепцій здоров'я та системи надання медичних послуг, організації системи охорони здоров'я, удосконалення існуючих моделей здоров'я на ґрунті більш кращого розуміння внутрішнього світу та станів пацієнта, стилю його життя та способу присутності у світі.

Повсякденний досвід, знання, переживання, уявлення пацієнта про самого себе не тільки як кінцеву фізичну істоту, але як особистість, що наділена творчими можливостями, має індивідуальні та соціальні, звичайні і екзистенційні, медичні та немедичні вимірювання, відіграють велику роль у формуванні сучасної парадигми медицини, що має величезний евристичний, діагностичний, терапевтичний, прогностичний потенціали. Життєвий і практичний досвід лікаря і пацієнта, його близьких, аптекарів, до яких він звертається за порадою, колег на роботі, просто людей на вулиці, що діляться своїм досвідом, особистісно забарвлені уявлення і переживання пацієнта про свої хвороби і здоров'я, сни і страхи, моральні виміри особистого життя, внутрішня картина хвороби, унікальні *експерименти і духовні практики*, що мають місце в житті пацієнта - це і багато іншого є обґрунтованою

альтернативою існуючих в науковій медицині когнітивно-діалогічних, раціоналізованих наукових підходів.

Сьогодні ми бачимо якісні зміни взаємозв'язків між історією і повсякденністю, публічною і приватною сферами, політичним і соціальним, соціальними інститутами і «соціальною реальністю». І якщо до середини 20 століття приватне, повсякденне виявлялося лише зворотною, тіньовою стороною політичного, то з часом воно постає центром протидії соціальним інститутам, державним структурам, стратегією, що дозволяє протистояти раціоналізованим науковим практикам, в тому числі захиститися від згубного впливу вкрай раціоналізованої медицини. Роль філософії для розвитку медицини та осмислення високої місії та покликання лікаря, для його освіти важко переоцінити. Не в останню чергу ця роль полягає в з'ясуванні за допомогою філософії справді гуманістичного та гуманітарного потенціалу медицини як науки і мистецтва, соціальної практики і традиції, і, одночасно, в розкритті її нових аксіологічних, гносеологічних, онтологічних можливостей та перспектив.

Література

1. Мукерджі С. Закони медицини. Польові нотатки з невизначеної науки. – Х.: Віват, 2017. – 96 с.
2. Флек Л. Як постає та розвивається науковий факт. Вступ до вчення про мисленнєвий стиль і мисленнєвий колектив. – Чернівці: Книги – XXI, 2019. – 216 с.
3. Зонтаг С. Хвороба як метафора. СНІД та його метафора. - К.: Видавництво Жупанського, 2012.- 162 с.
4. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1: Язык / Э. Кассирер. – М. ; СПб.: Унив. кн., 2001. – 271 с.
5. Індекс здоров'я. Україна. - К.: 2019.-172 с.
6. Тхостов А.Ш. ПСИХОЛОГИЯ телесности. – М.: Смысл, 2002. – 287 с.
7. Макинтайр Е. Після чесноти.- К.: Дух і літера, 2002. – 438 с.

Ратушняк І.І.,
ст. вик. кафедри філософії та суспільних наук
Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова
м. Вінниця, Україна

МІШЕЛЬ де МОНТЕНЬ (1533-1592) – НАРИС ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ БІОГРАФІЇ

Своєю славою Монтень не зобов'язаний розробкою чіткої філософської системи, натомість він підкупує рефлексивністю та трактуванням майже усіх відомих тогочасних напрямків філософії, які беруть початок з античності. Тисячі посилань на праці поетів, письменників, філософів створюють той «бекграунд», який показує світосприйняття цієї особистості, яка випередила свій час. Гортаючи «Проби» (Досліди), ми бачимо ціль мислителя – створити «підручник життя», заглибившись в текст, читач сам досліджує та проектує плин власного буття. Цією книгою він увійшов в історію, а особливий жанр «есе», який він створить стане в майбутньому дороговказом для французьких просвітників та власне для всієї європейської культури.

Мішель Екем де Монтень (1533-1592) народився в родовому помісті поблизу м. Бордо на південному заході Французького королівства, більш відомої як історична область Аквітанія. Монтень був носієм родового імені, придбаним його дідом саме після купівлі однойменного замку. В «Пробах» він зауважує, що будь-які титули мають властивість роз'єднувати людей [1. С. 233]. Батько, який мав купецьке коріння бажав аби Мішель відчував близькість до простого народу, тому хлопчик ріс разом із сільськими дітлахами, що правда це не завадило йому вивчити латинь та піти до школи. Завдяки знанням з латини він став найкращим учнем Гієнського коледжу в якому окрім латини вивчались філософські дисципліни, грецька мова та історія. До історії у Монтеня було особливе ставлення: «...звернувшись до історії, юнак буде спілкуватися з великими душами кращих століть» [2. С. 193]. Саму ж школу Монтень оцінював не високо. Своє захоплення філософією він продовжив у м. Бордо, але політична ситуація змінила його пріоритети, він перебирається до Тулузи, та починає вивчати правничі науки. Хоча біографи досить добре дослідили особисте життя Монтеня, але його «психологічний портрет» та залучення в політичні маневри та інтриги буремних подій 16 ст. багато в чому залишилися «темним полем». На думку дослідників Монтень відігравав роль на багато більшу ніж сам визнавав. Будучи міським головою м. Бордо, підтримував високий рівень віротерпимості у місті і це під час безперервних релігійних війн, які були характерні для епохи Нового часу (1545 р. – Тридентський собор та рішення короля Франциска I покарати еретиків, яке переросло у відкрите протистояння між католиками та протестантами). Його громадська кар'єра розпочалась у 1554 р., коли він посів свою першу адміністративну посаду – радника у суді із розгляду податкових справ м. Бордо. А вже 1557 р. Монтень став членом парламенту, в тому ж році познайомився з поетом Етьєном де Ла Босі, який став його найближчим другом. Ла Босі був ерудитом писав

латиномовні трактати, найвідоміший з яких: «Промова про добровільне рабство», цю дружбу Монтень цінував попри інші, говорив, що трапляється раз на триста років [1. С. 234]. В 1565 р. - він одружується на донці свого колеги по парламенту Франсуазі де ла Шассень. Від цього го шлюбу в нього було шестеро дітей, хоча п'ятеро з них померли ще в дитячому віці. Втрата дітей та кращого друга (1563 р.) вплинула на настрої Монтеня. В 1571 р. він полишає на певний час політичну кар'єру і у віці сорока років розпочинає написання свого першого філософського твору «Проби», аби, як він пише: «пізнати свій мікрокосм». Його починає хвилювали не лише будова всесвіту, а й будова людської психіки. Цю «рефлексивність думок» (есеїстка, як новий жанр несистематичних нарисів на різноманітні теми), ми можемо трактувати, як намагання дослідити своє «Я» особливо в часи, коли світ почав розгойдуватися хвилями релігійної нетерпимості. Якщо він, в особі політика не зміг втримати порядок, то натомість у ролі філософа, мав можливість осмислити ситуацію. Монтень з притаманною йому ерудицією наче намагався втілити забуту Платонівську тезу - «дій, як мусиш діяти і пізнай самого себе». І аби це зробити він «занурюється» в аналіз своїх почуттів, емоцій та поглядів, стверджуючи, що книги вчать людину жити правильно, однак зауважує, що живуть не книги, а людина. Фактично ці ідеї стали основою для вчення З. Фройда та його школи [3. С. 54].

Проблеми із здоров'ям, які розпочались у Монтеня. у 70 - рр 16 ст., спонукали його до філософського осмислення поняття смерті. «Уся мудрість і усі роздуми в нашому світі зводяться, врешті решт, до того, щоб навчити нас не боятися смерті» [4. С. 94]. Тому простір мислителя був обмежений фактично стінами бібліотеки, де навіть стіни «говорили». Зокрема, відомі написи на стелях, які попереджали від зайвих емоцій («Утримайся!») чи філософських роздумів «Бог створив людину подібним до тіні » [4. С. 95].

Вперше його праця «Проби» побачила світ у 1580 р., а вже через 2 роки її було перевидано кілька разів із редакційними доповненнями. Читаючи рядки цього твору, розумієш, що автор та текст є нероздільним цілим – «Ця книга створена мною в тій мірі, в якій я створений нею» [1. С. 235]. Новаторським є не лише зміст, але й сама подача інформації. Монтень відмовився від педантичного викладу матеріалу, натомість запропонував вільне, нічим не обмежене обговорення соціальних, естетичних і моральних проблем. Це було народження нової літературної методи – «художнього безладу», де за основу взяті цитати авторитетних джерел (близько 3 тис. цитувань: 14 з апостола Павла, 12 зі «Старого заповіту», 4 з Євангелія, а решта по декілька сотень із творів античних авторів: Вергілія, Платона, Епікура, Лукреція, Плутарха, Сенеки тощо) [4. С. 96].

В заключному есе «Щодо досвіду», мають місце певно найцікавіші «максими» (короткі вислови), в яких Монтень переконує людство змиритись зі станом роздвоєння душі та тіла, та визнати, що щастя, мудрість, благо існують паралельно з болем і стражданнями. «Проби» - це роздуми про готовність до своєї смерті, сміливість щодо її сприйняття, адже на його думку той, хто в повній мірі увібрав в себе все, що пропонує життя може з легкістю позбутися

всього, без жалю. Головне за Монтенем, зрозуміти свою місію - «Не має нічого більш прекрасного і виправданого ніж добре і чесно виконана роль людини», адже «людина за своєю природою – тварина чиста і витончена» [3. С. 298].

Отже, Монтень один з перших мислителів Нового часу, який підняв на зовсім інший рівень вивчення людини, не героїчної чи «божественної», а простої з натовпу, а його есеїстика стане підмурівком для майбутніх інтелектуалів.

Література

1. Великие мыслители Запада / Пер. с англ. В. Федорина, - М.: КРОН_ПРЕС, 1999.- 656 с.
2. Монтень М. Опыты. В трех книгах. Кн. Первая и вторая. – М.: «РИПОЛ КЛАССИК», 1997. – 928 с.
3. Монтень М. Опыты: О человеческих поступках / Пер. с фр. А. Бобовича, Н. Рыковой. – СПб.: «Азбука-классика, 2007. – 352 с.
4. Таранов П. С. Анатомия мудрости : 120 философов: В 2-х т. – Симферополь: Реноме, 1997. – 624 с. – Т. 2.

Риер Я. Г.,
доктор исторических наук, профессор,
профессор кафедры всеобщей истории,
Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова,
г. Могилев, Республика Беларусь
E-mail: rier47@tut.by

К ВОПРОСУ О КЛИМАТИЧЕСКОМ ВЛИЯНИИ НА ПРОЦЕССЫ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

Тема глобального потепления – общее место и в публицистике, и в научной литературе. Но распространенное суждение о влиянии на современный климат антропогенного фактора – человеческой деятельности – нельзя принять, ибо оно опровергается многочисленными погодными колебаниями в прошлом.

Собственно, именно внимание к причинам нынешних климатических процессов способствовало активизации изучения истории климата Земли, знания о котором углубились теперь на многие тысячелетия в прошлое. В итоге появившееся среди климатологов и подхваченное многими экологами и политиками в конце прошлого века суждение о резком потеплении в наше время из-за парникового эффекта, отраженное в популярном графике американского климатолога Майкла Манна (т. наз. «клюшка Манна»), было расценено как фальсификация с целью получения финансирования.

Стремясь наглядно продемонстрировать наступившее глобальное потепление, последний убрал из своего графика детализацию, заменив ее линией, демонстрирующей общий температурный тренд, «потеряв» при этом «период потепления, который пережила Европа 1 тыс. – 700 лет назад и «малый ледниковый период» в Европе (начался в XVII веке, продлился до середины XIX-го)» [1, р. 779]. В итоге исчезли реальные климатические колебания. Но ведь именно они определяли восприятие погоды современниками.

Дискуссии о потеплении и его причинах продолжаются. Становится неочевидной роль в потеплении концентрации CO₂, что снижает роль антропогенного фактора [2; 3]. Кстати, весь пафос спора о *глобальном потеплении* связан с невозможностью установления нынешнего климатического тренда из-за хаотичных ежегодных погодных колебаний. И если климатологи с их нынешними знаниями спорят, то что говорить о древних... Тенденции становились понятными спустя десятилетия и то, если были стабильными. Тогда они замечались людьми, и те реагировали хозяйственными, поселенческими, политическими и иными изменениями. Соответственно, **на исторические процессы влияли лишь устойчивые, то есть длительные тренды, существенно менявшие природные условия.** К частным и частым колебаниям люди привыкали [4, с. 20].

Точные же графики с широкими амплитудами колебаний демонстрируют чуть ли не *броуново* движение температур (если, к тому же, учесть, что эти температуры определены по косвенным признакам: годовые кольца деревьев, ледниковые скважины и то лишь в отдельных регионах Северного полушария; экстраполяция этих данных на оба полушария требует признания и локальных различий). Вспомним, что все последние годы погода существенно разнится на западе и востоке Европы. Причем более экстремальной она оказывается ближе к Атлантике: снежные заносы зимой и паводки летом заметнее в Англии, Франции и даже Испании. Наоборот, экстремально жаркое лето 2010 года наблюдалось в Восточной Европе, на западе же континента жара оказалась более умеренной. И в завершающемся году жара, охватившая все северное полушарие, все же существенно отличалась по регионам. Такой же разброс данных мог, естественно, быть в прежние эпохи.

Особо на жизнь людей погода влияла, понятно, в доиндустриальный период, когда основным источником существования было сельское хозяйство, обеспечение продовольствием. Климатические циклы средневековой эпохи уже известны. Существенное похолодание начала Средневековья сменилось в X в. теплым периодом, продлившимся почти до середины тысячелетия, хотя и прерывавшееся отдельными холодными периодами. Именно в середине I тыс. н. э. произошли падение Западной Римской империи и общий упадок Южной Европы. Дальнейшее потепление породило «климатический оптимум» X-XII вв., который стал временем восстановления европейской хозяйственной и общественной жизни, создания государств и роста городов. Последнее стало возможным в том числе и вследствие подъема сельского хозяйства, которое и сумело обеспечивать продовольствием горожан, а также – растущие феодальные элиты. «Малый ледниковый период» продлившийся (при

отдельных колебаниях) до XIX в., уже существенно не влиял на жизнь населения Европы, в том числе и благодаря развитию городской экономики и созданной во времена Высокого Средневековья инфраструктуры: устойчивой сети поселений и дорог.

Хотя, естественно нельзя идеализировать ту эпоху. Голодовки и вызванные ими эпидемии сотрясали Европу вплоть до XIX в.

Рост населения во времена «климатического оптимума» привел к формированию в Западной Европе современного аграрного пейзажа уже к XIV в., когда возникли почти все существующие современные деревни и были освоены прежде поросшие лесами возвышенности. В Центральной Европе, где населенной менее плотно, аналогичные процессы отмечены в XIV-XVI вв., а в восточной части континента, при еще более редком населении – в XVII-XVIII вв. Кстати, именно мягкий атлантический климат Западной Европы способствовал не только ее более плотной заселенности уже с Раннего Средневековья, но сложению там обособленных крестьянских хозяйств в первой половине I тыс. н. э. Ибо в таком климате отдельная крестьянская семья могла самостоятельно себя прокормить, в отличие от населения Восточной Европы, континентальный климат которой способствовал устойчивости общинных связей и коллективистских представлений вплоть до столыпинской аграрной реформы, встреченной враждебно многими крестьянами. То есть природная среда существенно повлияла на социальное и политическое развитие разных регионов Европы.

Литература

1. Mann M. E., Bradley R. S., Hughes M. K. Global-scale temperature patterns and climate forcing over the past six centuries // *Nature*. No. 392. 23 April 1998. P. 779-787.
2. Режим электронного доступа: <http://www.lenta.ru/news/2011/11/22/warm/>.
3. Режим электронного доступа: <http://www.lenta.ru/news/2011/11/25/carbon/>.
4. Риер Я. Г. Аграрный мир Восточной и Центральной Европы в средние века (по археологическим данным). Монография. Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2000. 264 с.

Розбицька Г. П.,
аспірант кафедри філософії та політології
Житомирський державний університет імені Івана Франка
м. Житомир, Україна

МАРІОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СИНОПТИЧНИХ ЄВАНГЕЛІЙ

Християнська культура, як цілісна духовна традиція, знімає із жінки божественний статус, але залишає за нею найголовніші функції народження живого Бога Ісуса Христа та покровительство усьому людському роду. Більшість дослідників вважають, що культ Діви Марії формувався у ході тривалих дискусій між християнськими теологами, які сприяли офіційному визнанню її як Богородиці. Найбільш поширеним культ Богородиці став у католицизмі, де її називають Мадонною. Римо-Католицька Церква розробила вчення про Діву Марію маріологія та прийняла догмати про Боговтілення, про Непорочне Зачаття, про Успіння та Небовзяття Марії Богородиці. Ідея народження Ісуса Христа від Діви Марії між тим відіграє досить суттєву роль в онтології та антропології християнства. Викупна жертва Ісуса Христа знімає з людини першородний гріх і докорінно змінює її статус. Жінка, яка була причиною падіння людського роду, стає шляхом його спасіння. Ставши Богообраною Матір'ю Спасителя світу, вона здобула єдину й всесвітню славу.

У зазначеному контексті важливе значення набуває богородична проблематика, основні положення якої мають не лише теоретичне, а й практичне застосування в різних варіаціях конфесійних систем. Тому її дослідження у філософсько-релігійному контексті і вивчення всіх її теологічних аспектів є потребою зумовленою часом. Зважаючи на це, предметом нашого дослідження стане історія формування богородичних догматів, відображених у новозавітній та апокрифічній літературі [1, с. 102]. Проведення аналізу трансформації католицьких догматів щодо розуміння постаті Діви Марії є важливим для сьогодення. Тому, формулюючи певні висновки та й підсумовуючи теоретичні положення нашого дослідження, ми будемо послуговуватися історичними матеріалами та сучасними напрацюваннями як у сфері теології, так і у сфері філософських наук.

Роль і місце Діви Марії в історії людства та народження Ісуса Христа відображена не лише у Святому Письмі, а в інших джерелах періоду первісного християнства. До них, у першу чергу, відносяться усні перекази, які були записані у працях інших сучасників ранньохристиянської історії, учнів апостолів та перших християнських ієрархів, сформувавши основу апокрифічної літератури. З цих творів, для нашого дослідження, особливе місце посідає протоевангелія від Якова, яка не увійшла до біблійного канону, однак містить родовід Діви Марії та пояснює дискусійні місця з історії новозавітних подій. Сам твір у ранній середньовічний період був перекладений на різні мови, зокрема сирійську, коптську та вірменську, а його ранній текст "Народження Марії. Одкровення Якова" був знайдений у 1958 р. в Єгипті на папірусі, який носить ім'я дослідника Бодмера.

Розповідь про подію Благовіщення ведеться від імені сина Йосипа і брата Ісуса Якова. Таким чином, на сторінках апокрифічного тексту висвітлюється народження Марії та Ісуса, яке містило ідею про непорочне зачаття спричинивши полеміку з тими, які не визнавали народження Ісуса Христа від Святого Духа. Деякі дослідники припускають, що даний твір належить одному автору, який намагається вибудувати розповідь за допомогою різних джерел не пов'язаних персонально з Дівою Марією та свідчень, запозичених ним в Євангеліях від Матвія та Луки [2, с. 113-114].

У контексті нашого дослідження, вважаємо необхідним висвітлити життєпис Марії Богородиці на основі якого були сформульовані богородничі догми в католицизмі про Боговтілення та Непорочне Зачаття. Як відомо з протеевангелії від Якова, батьки майбутньої матері Ісуса Христа, Анна та Яким, були поважними людьми, оскільки її батько належав до когорти священників Єрусалимського храму. Мати Марії Анна була багатою та праведною жінкою, але бездітною. Її чоловік не хотів залишати свою дружину, незважаючи на постійні приниження, які вони зазнавали з боку громадськості, оскільки такий стан речей вважався ознакою гріха чи карою Божою [3, с. 20-23]. Анна страждала від тиску на свою родину, а тому з надією та смиренністю невтомно молилися Господу, просячи Його благословення, і отримали велику нагороду, ставши батьками. Перебуваючи у різних місцях, Анна та Яким отримали об'явлення від ангела, про те, що Бог вислухав їхню молитву і благословить їх дитиною, незважаючи на похилий вік подружжя. Після народження доньки Марії, батьки пожертвували її богові й привели до Єрусалимського храму. Ця подія укорінилася у християнську традицію й відзначається як Уведення у Храм Діви Марії посівши особливе місце у низці святкових заходів християнської церкви [4, с. 41].

Здійснивши своє призначення на землі, батьки Марії залишили її на опіку Храмові. У Євангелії від Якова зазначається, що вже в підлітковому віці Марія втратила батьків і настоятелі Єрусалимського храму зайнялися пошуком праведного чоловіка, який би нею опікувався, щоб її утримувати. В апокрифічному тексті розповідається про те як було проголошено заклик до чоловіків роду Давидового, які були неодруженими або вдівцями, прийти до Єрусалимського храму. Саме тоді посох Йосипа процвів і таким чином було вибрано його як вдівця за опікуна Марії, незважаючи на його похилий вік. Це рішення було одностайно прийняте на раді старійшин Храму [5, с. 105]. Звертаємо увагу, що в протоевангелії Якова описується події, які не знайшла свого відображення у канонічних текстах. Зокрема, коли Марія вже чекали дитину, її та Йосипа було викликано знову до Храму як таких, що не дотрималися обітниці, незважаючи, що були заручені вже впродовж року. Проте, яка саме обітниця була порушена в тексті не розповідається.

Натомість Євангелія від Луки містить фрагмент, який дозволяє припустити, що будучи при надії Марія з Йосипом ще не перебували у шлюбі: "А Марія озвалася до Ангела: Як же станеться це, коли мужа не знаю?" (Лука 1: 34). На нашу думку, саме нехтування традиції назарейства Марією та Йосипом, призвела до обурення священнослужителів про порушення ними обітниці

шлюбу. Про культ назорейців серед чоловіків і жінок детально описує старозавітна книга Чисел. Відомо, що назареї давали вічні та тимчасові обіцянки, але вони стосувалися переважно чоловіків, які йшли пізніше проповідувати. Натомість, жінки жили переважно при Храмові і як і чоловіки виконували відповідні обов'язки: "Чоловік або жінка, коли вирішиться скласти обітницю назіра, щоб посвятити себе Господеві" (Числа 6: 2). Традиції назарейства дотримувалися Самсон і його батько Маноах: "Бо ось ти зачнеш і сина породити, і бритва не доторкнеться його голови, бо дитя те буде Божим назореем від утроби, і він зачне спасати Ізраїля з руки филистимлян" (Суддів 13: 5), а також Іван Хреститель: "А дитина росла, і скріплялась на дусі, і перебувала в пустинях до дня свого з'явлення перед Ізраїлем" (Луки 1: 80).

Вважаємо, що Марія, перебуваючи у Храмі, дала обітницю назарейства, що й призвело до пошуків для неї опікуна з когорти віруючих та праведних чоловіків, який би допоміг дотриматися добровільно взятих на себе зобов'язань. Звідси стає зрозумілою вимога священнослужителів до Марії та Йосипа з'явитися до Храму, коли стало відоме про майбутнє материнство, яке, як припускало духовенство, відбулося всупереч обітниці назарейства.

Найповніше подію Благовіщення, яке в католицизмі сформулювало догмат про Боговтілення, описує Євангелія від Луки. Як зазначає євангеліст, Марія, будучи заручена з вдівцем Йосипом, отримала звістку від ангела, що вона благословенна між жінками (Луки 1:28), яка скоро народить Сина Божого Ісуса "Дух Святий злине на тебе, і Всевишнього сила обгорне тебе, через те то й Святе, що народиться, буде Син Божий!" (Луки 1: 35). Складною обставиною для Марії стало пояснення Йосипові своєї місії материнства, адже в тогочасних умовах, жінку, яка здійснила перелюбство, каменували, що означало повільну смерть. І в такій скрутній ситуації для себе Марія вибрала не свою волю, а вчинила волю Бога, хоча й не знала напевно, що її буде чекати в майбутньому.

Хоча католицька церква підкреслює важливість добровільної згоди Діви Марії прийняти Божу волю в момент Благовіщення, фактично ця згода виступає формальністю, адже Марія була ще до народження призначена стати Матір'ю Божого Сина і чудом свого непорочного зачаття була підготовлена і немов приречена на це. Позбавлена первородного гріха та благодаттю Божою захищена від гріха особистого, вона стала покірною Божою служницею не через свідомий вибір такого служіння, а природним шляхом, адже ця покірність і святість вже склали її єство. Таким чином, Марія вирішила наперекір усім випробуванням, вчинити не власну волю а Божу. Усе це є також виявом існуючого в католицизмі уявлення про благодать, яка розглядається католицькою теологією як особливий дар Господа, певний Його прояв та спасіння як перш за все справу Господа. Саме за виконання Божого пророцтва, Римо-Католицька Церква назвала її "Новою Своєю".

Література

1. Соколовський О. Л. Христологічні імена і титули Ісуса в Новому Заповіті / О. Л. Соколовський // Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії. – Львів, 2017. – Вип. 15. – С. 101–108.

2. Соколовський О. Л. Христологія в контексті синоптичних Євангелій / О. Л. Соколовський // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2018. – Вип. 21. – С. 113–116.

3. Окулов А.Ф. Апокрифи древних християн. Исследование, тексты, комментарии / А. Ф. Окулов. – М.: Мысль, 1989. – 336 с.

4. Генік Л. Історія християнства : Католицизм. У 2-х т. Т. 1. : Основні ідеї християнства. Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів. Вид. 2-е доп. – Івано-Франківськ: Тіповіт, 2012. – 576 с.

5. Гречко І. Великий поділ християнства і його трагічні наслідки. Київська Церква. 2000. №4. – С. 104–107.

Соколовський О. Л.,
д.філос.н., доцент,
доцент кафедри філософії та політології
Житомирський державний університет імені Івана Франка
м. Житомир, Україна

СВІТОГЛЯДНІ ЗАСАДИ ГНОСТИЦИЗМУ У ВИМІРІ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Світоглядна проблематика завжди була в центрі філософського дискурсу. Лише на основі розуміння фундаментальних параметрів світобачення, світовідчуття і світорозуміння уможлиблюється дослідження сутнісних властивостей людини тієї чи іншої епохи. Неможливо уявити, чим живе сучасна людина, що для неї є невід’ємними і фундаментальними цінностями й аксіологічними орієнтирами, як вона буде поводити себе в певних обставинах, якщо попередньо не з’ясувати світоглядно-онтологічні передумови її існування, саморозуміння і самоздійснення.

У науковій парадигмі утвердилася позиція, що гностицизм дав поштовх розвитку ірраціоналістичної філософської думки і, тим самим, зробив величезний вплив на формування загальної релігійно-філософської картини світу. Гностична світоглядна концепція зумовила розвиток інтуїтивістських методів досягнення істини й стала основою формування таких філософських напрямів, як містицизм, метафізика, «філософія життя», екзистенціалізм, персоналізм, які у свою чергу, звертають особливу увагу на духовну сферу діяльності людини. Г. Йонас розглядає гностичний світогляд як релігійну універсалію, особливу константу релігійно-містичного світогляду, що дозволяє говорити про гностицизм як стародавній нігілізм, а екзистенціалізм осмислювати як поновлення гностичних тенденцій [1]. Релігійно-антропологічна криза сучасності сприяє активізації інтересу до гностично орієнтованих ідеологій у релігійній і політичній сферах, а також у сфері масової свідомості.

Тривалий час дослідники сприймали гностицизм як одну з християнських ересей, однак у світлі нових досліджень цей феномен постає окремою релігією, а її співзвучність з християнством є лише зовнішнім. Для гностицизму синкретизм став визначальною рисою. Він ніколи не був монолітною релігією, а включав у себе найрізноманітніші напрямки. Однак усі напрями гностицизму відображали однакові основні мотиви. Таким чином, сформувалася проблемна ситуація, коли, з одного боку, дослідники відзначають унікальність гностицизму як релігійно-філософського явища часів античності і його помітний вплив на розвиток християнської теології у питаннях сотеріології та христології, а з другого – досі відсутнє ґрунтовне і системне дослідження христологічного характеру гностичного світогляду.

Традиційно гностицизм вважають релігійно-філософською течією II-III ст., яка виникла на основі християнства. Він став прикладом релігійного руху, у якому християнство усвідомлювалося крізь призму синкретичного поєднання гностичного світогляду, грецької філософії та ідеології різних теософських течій – юдейського, східного та єгипетського походження. Протестантський теолог А. Гарнак констатував значний вплив гностицизму на формування основних положень християнського віровчення, просякненого грецькою релігійно-філософською думкою [2, с. 140]. Однак подібність історичного розвитку й віросповідальних основ цих двох систем була лише поверхневою. Основні положення гностичного вчення ґрунтувалися на язичницькій традиції та ідеях, які у багатьох положеннях протиставлялися християнській ідеології. Тому релігійно-сотеріологічні вчення II-III ст. християнські теологи називали «хибними знаннями», а в світських наукових колах вони позначалися термінами «гносис» та «гностицизм». У вузькому значенні «гносис» – це особливе знання, отримане через одкровення, а у широкому – тип світогляду, в якому обґрунтовується можливість такого знання [2, с. 4].

Термін «гностицизм» має аналоги у багатьох стародавніх і європейських мовах, утворюючи абстрактні іменники, якими позначаються вчення, напрямки, системи, якості, схильності, дії чи стани, не лише історико-культурного або історико-філософського спрямування, а й акцентується увага на особливому характері свідомості, ідеології тощо. Крім того, в українській мові поширені два варіанти поняття «гносис» та «гносис» без розмежування специфіки їх використання. Найбільш часто під поняттям «гносис» розуміють гностичне знання, а під терміном «гносис» – християнське знання, яке має характер онтологічного, натхненного і радісного переродження людини, зверненого до усіх. Утім ортодоксального вчення гностицизм не сформував, оскільки як релігійно-філософський рух він складався з великої кількості течій і напрямків, кожен з яких мав власну інтерпретацію стрижневих питань віри.

Онтологічний аспект гностицизму розкривається у вченні про надбуття Василіда. Він категорично заперечує на фіксації властивостей Абсолюту, оскільки першооснова не містить конкретних смислових форм, тому дійсність неможливо виразити словом, яке вказує на іманентні сторони буття, а не на трансцендентну сутність. Буття неможливо сформулювати як "ніщо" або

"Абсолют", бо воно охоплює все суще. У Василіда буття інтерпретується як "неіснуючий бог", який як першооснова є нічим, але містить в собі початок всього. Подібне осмислення першооснови прослідковується в системі Симона Волхва, з використанням аристотелевих понять інтенції і акту, де вона є подвійним вогнем – прихованим (один знаходиться в іншому) і явним (інший народжується з першого) [3, с. 23].

Онтологічна концепція Василіда знайшла продовження у його учня Валентина, на основі якої він розвинув вчення про походження матеріального світу сформувавши центральне ядро гностичної системи. Основна ідея зводиться до абсолютної повноти вічного буття або світу еонів, з якого відбувається і до якого повертається усе здатне до сприйняття істини. У сфері трансцендентного буття існує досконалий еон – первинна "Глибина" або "Бездня". Він має в собі безвідносну можливість або потенцію всього сутнісного і містить повноту буття. У такому внутрішньому, невираженому стані ідея "Глибини" називається "Мовчанням". Незбагненне "Глибини" завжди залишається в "Мовчанні", збагненне ж стає початком усього сущого. Таким чином, в онтологічному аспекті еони є послідовними еманациями "Глибини", які втрачають божественну сутність відокремлюючись від першооснови [4, с. 320]. Онтологія гностиків зводиться до єдності одного спільного начала, в якому покладена сама основа матерії, як субстрату для відображення духовного, ідеального світу.

Історичний гностицизм пропонує принципово нове розуміння Абсолюту – персоналізм, головна ідея якої полягає у визнанні особи первинною творчою реальністю і вищою духовною цінністю, а весь світ проявом творчої активності Бога. Такий підхід припускає, що Абсолют є живою особою, а не абстракцією. Спростовуючи позицію деяких науковців, вчення гностиків про еони не можна вважати пантеїзмом, у якому Абсолют розглядається в якості безособової сили, а певною формою субординаціонізму присутньому у самому божестві. Для гностицизму як конкретно-історичного феномена історії релігії в епоху пізньої античності, характерний яскраво виражений дуалізм на що звертають увагу багато дослідників. Однак ключове питання лежить не у радикальному дуалізмі Бога і світу, а в його характері. Для гностичної парадигми характерна принципово інша теологічна концепція, яка радикально відрізняє погляди гностичних авторів від ортодоксального віровчення, незважаючи на прагнення певним чином їх узгодити.

За вченням гностиків, еони складають плерому, тобто повноту божественного буття. Усі категорії плероми трактуються як прагнення Отця існувати для інших і бути пізнаним з інобуття. Така субординація ближче до язичницького уявлення про богів, чим до християнської концепції абсолютної особи. У різних гностичних ученнях кількість еонів і їх назви різні. У Валентина їх тридцять, у Василіда відповідає кількості днів у році. Вони складають повноту божественного буття. Однак, онтологічний аспект ускладнив розв'язання питання творення світу із божественної субстанції, провокуючи повернення гностицизм до пантеїзму від якого вони відмовилися. Світ не міг виникнути як еманация Бога, тому у склад божественної плероми у

формі жіночого начала вводиться образ Софії як метафізична основа космічного життя. Таке вчення заперечує монотеїзм, оскільки його Батько не має власної історії і міфології, яка виникає лише у зв'язку з останнім еоном, Софією, а до цього вона замінюється логікою еманации без особистісного розвитку абстрактних категорій. У широкому значенні Софію уявляють як об'єктивне уособлення мудрості. У деяких дослідників вона має не просто абстрактну умоглядну форму, а виступає в живому, конкретному, персоніфікованому образі, при цьому продовжуючи залишатися атрибутом абсолютного знання.

Як відображення релігійних запитів у гностицизмі на перший план виходить ідея спасіння, яка знаходить своє втілення через гносис як трансцендентне знання. Гносис розкривається через одкровення, а духовний пошук гностика полягає у постійному, безперервному прагненні до досягнення істини. У спасінні покладено кінцеву мету прагнень людини, яку вона здійснює через знання. Звідси, гносеологічні спроби мисляться у тісному органічному зв'язку у співвідношенні з сотеріологічними зверненнями [5, с. 118]. Теорія спасіння у гностичних системах носить абстрактний характер побудованого на теоретичних знаннях. Всі зовнішні культові настанови за концепцією гностиків, мають знання лише через очищення в них духу людини та викриття інтуїтивних здібностей.

Література

1. Йонас Г. Гностицизм. [Электронный ресурс] / Г. Йонас; сост. Ю. А. Сандулов. – СПб. : Лань, 1998. – 384 с. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/jonas01/index.htm>
2. Гарнак А. Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века / Гарнак А., Науч. изд. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2007. – 381 с.
3. Дьяков А. Исторические модели Ничто : гностицизм, буддизм и философия М. Хайдеггера : Проблемы социально-гуманитарных дисциплин / А. Дьяков // Учебные записки РОСИ : Проблемы социально-гуманитарных дисциплин. – Курск : Изд-во РОСИ, 2002. – Вып. 10. – С. 22–39.
4. Соловьёв В. Валентин и валентиниане / В. Соловьёв // Энциклопедический словарь : в 3 т. – М., 1993. – Т. 1 – С. 320–322.
5. Соколовський О. Л. Сотеріологічний контекст христології гностицизму / О.Л. Соколовський // Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал. – 2017. Випуск 19. – С. 116–119.

Стрелкова Ю.О.,
к.філос.н., доцент
Інститут дизайну, архітектури та журналістики; МАУП
м. Київ, Україна

КОМУНІКАТИВНА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ ЮРГЕНА ГАБЕРМАСА

У сучасних умовах значно збільшився інтерес до такого соціального феномену, як комунікація. Вона проникла в усі сфери життєдіяльності, перетворивши індустріальне суспільство на інформаційно-комунікативне. У сучасній соціально-комунікативній сфері виникають нові типи комунікативних структур і процесів, змінюється місце й роль комунікацій у ході розвитку соціуму. Комунікація стає об'єктом дослідження у різних галузях: соціологічній, кібернетичній, філософській тощо.

Аналізуючи роботи німецького філософа та соціолога, представника франкфуртської школи Ю. Габермаса (нар. 1929 г.), констатуємо, що сьогодні в соціумі виникла ситуація, коли засоби масової комунікації самостійно формують громадську думку. У центрі знаходиться концепція комунікативного розуму, яку він характеризує як «спадкоємицю» класичного поняття розуму практичного. Комунікативний розум, на думку мислителя, формується в ході соціального дискурсу, що приходить на зміну індивідуальному розуму. Відтак, комунікація постає єдиним середовищем, де виявляється можливим те, що заслуговує називатися раціональністю.

Ю. Габермас пропонує діалогічний пошук істини у процесі соціальної комунікації, спрямованої на консенсус. Ставлення окремих суб'єктів до світу завжди опосередковане можливостями комунікації з іншими людьми, здатністю прийти до консенсусу (згоди). Суб'єкт може висувати такі вимоги: його висловлювання претендують на істинність, вони також можуть бути правильними (тобто, легітимними в аспекті певного нормативного контексту) або ж здаватися такими (тобто, бути правдоподібними – це стосується намірів мовця, котрі адекватно виражаються у його тексті). Дані претензії на значимість висуваються та реалізуються у процесі дискурсу. Під владу дискурсів підпадають інтереси та цінності.

Поняття дискурсу у Ю. Габермаса тісно пов'язане з комунікативною дією. Поняття комунікативної дії, в кінцевому рахунку, стосується інтеракції як мінімум двох здатних до мови та дії суб'єктів, котрі – за допомогою вербальних або екстравербальних засобів – вступають в інтерсуб'єктивну взаємодію. Для Ю. Габермаса, відтак, очевидними є деяка міжособистісна взаємодія, в яку вступають здатні до спілкування та дії суб'єкти [1].

Комунікативний розум, за його інтерпретацією, заперечує субстанційно-нормативний характер істини, обумовлений трансцендентальною природою людського розуму. Істину ж процесу комунікації визначають тільки учасники процесу. Що стосується самої істини, то її філософ розглядає як комунікативний процес, який має форму теоретичного дискурсу, що,

відповідно, включає різні рівні аргументації. Ці рівні відрізняються один від одного за глибиною рефлексії.

Основна ідея творчості Ю. Габермаса полягає в єдності пізнання та комунікативної соціальної практики. Теорія пізнання постає у Ю. Габермаса теорією суспільства в цілому, а теорія істини, відповідно, – теорією консенсусу. Дискурс, орієнтований на консенсус, трактується як процес пізнання і як процес формування соціальної реальності, яку можна пізнати. Раціонально мотивований консенсус можливий, на думку Ю. Габермаса, тільки в умовах ідеальної мовної ситуації. Якщо учасники дискурсу мають належну комунікативну компетенцію, умовами якої є обов'язкова відсутність зовнішнього примусу, рівноправність усіх учасників комунікації у виконанні ними їхніх діалогічних ролей, симетричний розподіл шансів вибрати та використовувати обґрунтування, керуючись виключно мотивами досягнення згоди на основі кращого аргументу [1].

Простір комунікації, тобто взаємодії, діалогу також передбачає обов'язкову наявність такої цінності, як толерантність. Ю. Габермас, зокрема, приділяє увагу культурній толерантності, котра починається з формування в суспільстві виміру релігійної терпимості.

Логіка побудови релігійної толерантності передує розбудові культурної толерантності в цілому. Світоглядний плюралізм та боротьба за релігійну толерантність, на думку Ю. Габермаса, були спонукою до виникнення демократичної та конституційної держави. Філософ зазначає, що слово «толерантність» (*toleranz*) прийшло з латини та французької мови. Спершу цей термін позначав терпимість у контексті конфесійного різноманіття (XVI ст.), але з часом значення толерантності звузилося: поняття стало позначати терпимість щодо інших релігійних віровчень.

Будь-яка релігія, за Ю. Габермасом, першопочатково є «картиною світу» (*comprehensive doctrine*). Вона претендує на авторитет структурування певної життєвої форми в цілому. Але в сучасній соціокультурній ситуації релігія має відмовитися від цієї претензії, оскільки образ життя релігійних спільнот у плюралістичних суспільствах відрізняється від більш великих політичних спільнот.

Сучасність – це ситуація багатополюсного світу. Але толерантність забезпечує єдність релігійних спільнот у такій ситуації, оскільки вберігає плюралістичне суспільство від розривів світоглядного характеру, характерних для політичних спільнот. Отже, ми маємо поважати в Іншому співгромадянина – навіть тоді, коли вважаємо його віру або ж спосіб мислення неправильними (неістинними), а образ життя, відповідно, – хибним [1].

Література

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь Мир, 2003. 416 с.

Труфанова А. О.,
аспірантка кафедри філософії
Донецький національний університет ім. В. Стуса
м. Вінниця, Україна

АБСОЛЮТИЗАЦІЯ СТАТУСУ МИСТЕЦТВА В ІНТУЇТИВІСТСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ А. ШОПЕНГАУЕРА

Вчення Шопенгауера — об'єктивний ідеалізм у поєднанні з ідеалізмом суб'єктивним. Філософ пропонує синтезувати раціональне та інтуїтивне мислення, так як це єдині складові людського пізнання. Крім зовнішнього досвіду і раціонального пізнання, яке базується на ньому, існує внутрішній досвід. Причому інтуїтивне пізнання виникло раніше, ніж логічне, тому розум повинен базуватися на інтуїції і повинен доповнюватися нею. В своєму творі “Parerga und Paralipomena” він писав, що надмірне читання не тільки безглузде, але й шкідливе для розуму, оскільки привчає його запозичати ідеї із зовнішніх джерел, а не із власного розуму [1].

Шопенгауер з презирством ставився до “філософів” та “вчених”, діяльність яких переважно складається із цитування та дослідження книг — він виступав за самостійне мислення [1]. Кожен, хто сприймає поезію, музику повинен сам виявити закладену в мистецтві мудрість, і кожен витягне з мистецтва стільки, наскільки багатий потенціал його власної натури. Розробляючи поняття споглядання і форми споглядального ставлення до мистецтва, Шопенгауер виявляє близькість Сходу. Хоча він і не використовує спеціальні терміни буддизму, проте твердження мотивів відчуженості від суб'єктивної волі, прагнення зануритися в себе, споглядальність, медитативність явно зближують його з традицією східних філософських систем. Стан чистого споглядання, звільнення від вольових мотивацій настає у людини швидше і легше, якщо самі твори мистецтва йдуть до нього назустріч. Цю чуйність художньої творчості Шопенгауер називає “красою в об'єктивному сенсі”, а те, що вона викликає або спонукає в нас, — “почуттям краси”. Таким чином, шопенгауерівська естетика передбачає істотний взаємозв'язок об'єктивно прекрасного із суб'єктом, з самою людиною. Занурюючись у простір художнього сприйняття, відпускаючи на свободу уяву, людина проникає в метафізичну сутність світу. Естетика Шопенгауера, як і його філософія, неоднозначні. Незважаючи на вищу істинність, сфера Краси не є щось реальне. Філософ визнає безглуздість положення Краси, її неприкаяність і “бездомність” у світі, підпорядкованому всевладдю ненаситної й утилітарно орієнтованої волі. Завдяки Красі дійсне переживання потворного світу ніби нейтралізується і відтісняється на задній план. Шопенгауера не покидає відчуття неможливості жити поза цим ефемерним, тендітним і піднесеним світом [6].

Шопенгауер поділяє естетичний досвід на два основні різновиди — прекрасний та піднесений. Їх можна отримати завдяки сприйняттю як природи, так і мистецтва. Хоча естетика XVIII століття також включала поняття «мальовничості», вона випадає як окрема категорія як в естетичних теоріях

Канта, так і в Шопенгауера. Шопенгауер вважає, що майже всі люди здатні до естетичного досвіду, інакше вони були б «абсолютно нечутливими до краси та піднесеності - насправді ці слова були б для них безглуздими». Незважаючи на цю майже загальноприйнятну здатність до естетичного досвіду, Шопенгауер зауважує, що більшість людей цим користуються лише зрідка, а постійно і в значній мірі цим користується лише геній. Існують дві необхідні та достатні умови для будь-якого належного естетичного досвіду: суб'єктивна та об'єктивна [3, с. 3].

Коли суб'єкт переходить у спокійний, безвольовий стан естетичного споглядання, це відбувається легко, тобто коли об'єкти «зустрічаються з цим станом на півдорозі», стаючи «представниками своїх ідей в силу своїх хитромудрих і в той же час зрозумілих і визначених форм», тоді і суб'єкт переживає прекрасне. Природні об'єкти, особливо флора, найлегше пристосовуються до досвіду прекрасного.

Однак предмети можуть бути стійкими до естетичного споглядання двома основними способами: вони можуть або стимулювати тілесні апетити, або вони певним чином стають ворожими до волі людини до життя. Перша категорія об'єктів, стійких до споглядання, за визначенням Шопенгауера, називаються «стимулюючими» або «чарівними». Вони можуть позитивно чи негативно стимулювати на щось. Позитивним є те, що він наводить у якості прикладів: «приготовані та готові до столу страви, устриці, оселедець, омари, хліб та масло, пиво, вино тощо». Оскільки він вважає, що вони обов'язково збуджують апетит, вони неминуче протистоять естетичним спогляданням і тому непридатні для представлення в таких художніх творах, як натюрморти.

Подібно до цього, збудливе лікування оголених тіл - те, що ми могли б сьогодні віднести до порнографії – за Шопенгауером, перешкоджає естетичному спогляданню, оскільки воно неминуче збуджує хіть і, таким чином, суперечить належним цілям мистецтва. Шопенгауер відводить місце в своїй естетичній теорії для еротичного мистецтва, але це не тема, до якої він напряму звертається.

Інший клас «об'єктів» або явищ, стійких до споглядання, - це ті, що мають вороже відношення до людської волі, настільки, наскільки вони великі або потужні, щоб придушити людину або звести її існування на цій планеті до простої плями. Шопенгауер наводить серед прикладів пустельні пейзажі, каскади та зоряне нічне небо. На відміну від випадку стимулювання, Шопенгауер дійсно вважає, що естетичне споглядання цих явищ можливе, і коли це виявляється, це стає досвідом піднесеного.

Наслідуючи розмежування Канта, Шопенгауер виділяє два різновиди піднесеного - динамічну та математичну. Вони відрізняються характером загрози, яку представляють людині: якщо загроза фізична, то для Шопенгауера це випадок динамічного піднесеного; якщо психологічна, то це випадок математичного піднесеного. Хоча піднесене може стосуватися творів мистецтва - зокрема трагедії, - більшість прикладів Шопенгауера походять з природи і включають різноманітні пейзажі та природні явища, починаючи від замерзлого зимового пейзажу, який дає дуже мало тепла і світла, до бурхливої бурі на морі.

Він розподіляє їх за ступенем того піднесеного почуття, яке вони дають відчувати. Чим вища величина загрози, тим вищий ступінь піднесеного почуття.

Шопенгауер пропонує феноменологічно складний виклад того, як ми можемо отримувати естетичне задоволення з таких страшних або приголомшливих сцен. Для того, щоб естетично споглядати ідеї у ворожих об'єктах, суб'єкт повинен спочатку визнати страхітливність або величезну просторість об'єкта, але потім «свідомо відвернутися» від загрози, «насилено вирвавшись з його волі». Якщо суб'єкт може це зробити і досягає вільного споглядання ідей, що виражаються в цих загрозливих речах, тоді суб'єкт переживає «стан піднесення» - це відчуття піднесеного.

Хоча вчення Шопенгауера не є надзвичайно визначеним щодо феноменологічних відмінностей між прекрасним і піднесеним, з його розповіді випливають дві: 1) прекрасне характеризується втратою самосвідомості, тоді як піднесене характеризується двома моментами самосвідомості; 2) прекрасне цілком приємне, але піднесене змішується з болем.

Піднесене відіграє важливу роль у теорії трагедії Шопенгауера та його вирішенні «проблеми раціональності» трагедії, а саме: як ми можемо раціонально насолоджуватися побаченими страшними сценами та відчуттям болісних емоцій страху та жалю, які є невід'ємною частиною переживання трагічної драми? Окрім високої пізнавальної цінності цього жанру, Шопенгауер розглядає насолоду від трагедії як найвищий ступінь почуття динамічно піднесеного. Ці два аспекти розповіді Шопенгауера про трагедію допомагають пояснити раціональність взаємодії з трагічною драмою, а також відзначити етичну значимість жанру [3, с. 4].

В глибоких роздумах Шопенгауера йде мова про геніальність і талановитість. Він розрізняє ці два поняття таким чином, що талант характеризується швидкістю і правильністю мислення, тоді як мислення генія є поглибленим і бачить інший світ – світ сутностей. Геній бачить світ чистим, чітким, об'єктивним. Першочергово здатність пізнання слугує волі. Однак у людей найбільш обдарованих вона переростає потребу служіння волі. А. Шопенгауер стверджує, що надлишок інтелекту генія слугує всьому людству так, як «звичайний інтелект слугує окремій людині». А. Шопенгауер пише: якщо звичайна людина складається з 2/3 волі і 1/3 інтелекту, то геній з 2/3 інтелекту і 1/3 волі [2, с. 410].

Оскільки сутність геніальності полягає в споглядальності, то яскравіше всього, а також, скоріше всього, геніальність проявляється в споглядальних видах мистецтва: в живописі і в скульптурі. В інших видах мистецтва рух геніальності ускладнюється, але також має місце. Геній відрізняється від звичайних людей тим, що мислить образами, тоді як всі інші – поняттями. У світі править ірраціональна і сліпа воля. І тільки в мистецтві і пізнанні уявлення знаходить відносну самостійність і свободу від ірраціональних сил. Генію властива «вдумливість». Якщо тварина переживає тільки своє благополуччя і біль, якщо звичайна людина повністю не усвідомлює події та об'єкти свого життя, то геній не такий. Його свідомість - ясна і чітка. Він може задати два головних питання про світ: «Що таке все це?» і «Як... це створено?» Здатність

постановки цих питань і є вдумливість. Відповідь на перше запитання дає світу філософа, на другий - художника і поета.

Дуже важлива ідея про те, що твори генія марні. Оскільки він живе не під диктовку волі, оскільки у нього інтелекту набагато більше, ніж треба для адекватного функціонування волі, оскільки він про неї і забуває, забуваючи про життєву практику. Філософ пише: «Чи буде то музика, філософія, живопис або поезія, творіння генія не розраховане на користь» [2, с. 419]. Тому то й насолода твором мистецтва приносить невимовне задоволення: воно відриває нас від приземлених потреб побуту. Корисне і прекрасне не завжди сходяться в одній людині або в одній речі: «Найпрекрасніші будівлі - не найкорисніші. Храм не призначений для того, щоб в ньому жити... А порівнювати корисних людей з геніальними рівносильно порівнянню будівельних каменів з діамантами» [2, с. 419], [5, с. 181].

Завдання мистецтва і філософії - пізнати сутність буття, полегшити розсуд «ідей миру», платоновських ідей. Ідеї по суті невичерпні. Справжній витвір мистецтва не зводиться до абстрактного поняття: скільки б ми його не споглядали, в ньому залишається потаємна ідея. Якщо ж художній твір вичерпується інтелектуальним поняттям, що розкривається в ході роздумів, такий витвір мистецтва - неістинний, несправжній. «Тому, - зауважує А. Шопенгауер, - настільки ж негідно, як і безглуздо, намагатися, як часто буває в наші дні, звести творіння В. Шекспіра або І. В. Гете до якої-небудь абстрактної істини, повідомлення якої нібито було їхньою метою» [2, с. 435]. Миттєві, з натхнення створені мальовничі ескізи, написані на одному диханні вірші, музика, створена без рефлексії і інтуїтивно - все це твори глибоко геніальні, більш видатні, ніж творіння, створені зусиллям волі. Отже, А. Шопенгауер відокремлює справжні витвори мистецтва, які показують істотну ідею, і всю іншу творчість, яка шляхом мислення приводить до абстрактного поняття.

Метою мистецтва А. Шопенгауер вважає звільнення від пристрастей і досягнення спокою духу. На це здатні не всі люди, а тільки ті, які досягли піднесеного стану. Для А. Шопенгауера єдиним вірним способом пізнання світу виступає художня творчість і її переживання. Однак філософія теж веде до пізнання ідей. Отже, філософія - це вид мистецтва [4, с. 27], [5, с. 183].

Література

1. Артур Шопенгауер (Arthur Schopenhauer)
<http://visionary.management.com.ua/philosophy/artur-shopenhauer-arthur-schopenhauer/>
2. Артур Шопенгауэр, Мир как воля и представление. – В 2_х т. – Т. 2. – М.: Наука, 1993. – 671 с.
3. Естетика Шопенгауера в Стенфордській енциклопедії філософії (англ.)
<https://plato.stanford.edu/entries/schopenhauer-aesthetics/>
4. Нарский И.С. Артур Шопенгауэр – теоретик вселенского пессимизма // Шопенгауэр А. Избранные произведения. – М.: Просвещение, 1992. – 479 с.

5. Сычева С. Г., Эстетические идеи в книге А. Шопенгауера «Мир как воля и представление», Известия Томского политехнического университета. 2010. Т. 316. № 6

6. Філософія мистецтва Шопенгауера
https://stud.com.ua/48602/etika_ta_estetika/filosofiya_mistetstva_shopengauera

Трухманова С.Л.,

к.іст.н., доцент,

доцент кафедри філософії та суспільних наук

Вінницький національний медичний університет ім. М.І. Пирогова

м. Вінниця, Україна

Пилипчук В.Л.,

к.мед.н., доцент,

доцент кафедри соціальної медицини та організації охорони здоров'я

Вінницький національний медичний університет ім. М.І. Пирогова

м. Вінниця, Україна

ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ ПИТАННЯ ЯКОСТІ ТА РІВНЯ ЖИТТЯ

Філософський аспект питання якості та рівня життя, пов'язаний з проблемою самої людини, вибором певних світоглядних парадигм, пошуком сенсу життя. Людина має свідомість, самосвідомість, усвідомлює свою кінцевість. Життя людини з точки зору історії є миттєвість. Людина живе в певному історичному часі, де домінують певні потреби, інтереси та цінності. Кожна історична епоха обумовлює вибір людиною певних світоглядних орієнтацій. Учень Федона Менедем не цурався загальних формулювань блага. А почувши, як хтось говорив, що «найвище благо мати все, що бажаєш», він заперечив: «Ні, набагато вище – бажати того, що тобі насправді потрібно».[5, с.134]

В античному світі домінує людський розум. Так Сократ вважає, що розумна людина сама зрозуміє, де є добро, де є зло. Платон створює модель ідеальної держави, де на його погляд, повинні керувати філософи. Життя людини розглядається, як певна зміна циклів, в світі немає нічого нового, все повторюється. Сенс людського життя визначається пізнанням людиною зовнішнього світу, вводиться поняття «калокагатія», досконалою вважається та людина, яка поєднує красу фізичну та духовну. Благо, за Платоном - трьох родів: душевне (справедливість, розуміння, мужність, розсудливість...), тілесне (краса, гарна статура, здоров'я, сила), сторонне (друзі, щастя вітчизни, багатство). [5, с.158].

Античні мислителі чітко розуміли, що людина є суспільною істотою, вони шукали найкращу модель взаємодії людини і суспільства, яка б поліпшила життя кожного.

Середньовічна парадигма мислення людини пов'язана з лінійною моделлю розуміння світу, домінують ідеї теоцентризму, есхатологізму і провіденціалізму. Тому людське життя, його сенс, пов'язані не з пізнанням зовнішнього світу, а із спасінням людської душі.

Таким чином в епоху Середньовіччя якість життя людини визначається її включенням у сферу духовного самовдосконалення.

Епоха Відродження пов'язана з тим, що філософська думка повертається від Бога до самої людини. У філософії починають домінувати ідеї пантеїзму. Якість життя від духовного самовдосконалення повертається знову до матеріальних потреб людини, але і духовна сфера займає важливе значення. Про життя і смерть розмірковує Монтень: «Міра життя не в його тривалості, а в тому, як ви використали його: інший прожив багато, да пожив мало». Монтень вважає, що «для того, хто осягнув науку добра, будь-яка інша наука принесе лише шкоду» [1, с.43]. Тобто він акцентує увагу на важливості морального вдосконалення людини.

Епоха Нового часу у філософії характеризується поворотом до раціоналізму. Висувається гасло про те, що наука - це сила. Людина починає розглядатись радше як біологічна та соціальна істота, не стільки духовна. Мислителі починають досліджувати причини появи нерівності серед людей. Тому якість та рівень життя людини вимірюється чітко матеріальними чинниками.

В цей час набуває популярності концепція суспільного договору про те, що держава повинна захищати майно людей, а люди - виконувати закони держави. Б. Спіноза вважає, що «для того, щоб підвищити якість життя і свою безпеку люди повинні були домовитись про колективне володіння тим правом, яке кожний від природи мав на все. Так це право перестало визначатись силою і бажанням кожного». [4,с.205].

Представник німецької класичної філософії І. Кант, головною проблемою своєї філософії вважає відповідь на питання, що таке людина. Він висуває категоричний імператив, вважаючи, що людина повинна жити так, щоб інші могли брати з неї приклад. Таким чином, для Канта якість життя визначається не лише матеріальними, але і моральними критеріями.

Оригінальне тлумачення проблеми життя людини дає Григорій Сковорода у «Розмові п'яти подорожніх про істинне щастя у житті»: «Люди в своєму житті працюють, метушаться, утаюються, а для чого, то багато і самі не знають. Якщо поміркувати, то усім людським витівкам, скільки їх там тисяч, вийде один кінець – радість серця». [3, с.234]. Це говорить про емоційну сторону відчуття щастя в творчості Г. Сковороди.

В некласичній філософії найбільшу увагу проблемі людини приділяють такі напрями як: філософська антропологія, персоналізм, екзистенціалізм. Основний акцент філософії екзистенціалізму полягає в тому, що людина сама є творцем свого життя, тобто людська свідомість є інтенціональною. Вона

спрямована на осмислення свого буття. М. Гайдегер вважає, що людина є пастухом свого буття, тобто вона є відповідальною за нього. Цінність життя людини полягає у вмінні зробити вибір, знайти справжній сенс свого буття у світі. Х. Ортега-і-Гассет писав, що «жити – це постійно вирішувати, чим ми будемо». [2, с. 163]. Тобто у людини завжди є вибір життєвого шляху.

Сучасний український філософ С. Кримський писав, що «смісл життя дуже простий: він в тому, щоб зробити щасливою хоча б одну людину, сформувані свій внутрішній світ і дати відбитися через нього світу зовнішньому». [6]. Тобто він акцентує увагу на важливості морального критерію якості життя.

Неможливо говорити про якість та рівень життя не зрозумівши того, що є життя. Деякі люди зводять життя лише до біологічних потреб, матеріального добробуту. Протилежний підхід, який характерний для християнської філософії, розглядає земне життя людини лише, як підготовку до життя вічного.

З періоду класичної філософії домінує оптимістичний погляд на майбутнє людства на те, що в майбутньому наука, розум зроблять людину щасливою, якість та рівень життя людства буде визначатись рівнем науково-технічного прогресу. Але світові війни, релігійні протистояння, масштабні та локальні конфлікти нанесли значний удар по оптимізму класичної філософії. Людство опинилось в ситуації вибору подальшого шляху розвитку, акцентується увага на тому, що наука, техніка, матеріальні блага не можуть зробити людину щасливою, дати їй належний рівень та якість життя.

Таким чином проблема якості і рівня життя у філософії полягає у тому, що існують два підходи: з одного боку якість і рівень життя визначаються лише матеріально-технічними параметрами, виключаючи морально-духовний чинник, інша крайність - ігнорування матеріально-технічного критерію якості життя, тобто врахування лише морально-духовного фактору. Можливо істина є саме в поєднанні першого та другого підходів. Людство завжди стоїть перед вибором і від того, яким буде цей вибір, залежить його майбутнє.

Література

1. Монтень М. Опыты. Избранные главы: Пер. с фр. / Мишель Монтень. – Москва: Правда, 1991. – 656с.
2. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Хосе Ортега-и-Гассет. – Москва: Наука, 1991. – 408 с.
3. Сковорода Г. Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни / Григорий Сковорода // Антология мировой философии / М.А. Парнюк, В.И. Даниленко – Київ: УМК ВО при Минвузе УССР, 1991. – (1). – С. 271.
4. Спиноза Б. Избранные произведения / Бенедикт Спиноза. – Москва: Гос. Изд-во полит. лит-ры, 1957. – 728 с.
5. Лосев А. Ф. 5. Фалес, Солон, Периандр, Клеобул, Хилон, Биант, Питтак-По: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых / Алексей Федорович Лосев. – Москва: Мысль, 1986. – 571 с.

6. Сюдюков И. Сергей Крымский "Из всех прав человека важнейшим является право быть другим" [Электронный ресурс] / Игорь Сюдюков. – 19.01.2006 – Режим доступа до ресурсу: <http://www.day.kiev.ua>.
<https://day.kyiv.ua/ru/article/panorama-dnya/sergey-krymskiy-iz-vseh-pravcheloveka-vazhneyshim-yavlyaetsya-pravo-byt>

Ханжи В. Б.,
д. филос. н., профессор,
заведующий кафедрой философии и биоэтики
Одесский национальный медицинский университет
г. Одесса, Украина

СООТНОШЕНИЕ ДОБРА И ЗЛА В УЧЕНИЯХ ЛЕЙБНИЦА И КАНТА. РЕКОНСТРУКЦИЯ В АСПЕКТЕ ТЕМПОРАЛИЗАЦИИ

Осмысление проблемы добра и зла, как и смежных с ней проблем – теокосмодицеи и антроподицеи, соотношения Божьего провидения и человеческой свободы, красной нитью проходит через всю историю философской мысли. Значительность объема современных публикаций, посвященных этой проблематике, лишний раз свидетельствует о ее неувядаемости. В то же время в исследовательской литературе (в том числе историко-философского плана) практически не рассмотрен весьма перспективный нюанс этического моделирования, который, полагаю, имеет все основания послужить ориентиром для авторов, осуществляющих научный поиск в рамках заявленного спектра проблем. Тонкость эта заключается в темпорализации («овременении») диалектики добра и зла, то есть в рассмотрении пары этических антагонистов и соответствующей системы отношений сквозь призму категории времени. Весьма вероятно, что если бы мыслители прошлых эпох узнали о современных интерпретациях их подходов, то в большинстве случаев были бы озадачены такими неожиданными поворотами. Но, надо полагать, в ряде примеров этической мысли данная акцентуация осуществляется авторами открыто и даже преднамеренно.

В неисчерпаемом философском наследии Нового времени особенно привлекательным плацдармом для интерпретации в аспекте темпорализации выглядят учения о добре и зле Готфрида Вильгельма Лейбница и Иммануила Канта. На мой взгляд, разработки проблем теокосмодицеи и антроподицеи, предложенные этими авторами, обладают значительным потенциалом для заявленного моделирования. Таким образом, *целью* данной работы является реконструкция модели соотношения добра и зла в концепциях Г. В. Лейбница и И. Канта в аспекте темпорализации.

В фундаментальном труде Г. В. Лейбница «Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла» (1710) философом поднят вопрос о цели Господа Бога, выступающей началом-аттрактором истории человечества и, соответственно, сопровождающего ее времени. В этом контексте примечательна дискуссия Лейбница с П. Бейлем, в которой первый автор отвергает тезис второго о человеческом счастье как единственной цели Всевышнего, ведь такой мир являлся бы сферой человеческого шовинизма, что, бесспорно, несправедливо по отношению к Универсуму в целом. Скорее, таковой выступает гармония мироздания, «предустановленная» в Высшем Разуме. Человеку же определена особая миссия в реализации замысла: именно его взаимодействие с иными сотворенными родами, видами и индивидами призвано конституировать структуру мира. Ему даны свыше и орудия претворения этой миссии в жизнь – разум и свободная воля. При этом, как понятно из замечаний Лейбница, отсутствие этих определяющих атрибутов «обесчеловечивает» человека, лишает его природу свойственного ей профиля, а ущемление потенции устремленности свободной воли как на благо, так и на зло «десвободизирует» саму волю. Выходит, что статус объекта человеческой деятельности в то же время есть достаточное основание для *существования* всего остального тварного мира. У Лейбница находим: «Желать, чтобы Бог не давал свободы воли разумным созданиям, – значит желать, чтобы этих созданий не существовало; а желать, чтобы Бог помешал им злоупотреблять ею, – значит желать, чтобы существовали только одни эти создания среди всего того, что приспособлено только для них» [3, с. 205].

Особенно важно, что структурные отношения, формируемые в системе мироздания человеком, динамичны. И поскольку интеракции «человек-мир» сущностно несут компоненту этической определенности (как позитивной, так и негативной), то временность мира, заданная устремленностью к цели, неминуемо окрашивается в тона нравственного противоборства. Следовательно, до того, как светопредставление поставит точку в разделении людей на праведных и грешных, человеческое развитие будет историей взаимодействия (каким бы оно ни было!) добра и зла. Справедливо, похоже, и обратное замечание: взаимодействие добра и зла только потому и имеет возможность осуществления, что обладает временной, становящейся структурой.

Почему время, отведенное человечеству на его становление вплоть до Страшного Суда, сущностно несет в себе показанную «борьбу в единстве»? Как было показано выше, однозначно доброй история и не могла бы состояться. Другое дело, что зло далеко не всегда является таковым безапелляционно. Лейбниц выделяет три вида зла: метафизическое, физическое и моральное [3, с. 144]. Философ подчеркивает, что так называемое физическое зло в ином ракурсе рассмотрения оказывается наказанием за проступок либо необходимой ступенью к благу, пусть и вызывающей страдания. Так же и моральное зло (как и физическое, не желаемое, а лишь допускаемое Богом) может быть рассмотрено как девиация, способствующая выполнению благой миссии, долга (эстетическая аргументация оправдания Бога и мира). В то же время, в тех или

иных случаях зло истолковывается не как следствие или предпосылка добра, а антидиалектически – как прямая объективная его антитеза. Ведь созданный в определенной мере ограниченным человек (метафизическое зло) потому и способен оступаться. Но это самое обстоятельство, неисключительная потенцированность его деятельности в русле добра, – естественное следствие реализации неотъемлемого атрибута людского бытия – свободной воли, что автономизирует человека не только в аспекте прав, но и в аспекте ответственности (этический вариант решения проблемы теокосмодицеи).

В еще более значимой мере интересующая нас категориальная конструкция «свобода воли – добро и зло – время» подвергнута осмыслению в философском наследии И. Канта. Более того, эта понятийная сеть, традиционно имеющая *этико-онтологическую* окраску, у кенигсбергского мыслителя претерпевает трансформацию в *этико-антропологическую*. «Овременение» свободы воли (пусть и имплицитно) осуществляется философом следующим образом. Если исходить из посыла Канта о том, что «*суть всякой нравственной ценности поступков состоит в том, что моральный закон непосредственно определяет волю*» [1, с. 459], то выходит, что такой параметр воли, как направленность, есть следствие действия этого закона (категорического императива), выступающего в качестве аттрактора воления. При этом наличие вектора никакого ущерба самой свободе воли не несет, ибо моральный закон есть ее собственное (а не внешнее) определяющее основание. Более того, дальнейшая интерпретация показанной мысли немецкого философа приводит к идее фазовой темпорализованности свободы воли. Ее развертывание в *настоящем* есть потенцирование *будущей* реализации целей. В то же время подобная динамика выкристаллизовывает (и автоматически «отсекает») и *прошлое* как средоточие детерминированности, что, соответственно, табуирует его возможность выступить полем реализации свободной воли.

Как известно, в рамках установок кантовской теории спекулятивного («чистого») разума время, истолкованное в метафизическом смысле (как «...необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний» [2, с. 71]), обладает совершенно иной ориентированностью: будучи рассмотренным (как и пространство) в качестве априорного основания человеческой чувственности, оно оказывается устремленным не в открытое будущее, а в аккумулярованное прошлое (на опыт). Иными словами, время (как и пространство) выступает в качестве своеобразного условия восприятия объектов действительности в той их данности, которая явлена субъекту. Поэтому говорить о «стреле времени» как таковой в этом случае не приходится (подробнее – [4, с. 356]). Иная ситуация созревает, когда речь идет об установках практического разума. Именно в лоне такого подхода вызревает возможность, с одной стороны, темпорализовать свободу воли через ее однозначную устремленность в грядущее («этическая стрела времени»), а также, с другой стороны, посредством интенцированности свободы воли на будущую реализацию целей придать времени ярко выраженную этическую окраску.

Результаты предложенной интерпретации этических учений Лейбница и Канта (как и других философов) послужат фундаментом осуществления более

масштабной цели – этической реконструкции концепции антропного времени и исторического процесса, чему будут посвящены дальнейшие исследования.

Литература

1. Кант И. Критика практического разума / И. Кант ; пер. с нем. Н. М. Соколова // Собрание сочинений : в 8 т. (Юбилейное издание 1794–1994) / под общ. ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994. — Т. 4. — С. 373–565.
2. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант ; пер. с нем. Н. Лосского ; сверен и отред. Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным ; прим. Ц. Г. Арзаканяна. — М. : Эксмо, 2011. — 736 с. — (Антология мысли).
3. Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла / Г. В. Лейбниц ; пер. с франц. и лат. К. Е. Истомина и Ф. К. Смирнова / под ред., со вступ. ст. и прим. В. В. Соколова. — Изд. стереотип. — М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2017. — 560 с. — (Из наследия мировой философской мысли: история философии).
4. Шинкарук В. І. В. І. Вернадський та І. Кант. Гуманістичні традиції і сучасність / В. І. Шинкарук // Вибрані твори : у 3-х т. / упоряд. : В. В. Лях, В. Г. Табачковський ; авт. передм. В. Г. Кремень. — К. : Укр. центр духовної культури, 2003. — Т. 1. — С. 355–363.

Харьковщенко Є. А.,

д. філос.н., професор,

завідувач кафедри релігієзнавства

Київський національний університет імені Тараса Шевченка,

м. Київ, Україна

РЕЛІГІЙНА (НЕ)БЕЗПЕКА В УМОВАХ КОРОНАВІРУСНОЇ ПАНДЕМІЇ В УКРАЇНІ

Пандемія змусила більшість держав світу переглянути звичний погляд на соціальну взаємодію та проведення масових заходів. Ця ситуація вплинула й на релігійну сферу. Державна влада вступила у протиріччя з релігійними установами. Між тим, релігійні установи розділилися щодо реакції на запроваджені карантинні заходи: підтримка поєдналася з нейтральністю та закликами до ігнорування владних приписів. Реалізація гарантованих Конституцією та Декларацією прав людини духовно-релігійних прав та свобод була поставлена під питання. Мета статті – визначення впливу коронавірусної пандемії на релігійну сферу та духовно-релігійне буття. У рамках цього дослідження було поставлено такі завдання: визначення поняття релігійної безпеки, окреслення проблеми трансформації релігійної безпеки у ситуації пандемії та забезпечення духовно-релігійної безпеки в Україні під час пандемії

COVID-19, виявлення особливостей взаємодії релігійних установ між собою та з державною владою, дослідження можливих стратегій вирішення конфліктів, які виникли у релігійному полі під час пандемії, та вивчення можливих моделей трансформації духовно-релігійного буття.

Пандемія COVID-19 поставила суспільство перед необхідністю переосмислення колишніх настанов соціокультурного та релігійно-духовного життя. У полі релігії пандемія та наслідки карантину вплинули зокрема на функціонування релігійних інституцій. Біовлада, про яку писав Мішель Фуко, в своїх крайніх формах розуміння карантину, спричинила заборону проведення масових заходів (святкування Пасхи, Вербної неділі тощо). Відтак, доречно зауважити, що коронавірусна пандемія та релігійна сфера опинилися у конфлікті. По-перше, держава, накладаючи обмеження на відвідування релігійних установ, знівелювала значимість релігійного ритуалу (замінивши його на ритуал епідемічний) та віри. По-друге, у суспільстві виникло питання, чи зможе релігія протистояти інфекції, що, тим самим, поставило авторитет релігії та релігійних діячів під сумнів. По-третє, доречно наголосити на тому, що у конфлікт вступили не стільки релігія та пандемія, скільки релігійна діяльність, конституційне право людини на свободу віросповідання та пересування і карантин. З іншого боку (і про це розлого пишуть засоби масової інформації), релігійна сфера знайшла точку перетину між реалізацією своєї діяльності та ситуацією карантинно-пандемічних обмежень: допомога у розповсюдженні медичних препаратів, сприяння державній владі у проведенні епідемічних заходів, пропаганда епідемічної безпеки (у тому числі перегляд правил поведінки у храмі) та волонтерська діяльність (як то закупівля медичних препаратів).

Однак не всі церкви та конфесії зголосилися на підтримку обмежень. Деякі виступили на позиції короно-нігілізму, закликаючи ігнорувати обмеження. Світова спільнота активно обговорює цю ситуацію. Було наголошено на небезпеці поширення забобон та передсудів, пов'язаних із коронавірусною пандемією, оскільки настрої паніки продемонстрували, що раціональне заміщається не стільки чисто ірраціональними елементами, скільки архаїчними.

В Україні досить високий ступінь довіри до церкви як релігійного інституту, тому позиція церкви (як щодо карантину, пандемії, так і з питання інформаційної гігієни й безпеки), безперечно, враховується. З початку оголошення Всесвітньою організацією охорони здоров'я пандемії щодо впливу цієї пандемії та карантину на релігійну сферу вже було опубліковано досить багато матеріалів. Дослідники солідарні в одному – амбівалентній ситуації, в якій опинилась релігія під час пандемії. Релігія може бути бальзамом або ризиком. Цей контекст передбачає увагу до проблеми релігійної безпеки. Відтак, серед дослідників висловлювалася єдність щодо можливості релігії та релігійних інституцій забезпечити захищеність життєво важливих інтересів (як особистості, так і суспільства й держав) під час пандемії. Лідери християнства, іудаїзму та ісламу підтримують зусилля урядів щодо контролю над коронавірусом. Крім того, й зараз ведуться дискусії про те, як світові релігії

можуть співпрацювати на благодійних ініціативах. Глобальна пандемія COVID-19 вимагає негайного підходу для всього суспільства, щоб запобігти передачі вірусу (враховуючи контекст глобалізації та багатоконфесійності). У цей час невизначеності, релігійні лідери звернулися до своїх релігійних текстів та теології, щоб знайти відповіді для громади та заохотити їх до безпечних практик у полі культу.

Релігійна безпека, чи не в першу чергу, пов'язана з попередженням ціннісної маргіналізації та є складовою частиною національної безпеки держави. Об'єктами релігійної складової національної безпеки держави виступають зокрема особа з її духовно-релігійними правами й свободами, релігійні установи та взаємовідносини між ними, а також сама держава. Щодо чинників національної безпеки, то слід виокремити внутрішньорелігійну стабільність (тобто злагода між церквами та конфесіями всередині держави, їхня здатність до вирішення релігійних конфліктів максимально мирним та ненасильницьким шляхом), зовнішньорелігійна стабільність (пов'язана з міжнародним авторитетом держави та механізмами підтримки цього авторитету), можливість задоволення релігійних потреб та реалізації прав і свобод у сфері релігії, а також наявність комплексної стратегії соціокультурного, політичного й духовного розвитку держави. У даному контексті зокрема внутрішньорелігійна стабільність держави та реалізація духовно-релігійних прав та свобод людей опинилася під ризиком негативного впливу карантинних заходів.

У ситуації пандемії COVID-19 на території України було чітко прослідковано конфлікт між Православною церквою України (ПЦУ) та Українською православною церквою, яка знаходиться в юрисдикції Московського патріархату. Перша виступила на центристських позиціях підтримки заходів, впроваджуваних державою щодо боротьби з коронавірусною інфекцією, а друга, навпаки, розпочала на так званій позиції короно-нігілізму або короно-дисидентства і поступово еволюціонує в бік підтримки карантинних заходів держави. Враховуючи високий ступінь впливу релігійних установ на формування громадської думки та ціннісних орієнтацій у соціокультурному просторі, доречно підкреслити, що конфлікт між релігійними установами є загрозою для консолідації населення на території України, а сама пандемія та карантинні заходи спричинили до формування нової моделі релігійно-церковного та духовного буття й переходу реалізації релігійної діяльності до цифрового (онлайнного) формату. Між тим, з точки зору епідеміологічної безпеки, ці заходи є формально виправданими. Але, з точки зору релігійно-духовної безпеки, ці заходи негативно позначаються на соціальній консолідації, сприяють спалахам насилля та непорозуміння, роз'єднаності, екзистенційної відчуженості та зростанню психологічної напруги, що виливається у посттравматичний синдром. Відтак, дана проблема потребує детального розгляду з метою напрацювання подальших стратегій попередження негативних наслідків пандемії та карантину на соціокультурній і релігійно-духовній ситуації в Україні.

Черкасов С.В.,
д. філос. н., професор,
завідувач кафедри філософії та суспільних наук,
Вінницький національний медичний університет ім. М.І. Пирогова
м. Вінниця, Україна

АКСІОЛОГІЧНІ ПИТАННЯ У КЛІНІЧНІЙ МЕДИЦИНІ І ПРОБЛЕМА ЛІКАРСЬКОГО ОБОВ'ЯЗКУ

У сучасній вузькоспеціалізованій, багатопрофільній клініці сфера функцій і діяльності лікарів, медичного персоналу, як наслідок інтелектуального і фізичного розподілу праці, містить у собі не тільки відповідну систему інформативності, а й систему цінностей. Будь-яка цінність існує лише по відношенню до мети, цілі. Основна мета лікарської праці-попереджувати хвороби, лікувати хворих і якщо це неможливо, то полегшувати їм страждання-повинна бути найбільш значущою і одночасно представляти собою найвищу цінність. Вироблена протягом тисячоліть у клінічній медицині об'єктивна структура цінностей не залежить від доцільної професійної діяльності лікаря та його волі. Цінності тим вище, чим більш вічний характер вони мають та задовольняють сутність лікарської справи. Цінності інформативності, істинності, надійності, краси лікарського мистецтва у процесі обстеження і дослідження хворого є вічними. Вищою цінністю для лікаря є здоров'я людини. Зміст лікарської справи зумовлюється та визначається не зовнішньою до неї метою або ціллю, а навпаки, мета, цілі розрізняються залежно від того, яких цінностей суворо дотримується у своїй діяльності лікар-клініцист. Справжній лікар завжди ставить перед собою лише єдину і благау ціль-здоров'я людини. Крім того, цінності у медицині не мають буття, вони містять в собі тільки значення. Це аксіологічні вимоги, звернені одночасно як до лікуючого лікаря, консультантів, медперсоналу, так і до пацієнта, до їх волі, самосвідомості, які зумовлюють та визначають направленість і мотивацію сумісної діяльності. Серед найбільш важливих цінностей медицини особливе місце посідає інтенція або спрямованість до взаєморозуміння, взаємоповаги між вченими-медиками, консультантами-спеціалістами і практикуючими лікарями. Медицина може існувати тільки як сумісна практична і наукова діяльність. Сама сутність лікарської справи зумовлює творчу співпрацю вчених-медиків, клініцистів, організаторів охорони здоров'я, які об'єднані єдиним напрямком спільного пошуку, єдиним розумінням мети та сенсу своєї роботи і мають єдине поле прикладання узгоджених, конкретних зусиль.

1. З усіх наук найблагодороднішою є медицина (вислів приписують Гіпократу)

Наукова суворість медицини та узгодженість її методології базується не на окремих уявленнях, поняттях, і формується вона не у закритому полі односторонніх, а насамперед звернена до загальних засад медичної науки і практики, до професійного обов'язку лікаря. Лікарський обов'язок разом з основними завданнями клінічної медицини існує об'єктивно. Як найбільш

стійкий фундамент лікарської діяльності він стоїть значно вище будь-яких окремих інтересів і схильностей клініциста та являється пануючою над ним силою. Будучи таким, лікарський обов'язок, з одного боку, має реальне значення лише в умовах клініки, а з другого боку, він є найбільш консервативним, стійким в історії розвитку самої лікарської справи. Професійний обов'язок являється основою внутрішнього переконання лікаря, мотивацією його поведінки. Завдяки цьому лікар-клініцист силою своєї самосвідомої волі набуває якостей, необхідних для його професійної діяльності. Престиж медичної професії неможливий як без глибоких теоретичних, фундаментальних медичних знань, ґрунтовної практичної підготовки, так і без сумлінного виконання професійного обов'язку, без свідомого підпорядкування своєї праці трудовій дисципліні, лікарській справі. Це реально лише тоді, коли усвідомлення лікарем своєї суспільної цінності як фахівця, своєї професійної честі набуває визнання і з боку суспільства. Однак за теперішніх часів лікарська діяльність з боку держави недооцінюється. Нехтується той факт, що праця лікаря є найбільш продуктивною працею. За своїм значенням та цінністю вона перевершує всі форми і види людської діяльності. Попереджаючи захворювання, лікуючи хворих, проводячи реабілітацію, лікар відновлює і повертає суспільству всі ті сили, які є вкрай необхідними – здоров'я людей, їх працездатність. В останній час про це може свідчити особлива, інтенсивна праця лікарів з подоланням коронавірусної інфекції. Сьогодні не практикуючий лікар-клініцист ціною втрати сутності та смислу професійної діяльності повинен адаптуватися до постійно мінливих, нерегульованих і неконтрольованих ринкових відносин, а навпаки, останні потрібно регулювати і перетворювати таким чином, щоб забезпечити та оптимізувати професійну діяльність лікаря.

Ямчук П.М.,
д.філос.н., професор,
академік НАН ВО України
професор кафедри соціально-гуманітарних і правових дисциплін
Уманський національний університет садівництва
м. Умань, Україна

НАС ОБ'ЄДНАВ ХРИСТОС

(світлий спогад про світлу особистість українського християнина)

Анотація

В статті окреслено багатоаспектний семіотичний дискурс ідей доктора сільськогосподарських наук, професора Ю.Ф Терещенка. Світогляд професора є іманентно христоцентричним. Відтак – україноцентричним. Як мислитель – професор Ю.Ф. Терещенко започаткував і структурував ідейний світ

«Об'єднання добрих сил», в якому мали поєднатися християнські й українські людинолюбні світоглядні міркування.

Ключові слова: христоцентризм, професор Юрій Федорович Терещенко, духовність, свобода думки, христонаслідувальне вільнодумство

Актуальність теми Коли Господньою Волею, вже в статусі доктора філософських наук, я повернувся до рідного міста і прийшов працювати на кафедру соціально-гуманітарних і правових дисциплін Уманського національного університету садівництва мене чекало чимало цікавих знайомств. З багатьма моїми колегами й студентами ці знайомства згодом переросли в міцну дружбу, якою пишався тоді і пишатимусь завжди. Одним із моїх старших друзів-однодумців став доктор сільськогосподарських наук, професор Юрій Федорович Терещенко.

Зустріч в 2011 році з Юрієм Федоровичем стала початком нашого спілкування, яке тривало до трагічної весни 2020 року. На перший поверхневий погляд, причин для такого тривалого, а головне – щирого й дружнього спілкування ніби й не було. Різна, здобута в різні часи, фахова освіта, різні сфери наукових зацікавлень (природнича й гуманітарна). Різний життєвий досвід. Та й, зрештою – різний вік. Юрій Федорович на три роки був старшим моєї Мами. Немає «точок перетину» світоглядів та ідей? Здається, так. Але такі ясно-відверті розмови у пошукові Істини як із професором Ю.Ф.Терещенком я не наслідуював провадити навіть з моїми університетськими професорами під час навчання в Одеському державному університеті імені Іллі Мечникова. З професором Ю.Ф.Терещенком це були діалоги про Україну, її минувшину та майбутнє, про сутність феномену українства, про те ким ми є, ким *були*, ким *маємо* бути. І – головне – *чому* ми такими *не* стали. Хоча – мали безліч можливостей *стати*.

Я – філолог і філософ, уманець у третьому поколінні, на свій сором, до бесід з Професором нічого не знав про те, яку велетенську боротьбу за Україну та її світогляд, за право писати монографії й підручники з агрономії, ґрунтознавства, агрохімії, ботаніки, хімії, біології, генетики, селекції не іноземною для українців російською, чи зумисне суржиковано-примітивізованою, а чистою, а тому й багатого українською літературною мовою провадили не питомі гуманітарії, а саме фахівці з природознавчих дисциплін. Ця боротьба тривала не десь в абстрактній «західно-бандерівській» Україні, де в уяві пропагандистів «агресивно діяли криваві буржуазні націоналісти», а в моїй рідній центральноукраїнській Умані, в моєму університеті. Цю боротьбу за українську свідомість й право втілювати рідну думку, рідною мовою в рідній Україні провадив наставник майбутнього професора, а тоді ще аспіранта Терещенка – професор Самсон Бугай. Ю.Ф.Терещенко, його однодумці, колеги й численні учні – аспіранти, студенти – також. Чи можна, хоч на мить, уявити, щоби таку саму боротьбу, а це була справжня боротьба – із арештами, засудженнями, переслідуваннями, публічними приниженнями, інфарктами, не кажучи вже про повсякчасне знуцання, провадили би британські агрохіміки, біологи чи генетики за право публікувати свої дослідження англійською мовою? Або – сербські вчені, які би

домагалися права на публікацію власних природознавчих розвідок рідною мовою? А українська нація ніяк не менша і за історичним досвідом і за численністю, від багатьох слов'янських народів.

Вся плеяда вчених – фахівців у галузі економіки й природознавства Уманського СГІ, завжди боролась за право нести відкриті й опановані ними економічні й природознавчі знання рідною їм та їхнім студентам – нащадкам українських селян-хліборобів, українською мовою. Студентам – агрономам, економістам-керівникам підприємств, фахівцям з садівництва, плодоовочівництва, які – незабаром – повернуться в рідні села і будуть односельцям нести набуті у вузі знання. А односельці – в свою чергу – будуть удосконалювати їх у майбутніх поколіннях, на нових етапах українського поступу. Українська мова сприймалася суспільством в тоталітарні часи не лише як трансцендентальний зв'язок між минулими й прийдешніми поколіннями, а й як універсальний «код доступу» до набутих найкращими інтелектуалами нації духовно-інтелектуальних здобутків. Але такий «код доступу» потребував повсякчасної оборони та ствердження.

Боротьба за наукові, а відтак – культурні права українства, як розповідав мені доктор сільськогосподарських наук, професор Ю.Ф.Терещенко в Умані тривала завжди. Так було не лише в постсталінські, та навіть – одразу в повоєнні, тобто ще в сталінські часи. А в добу «відлиги» та в щербицько--брежнєвські часи вчені й студенти часто зверталися за мовознавчо-українознавчими консультаціями до опальної «уманської бабусі». Так Надію Віталіївну Суровцеву називали у колі киян-шістдесятників. Чи усвідомлено-повсякчасно чинили вчені й студенти свій тихий і незламний подвиг заради збереження українського в уярмленій безбожницьким тоталітаризмом УРСР? Звісно. Чи були вони подвижниками? Так само. Оскільки в часи, коли багато хто з гуманітаріїв, заради кар'єри, радісно й свідомо обирав русифікаційний шлях – в часи Щербицького-Маланчука до цього й запрошувати не треба було. Монографії з природничих спеціальностей, ясна річ, слід було писати «на общепонятном языке». Але не писалося...

Але тепер про найважливіше. Якою ж була та беззаперечна основа, що об'єднала авторитетного професора в галузі агрономії та тоді ще молодого доктора філософських наук? Цією основою було і є Християнство як успадкована нами тисячолітня предковична традиція. Світоглядна й морально-етична тріада: «христоцентризм – христонаслідування – софійність» є базисом і для збереження національної культури, і рідної мови, завдяки ця культура твориться, і для української науки, як головної цивілізаційного поступу. Якщо зігнорувати цю базисну тріаду, що береже нас ще з часів Володимирового Хрещення, то багато питань в українському бутті не матимуть відповіді. Зосібна. Як, змогла, всупереч системним заборонам імперій різного кшталту зберегтись українська мова? Зберегтись тоді, коли за цей час сотні мов назавжди зникли з лінгвістичної мапи? Як змогла не зникнути, не розчинитись у інших, більш потужних, століттями знищувана бездержавна українська нація? Не зникнути в той самий час, коли десятки націй назавжди зникли із універсуму національних ідентичностей? Як, попри всі столітні імперські

лукаві «ласки» й «лакомства нещасні» - принади для хтивої й продажно́ї «еліти» - українство як духовно-національний феномен могло зберегтись? І як, у темряві тотальної кріпаччини й тотальної зради «елітою» феномену українства нація народжує двох велетів світового масштабу – Гоголя (у 1809-му) і Шевченка (у 1814-му)? А далі – мов Фенікс із попелу – виникають національно-визвольні змагання 1917-1921 років, коли мільйони зрусифікованих українців *рантом*, а насправді *не рантом, а за Волею Божою*, відчували себе нащадками Володимирової Русі-України? А вже після трагічної поразки змагань (далеко не в останню чергу – через безбожництво керманічів) – розквіт Розстріляного чужинцями Відродження. А, тоді, коли здавалось би, все втрачено, вибухає світовий геній Довженка. З якої причини?

Відповідь міститься в Святому Письмі. Зосібна, в ньому сказано, що жодна волосина не впаде з голови, якщо не буде на те Волі Божої. А ще те, що тільки Господь – Найвищий й Милосердний справедливий Суддя. Отже, враховуючи всі малі й чималі гріхи, українці, в головному, слідували дарованій Володимировим Хрещенням світоглядно-буттєвій тріаді «христоцентризм-христонаслідування-софійність». З огляду на сказане вище, шістдесятництво ХХ віку мало визначальний вплив на успішне постання, одразу після тривалої атеїстичної, тотально-русифікаційної щербиччини, Української держави тому, що одним із його моральних авторитетів був православний український мислитель Євген Олександрович Сверстюк. Якби, не приведи Боже, історія пішла по колу і таким моральним авторитетом став би не ортодоксальний комуніст – в 1990-році це вже було неможливо, а просто *байдужий* (той, що «не холодний і не гарячий», а «теплий»), до віри в Бога, то повторилась би та сама ситуація, коли отрута безбожництва або *усвідомлено-байдужого* до Бога атеїзму закономірно і вкотре призвела би до знищення *будь-яких* форм Української державності. Постать, *тогочасного* Євгена Сверстюка, при всій умовності й безумовності аналогій – митрополита Василя Липківського – була залишена соціалістами обабіч державно-визвольних змагань, але саме тоді митрополит Василь Липківський міг настановити своїм впливом та навіть своєю присутністю в свідомості керманічів України на плідне й позитивне державотворення. Тоді постала би Українська держава, в якій «браття» не вчинили би багатомільйонних голодоморів і репресій.

Сила відродження Української держави в тому й полягає, що тоді, в 1991 році, попри все, свідомістю еліти й суспільства опанувала не фарисейська, а справжня відданість Христові. Тому й маємо милість Божу, що береже нас від знецінення наріжних цінностей. Береже тоді, коли Господь звільняє нас від фальшивих «братьєв» та, як просимо в Молитві до Архистратига Михаїла «від ворогів улесливих». Ця духовна твердиня страшить ворога лукавого, багато більше ядерної зброї. Хоча й вона нам, зважаючи на засвідчену криваво-гірким досвідом патологічно-фарисейську брехливість «гарантів» не завадить. Коли ті, хто забираючи захист у беззахисних, потім по-пілатівському обмивають руки, то чи можна їм вірити надалі? Ми встояли, тому що Бог з нами. *Він завжди на боці скривджених, а не кривдників і брехунів.* В інший спосіб не лише християнин, а й будь-яка розумна людина відповісти не зможе.

Втім, повернімось до спогаду. Ю. Ф. Терещенко ще від часу нашого знайомства знав, що я є вірним тоді ще Київського Патріархату, а після отримання Томосу від Вселенського Патріарха – вірним Православної Церкви України. І я теж, ще відтоді, знав, що професор Терещенко є парафіянином Церкви Адвентистів Сьомого Дня. На його запрошення я був присутнім на богослужіннях. А тепер молюсь за упокій його праведної душі в православному храмі... В грудні-лютому 2019-2020 року ми з професором Ю.Ф.Терещенком особисто, а частіше, на превеликий жаль – телефоном – обговорювали ініційовану й творену нами концепцію «Об'єднання добрих сил». В цьому об'єднанні мали поєднатися всі українські християни. А радше – всі віруючі, що щиро сповідують Єдиного Бога в ім'я творення Добра та протистояння підступам лукавого, який завжди вдягає машкару миротворця та піклувальника за тих, кого має намір знищити. Лише повсякчасне служіння Істині є дієвим захистом людини як творіння Божого від згубного фарисейства. Професор Терещенко достеменно знав, що я є його одноступцем у обороні людських душ, а отже – життів, від гібридного лукавства. Орієнтири на тисячолітні, витривалі і випробувані часом українські духовно-буттєві цінності були спільними для нас – українського протестанта та українського православного. Він часто повторював: «Павло Миколайович! Нарешті ви прийшли після зневіри атеїстичних часів». Я жодним чином не надаю своїй персоні переваги. Але дуже пишаюся христocентричним та країноцентричним ЄДИНОМИСЛЕННЯМ з професором Ю.Ф.Терещенком.

Висновки. «Об'єднання Добрих Сил» під час наступу гібридного зла... Маємо виконати вже не задум, а Заповіт українського Християнина - професора Юрія Федоровича Терещенка. Виконати для того, щоби *українці як об'єднання добрих сил* змогли всеосяжно протистояти агресивним намірам та підступам лукавого. Адже тих, хто з Богом, ніякий лукавий не погубить і в оману не введе.

НАШІ АВТОРИ

1. **Андрійченко Дмитро Володимирович** магістрант Житомирського державного університету імені Івана Франка м. Житомир, Україна.
2. **Беднарчик Тарас Романович**, к.філос.н., доцент, доцент кафедри філософії та суспільних наук Вінницького національного медичного університету ім. М.І. Пирогова м. Вінниця, Україна .
3. **Беднарчик Мирослава Вікторівна** викладач вищої категорії Вінницького медичного коледжу ім. Д.К. Заболотного Вінниця, Україна.
4. **Бобело Вадим Сергійович**, викладач кафедри філософії та суспільних наук Вінницького національного медичного університету ім. М.І. Пирогова м. Вінниця, Україна .
5. **Богатчук Світлана Степанівна** к.іст.н., доцент, доцент кафедри історії України та філософії Вінницького національного аграрного університету м. Вінниця, Україна.
6. **Вергелес Костянтин Миколайович**, д.філос.н., професор, професор кафедри філософії та суспільних наук Вінницького національного медичного університету ім. М.І. Пирогова м. Вінниця, Україна.
7. **Вергелес Тетяна Михайлівна**, асистент кафедри загальної гігієни та екології Вінницького національного медичного університету ім. М.І. Пирогова м. Вінниця, Україна.
8. **Вестімова Карина Владиславівна** студентка спеціальності 053 політологія, історичного факультету Житомирського державного університету імені Івана Франка м. Житомир, Україна .
9. **Власенко Олег Володимирович**, проректор з наукової роботи, д. мед.н., професор, професор кафедри нормальної фізіології Вінницького національного медичного університету ім. М.І. Пирогова м. Вінниця, Україна.
10. **Вовк Олексій Миколайович** магістрант Житомирського державного університету імені Івана Франка м. Житомир, Україна.
11. **Вороний Дмитро Русланович**, студент 2 курсу 4-б групи медичного факультету Вінницького національного медичного університету ім. М.І. Пирогова м. Вінниця, Україна.

12. **Вуж Тетяна Євгеніївна**, к.тех.н., доцент кафедри біологічної фізики, інформатики та медичної апаратури Вінницького національного медичного університету ім. М.І. Пирогова м. Вінниця, Україна.
13. **Вуж Анастасія Ігорівна** студентка 3 курсу НаУКМА, факультет гуманітарних наук, спеціальність Філологія (германські мови та література (переклад включно)) КУК, факультет мистецтв, спеціальність Аудіовізуальне мистецтво та виробництво (заочна форма навчання)
14. **Гаврильченко Юлія Петровна** – доктор юридических наук, професор, професор кафедри фінансового права и правового регулювання хозяйственной деятельности юридического факультета Белорусского государственного университета в Минске. **г. Минск, Республика Беларусь**
15. **Горохова Людмила Вікторівна** вчений секретар, к.філос.н., доцент, доцент кафедри філософії та політології Житомирського державного університету імені Івана Франка м. Житомир, Україна.
16. **Грек Ірина Миколаївна**, асистент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Білоцерківського національного аграрного університету м. Біла Церква, Україна.
17. **Гриб Віталій Іванович**, к.філос.н., доцент, доцент кафедри правових наук та філософії Вінницького державного педагогічного університету ім. Михайла Коцюбинського м. Вінниця, Україна.
18. **Джианг Янкай** аспірант 1 курсу, кафедри травматологии и ортопедии Винницкого национального медицинского университета им. Н.И. Пирогова **Город Цзинань, провинция Шаньдун, КНР**
19. **Довгань Богдана Вікторівна** студентка 2 курсу юридичного факультету Донецького національного університету імені Василя Стуса м. Вінниця, Україна.
20. **Довнар Таисия Івановна**, доктор юридических наук, професор, професор кафедри теории и истории государства и права юридического факультета Белорусского государственного университета, автор более 300 публикаций в сфере истории государства и права Беларуси. **г. Минск, Республика Беларусь.**
21. **Калач Дмитро Михайлович**, к.філос.н., доцент, доцент кафедри філософії та суспільних наук Вінницького національного медичного університету ім. М.І. Пирогова м. Вінниця, Україна.

22. **Кваша Крістіна Олександрівна** аспірант кафедри філософії та політології Житомирського державного університету імені Івана Франка м. Житомир, Україна.
23. **Келлер О. Б.**, доктор исторических наук, профессор, доктор абилитированный, профессор кафедры истории средних веков философского факультета, Тюбингенский университет Эберхарда-Карла, г. Тюбинген, Федеративная Республика Германи
24. **Кириченко Юлія Олександрівна** магістрант Житомирського державного університету імені Івана Франка м. Житомир, Україна.
25. **Кобетяк Андрій Романович**, к.філос.н., докторант, доцент кафедри електронної безпеки, публічного управління та адміністрування Державного університету «Житомирська політехніка», м. Житомир, Україна.
26. **Колінько Марина Вадимівна**, к.філос.н., доцент, доцент кафедри філософії Історико-філософського факультету Київського університету імені Бориса Грінченка, м. Київ, Україна.
27. **Конотопенко Олександр Петрович**, к.філос.н., доцент, доцент кафедри права і публічного управління Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського м. Вінниця, Україна.
28. **Корж Ганна Вікторівна**, к.філос.н., доцент, доцент кафедри педагогіки, філософії та мовної підготовки Харківської медичної академії післядипломної освіти м. Харків, Україна.
29. **Корзун Олена Вікторівна** к.і.н., доцент, наук.сп. відділу наукознавства, Національна наукова сільськогосподарська бібліотека, Національної академії аграрних наук України м. Київ, Україна.
30. **Краснощок Олександр Володимирович**, аспірант кафедри філософії Донецького національного університету ім. В.Стуса м. Вінниця, Україна.
31. **Куліш Павло Лаврентійович** к.філос.н., доцент, доцент кафедри філософії та суспільних наук Вінницького національного медичного університету ім. М.І. Пирогова м. Вінниця.
32. **Лациба Валерій Павлович**, к.іст.н., доцент, доцент кафедри філософії та суспільних наук Вінницького національного медичного університету ім. М.І. Пирогова м. Вінниця, Україна.
33. **Лациба Віліна Володимирівна**, старший викладач, Вінницького фахового коледжу мистецтв ім. М.Д. Леонтовича м. Вінниця, Україна.

34. **Левчук Костянтин Іванович**, д.іст.н., професор, завідувач кафедри історії України та філософії Вінницького національного аграрного університету м. Вінниця, Україна.
35. **Луптак Мілан** доктор філософії, політолог, асоційований професор кафедри соціальної географії і регіонального розвитку факультета естествознания, Карловий університет в Празі, **г. Прага, Чешская Республіка**
36. **Луптакова Марина** доктор філософії, доктор теології, преподаватель Гуситского теологического факультета, Карловий університет в Празі, **г. Прага, Чешская Республіка**
37. **Марчук Іванна Анатоліївна**, к.пед.н., доцент, доцент кафедри філософії та суспільних наук Вінницького національного медичного університету ім. М.І. Пирогова м. Вінниця, Україна.
38. **Майданевич Леонід Олександрович**, к.філос.н., адвокат, рада адвокатів Вінницької області м. Вінниця, Україна.
39. **Макаров Зоріслав Юрійович**, к.філос.н., викладач кафедри історії України та філософії, факультет менеджменту та права Вінницького національного аграрного університету м. Вінниця, Україна.
40. **Мельник Віктор Мирославович**, к.політ.н., викладач кафедри політології Київського національного університету ім. Тараса Шевченка, м. Київ, викладач кафедри філософії та суспільних наук, Вінницького національного медичного університету ім. М.І. Пирогова м. Вінниця, Україна.
41. **Мельник Емілія Анатоліївна**, к.філос.н., доцент, доцент кафедри правових наук та філософії Вінницького державного педагогічного університету ім. Михайла Коцюбинського м. Вінниця, Україна.
42. **Мельник Людмила Миколаївна**, к.політ.н., доц., завідувач кафедри теоретико-правових та соціально-гуманітарних дисциплін Білоцерківського національного аграрного університету м. Біла Церква, Україна.
43. **Михальченко Дар'я Юріївна**, магістрант кафедри філософії та політології історичного факультету Житомирського державного університету імені Івана Франка, м. Житомир, Україна.
44. **Пилипенко Світлана Павлівна**, к.філос.н., доцент, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін ПВНЗ «Київський медичний університет», м. Київ Україна.

45. **Пилипчук Валентина Леонтійівна** к.мед.н., доцент, доцент кафедри соціальної медицини та організації охорони здоров'я Вінницького національного медичного університету ім. М.І. Пирогова м. Вінниця, Україна.
46. **Політанська Дар'я Вікторівна**, аспірант кафедри філософії Донецького національного університету ім. В. Стуса м. Вінниця, Україна.
47. **Попов Володимир Юрійович**, д.філос.н., професор, завідувач кафедри філософії Донецького національного університету ім. В.Стуса м. Вінниця, Україна.
48. **Поцупко Олена Анатоліївна**, к.іст.н., доцент, доцент кафедри мовних та гуманітарних дисциплін № 1 Донецького національного медичного університету м. Лиман, Україна.
49. **Пустовіт Світлана Віталіївна** д.філос.н., професор, завідувач кафедри філософії Національної медичної академії післядипломної освіти імені П.Л. Шупика, м.Київ, Україна.
50. **Ратушняк Ігор Іванович** старший викладач кафедри філософії та суспільних наук Вінницького національного медичного університету ім. М.І. Пирогова м. Вінниця, Україна.
51. **Риер Яков Григорьевич** – доктор исторических наук, профессор кафедры всеобщей истории Могилевского государственного университета имени А.А. Кулешова. г. Могилев, Республика Беларусь
52. **Розбицька Галина Петрівна** аспірант кафедри філософії та політології Житомирського державного університету імені Івана Франка м. Житомир, Україна.
53. **Соколовський Олег Леонідович**, д.філос.н. доцент, доцент кафедри філософії та політології Житомирського державного університету імені Івана Франка м. Житомир, Україна.
54. **Стрелкова Юлія Олександрівна** к.філос.н., доцент, доцент інституту дизайну, архітектури та журналістики МАУП м. Київ.
55. **Труфанова Анна Олександрівна**, аспірантка кафедри філософії Донецького національного університету ім. В. Стуса м. Вінниця, Україна.
56. **Трухманова Світлана Леонідівна**, к.іст.н., доцент, доцент кафедри філософії та суспільних наук Вінницького національного медичного університету ім. М.І. Пирогова м. Вінниця.

57. **Федотова Вікторія Володимирівна** студентка 1 курсу медичного факультету №1 гр.15-Б Вінницького національного медичного університету ім. М. І. Пирогова, м. Вінниця, Україна
58. **Ханжи Володимир Борисович**, д.філос.н. проф. завідувач кафедри філософії та біоетики Одеського національного медичного університету м. Одеса, Україна.
59. **Харьковченко Євген Анатолійович**, д.філос.н., професор, завідувач кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка м. Київ, Україна.
60. **Черкасов Святослав Васильович**, д.філос.н., професор, завідувач кафедри філософії та суспільних наук Вінницького національного медичного університету ім. М.І. Пирогова м. Вінниця, Україна.
61. **Ямчук Павло Миколайович** д.філос.н., професор, академік НАН ВО України, професор кафедри соціально-гуманітарних і правових дисциплін Уманського національного університету садівництва м. Умань, Україна.

Наукове видання

ФІЛОСОФІЯ В СУЧАСНОМУ НАУКОВОМУ ТА СОЦІАЛЬНО - ПОЛІТИЧНОМУ ДИСКУРСАХ

**ВСЕУКРАЇНСЬКА НАУКОВО-ПРАКТИЧНА КОНФЕРЕНЦІЯ
З МІЖНАРОДНОЮ УЧАСТЮ**

(19 листопада 2020 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

Друкується за авторською редакцією

Підписано до друку 23.12.2020

Формат 60x84/16. Папір офсетний.

Друк цифровий. Гарнітура Times new roman. Умовних
друкованих аркушів 11,85. Наклад 300 прим.

Зам. № 330 від 23.12.2020

Видавець ФОП Кушнір Ю.В.

Реєстраційне свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до
Державного реєстру видавців серія ДК №5909 від 18.09.2017 р.

Віддруковано з оригіналу макету замовника в ТОВ «Друк плюс»

м. Вінниця, вул. 600-річчя, 25, 21027.