

ISSN 2310-2896

ДЕРЖАВНИЙ ЗАКЛАД  
«ПІВДЕННОУКРАЇНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ  
ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
імені К. Д. УШИНСЬКОГО»

**ПЕРСПЕКТИВИ.  
СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ЖУРНАЛ**

**ВИПУСК № 1, 2021**



Видавничий дім  
«Гельветика»  
2021

Засновник: Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»

# ПЕРСПЕКТИВИ. СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ЖУРНАЛ

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ № 1, 2021

ISSN 2310-2896

*Журнал зареєстрований  
17 січня 2011 р.  
Міністерством юстиції  
України № КВ 17349-6119 Р.*

*Журнал виходить  
4 рази на рік і включено до  
Переліку наукових фахових  
видань України (категорія «Б»)  
зі спеціальностей  
033. Філософія та  
054. Соціологія відповідно  
до Наказу МОН України від  
02.07.2020 № 886 (додаток 4).*

*Рекомендовано  
до друку вченою радою  
Університету Ушинського,  
протокол № 11  
від 29.04.2021.*

*Друковані матеріали  
виражають позицію  
автора, яка не завжди  
поділяється редакційною  
колегією.*

*Передрук матеріалів  
здійснюється за умови  
обов'язкового посилання на  
«Перспективи.  
Соціально-політичний  
журнал».*

*Статті у виданні  
перевірені на наявність  
плагіату за допомогою  
програмного забезпечення  
StrikePlagiarism.com від  
польської компанії Plagiat.pl.*

## Редакційна колегія

Борінштейн Є. Р. – головний редактор, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»), Одеса, Україна)

Атаманик З. М. – заступник головного редактора, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»), Одеса, Україна)

Балашенко І. В. – відповідальний секретар, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»), Одеса, Україна)

Бліхар В. С. – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та політології (Львівський державний університет внутрішніх справ, Львів, Україна)

Гансова Е. А. – доктор філософських наук, професор кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»), Одеса, Україна)

Давід Шварц – Professor of political science (Тель-Авівський університет, Ізраїль)

Даніель Х. О.-Шалон – Doctor of Philosophy in Economics (Тель-Авівський університет, Ізраїль)

Добролюбська Ю. А. – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри всесвітньої історії та методології науки (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»), Одеса, Україна)

Златица Плашійенкова – PhD, доктор філософії, філософський факультет (Університет Каменського в Братиславі, Словаччина)

Лісенко О. В. – доктор соціологічних наук, професор кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»), Одеса, Україна)

Окорокова В. В. – доктор філософських наук, доцент кафедри всесвітньої історії та методології науки (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»), Одеса, Україна)

Орленко І. М. – завідувач Одеського обласного ресурсного центру підтримки інклюзивної освіти (КЗВО «Одеська академія неперервної освіти Одеської обласної ради»), Одеса, Україна)

Петінова О. Б. – доктор філософських наук, професор кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»), Одеса, Україна)

Романенко М. І. – доктор філософських наук, професор кафедри філософії (Дніпровська академія неперервної освіти, Дніпро, Україна)

Романенко С. С. – кандидат філософських наук, доцент кафедри спортивних ігор (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»), Одеса, Україна)

Халапсіс О. В. – доктор філософських наук, професор кафедри філософії та політології (Дніпропетровський державний університет внутрішніх справ, Дніпро, Україна)

Шип С. В. – доктор мистецтвознавства, професор кафедри музикознавства (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»), Одеса, Україна)

Юшкевич Ю. С. – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії, історії та політології (Одеський національний економічний університет, Одеса, Україна)

**Вимоги до статей, які подаються до наукового журналу  
«ПЕРСПЕКТИВИ. СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ЖУРНАЛ»**

**ПОРЯДОК ПОДАННЯ МАТЕРІАЛІВ**

Для опублікування статті у науковому журналі «Перспективи. Соціально-політичний журнал» необхідно надіслати на електронну пошту editor@perspektyvy.pdpu.od.ua такі матеріали:

- 1) статтю;
- 2) заповнити на сайті довідку про автора (прізвище, ім'я, по батькові автора, місце роботи (навчання), адреса місця роботи, контактний телефон, адреса електронної пошти, поштова адреса для відправки друкованого примірника);
- 3) рецензію-відгук на статтю від доктора наук у відповідній галузі науки (за винятком кандидатів та докторів наук).

Редакція журналу здійснює внутрішнє рецензування статті – розгляд статті одним із членів редакційної колегії (single-blind review – рецензент знає автора, але автор не знає рецензента). На підставі проведеного рецензування автор може отримати одну з таких відповідей: - статтю прийнято до друку, - доопрацювати статтю, - автору відмовлено в публікації.

Оплата статті здійснюється тільки після офіційного підтвердження та надання реквізитів від редакції журналу (офіційний e-mail: editor@perspektyvy.pdpu.od.ua).

Матеріали, подані з порушенням вимог стандартів, не приймаються до редагування і публікації. Редакція зберігає право на редагування матеріалів, їхнє скорочення й уточнення найменування. Опубліковані матеріали виражають позицію автора, що може не збігатися з думкою редакції. За вірогідність фактів, статистичних даних і інших матеріалів відповідальність несе автор.

**ТЕМАТИЧНІ РОЗДІЛИ ЖУРНАЛУ**

- |                             |                                  |                                    |
|-----------------------------|----------------------------------|------------------------------------|
| 1. Філософська онтологія    | 6. Філософія освіти              | 11. Методологія та методи          |
| 2. Гносеологія              | 7. Філософія синергетики         | соціологічних досліджень           |
| 3. Філософська антропологія | 8. Етика та естетика             | 12. Соціальна структура, соціальні |
| 4. Соціальна філософія      | 9. Філософія релігії             | інститути та процеси               |
| 5. Філософія історії        | 10. Теорія та історія соціології | 13. Спеціальні та галузеві         |
|                             |                                  | соціології                         |

**ТЕХНІЧНІ ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТТІ**

Формат А 4; поля – 2 см (нижнє) × 2 см (верхнє), 3 см (ліве) × 1,5 см (праве); абзац – 1,25 см; міжрядковий інтервал – 1,5 см; шрифт – Times New Roman; кегль – 14.

Обсяг статті – від 10 до 20 сторінок.

У тексті слід використовувати символи за зразком: лапки «...», дефіс (-), тире (–), апостроф (').

**СТРУКТУРА СТАТТІ**

1. Ліворуч вказується **УДК** та **тематичний розділ журналу**.
2. Ім'я, прізвище, по батькові, інформація про автора(ів) (науковий ступінь, вчене звання, посада, назва та адреса організації, в якій працює(ють) автор(и)) **мовою статті**. Максимальна кількість авторів у статті – три особи.
3. Назва статті. Має містити не більше 10 слів, розкривати сутність проблеми та бути цікавою широкому загалу науковців.
4. Резюме (від 250 до 300 слів) та ключові слова українською мовою (5-10 слів). Резюме має містити такі **обов'язкові** елементи: **актуальність проблеми, мета, методи та результати дослідження**.
5. Наукова стаття обов'язково має містити такі структурні елементи:

**Вступ.**

**Мета та завдання.**

**Методи дослідження.**

**Результати.**

**Висновки.** Висновки не повинні містити дані, яких немає в основному тексті статті.

**Література** завершує статтю і публікується під заголовком «**Список використаних джерел**». Бібліографічний опис списку оформлюється у порядку згадування з урахуванням розробленого в 2015 році Національного стандарту України ДСТУ 8302:2015 «Інформація та документація. Бібліографічне посилання. Загальні положення та правила складання». У статті мають бути посилання на іншомовні джерела (не менше 25% від загальної кількості посилань).

**References.** Оформлюється відповідно до стандарту **APA (APA Style Reference Citations)**. Автор (трансліт), назва статті (трансліт), назва статті (в квадратних дужках переклад на англійську мову), назва джерела (трансліт), вихідні дані з позначеннями на англійській мові. Наприклад:

Bilodid, I. K. (Ed.). (1970). Slovnuk ukraïnskoi movy: v 11 tt. [The Ukrainian language dictionary]. Kyiv: Nauk. Dumka [in Ukrainian].

6. Ім'я, прізвище, по батькові, інформація про автора(ів) (науковий ступінь, вчене звання, посада, назва та адреса організації, в якій працює(ють) автор(и)) англійською мовою.

7. Назва статті англійською мовою.

8. Резюме (від 250 до 300 слів) та ключові слова англійською мовою (5-10 слів).

*Транслітерація імен та прізвищ здійснюється відповідно до вимог Постанови Кабінету Міністрів України «Про впорядкування транслітерації українського алфавіту латиницею» від 27 січня 2010 р. № 55. Переклад засобами онлайн-сервісів є неприпустимим.*

*Переклад засобами онлайн-сервісів є неприпустимим.*

## ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

УДК 177.75:316.62-053

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2021.1.1>

Максюта М. Є.

доктор філософських наук, професор,  
професор кафедри філософії та міжнародної комунікації  
Національного університету біоресурсів і природокористування України  
вул. Героїв Оборони 15, Київ, Україна  
[orcid.org/0000-0003-0589-5651](https://orcid.org/0000-0003-0589-5651)

## ВІДДАНІСТЬ ЖИТТЮ І САМОЗДІЙСНЕННЯ ОСОБИСТОСТІ

**Актуальність проблеми.** У статті наголошується, що життєздійснення – складне, багатоспрямоване, залежне від конкретного етапу проходження людиною життєвого шляху. Його змістовність визначається мірою реалізації інтелектуально-духовних, особистісних якостей в життєвих ідеалах, планах, конкретних цілях і завданнях та їх практичних втілень. З одного боку, чи не найістотнішими є складність, суперечливість життєвого шляху, потребуючи від кожного оволодіння необхідним «мистецтвом життя», коли, з іншого боку, визначальними вимірами зазначеного «мистецтва» як виправдання гідності своєї людськості, призначення життя, збереження, зміцнення внутрішньої цілісності постає необхідністю реалізації відданості життю: виправданість останнього можуть і повинні визначатися життєва активність та її впливи на саму людину, коли і завдяки чому можуть і повинні, в певному сенсі, задовольнятися «запитальністю» до буття.

**Метою** дослідження є систематичний аналіз формування відданості життю як самоздійснення особистості.

**Методи дослідження** – компаративний, герменевтичний, традиційні логічні прийоми формування нового знання – дедукція, аналіз, синтез, принципи об'єктивності та світоглядного плюралізму.

**Одержані результати.** З'ясовано, що життєздійснення як проходження життєвого шляху зманіфестує єдність вільного вибору та його реалізацію як «здійснення світу людини», коли дійсно очевидна неминучість життєпрактичного вираження її, людини, творчих життєвих починань. Глибока відданість життю, таким чином, має бути як запорука майбуттєвості життєтворчості, коли набуває нового сенсу положення, за яким лише для вільної людини відкритий життєвий шлях її власної долі. «Лише той зустрічається з долею, хто досягає свободи» (М. Бубер). Тому якщо артикулювати, що людина – це її індивідуально-особистісні можливості у здобутій свободі її життєпростору, то вона, отже, покликана демонструвати гідність відданого життю самоздійснення. Якраз у такий спосіб вона може і повинна бути вільною, гідною і відповідальною, моральною і правочинно-зобов'язальною. Лише в такій поліваріантності життєпроявів людина гідно, творчо-самотворчими виявами промовляє до світу, світ же прислухається лише до вірного і відданого життю слова, того, хто уподобав життя та життєвість.

**Ключові слова:** особистісність життєздійснення, самобуття, самоповага, «цілісність» людини, відповідальність, запитальність, внутрішні трансформації.

**Вступ.** Якими б ініціативами не відзначалася людина, біля їх витоків є її життєздатність, демонстрація спроможності людського буття як самобуття: завдяки життєвості вона може й повинна проявляти свою самість, максимально зреалізовуючи свою життєздатність. Бо, як засвідчують важливіші тенденції розвитку історико-філософського дискурсу, лише в умовах максимально інтенсивного, змістовного, відкритого до світу самобуття як способу відкривання себе світові людина здобувається на все вагоміші прояви. «У підвалинах сучасної

цивілізації закладено ту глибинну структуру, яка регулює співвіднесення Я і середовища саме через *внутрішні* механізми духовного життя особистості й тому максимально сприяє розвитку індивідуальності» [3, с. 157–158]. В останні десятиліття ХХ та в перші десятиліття ХХІ століття вітчизняні й зарубіжні дослідники обстоювали ідею «віталізації» [див.: 4] філософсько-світоглядових уявлень про буття, але витoki її прослідковуються в попередні періоди розвитку історико-філософської думки. Вже в першому наближенні досвід переосмислення останньої зорієнтовує на якісно поглиблене сприймання й розуміння феномену життя як шляху людського самоствердження, визначальної природної та соціально-історичної передумови. Тому аналіз повинен зосереджуватися на світі людини як часопросторово возз'єднаному її *життям місцєперебуванні*. Життям людини відтворюється синтез «унікально-загальнозначимого» її світу «за необхідності одвічної вірності буттю» [5, с. 63] як її самоздійснення.

Доглибинну відданість життю демонструє невідгасимість прагнень йому відкриватися, сприяти повноцінному його розквітові, оволодіваючи знаннями, вміннями й навиками все змістовніше й багатогранніше його «пропускати крізь себе», що, по суті, означає неперервність смислосходження по його щаблях, коли запитальне буття і постає формою узгодженого сходження. Сенси предметів, процесів, явищ в єдності сприймання та розуміння дійсності – даність, з якою стикається людина, людська спільнота, і в просторі якої реалізується відношення до світу. Розмаїття предметного світу та визначеність відповідними межами існування дійсності осмислюються і набувають «об'єктивного» статусу утвердження предмета активності, самосвідомості, коли, переосмислені, вони зніційовують нові сенси, поглиблюючи культуру мислення, характер та спрямованість соціального суб'єкта. Відмінність між смыслом і знанням та їх взаємодія репрезентують істотний аспект досвіду суб'єкта. Існуючи в процесах осмислення, сенси зніційовують пов'язані із суцим значення, але й відповідальність за них. Вони можуть і повинні бути дійовими чинниками освоєння дійсності та, синтезовані розмислами, джерелом нових життєвих цілей, планів, ідеалів. Тому спроможність вільно бачити, сприймати дійсність, іншу людину, як і своє життя, має залишатися неухильною внутрішньою зорієнтованістю. Завдяки цьому прокладаються шляхи розуміння життя як самоздійснення, «порозуміння» людини зі своїм життям та прийняття його в усій повноті його можливостей.

**Мета і завдання.** Мета статті полягає в систематичному аналізі формування відданості життю як самоздійснення особистості.

Реалізація поставленої мети зумовила необхідність розв'язання таких дослідницьких завдань:

- *визначити* перспективи зміцнення цілісності природи людини як життєвкоріненості її саморозвитку;
- *висвітлити* значення перебування в атмосфері запитальності зніційовання самоздійснення.

**Методи дослідження.** Науковий пошук здійснювався на основі традиційних логічних прийомів формування нового знання – дедукції, аналізу, синтезу, об'єктивності, світоглядowego плюралізму та компаративістського методу.

**Результати.** Від її появи світ *постає* для людини безмежжям проявів, предметів, явищ, подій, але що *окреслюється людськими* вимірами суцього, як проявами міри свободного відношення до світу. За її природою людина не може зраджувати життю, покликаному й убезпечувати від втрати інтересу до життя та життєвої наснаги. Невідповідність у формуванні й визначенні інтересів, цілей, завдань особистісного життєздійснення та їх реалізації може спричиняти відступництво від життя, заснованого на високих і гідних ідеалах. Натомість глибоке почуття любові до життя вмотивовує постійність намірів, вірність високим життєвими цілям та завданням, надійність і передбачуваність, нездатність поступатися перед життєвими негараздами, але прагнення віднаходити прийнятні способи й шляхи їх подолання, прагнення діяти впевнено й відповідально, активізуючи особистісні якості творчо-самотворчого життєздійснення. Адже за надскладних сучасних умов поява нового зазвичай сприймається переважно за зовнішніми ознаками, поза його внутрішніми зв'язками, коли, отже, актуалізується

потреба відповідного сучасності відношення до дійсності, до життя, необхідність переосмислення особливостей, спрямованості життя і світу як спільних людиностверджувальних можливостей. За її природою, умовами життє- та самоздійснення людина співбуттійнісна з іншою людиною. Визначальна спрямованість міжлюдської солідарності – зміцнення особистісно відповідального буття як співбуття, прагнення стверджувати людяність як таку. Тому «відношення до життя найліпше зіставляти не із засудженням або схваленням, але з військовою повинністю. Я сприймаю світ не як оптиміст, а як патріот <...> Світ – наша фамільна фортеця з прапором на вежі, і чим гірші справи в ньому, тим менше права його залишити» [5, с. 61]. Пов'язаний із культурою самоздійснення особистості істотний вимір сучасного соціокультурного буття свідчить, що, зрештою, лише атмосфера прийняття іншими є умовою здійснення індивідуальності, чинником екзистенційного поєднання з її дійсністю. «Зрадити життю» – відмежуватися від реального життєвого процесу та тим самим, сприяючи його неповноті, обмежуючи власні життєпрояви, *не вповні брати участь у них, по суті, не жити повнотою свого життя*, відступивши «в тінь» нерідко невизначених інстинктів, страхів та передчуттів. Життя, отже, поступово й набуває позірності, ілюзорності, *неістинності*, втрачаючи глибину розуміння його цінності як індивідуальної неповторності. Це – шлях внутрішньої деградації внаслідок збайдужілості та ігнорування *своїх інтересів, переконань, поглядів, «відмова» від самого себе*, коли самовідступництво й спричиняє реальне послаблення неповторності індивідуальності та можливостей самоздійснення. Адже «якщо ви любите якесь місце розумно, через визначену причину, то, найімовірніше, ви його зіпсуєте. Якщо ж любите без причини – ви його поліпшите» [5, с. 63]. *Бо любов як така* – «пов'язує, і чим міцніше ти пов'язаний, тим ясніше бачиш» [5, с. 64]. І тим дійовіше духовно-душевні трансформації, інтелектуально-мислительні прозріння, що визначають і спрямовують творчо-самотворче життєздійснення індивідуальної особистості, коли завдяки їй індивідуальним і неповторним здобуткам демонструються загальнозначимі людські можливості. «Цілим» є життя людини, спроможної бути собою в життєздійсненні як власник життя, розуміючи, що найцінніше на світі – життя: у власному житті вона може й повинна завжди й в усьому бути у своїй істинній природі. І тому вона виправдано поважає себе як гідна життєвої цілісності, а не «ущербністю» лише збереження життя. Самоповага формується та зміцнюється завдяки поглибленню розуміння та, відповідно, реалізації вимог природи людини, синтезованої відповідальністю та *якраз тому* змістовно оприявленому, здійсненому як своє життя. Вхідження в необхідний статус «цілості» реалізується на неповторному життєвому шляху процесами індивідуального змушнення, духовною працею самопізнання та самозаглиблення. Звернення до себе є, як на наш погляд, внутрішнім світоглядово-філософським «круглим столом» актуалізації чинників душевної праці, активні учасники якого – усі «впливові діячі» життєздійснення: цілі, плани, ідеали, схильності, прагнення, життєвий досвід тощо. Їхній внутрішній діалог формує необхідні спрямування *внутрішнього «наповнення» неповторними життєпроявами людини в «цілості» її «щомиттєвого» і «щоденного» перебування як «господаря свого дня», власника свого життя*. Бути вірним життю – не ухилитися від вимог *бути собою* у своєму житті, докладаючи передусім необхідні зусилля для повноти здійснення всього, що може бути привнесено, коли, отже, відповідальність перед своїм життям робить приступними пропоновані можливості. Адже «не варто нехтувати нічим з того, що можна взяти в життя, не вчиняючи ганебних вчинків» [2, с. 170].

«Ціла» людина сердечно врівноважена відповідними знаннями й досвідом душевної праці та переживань практичного втілення життєво важливих пріоритетів, достатністю життя, відзначеним спроможностями переживати радість свого буття. Саме для такої людини відкривається дійсність її життєвого простору глибинними індивідуально-особистісними можливостями, порівняно з невідкладними для неї минулим та прийдешнім. «Ціла» людина живе повноцінним життям, заповнюючи *собою, неповторною і безцінною*, свій день, зініціюваннями його сповнення самозростаннями, керуючись глибокою вірою у свої можливості. «Світ є таким, який є. Він не підвладний ні логічним аргументам, ні здоровому глузду. Світ – вихідна точка, апріорна даність. А як ще мало бути? Малоімовірно, що світ створений з єдиною метою – задовольнити

наші потреби. Це було б диво дивне. Світ нейтральний. Він і не дружній, і не ворожий людині, виглядає на те, що він просто байдужий» [2, с. 168]. Небайдужою у світі покликана бути людина, «самозвітуючись» стосовно життєвості своїх людських якостей, внутрішньо *організованою* індивідуальністю. Незалежно від конкретних історичних, національно-політичних умов та обставин життєздійснення вона завжди на перетині складних процесів, тенденцій, зокрема й тією чи іншою мірою загрозливих для її буття. «Цілісність» – найістотніша ознака людини, яка спмагається зберегти чистоту помислів, прагнень, ідеалів та відповідність їм своїх вчинків, *життєздійснення в цілому*. Вірність життю зміцнюють і поглиблюють результати його пізнання, володіння необхідними знаннями життєвих подій та процесів. Але сама по собі «вірність фактам» недостатня, при цьому особливо важливі як смисложиттєво синтезуючі, пов'язані з життєвими фактами почуття й переживання, цілі та завдання життєздійснення особистості. Достойно людини замислюватися над тим, як і завдяки чому можливе поліпшення життя, тому якраз неповторність, у певному сенсі, навіть інтимність самопроявів людини в житті зініційовують усе більшу відкритість та любов до життя.

Тому віддана життю людина великою мірою є учнем, котрий постійно актуалізує звернені до себе питання. Неспроможність запитувати засвідчує про відсутність розуміння утруднень, що можуть зустрічатися на життєвому шляху. Вміння ж запитувати прямо й безпосередньо пов'язане з відповідями: запитування є не чим іншим, як внутрішнім апелюванням до певного сенсу, пробудження й утвердження «завершеності» сенсу – одночасним привідкриванням можливостей відповіді на питання. Тому важливо враховувати, що «*стан запитальності не тотожний з подією висунення запитання*. Запитання – виражений певною мовою культури за допомогою певних концептуальних засобів стан запитальності. Запитання має багатий синонімічний ряд: проблема, запит, сумнів, здивування, загадка, неясність, невизначеність. Коли ж уживаємо термін «запитальність», то ним позначено стан, який передує висловленню питального речення, або, що те саме, – те, що перебуває «за» питанням, «до» нього» [1, с. 195]. Але і під час формулювання питання, і в процесі пошуку відповіді визначальними є логічність, об'єктивність, неупередженість, тактовність міркування, мислення має бути підготовлене, треноване. Для вмючого відповідати актуалізація питання супроводжується відповідними асоціаціями з приводу порушеного змісту, демонстрацією попередньої «запитальності» як готовності формулювати нові судження, *розвиток самостійного мислення*, внутрішнього процесу оприявлення думок, роздумів, міркувань. Усупереч допитливості мислення, «запитувальність» означає здатність відкривати вихід у вільний простір вираженню думок як особистісно конститутивних, зокрема проявів індивідуальності. Прикметно, що чим виразніші неповторність, унікальність життєвого досвіду, тим дієвіше його буттійнісність, вияви творчості особистості. На передніх позиціях при цьому здатність індивіда, запитуючи, неординарно підходити до дійсності з активним використанням життєвого досвіду, що формувався й утверджувався за інших, відмінних від сучасних, умов, але який разом із тим несе в собі життєзначимі зразки і способи світовідношення і світорозуміння, як зманіфестування життєво піднесеного, життєстверджувального за його природою, довірливого ставлення до життя. Стрижнем останнього й повинно бути не лише не втрата інтересу до життя, а *розважливе, гідне його сприймання в усіх його проявах* демонстрацією вміння поціновуючого переживання кожної його миті. Зраджує життю той, кого в житті «перестає будь-що тішити» (як це трапляється з Йозефом Фамулусом (Служником) у творі Г. Гессе «Гра в бісер»).

**Висновки.** Відданість життю – не завершена даність, а фактично *нескінченне віддавання* людини життю її самопроявами в життєвих процесах, ступенями чого може слугувати особистісна життєтворчість: по-справжньому життєвідданою є життєтворча особистість, коли в «просторі» її життєтворчості позитивні здобутки набувають загальнозначущості сприятливого впливу на інших людей. Відданість життю – високе мистецтво самозреалізування в єдності умінь, прагнень та ідеалів *відкритості та довіри* до життя як умови його повноти на шляху возз'єднання себе і свого життя, *себе у своєму житті* наснаженням любов'ю до життя. Відданість життю є «пожиттєвою» самостійно вирішуваною людиною проблемою,

покликанням, навчаючись, самовдосконалюватися. Стрижень же морально-етичний є наскрізним у даному процесі морально-етичного виправдання особистісних зусиль збагачення душевного, інтелектуально-духовного життя, зростання «внутрішньої» людини, коли самозрозумілі формулювання *відповіді на питання*: самовдосконалення здійснюється пробудженням, розвитком та зміцненням особистісних якостей, індивідуальності, повнотою життєздійснення як проходженням життєвого шляху. Самовдосконалення особистості різнопланово спрямоване, багатозмістовно смисложиттєво виправдане реалізацією знань, життєвого досвіду та відповідних зусиль особистості, дбайливого ставлення до себе, до життя відданого йому «власника», але ж і до свого життя в цілому, до життєвого шляху, життєвих завдань і цілей. Тому лише насамперед морально-етично висвітлене самовдосконалення особистості може й повинно розглядатися як засаднича умова самовдосконалення фізичного, професійного тощо: лише індивідуальність людини у вимірах особистісного життєздійснення реалізує потреби самовдосконалення, коли дійсно єдиним і достатнім виправданням може бути її моральність, *бо лише людина, гідна своєї людськості, визначає свої інтереси й завдання самовдосконалення*: у світлі актуалізованих у статті провідних морально-філософських ідей лише самовдосконалення особистості демонструє доглибинну відданість, її життєвідданість як зманіфестування повноти та істинної радості життя.

#### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Валевський О. Питання як феномен філософії і культури. *Філософ. і соціол. думка*. 1993. № 11–12. С. 194–220.
2. Моруа А. Мистецтво жити / перекл. з фр. М. Якубяка. Львів : Апріорі, 2018. 188 с.
3. Попович М.В. Бути людиною : монографія. Київ : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2011. 223 с.
4. Степаненко І. Метаморфози духовності в ландшафтах буття : монографія. Харків : ОВС, 2002. 256 с.
5. Честертон Г.К. Прапор світобудови. *Філософ. і соціол. думка*. 1990. № 1. С. 61–68.

#### REFERENCES

1. Valevskyi O. (1993). Pytannia yak fenomen filosofii i kultury [Questions as a phenomenon of philosophy and culture]. *Filos. i sotsiol. dumka*. No. 11–12. Pp. 194–220. [in Ukrainian].
2. Morua A. (2018) *Mystetstvo zhyty* [The art of living] : translated by M. Yakubiaka. Lviv : Apriori, 188 p. [in Ukrainian].
3. Popovych M.V. (2011). *Buty liudynoiu* [Be human] : monohrafiia. Kyiv : Vyd. dim «Kyievo-Mohylianska akademiia», 223 p. [in Ukrainian].
4. Stepanenko I. (2002). *Metamorfozy dukhovnosti v landshaftakh buttia* [Metamorphoses of spirituality in the landscapes of being] : monohraph. Kharkiv : OVS, 256 p. [in Ukrainian].
5. Chesterton H.K. (1990). *Prapor svitobudovy* [Flag of the world building]. *Filos. i sotsiol. dumka*. No. 1. Pp. 61–68. [in Ukrainian].

**Maksiuta Mykola Yehorovych**

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,  
Professor at the Department of Philosophy and International Communication  
National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine  
15 Heroiv Oborony str., Kyiv, Ukraine  
orcid.org/0000-0003-0589-5651

#### DEDICATION TO LIFE AND SELF-IMPROVEMENT OF THE INDIVIDUAL

*Actuality of the Problem.* The article emphasizes that life is complex, multidirectional, dependent on a specific stage of a person's passage of life path, its content is determined by the degree of realization of intellectual, spiritual, personal qualities in life ideals, plans, specific goals and tasks and their practical implementations. On the one hand, perhaps the most significant are the complexity,



*the contradiction of the way of life, the need for each mastery of the necessary “art of life”, when, therefore, the defining dimensions of this «art», as an excuse for the dignity of their humanity, the purpose of life, preservation, strengthening of internal integrity arises the need to realize devotion to life: the justification of the latter can and should be determined by life activity and its influence on the person himself, when and through what can and should, in a certain sense, be satisfied with the “questionability” of being.*

**The purpose** of research was a systematic analysis of the formation of devotion to life as a self-improvement of the individual.

**Methods of research** – comparative, hermeneutic, traditional logical methods of forming new knowledge – deduction, analysis, synthesis, principles of objectivity and worldview pluralism.

**Received results.** It has been found that life as a passage of life manifests the unity of free choice and its realization as the “realization of the human world”, when the inevitability of life-fulfilling of it, man, creative life endeavors is really obvious. A deep commitment to life, thus, should be – as a guarantee of the future of life, when it acquires a new meaning of the position, according to which only for a free person the life path of his own destiny is open. “Only he meets the destiny, who reaches freedom” (M. Buber). Therefore, if one articulates that a person is his individual and personal opportunity in the acquired freedom of his life, hence he is called to demonstrate the dignity of a devotee of life of self-ascetion. In this way, it can and should be free, dignified and responsible, moral and legal-binding. Only in such a multivariance of life does a person speak to the world with dignity, creative and self-creation, and the world listens only to the word faithful and devoted to life, the one who liked life and vitality.

**Key words:** personality of life, self-existence, self-pity, “integrity” of a person, responsibility, questioning, internal transformations.

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 37.01/.09:378:001(091)

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2021.1.2>

Гальченко Максим Сергійович

доктор філософських наук,

директор

Інституту обдарованої дитини

Національної академії педагогічних наук України

вул. Січових Стрільців 52-д, Київ, Україна

ORCID ID: 0000-0002-8151-530X

### НАУКОВО-ОСВІТНІ ТЕХНОЛОГІЇ В ГЕНЕЗІ ІСТОРІЇ ТА ВИКЛИКАХ СУЧАСНОСТІ

*Актуальність проблеми.* Розвиток сучасної освіти зумовлений включенням у навчальний процес нових технологій. Вони постають як якісно інші пізнавальні методи та способи навчання, зорієнтовані на майбутнє. З урахуванням зростаючого авторитету науки, від якої залежить прогрес суспільства і добробут громадян, дедалі більшого значення набуває етос наукової освіти. Вона демонструє можливості отримання знання шляхом різних дослідницьких практик, технологічних проєктів, професійно-орієнтованої пізнавальної діяльності учнів. Технології та методи наукової освіти спрямовують на освоєння корисного знання, формування вмінь і навичок, що потрібні для практичного життя.

*Мета дослідження* полягає в аналізі технологій і практик наукової освіти в процесі їх еволюції, що постають у ролі способів отримання та конструювання теоретичного знання в кореляції з практикою реального життя і соціальною діяльністю людини.

*Методи дослідження* визначені колом поставлених завдань, проблемою розвитку та впровадженням науково-навчальних технологій в освітній процес у ролі сучасної педагогічної практики. У статті було використано інституціональний, системний, історико-генетичний методи, а також методи філософії освіти, соціальної філософії, методологічні рефлексії сучасної епістемології.

*Результати дослідження* виявили, що трансформація освітнього процесу, як засвідчує історія соціально-культурного розвитку, має перманентний характер. Виокремлені періоди зміни шкільної справи підтверджують, що вони насамкінець приводять до створення нового типу соціальності. Доведено, що традиційні освітні системи мають займатися системою наукової освіти, яка конститує іншу технологію навчання та демонструє свою активність в іншому, новому науково-професійному середовищі. Аналіз еволюції освітніх технологій в історії розвитку навчальних практик, починаючи з епохи античності, показав трансформацію від абстрактно-метафізичного до наукового, корисного знання. У статті підкреслено, що сучасна інформаційна революція створила якісно новий етап розвитку людства, в контексті якого освіта переходить до нових навчальних технологій. Вони знаходять найбільшу реалізацію в науковій освіті.

*Ключові слова:* наукова освіта, технології, навчання, коуч, знання, інформація, учень.

**Вступ.** Зміна організації шкільної справи, процесу навчання має перманентний характер. Перша суттєва зміна відбувається в період виходу шкільної освіти з-під впливу теології, що залишалася авторитетом не лише в середньовічній схоластиці, а й у Новий час, аж до епохи Просвітництва. Так виникла школа «розумового гедонізму», яка шукає себе в інтелектуальному самозадоволенні та привабливості викладання. Друга спроба щодо зміни здійснюється з другої половини XIX століття, тобто в період формування та розгортання неокласичного типу науки, і до кінця XX століття. Це період емансипаторських теорій і педагогічного експериментаторства. Лейтмотивом другого періоду стало негативне ставлення як до трафаретної

догматики схоластичного викладання, так і до педагогічних канонів відчуженої від людських реалій гуманістики й утопічних теорій. У своїй послідовній діяльності вони демонструють активну спробу впровадити в освітній процес нові технології навчання, які створюють передумови для соціальних змін.

**Мета і завдання дослідження.** У ситуації дедалі більш зростаючого впливу інформаційно-цифрових технологій на всі сфери життя суспільства та людини великого значення набуває впровадження в освітній процес інноваційних технологій навчання, які мають поставати як способи отримання теоретичного знання і методів його конструювання в кореляції з практикою реальної соціально-культурної діяльності людини.

**Методи дослідження** зумовлені поставленими метою і завданнями статті, а також проблемою розвитку та необхідністю впровадження науково-освітніх технологій в освітній процес у ролі педагогічних практик, в історії та сучасності. З метою реалізації поставлених завдань у процесі дослідження було використано інституціональний, системний, історико-генетичний методи. Для виявлення сутності проблеми освітнього технологізму використано методологічні рефлексії філософії освіти, соціальної філософії, а також методологічні підходи сучасної епістемології. У своїй взаємодії зазначені методи дали змогу розкрити зміст і напрям розвитку наукової освіти в генезі викликів техногенної цивілізації та динаміки розвитку цифрової реальності.

**Результати.** Дотепер перепоною для спроби зруйнувати традиційне начало замкнених шкільних культур було породжено чинним соціальним ладом догматизм, який не допускав кардинальних змін. Причина невдач полягає в бажанні внести нову соціальність у те середовище, в якому це нове може існувати, але лише в спотвореному вигляді. Тому фрагменти соціальності не вижили в класах-общинах ілюстративної школи *А.В. Лая*, у школах “Techniques de travail” *С. Френе* з їх куточками природознавства та техніки, у школах-комплексах *Дж. Дьюї*, які культивували прагматику ручної праці, ані в індустріальних школах *П.П. Блонського*, де пропагувалася і насаджувалася обов’язкова праця. У всіх них прагнення до включення в нову соціальність трансформувалося в педагогічну стандартизованість, нові навчальні канони. Така традиція знаходила своє виправдання в педагогічному дискурсі, що розглядав школу як систему соціальної фільтрації, сенс якої полягав у збереженні школи від небажаних явищ оточуючого життя [3, с. 91].

Сучасні системи освіти, які увійшли в простір інформаційно-цифрової реальності, були змушені шукати та створювати освітні моделі, в яких ця реальність набуває повноти і здатна породжувати у свідомості учня корисні для життя теперішнього та майбутнього знання. Однак оскільки сама школа продовжує бути відгороджена від практичного життя, то вона відчуває свою педагогічну недостатність для входу у сфери, які є недоступними для шкільного вчителя. Ці сфери пронизані професійністю та певними навичками, тому школа має утворювати асоціації з вишами, науковими центрами, соціальними організаціями, бізнес-центрами, розширюючи освітнє середовище й утворюючи нову освітню спільноту. Зокрема, *К. Мангейм* писав, що «школа має інтегрувати свою діяльність з іншими суспільними інститутами» [5, с. 193].

Нині традиційні освітні системи, які репродукують традиційне й усталене знання, мають заміщатися системами наукової освіти, які конституюють іншу технологію навчання та отримують свою активність в іншому науково-професійному середовищі. Таким чином, основи сучасної наукової освіти повинні виводитися з інших педагогічних традицій минулого. Розвиток системи наукової освіти як нового формату навчання здатен викликати радикальну трансформацію шкільного освітнього простору через включення в нього зовнішніх організацій. Вони утворюють особливі форми взаємної інтеграції, які переносять в життя та культуру шкільних спільнот еманациї, інтенції «живої» дійсності, що має кардинально змінити і життя, і культуру [3, с. 92].

Важливе місце в цих змінах належить новим технологіям навчання (технологізму). Напружена гармонія середовища та нових технологічних форм навчання створюють особливу динаміку нової шкільної освіти. Розвиток індивідуальних пізнавальних, навчальних технік і технологій постає у сучасну епоху як шлях до отримання іншого виміру сприйняття. Він має протидіяти наступу тієї реальності, у якій «опредметнення відносин між людьми проникне в конкретний досвід і буквально стане абсолютним» [1, с. 100].

Освітні практики в минулому розробляли свої технології для навчання та виховання. Так, навчально-виховний технологізм Спарти метафорично визначається як «дидактика акадет». В «акадетях» провалля, за свідченням *Плутарха*, знищувалися слабкі та хворі діти. Те саме приблизно констатує *Платон* в ідеальній «Державі». Найбільш характерна риса такого технологізму – соціально-мазохістська модуляція психіки та свідомості особи, що певною мірою буде відтворюватися в екстремальних культурах наступних тоталітарних режимів [3, с. 93].

Освітній технологізм культури Еллади в контексті навчання добродіяльності розкрито в «Протагорі» *Платона* через опозицію формального та духовного знання. Жителі Афін, «коли віддають дітей на навчання, наказують учителю значно більше турбуватися про моральність дітей, аніж про грамоту та гру на кіфарі» [9, с. 208]. Така позиція є прикладом асинхронного виховання культурної індивідуальності.

У дисциплінарних школах імперського Риму практикувалося засвоєння формальних знань. Формулу навчального технологізму школи епохи Стародавнього Риму зафіксував *Цицерон*: «Діти ж римлян виховуються для того, щоб вони надалі могли бути корисні Батьківщині..., а тому ми повинні вивчати лише такі предмети, які вигідні для держави» [2, с. 51]. Тому в римських школах здебільшого були відсутні заняття з математики, музики, спорту.

Після падіння Західної Римської імперії в 476 р. н.е. роль духовної підтримки спільнот взяла на себе християнська церква. Унаслідок цього навчальний технологізм епохи монастирських шкіл реалізовувався через релігійне виховання і релігійну модуляцію особистості. Включення «раціонального знання та соціальної диспозиційності в процес релігійного світорозуміння – лейтмотив, який пронизує шкільні культури подальших середніх віків, дає змогу визначити їх технологізм як майстерню схоластичних процедур і станової диференціації» [3, с. 94].

Однак релігійна освіта досить сильно впливає на формування, тенденційність людини. Так, в епоху *Каролінгів* найбільш розвиненою була сфера культури, – зазначає *Ж. Ле Гофф*. Імператор *Карл Великий* вважав, що вченість й освіта є невіддільною ознакою влади, тому їх потрібно примножувати. Вчитися, примножувати знання, на його думку, є одним з перших обов'язків монарха. На його думку, у подібних справах монарху потрібно спиратися насамперед на кліриків (освічених монахів, які найбільш обізнані у цій сфері), а сприяти розвитку освіти і вченості повинні монастирі. У капітулярії «Про необхідність заняття науками» («*De litteris colendis*») *Карл Великий* стверджував, що «королівська влада має розуміти важливість знання і захищати його престиж» [7, с. 65].

Включення раціонального знання та соціальних мотивів у релігійний світогляд – лейтмотив, який пронизує шкільне навчання у феодальному середньовіччі. Він дає змогу охарактеризувати його технологізм як майстерню схоластичних процедур і станової диференціації. Їх розвиток зумовив ситуацію, у якій навчання у XIII столітті існувало насамперед у двох формах. «Першою з них, – зазначає *Ж. Ле Гофф*, – були *коментарі* – поряд із диспутами, коментар був головним фактором, який прискорив розвиток знання в XIII столітті. Завдяки коментарю вироблялося оригінальне знання, результат праці схоластів: вони зверталися до сучасних проблем, але спиралися на традицію та розвивали її... Другим результатом схоластики XIII століття були *суми*. Сама назва «сума» є виразом бажання інтелектуалів XIII століття створити підкріпленій документами й аргументований синтез доктрин у сфері філософії, яка ще не встигла відділитися від богослов'я» [7, с. 200–201].

Епоха Нового часу вимагала формування нового типу особистості, яка мала легко включитися в нову реальність ринкової економіки, що народжувалася в цей період. У Новий час відбувається започаткований Реформацією перехід від логіки «запасу добрих справ», на що була зорієнтована доктрина католицизму, до «логіки справи», сформованої під впливом активної підприємницької діяльності протестантизмом. Потрібна була нова школа, свій варіант якої теоретично обґрунтував *Ян Амос Коменський* у праці «Пансофічна школа» (1651 р.). Учений вважав, що для учнів така «школа перестане бути лабіринтом, млином, тюрмою, тортурою для розумів, а стане для них, скоріше, розвагою, палацом, банкетом, раєм» [4, с. 52]. Однак так не сталося, оскільки в Новий час технологізм навчальних практик постає у вигляді формально-дискурсивних процедур. На школу того періоду мали вплив ідеї французького філософа

і математика *Рене Декарта*. Його виправдано вважають основоположником науки (насамперед математики) та наукового методу. Так, завдяки йому в багатьох сферах знань змінилося бачення світу й антропологічне розуміння існування людини, завдяки чому абстрактні істини теології та метафізики поступилися гідності науки. Її приклад «вплинув і на інші сфери мислення, – писав американський філософ *А.Н. Уайтхед*. – Думка абстрактна, а грубе використання абстракцій є головним пороком інтелекту» [11, с. 92].

Заслуга *Рене Декарта* полягає в тому, що, по-перше, прагнучи позбутися суб'єктивної безсистемності (розуміючи під цим залежність від почуттів і емоцій), він заклав фундамент *нового методу* систематичного вивчення світу на ґрунтовній та об'єктивній основі. По-друге, в античному *дуалістичному* уявленні про антагонізм матерії та духу він дух (душу) змінив (до певної міри) розумом, а дуалізм вважав не моральним питанням, а скоріше епістемологічним. Єдиною ланкою, що пов'язує матерію та інтелект, була сама людина як у більш ранніх дуалістичних концепціях (індивід перебуває між добром і злом). Перед нами раціоналістична позиція, яка і сьогодні дає педагогам-теоретикам змогу творити моделі, що не обов'язково прив'язані до емпіричної діяльності [10, с. 276].

Зосередження уваги *Декарта* на математиці та механіці вплинуло на спрощення людини, що зумовило її механістичне розуміння, і, відповідно, освіту. У математиці немає місця емоціям, випадковостям. Усе пов'язане між собою з детермінованою міцністю та точністю механічного годинника. Так, усе розглядалося і вимірювалося з точки зору математики – світ, держава, людське тіло, навіть мораль та емоції. Функції людини виводяться з простих механічних принципів, що є аналогічними до тих, які застосовуються під час виготовлення годинників, штучних фонтанів та інших механізмів. Нервова система також постає у вигляді механізму, який можна порівняти з трубопроводом, що сховано у фонтані з різними мережами та деталями. В економіці це стало умовою створення конструкції «економічної людини», яка живе та працює відповідно до математичних принципів, завдяки чому економісти отримують можливість пояснити сокровенні мотиви дій індивіда чистою механікою [10, с. 278].

В освіті це знайшло вияв у педагогіці, яка почала орієнтуватися на формування «потрібної для суспільства людини». Якщо для *Яна Амоса Коменського* вчитель має бути «зразком чеснот», то для *Джона Локка* «доглядати за дітьми повинні лише розсудливі люди, адже приклад вихователя має спонукати дитину до потрібної поведінки; власна поведінка вихователя в жодному разі не повинна розходитися з його принципами» [8, с. 438]. Таким чином, навчання стає технологією, яка не стільки вчить, скільки формує і виховує, проте не освічену особистість, а «потрібну» людину, залежно від обставин – «джентльмена», «солдата», «політика», «механіка», «торговця», «лікаря» тощо. Епоха Просвітництва лише надає більшу чіткість цій новій технології навчання. У французькому Просвітництві, як вважали його представники, виховання й освіта були головною рушійною силою для досягнення людством рівності та свободи.

Таким чином, епоха Нового часу та Просвітництва, проходячи шлях трансформації соціальних, економічних, політичних відносин та переосмислення ціннісних орієнтацій, формує нові цілі навчання і виховання. Підготовка «потрібної людини» («лікаря», «солдата», «джентльмена» тощо), виховання відповідно до запитів природи – усе це набуває нового значення і пріоритетів.

Основи формування нових технологій навчання були закладені в процесах становлення індустріального суспільства. Перехід до нього відбувався паралельно з трансформацією усього «тіла» соціально-культурного буття. Так, Промислова (тобто технологічна) революція супроводжувалася соціально-економічними революціями в країнах Західної Європи. Це передбачало зміну науки, економіки, культури, політичних відносин, що, звісно, позначилося на системі навчання. Ринкова економіка вимагала відповідно підготовлених індивідів, що було покладено на інститут освіти. У цьому контексті діяльність учителя набуває нових рис: він тепер не стільки носій істини чи сакрального знання, скільки експерт у певній галузі знань. Технологія навчання постає необхідною передумовою отримання професії та кар'єрного росту [6, с. 97–98].

Сучасна інформаційна революція створила якісно новий етап розвитку людства. Головним ресурсом стали не сила, багатство, матеріальні активи, а інформація та знання, що набули

статусу «визначальних» (Е. Тоффлер). Підвищується попит на спеціалістів, які здатні продукувати, керувати та ефективно використовувати як знання, так і інформацію. Однак вони не є самоцінними у «суспільстві знань», а постають засобом досягнення практичних цілей. Тому освіта переходить до нових навчальних технологій: освітній дискурс, зміст підручників, посібників, допоміжної літератури тощо дедалі частіше перестають бути предметом рефлексії, а перетворюються на постачальників інформації. Вона, на відміну від знання, не вибудовує діяльних продуктивних конструктів у психіці суб'єкта, а постає набором безликих «даних», що не здатні продукувати ні творчу активність, ні інтелектуальну діяльність. Вони лише є частиною її початкових умов, що особливо яскраво демонструють заочні й особливо дистанційні форми навчання. Таким чином, у шкільне навчання і пізнання «прийшов віртуальний інструментарій віртуального знання» [3, с. 94].

Отже, технологія (технологізм навчальних практик) стверджує один із видів пізнавального домінування реалізованої соціальності. Тому технологізм не в змозі відмовитися від причетності до «мови» чинної соціальності. Так відкривається причина сьогоденного дисонансу старих навчальних практик зі зростаючими вимогами нових навчальних практик. Вони постають як особлива якість нових пізнавальних технік і технологій, які позбуваються змісту минулого. Такий пізнавальний, навчальний технологізм вимагає відкритості шкільного середовища, нелінійного підходу до розв'язання проблем.

**Висновки.** Відмінність між новою та старою пізнавальними системами, навчальними технологіями може бути показана в диспозиціях знання, вчителя й учня. У системі традиційної освіти знання не створюються, а передаються, а в системі сучасної наукової освіти нові знання є результатом досліджень, пошуку та практичного освоєння певних умінь. Учитель-наставник, учитель-коуч у цьому навчально-пізнавальному процесі володіє методами та способами отримання нових знань. Всупереч традиційному навчанню система наукової освіти зорієнтована не на суму знань, що, як часто буває, не засвоюється учнем, а на шлях пошуку знання. Саме на цьому шляху кожен може отримати і знайти своє, лише йому потрібне, причому осмислюючи користь і потрібність одержаного знання, вмінь і навичок для реальної професії та життя. Натомість знання завжди є незавершеним, тому так важливо пробудити інтерес до процесу його отримання. Такою нині постає технологія отримання знання, насамперед у системі наукової освіти.

#### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Адорно В.Т. Эстетическая теория. Москва : Республика, 2001. 527 с.
2. История образования и педагогической мысли за рубежом и в России / И.Н. Андреева, Т.С. Бутова, З.И. Васильева и др. Москва : Академия, 2002.
3. Карпов А.О. Принципы научного образования. *Вопросы философии*. 2004. № 11. С. 89–101.
4. Коменский Я.А. Пансофическая школа, то есть школа всеобщей мудрости. Избранные педагогические сочинения: в 2-х т. Т. 2. Москва : Педагогика, 1982. 576 с.
5. Корнетов Г.Б. История педагогики. Москва : Изд-во УРАО, 2002. 268 с.
6. Кравченко А.А. Архетип учителя: идея, образ, відповідальність : монографія. Львів : Ліга-Прес, 2013. 416 с.
7. Ле Гофф Ж. Рождение Европы. Санкт-Петербург : ALEXANDRIA, 2008. 398 с.
8. Локк Дж. Сочинения: в 3-х т. Т. 3. Москва : Мысль, 1985. 398 с.
9. Платон. Сочинения: в 3-х т. Т. 1. Москва : Мысль, 1970.
10. Седлачек Т. Экономика добра и зла. В поисках смысла экономики от Гильгамеша до Уолл-стрит. Москва : Ад Маргинем Пресс, 2016. 544 с.
11. Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. Москва : Прогресс, 1990. 720 с.

#### REFERENCES

1. Adorno, V. Teodor (2001). *Esteticheskaya teoriya [Aesthetic theory]*. Moscow : Respublika [in Russian].
2. Andreyeva, I.N., Butova, T.S., Vasilyeva, Z.I. etc. (2002). *Istoriya obrazovaniya i pedagogicheskoy mysli za rubezhom i v Rossii [History of education and pedagogical thought abroad and in Russia]*. Moscow : Akademiya, [in Russian].

3. Karpov, A.O. (2004). Printsipy nauchnogo obrazovaniya [Principles of Science Education]. *Voprosy filosofii – Questions of Philosophy*. 11, pp. 89–101 [in Russian].
4. Komenskiy, Ya.A. (1982). *Pansoficheskaya shkola, to yest shkola vseobshchey mudrosti* [Pansophical school, that is, the school of universal wisdom]. Moscow : Pedagogika [in Russian].
5. Kornetov, G.B. (2002). *Istoriya pedagogiki* [History of pedagogy]. Moscow : Izd-vo URAO [in Russian].
6. Kravchenko, A.A. (2013). *Arkhetyp uchytelya: ideya, obraz, vidpovidalnist* [Archetype of a teacher: idea, image, responsibility]. Lviv: Vyd-vo “Liha-Pres” [in Ukraine].
7. Le Goff, Zh. (2008). *Rozhdeniye Yevropy* [The Birth of Europe]. St. Peterburg : ALEXANDRIA [in Russian].
8. Lokk, Dzh. (1985). *Sochineniya: v 3 t.* [Works: in 3 volumes]. Vol. 3. Moscow : Mysl [in Russian].
9. Platon (1970). *Sochineniya: v 3 t.* [Works: in 3 volumes]. Vol. 1. Moscow : Mysl [in Russian].
10. Sedlachek, T. (2016). *Ekonomika dobra i zla. V poiskakh smysla ekonomiki ot Gilgamesha do Uoll-strit* [The economy of good and evil. In Search of the Meaning of Economics from Gilgamesh to Wall Street]. Moscow : Ad Marginem Press [in Russian].
11. Uaytkhed, A.N. (1990). *Izbrannyye raboty po filosofii* [Selected works on philosophy]. Moscow: Progress [in Russian].

**Halchenko Maksym Serhiovych**

Doctor of Philosophical Sciences,

Director

Institute of the Gifted Child

of the National Academy of Educational Sciences of Ukraine

52-d Sichovykh Striltsiv str., Kyiv, Ukraine

ORCID ID: 0000-0002-8151-530X

## SCIENTIFIC AND EDUCATIONAL TECHNOLOGIES IN THE GENESIS OF HISTORY AND THE CHALLENGES OF MODERNITY

**The urgency of the problem.** *The development of modern education is conditioned by the inclusion of new technologies in the educational process. They are qualitatively different cognitive methods and ways of learning, focused on the future. Given the growing authority of science, on which the progress of society and the well-being of citizens depends, the ethos of scientific education is becoming increasingly important. Scientific education demonstrates the possibilities of obtaining knowledge by means of various research practices, technological projects, professionally-oriented cognitive activity of students. Technologies and methods of scientific education are aimed at the development of useful knowledge, the formation of skills and abilities needed for practical life.*

**The purpose of the study** *is to analyze the technologies and practices of scientific education in the process of their evolution, which appear as ways to obtain and construct theoretical knowledge in correlation with the practice of real life and human social activity.*

**Research methods** *are defined by the range of tasks, the problem of development and implementation of scientific and educational technologies in the educational process as a modern pedagogical practice. The article uses institutional, systemic, historical and genetic methods, as well as methods of philosophy of education, social philosophy, methodological reflections of modern epistemology.*

**The results of the study** *revealed that the transformation of the educational process, as evidenced by the history of socio-cultural development, is permanent. Selected periods of change in school affairs show that they ultimately lead to the creation of a new type of sociality. It is proved that traditional educational systems should deal with the system of scientific education, which constitutes a different learning technology and demonstrates its activity in a different, new scientific and professional environment. Analysis of the evolution of educational technologies in the history of educational practices since antiquity, showed the transformation from abstract-metaphysical to scientific, useful knowledge. It is emphasized that the modern information revolution has created a qualitatively new stage of human development, in which education is moving to new educational technologies. Those technologies find its greatest realization in scientific education.*

**Key words:** *scientific education, technologies, training, coach, knowledge, information, student.*

УДК 130.1:[316.324.7:37]

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2021.1.3>

Зінкевич В. І.

кандидат сільськогосподарських наук, доцент,  
доцент кафедри економіки та менеджменту  
Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка  
вул. Івана Франка 24, Дрогобич, Львівська область, Україна  
[orcid.org/0000-0003-1004-1685](https://orcid.org/0000-0003-1004-1685)

## ТЕХНОКРАТИЧНИЙ ВИМІР УПРАВЛІННЯ СИСТЕМОЮ ІНДУСТРІАЛЬНОЇ ОСВІТИ

*У статті з позицій впливу ідеології технократизму проаналізовано систему управління індустріальною освітою, що склалась і діяла на етапі її зрілості, тобто в період з кінця XIX ст. (1895 р.) по 70-ті роки XX ст.; зауважено на сукупність чинників, що породили даний тип управління освітою, до яких віднесено: а) дух Світової революції і двох світових війн, а також ідеології гарячих локальних і тотальних холодних війн; б) мілітаристський світогляд, оскільки дві світові системи знаходились в антагоністичному протистоянні й намагались знищити одна одну; в) технократизм як панівна ідеологія, до якої вдалися як носії ліберальної, так і носії комуністичної ідеології. Доведено, що система освіти як соціальне явище підкоряється різним механізмам, що забезпечують її буття в часі й просторі: на етапі зародження діють закономірності самоорганізації і саморегуляції соціальних структур; зростання – гомеорезу; зрілості – гомеостазу; занепаду – гомеоклазу. Послідовно характеризуються головні параметри технократичного управління освітою, а саме: стандартизація, спеціалізація, синхронізація, концентрація, максимізація і централізація. Доведено, що з метою централізації управління робочою силою в межах ЄС були введені спеціальні інструменти для реалізації цих принципів, при цьому навчальні заклади, особливо вищої професійної освіти в країнах так званого капіталістичного спрямування, мали, як мінімум, дві переваги над вищими начальними закладами в соціалістичних країнах: по-перше, фундаментальна наука реалізовувалась в освітньому просторі університетів, а по-друге, університети капіталістичних країн були автономними, що надавало їм значно більшого ступеня академічної свободи та створення нових моделей самоврядування, саморегуляції і запровадження реальної політики прозорості й відкритості в їхній діяльності, ніж вищим навчальним закладам у соціалістичних країнах. Таким чином, на етапі сталого розвитку система індустріальної освіти знаходилась у стані гомеостазу. При цьому вона не могла вийти за ці межі цивілізаційного саморуху і, не маючи достатнього ступеню академічної свободи, що забезпечувала б їй автономність буття, система індустріальної освіти у всьому світі перейшла у стан саморуйнування або гомеоклазу.*

**Ключові слова:** індустріальна освіта, життєвий цикл, ідеологія, технократизм, стандартизація, спеціалізація, синхронізація, концентрація, максимізація, централізація.

**Вступ.** Сучасний стан системи освіти, що має індустріальне походження і призначення, фактично нікого не задовольняє, оскільки науково-технічний прогрес швидко піднімає планетарну спільноту на вищий щабель еволюційного розвитку. Тому існує проблема теоретичного з'ясування методів цілеспрямованого переведення системи життєустрою планетарної спільноти у сферу превалювання духовного виробництва на засадах глобалізації та інформатизації сьогодення. Система освіти інформаційної доби також потребує свідомого впливу на свій подальший розвиток, особливо після того, як завершиться етап її самоорганізаційного виходу на ззовні, тобто в практику повсякденного буття.

**Мета та завдання.** Для того щоб з'ясувати, як формувалась і функціонувала система управління освітою на різних етапах життя системи індустріальної освіти, нами було зроблено певну науково-дослідну роботу із системного вивчення явища індустріальної освіти в парадигмі життєвого циклу соціальних систем. Для цього було розроблено періодизацію саморозгортання системи індустріальної освіти, в якій нами виділено чотири етапи, а саме: зародження –



XVI (1543) – кінець XVII ст.; зростання – кінець XVII ст. – кінець XIX ст.; зрілість – кінець XIX (1895) – 70-ті роки XX ст.; занепад – 70-і роки XX ст. – середина XXI ст. При цьому став очевидним той факт, що система освіти як соціальне явище підкоряється різним механізмам, що забезпечують її буття в часі й просторі: на етапі зародження діють закономірності самоорганізації і саморегуляції соціальних структур; зростання – гомеорезу; зрілості – гомеостази; занепаду – гомеоклазу.

На жаль, нам не відомі публікації в педагогічній і філософській площині, що аналізують процес буття індустріальної освіти через методологічну призму життєвого циклу соціальних систем. Із цієї причини назвати авторів або окремі аналітичні твори, що досліджували б дану проблему у вимірі життєвого циклу соціальних систем, ми не можемо. Водночас вважаємо за важливе вказати на вихідні параметри цього періоду. Ми маємо на увазі, що пануючим у той час був дух Світової революції, гарячі локальні й холодні війни. Він підігрівався мілітаристським світоглядом, оскільки дві світові системи знаходились в антагоністичному протистоянні й намагалися знищити одна одну. Панівною ідеологією тоді став технократизм, до якого вдалися як носії ліберальної, так і носії комуністичної ідеології, що панувала на етапі становлення цих двох світових систем.

Нагадаємо, що технократизм як ідеологію і її вплив на вищу освіту розглянуто в праці В. Беха та І. Малика «Технократизм у дискурсі проблем вищої школи». Автори не тільки запропонували цілісну концепцію еволюції технократизму як соціального явища, в якій висвітлено його походження, семантичну природу, сутність, зміст і форми: об'єктивовану і суб'єктивовану, але й реконструювали механізм його самовідтворення засобами освіти. Показали його, технократизму, місце і роль у саморозгортанні суспільства, протистояння технократизму і гуманізму в індустріальній парадигмі розвитку світової спільноти, шляхи гармонізації їхньої взаємодії в освіті розколотої цивілізації. Довели, що технонаука формує не тільки новий дискурс, а й породжує новий чинник управління суспільством знань і освітою – ноократію або меритократію, що має бути опанований філософією освіти, оскільки він формує симбіоз науки і освіти [1, с. 263].

Ми ж у даному випадку ставимо за мету даної публікації розглянути головні риси системи управління освітою в період її зрілого функціонування, тобто на етапі зрілості, що припадає на кінець XIX (1895) – 70-ті роки XX ст.

Технократичні тенденції і сьогодні, діючи по інерції, посилюються меркантилізмом, а політика держави підкорює освіту ринковій стихії. Технократизм у суспільстві й освіті є, на нашу думку, винятково небезпечною соціальною проблемою, що заводить світову спільноту в глухий кут еволюційного розвитку. Науково-педагогічна спільнота в цей час стає полоненим і жертвою цієї стихії, а нерідко і її адептом. Це явище настільки потужне і визнається нами основною соціальною «хворобою» сучасної освіти, що ми вирішили присвятити йому спеціальне дослідження.

**Результати.** На етапі зрілого функціонування системи індустріальної освіти новостворені національні органи управління освітою, як правило, Міністерства освіти і науки, почали активно вести політику «закручування гайок» у міру того, як наростав вплив технократизму, що став головним принципом управління цією галуззю. Виконавчим суб'єктом такої тотальної організаційної діяльності у сфері освіти стала технократична еліта відповідних країн. Їхні зусилля були спрямовані на підготовку професійних кадрів ринкової орієнтації. Освіта в цьому разі звелась в основному до навчання професії. Це стало очевидним для наших фахівців за переходу в алгоритм підготовки студентства на засадах Болонської декларації.

У цьому проявилася загальна закономірність наступу Другої хвилі, про яку писав Е. Тоффлер: «Кожна цивілізація має неявний кодекс – сукупність правил або принципів, які охоплюють усі сфери її діяльності. Коли індустріалізм поширився планетою, цей унікальний, неявний кодекс став видимим. Він складався із шістьох взаємопов'язаних принципів, які програмували поведінку мільйонів» [2, с. 49]. Тому, незалежно про яку країну буде йтися, їхня система

національної освіти підлягала стандартизації, спеціалізації, синхронізації, концентрації, максимізації і централізації.

Стандартизація – найбільш поширений і тому найбільш знайомий нам принцип організації суспільства і продуктивної діяльності, що швидко проявив себе вже на початку Нового часу. Як зазначає історик філософії В. Асмус: «У другій половині XVI і на початку XVIII століття європейська наука переживала період такого бурхливого і такого успішного розвитку, з яким не може зрівнятися ні одна попередня епоха» [3, с. 412]. На етапі становлення системи освіти індустріальної доби стандартизація зробила велику послугу світовій спільноті й освіті. Вона унормувала використання національних мов, що виявилися матеріальним підґрунтям становлення національних систем освіти, і не тільки їх.

Підкреслимо, що формування нової ідентичності у всього населення можливо лише завдяки масовій стандартизованій освіті. Тому закономірно, що саме в цей період зароджується стандартизована освіта та власне наукова педагогіка, поява яких пов'язана з іменем великого «упорядковувача освіти» Яна Амоса Коменського. У своєму головному творі «Велика дидактика» Я. Коменський вказує: «Порядок – душа речей. Якщо б ми звернули увагу на те, що, власне, зберігає в стійкому стані весь цей всесвіт з усіма його найдрібнішими речами, то не знайшли б нічого, рішуче нічого іншого, крім порядку, тобто розміщення речей попередніх і наступних, верхніх і нижніх, великих і малих, схожих і несхожих відповідно до місця, часу, числа, міри і ваги, належних і відповідних кожній речі. Хтось влучно і вірно сказав, що порядок є душа речей. Адже все, що приведене в порядок, зберігає своє положення і цілість доти, доки утримується порядок. Якщо порядок порушений, то все ослаблюється, коливається, розхитується, падає. Це ясно із прикладів природи і мистецтва» [4, с. 102]. Але найголовніше, що жодна національна держава неможлива без мас людей, які ідентифікують себе з нею. Ці маси «однотумців» сформувались саме завдяки масовій стандартизації освіти загалом і вищої освіти зокрема. Власне, саме завдяки стандартизації вищої освіти виникли національні стандартні мови, що у свою чергу сприяло формуванню національної самоідентичності європейських народів. Зрештою, був правим Й. Фіхте, який зазначав: «кордони нації обмежуються кордонами спільної мови» [5, с. 81].

На основі стандартних мов набуває розвитку феномен енциклопедичного (стандартизованого) знання, що, з одного боку, став можливим завдяки стандартизації вищої освіти, а з іншого – підсилив її за принципом резонансу. С. Клепко зауважує: «принцип стандартизації з'явився в часи промислової революції, який в освіті реалізувався в явищі «підручника» як подання стандартизації людських знань. Навчання за одним підручником у різних країнах є оволодінням стандартними знаннями» [6, с. 198].

Саме в Новий час завдяки промисловій революції поняття «стандарт» стає багатофункціональним: втрачаючи свою суто військову семантику, він набуває сучасного значення «зразок», «еталон», «мірило» [7]. Найбільш повного прояву принцип стандартизації знайшов саме на етапі зрілого функціонування системи індустріальної освіти.

Засоби масової інформації тим часом розповсюджували стандартизовані мовні звороти, отже, мільйони читали ті самі заяви, новини, ті самі короткі оповідання. Придушення мов меншин центральними урядами разом із впливом масових систем зв'язку призвело до того, що майже зникли місцеві й регіональні діалекти або навіть мови, такі як валлійська та ельзаська. «Стандартні» – американська, англійська, французька чи, у деяких випадках, російська – замінили «нестандартні» мови. Різні регіони країн стали виглядати однаково, скрізь виникали однакові бензозаправочні станції, рекламні щити й будинки. Принцип стандартизації проник у всі аспекти повсякденного життя.

Навіть на більш глибокому рівні індустріальної цивілізації була потрібна система стандартизованих ваг і вимірів. Не випадково, що одним із перших актів Французької революції, яка започаткувала у Франції добу індустріалізму, була спроба замінити строкату стьобану ковдру одиниць виміру, використовувану в усій доіндустріальній Європі, метричною системою і новим календарем. Подібні заходи були здійснені в більшій частині світу Другої Хвилі» [2, с. 50–51].

Проблема стандартизації освіти в колишніх соціалістичних країнах на попередніх етапах отримала мало уваги з боку саме теоретиків і менеджерів освіти. Вона почала набувати розголосу лише після того, як ми почали рухатись у бік Болонського процесу. Про це свідчать наукові доробки таких авторів, як Г.Б. Борисівський (1968), М.І. Басаков (1987), Б.С. Гершунський (1993), В.І. Байденко (1999), В.І. Гинецинський (1999), А. Тайджиман, Т. Невіл та ін. (2003), Сей-ічі Такаянагі (2003), О.І. Смірнова (2003), М.М. Белінська (2004), О.В. Семеніхіна (2004), Ж.В. Таланова (2004), Н.Д. Єсева (2005), В.Л. Петренко (2005), Н.В. Коваленко (2006), Н.Г. Синіцина (2006), І.М. Кубенко (2007), М.В. Кісіль (2007), Ю.М. Комар (2007), О.М. Голубенко (2008), С.О. Терепищій (2010) та ін.

Це зовсім не означає, що в СРСР, наприклад, не були розроблені національні стандарти щодо організації та управління освітою. Вони були закладені в Закони національних держав про власну систему освіти [8, с. 108]. Це окремий зріз цієї проблеми. Його можна сформулювати так: якими шляхами йшла стандартизація в просторі окремих країн світу, і де його межа впливу і буття? Для нас тут важливо, що індустріальна епоха спиралася на принцип стандартизації як джерело забезпечення організаційного порядку і принцип управління розвитком соціальної системи. Тому нас принцип стандартизації в освіті цікавить з такої точки зору: чи збережеться він в епоху інформаційної цивілізації?

У висвітленні стандартизації як засобу управління навчанням і вихованням у системі індустріальної освіти вважаємо за доцільне не тільки нам самим звернутися до праці С. Терепищого «Стандартизація вищої освіти» (2010), а й порадити її іншим зацікавленим дослідникам проблем освіти. Джерело цікаве тим, що воно у філософському ключі висвітлює сутнісну складову частину цього явища в освіті. Крім того, висвітлює хронологію входження принципу стандартизації в практику освітянської діяльності й документообіг державного управління освітою [5, с. 197].

С. Терепищій, ґрунтовно досліджуючи стандартизацію вищої освіти, наводить десять принципів її стандартизації. Серед них принципи: системності, адекватності, проактивності, ефективності, особистісної зорієнтованості, достатності, необхідності, однозначності, варіативності, самооновлення [5, с. 149–164]. М. Плущевський пропонує у свою чергу навіть розробляти спеціальну науку – стандартософію [9, с. 10–20].

Для нас не зовсім переконливим є використання такої кількості принципів розроблення стандартів освіти, оскільки логіка саморозгортання явища освіти з надр підстави, як ми вище доводили, фундаментальної науки, підкоряється власному принципу, а відповідність зовнішнім умовам також «знімається» одним-двома принципами, наприклад, системності та відповідності. Це питання потребувало, на наш погляд, у минулу добу більш поглибленого вивчення, оскільки в просторі освіти інформаційної цивілізації проблема стандартизації якщо не відпаде, то явно зменшить свій вплив на навчання і виховання.

Як на нашу думку, то сумніви освітян щодо цього напередодні ХХІ ст. були явно зайві, оскільки так звані в минулому соціалістичні країни масово почали приєднуватись до Болонської декларації, простір якої унормований, і було поставлено завдання розбудувати єдиний науковий і освітній простір Європи. Ми тут не ставимо собі завдання простежувати історію розвитку явища стандартизації в освіті, розкрити її структуру або проаналізувати національні парадигми стандартизації. Ми лише вказуємо на те, що органи управління національною галуззю освіти – міністерства освіти окремих країн – на етапі сталого функціонування системи індустріальної освіти почали масово використовувати принцип стандартизації для управління навчально-виховним процесом у межах своєї країни і тим самим вступили на шлях континентальної і світової стандартизації [10, с. 192].

Ми так багато уваги приділили чиннику стандартизації тому, що він фактично чи не єдиний із принципів, що усвідомлюється менеджментом освіти й раціонально використовується на етапі зрілого функціонування системи індустріальної освіти. Інші принципи нібито знаходяться в його тіні, що аж ніяк не зменшує їхній вплив на якість системи індустріальної освіти.

Підпорядкування принципів на практиці ми можемо прослідкувати на такому прикладі. Президент України В. Ющенко, відповідаючи на запитання студентів під час прямого телемосту «Освічена молодь – інвестиція для України», сказав: «Якщо освіта залишиться без змін, пряме арифметичне фінансування цього сектора є безперспективним». Одним зі шляхів прогресивних змін у системі освіти Президент України вважав стандартизацію: «На мій погляд, нам треба пройти з глибоким розумінням три шаблі модернізації національної освіти. Перше – це стандартизація. Безумовно, повинна відбуватися універсалізація навчального процесу, зокрема уніфікація навчальних програм, їх уніфікація з міжнародним досвідом» [11].

Спеціалізація в системі індустріальної освіти зростала швидкими темпами. Механізм цього прогресивного руху професіоналізації індустріальної освіти можна простежити на прикладі, що подає Е. Тоффлер у праці «Третя Хвиля»: «...і в капіталістичних, і в соціалістичних індустріальних державах спеціалізацію супроводжував дедалі бурхливіший потік професіоналізації. Кожного разу, коли для якоїсь групи фахівців виникала можливість монополізувати таємницю того чи того знання і тримати новоприбулого за межами їхньої галузі, народжувалися професії. Поки котилася Друга Хвиля, ринок став між тим, хто мав знання, і клієнтом, чітко розділивши їх на виробника та споживача. Отже, навіть здоров'я в суспільствах Другої Хвилі почало розглядатися більше як продукція, що виробляється лікарем та чиновниками зі сфери охорони здоров'я, аніж як наслідок розумного піклування про себе (виробництво для споживання) самого хворого. Також вважалося, що освіта «виробляється» вчителем і «споживається» учнем. Друга Хвиля виробила стандарт розумових здібностей і привела навіть до більш рафінованого поділу праці. Як сказав принц Альберт на Великій виставці у Кришталевому палаці в 1851 році, вони вірили, що спеціалізація – це «рушійна сила цивілізації». Великі Стандартизатори й Великі Спеціалізатори йшли пліч-о-пліч» [2, с. 52–53].

Синхронізація як третій принцип індустріальної доби, що мав вплив на функціонування системи індустріальної освіти, виріс з того, що «дорогим машинам не можна дозволити бути бездіяльними, і вони працюють кожна у своєму ритмі. Це виробило третій принцип індустріальної цивілізації – синхронізацію» [2, с. 53]. Система освіти змушена була пристосуватися до пульсації машинного виробництва.

Синхронізованою була не лише праця. У всіх суспільствах Другої Хвилі, орієнтованих як на прибуток, так і на політичні принципи, соціальне життя також стало визначатися годинником і пристосовувалося до вимог машини. Конкретні години були надані для дозвілля. Свята стандартної тривалості або перерви на каву були вписані в робочі графіки.

Концентрація системи індустріальної освіти спричинилася під впливом процесу урбанізації населення. Машинне виробництво зібрало колишнє сільське населення в одному місці – на виробництві, яке було розташоване головним чином у містах, що почали розростатися, як гриби після дощу. Звісно, що система освіти за таких умов отримала можливість прискоритись і розвиватися в просторі індустріальних міст.

Максимізація є ще одним принципом буття індустріальної цивілізації. Його дію продемонструвати в просторі системи індустріальної освіти більш складно, ніж показати вплив інших на навчально-виховний процес. Максимізація в освіті стала, за методикою ООН, критерієм ефективності розвитку суспільства.

Централізація – ще один принцип, що породжений індустріальною цивілізацією, який впливав на функціонування і розвиток системи освіти. Цей принцип реалізовувався в просторі індустріальної доби шляхом централізації управління навчально-виховним процесом із боку міністерств освіти. Через домінування технократичної ідеології у сфері освіти цей процес має велику жорстокість, і менеджмент освіти національного рівня намагається утримати систему в руслі здичавілого розвитку. Для цього навіть створюються додаткові органи управління системою.

У міжнародному вимірі існуючі національні системи індустріальної освіти намагаються насильно ввести в континентальну мережу, як це, наприклад, робиться в межах Об'єднаної Європи завдяки так званому Болонському процесу. Мета та ж сама – централізувати управління робочою силою в межах ЄС і виграти ідеологічне й фінансове протистояння з освітою США. З цією метою було

введено спеціальні інструменти для реалізації цього принципу. Серед них слід насамперед назвати: ліцензування, акредитацію, присвоєння вчених звань (кандидата наук і доктора наук), наукових ступенів (науковий співробітник, доцент, професор), видачу єдиних документів про освіту, фінансування навчальних закладів «зверху», кадрові призначення на посади в навчальному закладі з центру, співбесіди з кадрами для призначення на посаду в регіоні або університеті тощо.

При цьому навчальні заклади, особливо вищої професійної освіти в країнах так званого капіталістичного спрямування, мали, як мінімум, дві переваги над вищими начальними закладами в соціалістичних країнах. По-перше, фундаментальна наука реалізовувалась в освітньому просторі університетів, а по-друге, університети капіталістичних країн були автономними, що надавало їм значно більшого ступеня академічної свободи, ніж вищим навчальним закладам у соціалістичних країнах.

Таким чином, на етапі сталого розвитку система індустріальної освіти як органічний елемент індустріальної цивілізації синхронно «дихала» з усіма іншими її складниками. На цій основі вона знаходилась у стані гомеостазу. При цьому вона не могла вийти за межі цивілізаційного саморуху планетарного соціального цілого, в центрі якого було матеріальне виробництво.

Криза соціального розвитку в середині ХХ ст. спричинилася, коли система освіти почала відставати від ритму природного саморуху цивілізації, оскільки криза – це вихід за межі цього ритму «дихання» шляхом невідповідності вимог існуючих стандартів освіти, порушення вимог спеціалізації підготовки професійних кадрів, що готувались у системі вищої освіти, розбалансувались темпи розвитку науки, освіти і виробництва, концентрація освіти перейшла допустиму межу кількості підготовки кадрів і якості освіти, максимізація освітніх послуг спричинила перевиробництво професійних кадрів, централізація в купі з бюрократизацією «затиснули» в академічні лещата навчальні заклади освіти до такої міри, що ті втратили потяг до подальшого розвитку.

Е. Тоффлер робить песимістичний висновок: «...те, що ми бачимо, є сукупністю шістьох провідних принципів, «програмою», яка діяла тією чи тією мірою в усіх країнах Другої Хвилі. Ці шість принципів – стандартизація, спеціалізація, синхронізація, концентрація, максимізація і централізація – застосовувались як у капіталістичних, так і в соціалістичних суспільствах індустріального світу, тому що вони неминуче виникали внаслідок того, що відстань між виробником і ринком постійно зростала.

Шість принципів, які сформуvalи цей кодекс, надали характерного відтінку цивілізації Другої Хвилі. Сьогодні, як ми скоро побачимо, кожен із цих основних принципів є під ударом сил Третьої Хвилі.

Досі існує еліта Другої Хвилі, яка й сьогодні застосовує ці правила – у бізнесі, у банківській справі, у трудових відносинах, в уряді, в освіті, в засобах масової інформації. Але прихід нової цивілізації кидає виклик усім законним інтересам цивілізації колишньої. У зрушеннях, які невідворотно чекають нас попереду, еліти всіх індустріальних суспільств, які так звикли виробляти правила, цілком імовірно підуть шляхом феодалних лордів минулого. Одні будуть скинуті з трону, інші – зведені на рівень убогого дворянства. Ще інші, більш розумні й здатні пристосуватися, трансформуються і виступлять у ролі лідерів цивілізації Третьої Хвилі. Щоб зрозуміти, хто керуватиме справами, коли Третя Хвиля стане домінантною, ми повинні спершу точно знати, хто керує ними сьогодні» [2, с. 60–61].

На цій високій напруженості, що склалася в системі індустріальної освіти, з одного боку, а з іншого – між нею й іншими підсистемами планетарного соціального організму, вона потрапила в стан кризи. Вона не змогла довго утримуватись у стані гомеостазу, оскільки в рух прийшла підстава й умови. Держава ж у свою чергу відмовилась фінансово підтримувати розвиток університетів і перевела освіту в структуру платних послуг. Як зазначає Марек Квієк, «упродовж століть «ринок» не мав значного впливу на вищу освіту (мабуть, єдиною країною, що наближалася до «ринкового» полюсу «трикутника» Бертон Кларкана на початку 1980-х років, стали Сполучені Штати). Більшість модерних університетів світу були засновані й фінансовані державою, а більша частина студентів і викладачів навчалися й працювали в державних закладах протягом останніх двохсот років (і це щодо всіх основних моделей університету, котрі слугували «шаблонами» для інших частин світу: наполеонівської, гумбольдтівської й американо-британської).

Сьогодні ринкові сили процвітають у вищій освіті повсюди: хоча форма й темп цієї трансформації різні між частинами світу, сама вона охоплює глобальний обшир» [12, с. 48–49].

**Висновки.** Фундаментальна наука як підстава системи індустріальної освіти почала шляхом культивування технологій інформатизації освоювати інші сегменти смислогенезу, а зовнішні умови її існування почали трансформуватись у бік глобалізації та глокалізації. Рівновага між освітою і суспільством була порушена. Не маючи достатнього ступеню академічної свободи, що забезпечувала б їй автономність буття, система індустріальної освіти у всьому світі перейшла у стан саморуйнування або гомеоклазу. Тим самим вона вивільнила частину простору для спалаху прогресування релігійної освіти.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бех В.П., Малик І.В. Технократизм у дискурсі проблем вищої школи : монографія ; за ред. В.П. Бека. Київ : Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2009. 263 с.
2. Тоффлер Е. Третя Хвиля / пер. з англ. А. Євса. Київ : Вид. дім «Всесвіт», 2000. С. 49–61.
3. Асмус В.Ф. Избранные философские труды. Москва : Изд-во МГУ, 1969. Т. 1. 412 с.
4. Коменський Я. А. Вибрані педагогічні твори. Велика дидактика. Київ : Радянська школа. 1940. Т. 1 / під ред. з біографічним нарисом і примітками проф. А.А. Красновського. С. 102.
5. Терепищій С.О. Стандартизація вищої освіти (спроба філософського аналізу) : монографія. Київ : 2010. С. 81.
6. Клепко С.Ф. Інтегративна освіта і поліморфізм знання. Київ, Полтава, Харків. 1998. С. 198.
7. Большой энциклопедический словарь. 2-е изд., перераб. и доп. Москва, Санкт-Петербург : Большая Рос. Энциклопедия: Норинт, 2001. 1456 с.
8. Про розроблення державних стандартів вищої освіти : Постанова Кабінету Міністрів України. *Офіційний вісник України*. 1998. № 3. С. 108.
9. Плущевский М.Б. О подходе к развитию терминологии при нормативном обеспечении качества объектов. *Стандарты и качество*. 1993. № 1. С. 10–20.
10. Петренко В.Л. Стандарти вищої освіти у контексті Болонського процесу: історія, сучасний стан, перспективи. *Проблеми освіти: наук : метод. зб. НМІД ВО МОН України*. Київ, 2005. Вип. 45: Болонський процес в Україні. 192 с.
11. Освічена молодь – інвестиція для України : стенограма телемосту за участю Президента України В. Ющенка (1 вересня 2007 року) / Офіційне Інтернет-представництво Президента України. URL: <http://www.president.gov.ua>
12. Квіск М. Університети і держава: вивч. глобал. трансформацій / пер. з англ. Т. Цимбала. Київ. 2009. С. 48–49.

### REFERENCES

1. Bekh V.P., Malyk I.V. (2009). Tekhnokratyzm u dyskursi problem vyshchoi shkoly: Monohrafiia / za red. V.P. Bekha. 263 s. [Technocracy in the discourse of higher school problems]. Kyiv: Vyd-vo NPU imeni M.P. Drahomanova [in Ukrainian].
2. Toffler E. (2000). Tretia Khvyliia /3 anhl. per. A. Yevsa. S. 49–61 [Third Wave]. Kyiv : Vyd. dim "Vsesvit" [in Ukrainian].
3. Asmus V.F. (1969). Yzbrannue fylosofskye trudy. T. 1. 412 s. [Selected philosophical works]. Moskva : Yzd-vo MHU [in Russian].
4. Komenskyi Yan Amos. (1940). Vybrani pedahohichni tvory. Velyka dydaktyka. T. 1. / pid red. z biohrafichnym narysom i prymitkamy prof. A. A. Krasnovskoho. S. 102. [Selected pedagogical works. Great didactics]. Kyiv : Radianska shkola [in Ukrainian].
5. Terepyschyi S.O. (2010). Standartyzatsiia vyshchoi osvity (sproba filosofovskoho analizu): monohrafiia. S. 81. [Standardization of higher education an attempt at philosophical analysis]. Kyiv. [in Ukrainian].
6. Klepko S.F. (1998). Intehratyvna osvita i polimorfizm znannia. S. 198. [Integrative education and knowledge polymorphism]. Kyiv, Poltava, Kharkiv [in Ukrainian].
7. Bolshoi entsyklopedycheskyi slovar. (2001). 2-e yzd., pererab. i dop. 1456 s. [Big encyclopedic dictionary]. Moskva, Sankt-Peterburh: Bolshaia Ros. entsyklopedyia: Norynt [in Russian].
8. Pro rozroblennia derzhavnykh standartiv vyshchoi osvity: (1998). S. 108. [On the development of state standards of higher education]. Postanova Kabinetu Ministriv Ukrainy. *Oftsiniyi visnyk Ukrainy*. № 3 [in Ukrainian].

9. Plushchevskiy M.B. (1993). O podkhode k razvytyiu termynolohyy pry normatyvnom obe-spechenyy kachestva ob'ektiv. *Standartu i kachestvo*. № 1. S. 10–20. [On the approach to the devel-opment of terminology in the normative assurance of the quality of objects. Standards and quality] [in Russian].

10. Petrenko V.L. (2005). Standarty vyshchoi osvity u konteksti Bolonskoho protsesu: istoriia, suchasnyi stan, perspektyvy. *Problemy osvity : nauk. – metod. zb. NMID VO MON Ukrainy*. 192 s. [Standards of higher education in the context of the Bologna process: history, current state, pros-pects]. Kyiv : Vyp. 45: Bolonskyi protses v Ukraini. 4.1. [in Ukrainian].

11. Osvichena molod – investytsiia dlia Ukrainy: stenohrama telemostu za uchastiu Prezy-denta Ukrainy V. Yushchenka (1 veresnia 2007 roku). Ofitsiine Internet – predstavnytstvo Prezy-denta Ukrainy. [Educated youth is an investment for Ukraine]. URL: <http://www.president.gov.ua> [in Ukrainian].

12. Kviiek M. (2009). Universytety i derzhava: vyvch. hlobal. transformatsii / per. z anhl. T. Tsym-bala. S. 48–49. [Universities and the state: study. global. Transformations]. Kyiv [in Ukrainian].

**Zinkevych Vasyl Ivanovych**

Candidate of Agricultural Sciences, Associate Professor,  
Associate Professor at the Department of Economics and Management  
Drohobych I. F. State Pedagogical University  
24 Ivan Franko str., Drohobych, Lviv region, Ukraine  
[orcid.org/0000-0003-1004-1685](https://orcid.org/0000-0003-1004-1685)

## TECHNOCRATIC DIMENSION OF MANAGING INDUSTRIAL EDUCATION SYSTEM

*The article analyzes the system of management of industrial education from the position of influence of the technocratism ideology, which was developed and operated at the stage of its maturity, that is, during the late nineteenth century (1895) – 1970s. Attention is drawn to the set of factors that gave rise to this type of educational management, among them are: a) the spirit of the World Revolution and the two world wars, as well as the ideologists of the hot local and total cold war; b) the militaristic outlook, as the two world systems were in antagonistic confrontation as they tried to destroy each other; c) technocratism, as the dominant ideology to which both liberal and communist ideology representatives resorted. It has been proven that the educational system as a social phenomenon is subjected to various mechanisms that ensure its existence in time and space: the regularities of self-organization and sel-regulation of social structures operate at the stage of origin; growth – homeoresis; maturity – homeostasis; decay – homeoclasia. The main parameters of technocratic management of education are characterized sequentially, namely: standardization, specialization, synchronization, concentration, maximization and centralization. It has been proven that in order to centralize workforce management within the EU, specific tools have been introduced to implement these principles, while education institutions, especially of higher vocational education in the so-called capitalist countries, had at least two advantages over higher education institutions: firstly, fundamental science was implemented in the educational space of universities, and secondly, their universities were autonomous, which provided them with a much greater degree of academic freedom and the creation of new models of self-government, self-regulation, and the implementation of a real policy of transparency and openness in their activities than higher education institutions in the socialist countries. Thus, at the stage of sustainable development, the industrial education system was in a state of homeostasis. At the same time, it could not go beyond these boundaries of civilizational self-movement, and without a sufficient degree of academic freedom that would provide it with the autonomy of existence, the system of industrial education around the world moved to a self-destruction state or homeoclasia.*

**Key words:** industrial education, life cycle, ideology, technocratism, standardization, specialization, synchronization, concentration, maximization, centralization.

УДК 101.1:316

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2021.1.4>

Литвинчук О. В.

кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри гуманітарних і соціальних наук  
Державного університету «Житомирська політехніка»  
вул. Чуднівська 103, Житомир, Україна  
[orcid.org/0000-0002-7122-7371](https://orcid.org/0000-0002-7122-7371)

## ФЕНОМЕН САМОТНОСТІ: ВИКЛИКИ СЬОГОДЕННЯ

*У статті автор ґрунтовно досліджує явище самотності, а також поглиблено аналізує феномен жіночої самотності. Самотність – це явище, яке виникає у свідомості людини і є причиною низки проблем у сучасному суспільстві. Доведено, що самотність виникає в тих життєвих ситуаціях, в яких людина залишається фізично або духовно наодинці. Будь-який індивід, який починає відчувати себе самотнім, повинен єднатися із соціумом, що його оточує: бути частиною чогось більшого, аніж він сам. Таким чином, мета наукового дослідження полягає у висвітленні наукового інтересу до проблеми самотності, обґрунтуванні саме феномену жіночої самотності як одного з найскладніших проявів даного явища в сучасному українському суспільстві. Основою наукового дослідження слугували загальнофілософські методи: індукція, дедуція, аналогія, узагальнення та формалізація.*

*Детально досліджено історичний аспект розвитку проблеми самотності, який показав, що людина відчувала самотність із давніх часів, намагаючись зрозуміти сутність цього явища. Для сьогодення вже сформувалися чіткі уявлення про самотність та її особливості, проте людина все частіше стикається з даним почуттям.*

*Значну увагу приділено феномену жіночої самотності, виявлено конкретні ознаки, притаманні самотнім жінкам: відчуженість, тривожність, пригніченість та низька самооцінка.*

*Зроблено наголос на тому, що найбільш поширеними причинами виникнення феномену жіночої самотності є складна демографічна ситуація, різний освітній рівень, відсутність дітей, подружні проблеми, почуття відчуженості, розбіжності в життєвих цінностях.*

*Установлено, що в Україні самотні жінки становлять значну частину жіночого населення. Самотня українська жінка наділена особливими соціальними, демографічними та психологічними ознаками, специфічним соціальним статусом та окремими функціями у власному та суспільному житті.*

*Ставиться питання про необхідність подальшого дослідження цього складного філософського феномену.*

*Практичне значення отриманих результатів полягає в тому, що ці ідеї можуть бути використані для розроблення та модернізації методів боротьби із проявом самотності в цілому та жіночої самотності зокрема.*

**Ключові слова:** самотність, феномен жіночої самотності, причини самотності, відчуження, ідентичність.

**Вступ.** Із кожним роком проблема людської самотності набирає нових обертів. У добу науково-технічного прогресу людина має безліч можливостей для спілкування з рідними, друзями та знайомими, проте, незважаючи на велику кількість зв'язків, вона насправді залишається самотньою. Самотність – найскладніше та найактуальніше явище сучасного світу, на виникнення якого впливають як особисті, так і суспільні фактори. Проблема самотності людини в контексті філософського розуміння пов'язана з її особливостями світогляду, самосвідомістю, психологічним станом та мотивацією. Реалії сьогодення загострюють почуття непотрібності, покинутості та відчуженості, тим самим актуалізуючи явище самотності. Перед українським суспільством з'являється завдання не лише налагодити міжособистісні взаємовідносини, але й створити внутрішню гармонію в існуванні власного світу.



На сучасному етапі важливим є дослідження аспектів появи та розвитку самотності в жінок, спектр наслідків якої надзвичайно складний. Жінка – це основа майбутнього роду. Її відношення до себе, свого життя та суспільства суттєво впливає на демографічну ситуацію. Таким чином, даний феномен має вагомий вплив як на окрему жінку, яка потерпає від нього, так і на її оточення в цілому.

Проблематика самотності була розглянута в наукових працях багатьох видатних філософів: М. Бердяєва, С. Корчагіна, Н. Покровського, Н. Самоукиной, О. Титаренка, Н. Трубікова, Ф. Фурдья, Н. Хамітова, А. Хараша та ін.

**Мета та завдання.** Метою даної статті є аналіз сутності та визначення наукового інтересу соціальної філософії до проблеми самотності, обґрунтування саме феномену жіночої самотності як одного з найскладніших проявів даного явища в сучасному українському суспільстві.

Досягнення даної мети передбачає розв'язання таких завдань: дослідити поняття «самотності» та окреслити його особливості в контексті історичного аспекту, охарактеризувати поняття жіночої самотності та описати причини її виникнення, а також проаналізувати феномен жіночої самотності в сучасних українських реаліях.

**Методи дослідження.** Методологічна основа дослідження – синтез результатів історико-ретроспективного аналізу поняття «самотності», а також системний підхід, застосований до результатів такого синтезу. Окрім того, важливе місце посідають загальнофілософські методи наукового дослідження: індукція, дедукція, аналогія, узагальнення та формалізація.

**Результати.** Питання самотності є досить актуальним серед проблем соціальної філософії. Ще в античні часи Аристотель зазначав, що людина поза суспільством може бути або Богом, або звіром [8]. Саме самотність стосується сутності та сенсу людського існування.

Поняття самотності розглядається науковцями з двох позицій: у віковому контексті, що проявляється як дитяча самотність або самотність людей похилого віку, і в гендерному – самотність чоловіків і жінок. Разом із тим самотність можна аналізувати як результат і процес у соціальному та психологічному контексті. Соціальний складник самотності стосується змін у сімейних інституціях, тобто збільшується кількість сімей, де дитина виховується лише одним із батьків, що породжує у свою чергу формування психологічного аспекту самотності – дитина не отримує необхідної уваги з боку хоча б одного з батьків [6, с. 158].

Поняття самотності необхідно чітко відрізнити від таких понять, як ізоляція та усамітнення, оскільки ізоляція – це фізична ізоляція по відношенню до соціуму, а усамітнення – це добровільна ізоляція. Також не потрібно забувати, що існують певні стани й процеси, які люди часто сприймають за почуття самотності, а насправді це емоційна та соціальна ізоляція.

Почуття самотності в людей репродуктивного віку найчастіше пов'язано з проблемою шлюбу, сім'ї, з відсутністю належної освіти та з професійною невизначеністю. Самотність у такому контексті має об'єктивний та суб'єктивний прояв. Об'єктивний стан самотності в дорослої людини формується у зв'язку зі зменшенням кількості соціальних ролей, наприклад, зникненням подружньої, батьківської чи професійної ролі, а суб'єктивне почуття самотності викликається особистим переживанням ізоляції від інших людей за умови існуючої взаємодії з іншими та участі в різноманітних міжособистісних відносинах: сімейних, дружніх, професійних. Таким чином, у дослідженні феномену самотності необхідно звернути особливу увагу на той факт, що, перебуваючи в оточенні людей, особистість може переживати досить сильне, негативно забарвлене почуття самотності, яке має вагомий вплив як на самого індивіда, так і на його оточення.

Тобто самотність – це своєрідне переживання, внаслідок якого виникає різке відчуття, що демонструє розрив зв'язків між внутрішнім світом особистості та реально існуючим, формує нову самосвідомість. Видатний філософ Микола Бердяєв вважав, що відстороненість «я» від «ти» – це процес самознищення. «Я» перестає існувати тоді, коли всередині існування йому не дано існування «іншого» [2, с. 216–217]. Довготривале переживання самотності породжує негативні наслідки та знижує самооцінку особистості. А коли до самотності додаються особисті вади та недоліки, її вплив стає ще більш небезпечним.

Відомий філософ Мартін Бубер пов'язував феномен самотності з проблемою людського існування. Він вважав, що в давні часи людина не задавала собі складних філософських питань. Навколишній світ був зрозумілим, особистість не зіштовхувалася зі складними проблемами сенсу існування, власного походження і призначення, які могли б її спантеличити. Можливо, людина була не готова задавати собі ці надскладні питання, проте людина повинна була замислитися над великим. І, на думку Бубера, такий момент настав саме тоді, коли людина усвідомила власну самотність. У своїй праці «Два образи віри» філософ пише, що «найбільш схильна до самосвідомості та людина, яка відчуває себе самотньою, тобто та, яка залишилась наодинці із собою та своїми проблемами, кому вдалося в цій спустошеній самоті зустрітися із самим собою, у власному «Я» побачити людину, а за власними проблемами – загальнолюдську проблематику...» [4, с. 164].

У контексті сьогодення проблема самотності є досить актуальною для фахівців різних наукових напрямів: психологів, соціологів, психіатрів, філософів тощо, проте в контексті історичного дискурсу проблема самотності вперше усвідомлюється в епоху Відродження, коли людина відчула власну індивідуальність, сприймаючи себе як неповторну, унікальну особистість. Проблема самотності в цей час розглядається як необхідна умова для розвитку індивідуальності та творчих здібностей.

Феномен самотності набуває особливої актуальності на початку XIX століття. Відомий філософ Нікола Аббаньяно зауважує, що лише залишившись наодинці із собою, індивід може розпочати пошук власного буття [1]. Самотність розглядається як одна з визначальних тем, зростає значимість вільної особистості, яка стає для філософії вищою цінністю.

Значну увагу приділяли дослідженню феномену самотності у філософських ученнях трансценденталістів. На їхню думку, людина повинна бути незалежною та відокремленою від соціуму, щоб мати можливість розкрити внутрішній потенціал, поєднавшись із природою.

Генрі Торо, відомий представник трансценденталізму, підтримав ідею відсторонення людини від соціуму шляхом максимального зближення з природою задля розкриття її безмежного внутрішнього світу. Філософ, піддаючись власним переконанням, прожив наодинці два роки й два місяці в хатині на березі озера Уолден. У відомій книзі «Уолден, або Життя в лісі» (1854) він поділився власними враженнями [11]. Філософ показав, що людина здатна налагодити зв'язок із природою, розраховуючи лише на власні сили. Науковець разом із тим наголосив, що він ніколи не почувався самотнім. Життя на природі він сприймав не як відчуження, а як початок спілкування з природою та космічним простором.

Проблема самотності у XX столітті набула такої актуальності, що М. Бердяєв охарактеризував її основною проблемою людської особистості. Науковець зауважив, що в попередні епохи люди жили у світі, який був для них порівняно невеликим, але вони почували себе частиною чогось більшого, тому в них не виникало почуття ізольованості чи самотності. Сучасний світ для людини непізнаний, людина, живучи в ньому, відчуває порожнечу, яка породжує самотність [3, с. 144].

Філософ О. Т. цілком обґрунтовано висловив думку, що у XX столітті «проблема самотності набула небувалого статусу, в ній побачили фатальне джерело трагічного існування не лише людини, але всієї історії» [10, с. 21].

Сьогодні самотність перетворилася на глобальну проблему, яка викликана розвитком новітніх технологій, що замінили людині безпосереднє спілкування. Певні технічні засоби замінили співрозмовника, тим самим віддаливши людину від соціуму.

Як бачимо, самотність – невід'ємна складова частина життя людини, проте в останні роки вона набула особливої актуальності серед жінок. Жіноча самотність є джерелом виникнення великої кількості негативних явищ, які залежать безпосередньо від особистості жінки. Їх діапазон досить широкий: від психологічної пригніченості до суїцидальних дій, окрім особистого розчарування, переживань та болю, жіноча самотність породжує зміни в демографічній ситуації, несприятливий клімат у сім'ї, детермінує появу феміністичних течій та багатьох інших кризових явищ [9, с. 87].

Самотніх жінок не завжди легко помітити. Почуття самотності більш внутрішнє, тобто формується глибоко у свідомості, виражаючи певну форму самоусвідомлення, пов'язану з відсутністю успіху хоча б в одній із соціальних сфер діяльності. Тобто жінка, яка досягла успіху й працює на престижній роботі, що їй подобається й приносить задоволення, може в глибині душі усвідомлювати неповноцінність власного життя. Або жінка, яка не має сім'ї, може почуватися гармонійно, а та, що має, навпаки, буде відчувати самотність. Тобто проблему самотності слід розглядати в тому випадку, коли сама жінка сприймає себе самотньою, адже маючи чудову роботу, сім'ю, захоплення та хобі, може бути самотньою.

Страх самотності в жінок продукує неадекватне ставлення до життя й породжує відчуття безвихідності. Невід'ємною складовою частиною негативного стану самотності стає тривожність, яка подібна до страху проявом реакції на небезпеку. Тривожність, на відміну від страху, є реакцією на уявну, а не справжню загрозу. Якщо самотність переходить у хронічну форму, то тривожність спричиняє цілу низку психосоматичних розладів: відсутність здорового сну, зниження апетиту, дратівливість, утому, слабкість [12, с. 114–115].

Таким чином, варто зауважити, що почуття жіночої самотності характеризується складністю та багатогранністю, а тому розгляд її елементів, як внутрішніх, так і зовнішніх, є надзвичайно важливим та необхідним для пошуку оптимальних шляхів протистояння даному феномену, проте зрушення в дослідженнях проблеми жіночої самотності досить незначні, а відсутність надійних способів діагностики актуалізує дану проблему. Самотнім жінкам складно налагодити бажані зв'язки з іншими людьми, в результаті чого вони відчують невдоволеність та пригніченість.

На думку Н. Самоукіної, особливості жіночої самотності залежать від причин, що її викликали, підсилюючи або послаблюючи її дію [9, с. 211]. Причини жіночої самотності досить складні, але їх виявлення на початковій стадії – важливий крок у боротьбі із самотністю.

Звернемо особливу увагу на найсуттєвіші причини, які спричиняють жіночу самотність.

По-перше, це демографічна причина, яка провокується складною демографічною ситуацією в країні. За статистичними даними на перше грудня 2019 року в Україні жінки за чисельністю переважають чоловіків майже у всіх вікових групах. Серед людей працездатного та літнього віку кількість жінок є більшою: у віці 25–54 років жіноче населення становить 8,346 млн осіб, а чоловіче – 8,112 млн. Серед українців віком 55–64 років жінок 2,982 млн, а чоловіків – 2,261 млн. Проте найбільш суттєва різниця в чисельності чоловіків та жінок спостерігається у віковій групі 65 років та більше. Так, серед літніх людей жінок майже вдвічі більше, ніж чоловіків: 4,149 мільйона жінок проти 2,099 мільйона чоловіків [5].

За результатами останнього перепису населення чоловіча смертність помітно перевищує жіночу, адже в Україні жінок на 10 мільйонів більше, аніж чоловіків, і жінки живуть у середньому на 14 років більше за чоловіків. Однак чоловіча смертність – не єдина причина, також не потрібно забувати про алкоголізм і наркоманію, про військову службу, про відбування покарань у місцях позбавлення волі – це ті аспекти, які суттєво впливають на зменшення потенційної кількості чоловіків. Щодо військової служби, то ситуація гостро погіршилась із 2014 року, з моменту початку бойових дій на Сході нашої країни, де щороку гине значна кількість чоловіків.

По-друге, почуття відчуженості та відсутність приналежності також є причиною самотності. Разом із тим існує не так багато жінок, котрі прагнуть створити сім'ю з чоловіками, які мають пагубні залежності. Жінка, що не може реалізувати власний материнський інстинкт, переживає гостру форму самотності. Окрім того, якщо жінка перебуває в довгострокових стосунках, вона також може вбачати певні недоліки, через які виникає відчуття тривоги, наляканості чи депресії.

Більшість жінок відчуває гостру потребу в піклуванні про когось, щоб відчувати себе потрібною, жити заради близької людини. У жінок, які мають дітей, ця потреба реалізовується завдяки піклуванню, адже всю свою увагу вони скеровують на дитину. Проте, відчуваючи нестачу в емоційній та духовній підтримці, жінка потребує турботи, захисту тієї людини, яка буде надійною опорою в житті. Мати-одиначка може відчувати самотність у зв'язку з постійною

прив'язаністю до дитини. Вона прагне створити самодостатній світ навколо маляти, шукаючи в дитині сенс і спосіб подолання самотності, проте почуття самотності цілковито не зникає. Така жінка свідомо чи несвідомо постійно знаходиться в пошуку чоловіка, щоб уникнути осуду й пліток з боку оточення.

Третьою, не менш важливою причиною жіночої самотності в останні роки стала відсутність дітей. Для жінки без дитини можливість вийти заміж у три рази вища, аніж для жінки з дитиною. Таким чином, збільшилась кількість випадків відмови від дітей серед незаміжніх молодих жінок. Особиста свобода стала для жінки справжньою цінністю. Термін «бездітна» почали замінювати словосполученням «вільна від дітей», в якому відсутній негативний відтінок. Жінки, які не хочуть мати дітей, досить часто є високоосвіченими та успішними. На їхню думку, в материнстві вони б не відчули такого задоволення. Значна кількість сучасних жінок вважає, що діти й кар'єра – несумісне поєднання, адже навіть у рівноправному шлюбі обов'язок догляду за дітьми найчастіше покладено на жінку.

Четвертою причиною можна виокремити проблему освіченості. Кількість жінок, що здобули вищу освіту, помітно перевищує число освічених чоловіків. І цей показник із кожним роком зростає. Отже, виникають труднощі для жінок, які прагнуть створити сім'ю з чоловіком, який має з нею однаковий рівень освіченості. Закохані люди з різним культурним рівнем та різними життєвими цінностями приречені на самотність. Їхнє початкове спілкування підкріплюється сильними почуттями та емоціями, проте, коли прилив почуттів зникає, яскраво вираженою стає несумісність в інтересах, смаках, уподобаннях. Розбіжності в цінностях мають набагато вагоміший вплив, аніж розбіжності культурного рівня, що спричиняє остаточну самотність відразу обох молодих людей.

П'ятою, досить суттєвою причиною можна вважати втрату інтересу подружжя один до одного, що часто спостерігається за відсутності взаємопорозуміння між подружжям. У таких шлюбах формується нав'язана самотність чоловіка й дружини.

«Ще однією розповсюдженою причиною самотності жінок виступає сексуальна слабкість чоловіків» [13, с. 65] – таку цікаву думку щодо проблеми жіночої самотності висловив Н. Хамітов. Інтимне життя в шлюбі, особливо на початковому етапі спільного життя, є дуже важливим. З часом ця потреба матиме вторинне значення, акцент значимості переміститься на довіру, дружбу та взаєморозуміння.

Останньою з причин самотності жінок, яку ми окреслимо, є наслідування досвіду з батьківської сім'ї. Починаючи з дитинства, людина засвоює модель поведінки власної статі. Неправильно сформовані статеві стереотипи слугують джерелом низької самооцінки, неадекватної самосвідомості, відсутності інтересів та бажань жінки [6, с. 9].

Отже, зважаючи на реалії українського сьогодення, ми спостерігаємо за тим, що відчуження жінки від суспільного життя веде до руйнації її особистої ідентичності, створюючи умови для внутрішнього конфлікту. Українська дослідниця О. Литвинчук наголошує, що відчуження індивіда від суспільства та його культури тягне за собою й відчуження людини від власної ідентичності [7]. Ідентичність української жінки зумовлена взаємозв'язками зі звичаями, традиціями та національною культурою.

Вплив значної кількості стереотипів, які існують у сучасному українському суспільстві, відображається на діяльності та житті жінок. Жінка постійно знаходиться перед вибором між сім'єю та успішною кар'єрою. Даний вибір спричиняє у свідомості жінки внутрішній конфлікт, оскільки їй складно визначитися, а це у свою чергу продукує самотність та унеможливає їй самореалізацію як повноцінного члена суспільства.

Відсутність зв'язку з навколишнім світом веде до втрати духовної самореалізації жінки – найважливішої потреби будь-якої людини. Жінка втрачає інтерес до реалізації таких вторинних потреб, як створення сім'ї, народження дитини, успішність у будь-яких сферах жіночої діяльності. Таким чином, в Україні поступово втрачається значимість сім'ї, погіршується демографічна, економічна та політична ситуація та з'являються феміністичні течії.

Варто пам'ятати, що жінка відчуває єдність із соціумом лише за умови подолання соціального відчуження. Для жіночого населення в Україні необхідно створити умови для ведення активної

соціальної діяльності через розвиток власного творчого потенціалу та відчуття єдності із соціумом та його культурою. А основною умовою подолання самотності української жінки мають бути розробки в напрямі актуалізації необхідності залучення жінок до всіх сфер суспільного життя.

**Висновки.** Отже, роблячи висновки, зазначимо, що самотність – це складне явище, що має свої особливості. В умовах зростання глобалізації та підвищення ролі сучасних технологій Україна переживає антропологічну кризу, яка активно продукує почуття самотності та соціальної відчуженості. Високий рівень варіативності самотності є джерелом різноманіття форм її прояву і впливу на конкретну особистість чи суспільство в цілому.

Досить вагому увагу приділено проблемі жіночої самотності, яка продукує низьку самооцінку, відчуженість, тривожність, почуття пригнобленості, відсутність налагоджених зв'язків, негативне ставлення до себе та оточуючих. Найпоширеніші причини появи жіночої самотності досить складні та різноманітні: демографічна ситуація (перевищення жіночого населення над чоловічим), різний рівень освіченості, відсутність дітей, проблеми в шлюбі між подружжям, почуття відчуженості, розбіжності в життєвих цінностях та культурному рівні, наслідування негативного досвіду з батьківської сім'ї.

Основна умова подолання соціального відчуження та самотності української жінки – залучення її до прийняття, створення та впровадження рішень у всіх сферах суспільного життя.

Таким чином, феномен самотності – це актуальна проблема сьогодення, яка потребує напрацювань щодо реальних шляхів її вирішення.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аббаньяно Н. Мудрість філософії і проблеми нашого життя. URL: <https://studfile.net/preview/6722577/>
2. Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности. Избранные труды. Москва : Флинта, 1999. 312 с.
3. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. Москва : Республика, 1994. 480 с.
4. Бубер М. Проблема человека. *Два образа веры* : пер. с нем. ; под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лезова. Москва : Республика, 1995. С. 157–232.
5. Жінок в Україні на 2,7 млн більше, ніж чоловіків – результати електронного перепису. URL: <https://hromadske.ua/posts/zhinok-v-ukrayini-na-27-mln-bilshe-nizh-cholovikiv-rezultati-elektronnogo-perepisu>
6. Корчагина С.Г. Генезис, виды и проявления одиночества. Москва, 2005. 196 с.
7. Литвинчук О.В. Ідентичність як проблема маргінального індивіда: соціально-філософський аналіз. URL: <http://eztuir.ztu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/7507/Литвинчук.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
8. Правила життя Аристотеля. URL: <https://www.jnsm.com.ua/h/PZ29/>
9. Самоукина Н.В. Женское одиночество: полноценная жизнь или страдание? Москва : ООО «Издательство Астрель», 2004. 252 с.
10. Титаренко А.И. Анти-идеи: Опыт социально-этического анализа. Москва, 1984. 478 с.
11. Торо Г.Д. Уолден, або Життя в лісі. URL: <http://referatu.net.ua/referats/7526/142731/?page=1>
12. Тревога и тревожность / под общ. ред. В.М. Астапова. Санкт-Петербург : Питер, 2001. 256 с.
13. Хамитов Н.В. Одиночество женское и мужское. Киев : Научная мысль, 1995. 318 с.

### REFERENCES

1. Abbaniano Nikola Mudrist filosofii i problemy nashoho zhyttia [The wisdom of philosophy and the problems of our lives]. URL: <https://studfile.net/preview/6722577/> [in Ukrainian].
2. Berdiaiev N.A. (1999) Pro liudynu, ii svobody i dukhovnosti. Vybrani pratsi [About man, his freedom and spirituality. Selected works] N.A. Berdiaiev. Moscow: Flinta [in Russian].
3. Berdiaiev N.A. (1994) Filosofii vlnoho dukhu [Philosophy of the free spirit] N.A. Berdiaiev. Moscow: Republic [in Russian].
4. Buber M. (1995) Problema chielovieka [The problem of man] *Dva obraza verы*: Per. s nem. / Pod red. P. S. Hurevycha, S. Ya. Levyt, S. V. Lezova. Moscow: Republic [in Russian].
5. Zhinok v Ukraini na 2,7 mln bilshe, nizh cholovikiv – rezultaty elektronnoho perepysu [Women in Ukraine are 2.7 million more than men – the results of the electronic census].

URL: <https://hromadske.ua/posts/zhinok-v-ukrayini-na-27-mln-bilshe-nizh-cholovikiv-rezultati-elektronnoho-perepisu> [in Ukrainian].

6. Korchahyna S.H. (2005) Henezys, vidy i proiavlenyia odinochestva [Genesis, types and manifestations of loneliness] S.H.Korchahyna. Moscow [in Russian].

7. Lytvynchuk O.V. Identychnist yak problema marhinalnoho indyvida: sotsialno-filosofskyi analiz [Identity as a problem of a marginal individual: a socio-philosophical analysis]. URL: <http://eztuir.ztu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/7507/Литвинчук.pdf?sequence=1&isAllowed=y> [in Ukrainian].

8. Pravyla zhyttia Arystotelia [Rules of life of Aristotle]. URL: <https://www.jnsm.com.ua/h/PZ29/> [in Ukrainian].

9. Samoukyna N.V. (2004) Zhenskoe odinochestvo: polnotsennaia zhyzn ili stradanye? [Female loneliness: a fulfilling life or suffering?] N.V. Samoukyna/ Moscow: «Astrel Publishing House» [in Russian].

10. Tytarenko A.Y. (1984) Anty-idei: Opyt sotsyalno-etycheskoho analiza. / A.Y. Tytarenko. Moscow [in Russian].

11. Toro H.D. Uolden, abo Zhyttia v lisi [Walden, or Life in the Forest]. URL: <http://referatu.net.ua/referats/7526/142731/?page=1> [in Ukrainian]

12. Trevoha i trevozhnost (2001) / Pod obshch. Red. V. M. Astapova. St. Petersburg: Peter [in Russian].

13. Khamitov N.V. (1995) Odinochestvo zhenskoje i muzhskoje [Loneliness is female and male] N.V. Khamitov. Kiev : Scientific thought [in Ukrainian].

**Lytvynchuk Oksana Valeriivna**

Candidate of Philosophy,

Associate Professor at the Department of Humanities and Social Sciences

Zhytomyr P. S. University

103 Chudnivska str., Zhytomyr, Ukraine

orcid.org/0000-0002-7122-7371

## THE PHENOMENON OF LONELINESS: THE CHALLENGES OF TODAY

*In this article, the author thoroughly explores the phenomenon of loneliness, as well as in-depth analysis of the phenomenon of female loneliness. Loneliness is a phenomenon that arises in the human mind and is the cause of a number of problems in modern society. It is proved that loneliness occurs in those life situations in which a person is left physically or spiritually alone. Any individual who begins to feel lonely must unite with the society that surrounds him: to be part of something greater than himself. The purpose of scientific research is to highlight the scientific interest in the problem of loneliness, to substantiate the phenomenon of female loneliness, as one of the most difficult manifestations of this phenomenon in modern Ukrainian society. Methods such as induction, deduction, analogy, generalization and formalization were used.*

*The historical aspect of the development of the problem of loneliness is studied in detail. He showed that man has felt loneliness since ancient times, trying to understand the essence of this phenomenon. For today, clear ideas about loneliness and its features have already been formed, but people are increasingly faced with this feeling.*

*Considerable attention was paid to the phenomenon of female loneliness, specific features of single women were identified: alienation, anxiety, depression and low self-esteem.*

*Emphasis is placed on the fact that the most common causes of the phenomenon of female loneliness are a difficult demographic situation, different educational levels, lack of children, marital problems, feelings of alienation, differences in life values.*

*It is established that single women in Ukraine make up a significant part of the female population. A single Ukrainian woman is endowed with special social, demographic and psychological characteristics, specific social status and certain functions in her own and public life.*

*The question arises about the need for further study of this complex philosophical phenomenon.*

*The practical significance of the results is that these ideas can be used to develop and modernize methods to combat loneliness in general and women's loneliness in particular.*

**Key words:** *loneliness, phenomenon of female loneliness, causes of loneliness, alienation, identity.*

УДК [141.78:81'23:304](44)“19”Ж.-Ф.Ліотар  
DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2021.1.5>

Лосик О. М.

кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри філософії  
Львівського національного університету імені Івана Франка  
вул. Університетська 1, Львів, Україна  
[orcid.org/0000-0001-8245-3780](https://orcid.org/0000-0001-8245-3780)

## ЗАСАДИ ПОСТМОДЕРНОЇ ДИСКУРСИВНОСТІ В КОНЦЕПЦІЇ МОВНИХ ІГОР Ж.-Ф. ЛІОТАРА

*Природа і характер постмодерної «картини світу» мають надзвичайно багато різноманітних інтерпретацій міждисциплінарного характеру, проте далеко не кожна з них володіє достатньою методологічною доказовістю. Актуальною і відкритою залишається потреба поглибленого вивчення вже проголошених, але досі не завжди належно оцінених філософських бачень сучасності.*

*Мета запропонованої статті – розглянути змістові компоненти авторської концепції мовних ігор Ж.-Ф. Ліотара в призмі їх теоретичного та практичного значення в суспільній історії сьогодення. На базі запропонованої концепції поставлено завдання проаналізувати ідейно-сміслові засади дискурсивних практик, що визначають характер постмодерних світоглядно-парадигмальних змін у науці, культурі й соціальності.*

*Із загальнонаукових застосовано методи: структурний, узагальнення, аналізу, системний, функціональний і порівняльний. Із конкретних філософських підходів використано діалектичний і герменевтичний.*

*Досягнуто таких результатів: підтверджено, що свобода залишається центральною ідеєю у філософській спадщині французького дослідника Ж.-Ф. Ліотара. На основі його концепції мовних ігор проаналізовано специфіку формування та функціонування дискурсивності як найбільш адекватного і прийняттого способу емансипації думки, уяви та дії в добу Постмодерну. Виокремлено як позитивні, так і негативні виміри модернізації, які здатні водночас і розширювати, і обмежувати права на індивідуальні та колективні свободи. Обґрунтовано, що Ж.-Ф. Ліотар розвинув своє бачення, відштовхуючись від однойменної концепції позитивіста Л. Фон Вітгенштайна, а водночас надав їй оригінального постмодерністського прочитання та доповнив новими характеристиками (гетерогенність, паралогія). Стверджено, що мовно-ігрова дискурсивність здатна функціонувати на засадах внутрішньої змінності, взаємної недомірності та рівноправного солідарного об'єднання навколо демократичних цінностей і виборів. Доведено, чому саме такий спосіб саморепрезентації та самоздійснення Ж.-Ф. Ліотар вважає більш виправданим за принцип консенсусу. Підкреслено, що серед інших постмодерністських концепцій та, яку запропонував Ж.-Ф. Ліотар, може стати практичною моделлю для реалізації в сучасній соціально-культурній дійсності й постнекласичній парадигмі, в тому числі й в українських реаліях.*

**Ключові слова:** *постмодерність, дискурсивність, мовні ігри, гетерогенність, паралогія, свобода, Жан-Франсуа Ліотар.*

**Вступ.** У тематичній бібліографії, присвяченій нашій сучасності, прізвище Жана-Франсуа Ліотара (1924–1998) згадується постійно. Зазвичай цього французького автора представляють як основоположника філософського різновиду постмодернізму [7]. Згаданий дослідник влучно окреслив методологічні опори, що сприяють розвитку та утриманню «постмодерного стану» (фр. – *condition postmoderne*) як найбільш відповідного для обґрунтування новітніх процесів світоглядної емансипації та свободи. Вихідним пунктом міркувань Ж.-Ф. Ліотара стала мовна царина, на базі якої він сформулював свою концепцію мовних ігор і розширив її можливий вплив на широкі контексти культурної соціальності. Запропоновані в ній підходи до тлумачення ігрової природи оточуючої «картини світу» заслуговують на окремий спеціалізований аналіз.

Питанням мовно-ігрової дискурсивності в добу Постмодерну цікавляться і філософи, і лінгвісти, і літературознавці. Серед дослідників, які міждисциплінарно опрацьовують дану тематику, виокремимо праці Ф. Бацевича, Т. Гундорової, В. Загороднюк, М. Зубрицької, С. Квіта, О. Павличко, Я. Поліщука, О. Солодкої, І. Фізера та ін. Натомість книги Ж.-Ф. Ліотара майже зовсім не перекладені українською мовою, його ідейна спадщина аналізується далеко не в повному обсязі (наприклад, О. Йосипенко, С. Куцепал, О. Соболев) і поки що лише зрідка стає предметом окремого наукового дослідження (І. Матюшина, І. Папуша). Тому в даній розвідці послуговуємося як французькими першоджерелами [11], так і їх перекладами українською [2; 3] та польською [10] мовами.

**Мета та завдання.** Метою запропонованої статті є розгляд змістових компонентів авторської концепції мовних ігор Ж.-Ф. Ліотара в призмі їхнього теоретичного і практичного значення в суспільній історії сьогодення. Поставлено завдання проаналізувати на базі даної концепції ідейно-сміслові засади дискурсивних практик, що визначають характер постмодерних світоглядно-парадигмальних змін у науці, культурі й соціальності.

**Методи дослідження.** Із загальнонаукових застосовано такі методи: структурний (виокремлено дискурсивність як характерну ознаку саме постмодерної реальності), узагальнення (виділено специфічні особливості постмодерної дискурсивності), аналізу (з'ясовано базові змісти концепції мовних ігор Ж.-Ф. Ліотара), системний (прослідковано особливості взаємодії мовних ігор), функціональний (розглянуто можливості дискурсивних практик у призмі їх здійснення в культурній соціальності) й порівняльний (зіставлено підхід Ж.-Ф. Ліотара з баченнями Ю. Габермаса та М. Фуко). Із конкретних філософських методів використано діалектичний (поглиблено розуміння постмодерної дійсності як об'єктивно змінної та завжди суперечливої єдності протилежностей) і герменевтичний (з'ясовано внесок та значення ідей Ж.-Ф. Ліотара в контексті розвитку філософсько-гуманітарного знання загалом та течії постмодернізму зокрема).

**Результати.** Осердям філософської спадщини Ж.-Ф. Ліотара є ідея свободи та способи її здійснення в інтелектуальних й культурно-духовних процесах доби Постмодерну. Авторське бачення переважно зосереджується на науковій та соціально-громадянській, а також художньо-мистецькій площинах проявлення і функціонування згаданого феномену. Вчений вивчає ознаки та шляхи неунікної «постмодернізації» дійсності під евристичним і перспективним кутом [6]. Автор залишається постійним у своєму схваленні емансипації як необхідного «стану духу» для сучасного людства та його майбутнього, водночас свідомий та цікавий непередбачуваності її перебігу в постмодерній фазі: «...насамперед західна воля відкриває для себе ніщо (néant) своїх цілей та задумів і у зв'язку з цим виявляє себе населеною чимось, чого вона не розуміє і чим не керує. Деякою «річчю в собі», що нам опирається. Її ім'я не має значення. Вона «не надається до іменування», тому що занадто часто є іменованою <...> Усі мислителі, письменники і художники Заходу, включно з великими «раціоналістами», зашпортувалися за цю «річ у собі», прагнули дати їй назву, усвідомлювали неможливість її ігнорування й визнавали, що жодна «одіссея», жоден «великий наратив» не може її вмістити» [3, с. 97].

На переконання Ж.-Ф. Ліотара, зміни другої половини ХХ ст. вимагають надзвичайно досвідченого розуміння, аби втримати множини нових знань, поглядів у певній співгармонії, навіть якщо вона анітрохи не нагадує класичні логічно-об'єктивні парадигмальні структури. При цьому він не заперечує ймовірностей ретроспективного «перечитування» (чи «переписування») досвідів минулого, аби відшукати в них початки новітньої емансипації думки, уяви та дії, а ще доказує особисту відповідальність інтелектуала-філософа викривати свіжі загрози для практик свободи не лише в тоталітарних, але й у демократичних і ліберальних контекстах. Це вигідно вирізняє Ж.-Ф. Ліотара від деяких інших відомих постмодерністських авторів, насамперед тих, які зосереджуються передовсім на критичному спротиві та викривальності будь-яких очевидних чи гаданих «-кратій», вбачаючи їх головно в усьому «традиційному», «академічному», «історичному» тощо.



Водночас тим, що єднає Ж.-Ф. Ліотара з іншими явними й неявними (за класифікацією В. Вельша) постмодерністами (зокрема, Ж. Бодріаром, Р. Бартом, Ф. Гваттарі, Ж. Делезом, Ж. Дерріда, Ю. Крістєвою, М. Фуко та ін.), є увага до мовно-мовленнєвого фактору як базового конститууючого складника епістемологічно розірваної дійсності. Усі вони розглядають мову як головне знаряддя філософської, політичної, культурної та соціальної емансипації. Це загалом споріднює постмодерністів і з представниками іншого поширеного в другій половині ХХ ст. напрямку – постструктуралізму. Адже обидва нурти утверджувалися через заперечення феноменологічних і аналітичних методів світорозуміння та, запозичуючи чимало з марксизму, ніцшеанства, фройдизму й гайдеггеріанства, поєднували у своїй сутнісній основі семіотичну та мовознавчу площину [8, с. 97].

Отже, Ж.-Ф. Ліотар випрацював власну концепцію дослідження умов здійснення свободи в умовах «постмодерності» (під цим поняттям розуміємо інтенсивну модернізацію всіх вимірів життєдіяльності, особливо починаючи від другої половини ХХ ст., яка «почала наголошувати не так на поступальній спрямованості своїх осягнень, як на власній неповторній інновативності, розриваючи й навіть заперечуючи тяглість наступництва з етапами, що їй передували» [5, с. 6]). Майже не змінюючись, вона була послідовно висвітлена в низці праць цього автора наприкінці 1970-х – на початку 1980-х років. Зокрема, в розвідці «Стан постмодерну. Звіт про знання» («La condition postmoderne. Rapport sur le savoir», 1979), що отримала гучний науковий і позанауковий розголос, Ж.-Ф. Ліотар зосередив увагу на передумовах, які породили тло новітнього дискурсивного «стану духу», який замінив традиційний наратив, та аналізував вплив т. зв. делегітимаційних змін на свободу в науковому пізнанні, соціальності та мистецтві [4]. Згодом, опублікувавши «Суперечку» («Le Différend», 1983), дослідник зосередився на осмисленні дилем порозуміння в межах сучасних суспільно-культурних і наукових парадигм.

Методологічним підґрунтям міркувань Ж.-Ф. Ліотара став дискурс. Філософ не подає окремого формулювання, що розуміє під цим справді багатозначним поняттям, однак трактує його як уособлення «партикулярних» і «гетерогенних» форм світобачення, спосіб адекватної комунікації й практику міжлюдського порозуміння в добу Постмодерну, що прийшов на зміну телеологічним і раціоетричним «гранд-наративам» (великим оповідям) попередніх епох. Як відомо, в постмодерністському розумінні дискурс прямо пов'язаний з лінгвосеміотичними «іграми», що їх свідомо чи несвідомо створюють індивіди або спільноти. Він ототожнюється з процесами антропосеміозу – усвідомленням і розвитком особою власного актуального буття, перетворенням рефлексійного сприйняття та індивідуального досвіду у виразні форми «повідомлень», які формують історію людського життя та допомагають порозумінню. Тобто за допомогою неперервно змінного створення дискурсів і перебування в них індивід/спільнота «артикулюють» самі себе в дійсності.

За основу автор узяв однойменну концепцію австрійського позитивіста Л. фон Вітгенштайна (1889–1951), введenu в науково-аналітичний обіг для філософських і логічних інтерпретацій можливостей пізнання. У відомому трактаті той, інтерпретуючи можливості пізнання, підкреслює його мовно-мовленнєву основу [1]. Вітгенштайн докладно проаналізував види й роди можливих артикуляцій (т. зв. малих оповідей-нарацій), які прескриптивно, денотативно (дескриптивно) і перформативно усталюють комунікативне тло й комунікативні позиції між тими, хто «оповідає», тими, хто (це) слухає, і тим, що втілює «оповідь» (десигнатом). Категорії оповідальності самоорганізуються певним набором правил. Подібно до «гри в шахи» вони відповідальні за властивості та призначення «ігрових» елементів, а також за свої способи дискурсування. Паралельно кожна з категорій, виконуючи ті чи ті наративні (оповідальні, запитальні, символічні, ціннісні, репрезентативні, нормативні) функції, вносить свою частку у формування тла загальної і єдиної «картини світу».

Саме в межах «мовних» взаємодій, як переконували в різний час обидва філософи, виявляються суперечності й відмінності, закорінені в лінгвістичних, психологічних, епістемних особливостях дискурсивного пов'язання «станів речей» і «станів духу», «фактів» і «слів», «виражального» і «невиражального», «логічного» і «містичного». Кожен із вчених у межах власних

досліджень і викликів сучасної їм доби дійшов висновку про багатоманітність та образну символічність структури світогляду: Л. фон Вітгенштайн доводив це завдяки системі чистої логіки, а Ж.-Ф. Ліотар надав, крім наукового, ще й соціальний й культурний контексти, а також розширив на освітню, правову, етичну й художньо-мистецьку сфери.

Головний зміст концепції Ж.-Ф. Ліотара базується на трьох, умовно кажучи, тезах, які характеризують «делегітимізований» стан свідомості в добу Постмодерну [10, с. 44–45]. Усі вони стосуються специфіки функціонування мовних дискурсивних ігор, що творять приватний і публічний простори життєдіяльності окремих індивідів, більших та менших спільнот тощо.

Перша теза така: «оповіді» (нарації), що формують мовний дискурс, не є наперед заданими і статичними, а можуть невпинно формувати як свої внутрішні змісти, так і зовнішні форми репрезентації. Іншими словами, кожна з них повинна саме шляхом змінності й плинності втілюватися в повсякденних, політично-ідеологічних, філософських, літературних, візуально-мистецьких та інших дискурсивних практиках.

Поступальний шлях як особи, яка самостійно дискурсує, так і цілого суспільства Ж.-Ф. Ліотар вважає доконечною рисою соціально-культурного існування. Адже за допомогою мовних часток здійснюється не тільки звичко механічна, нормативна, примусова й цілеспрямована емансипація дискурсів (як це можна було спостерігати особливо в просвітницькі часи). Вони спричиняють «кроки» кожного «гравця» на вищій щабель вільних проявів його ідентичності. Також згадані «оповіді» виявляють нові і/або приховані можливості включення їх у діалогічне порозуміння, таким чином, побільшуючи ступінь свободи в сучасності. Водночас недомірність мовних часток свідчить, за Ж.-Ф. Ліотаром, про «фрагментарну інституціоналізацію» та «локальний детермінізм» кожної з «оповідей». Вона породжує взаємну змагальність між ними.

Друга теза концепції Ж.-Ф. Ліотара присвячена специфіці узгодження непримиренної недомірності мовних часток з постмодерним досвідом т. зв. післяпросвітницького впорядкування культурного довкілля. Тож, крім обов'язкової поступальності та ігрового порядку дискурсів-оповідей, дослідник пропонує послуговуватися набором конкретних правил, ще раз інтерпретуючи прагматику мовних ігор Л. фон Вітгенштайна. Вона, як відомо, описує і формалізує правила функціонування продуктивного комунікативного простору, конституює загальне тло, де відбуваються «ігри». Так, до прикладу, денотативна чи перформативна «оповіді» чітко окреслюють способи, як «гравці» можуть досягнути необхідної згоди. У розумінні Ж.-Ф. Ліотара згадані правила становлять «предмет виразної, а також мовчазної умови поміж гравцями (що не має означати, мовби вони її вигадують)» [10, с. 44]. Вони нарівні з вільним висловлюванням (свободою слова), спільним самовизначенням, добровільною участю в суспільній колективній оповіді-наративі уповноважують правдивість (автентичність) персональних виборів. Конфлікти в межах якнайширше інтерпретованого мовлення – явища постійні та природно зумовлені, проблема лише в погодженні тих форм, що переважають, з тими, які зазнають утисків.

Отже, третя теза наголошує на тому, що якісне суперництво і вибір мовних дискурсів стають можливими тільки за умови врахування світоглядних тверджень, ширших за цілі локального дискурсу. Зрозуміло, що в постмодерній проєкції ігри вивільнення й протистояння множинних «оповідок» не мають на меті перемогу одних нарацій – сильніших, кращих – шляхом утискування, виключення чи зодноманітнення інших – слабших, менших. Це вже було, згідно з постмодерністами, притаманне зобов'язувально-догматичним настановам доби Модерну. Тому у філософії йдеться про загальне дискурсивне тло, де не утискується свобода жодного мовця чи слухача: з одного боку, «мовні акти належать до певної загальної суперечності», а з другого – «мовити – це боротися, тобто співпрацювати» [10, с. 45]. І бажане гуртування можливе навколо ідей громадянських свобод, демократичних прав, солідарності тощо. Вони й допомагають, у певному розумінні, об'єднати множину мовних ігор і втримати їх рівноправне багатоманіття, адже «якщо немає правил, то немає також гри».

Три названі зауваги Ж.-Ф. Ліотар вважає запорукою здійснення постмодерності як «стану духу» та «стану знання». Лінгвістичний фактор, на якому він розвинув свою концепцію,

послужив засобом детальнішого окреслення зв'язків-зчеплень (фр. – *enchaînement*), що творять спільний простір життєдіяльності доби Постмодерну.

Для цього автора сучасна світоглядна парадигма твориться з множинних скупчень мовних елементів, а їх неоднорідність породжує чимало «ігор». Вони своєю чергою виражають безліч цінностей. Дослідник констатує: «Кожен із нас живе на перетині багатьох із них. А проте ми не обов'язково встановлюємо усталені мовні комбінації, та їхні властивості, встановлені нами, не обов'язково піддавані трансляції» [2, с. 17].

Філософ членує екзистенційну та соціальну площини звичаєвості на низку т. зв. малих оповідей («малих нарацій»). Це – локальні, нестабільні, «еластичні» уявлення, що виникають спонтанно. Вони є ефективними заміниками офіційному («уповноваженому», «енциклопедичному») світогляду. «Малі нарації» об'єднуються під знаком образності («фігуративності») – дискурсивної ненасильницької «гри». Кожна з них самоврядна і має право втілювати дискурсивну форму свободи в постмодерний час – чи в правовому, чи в морально-етичному, чи в мистецько-художньому аспектах.

Дослідник постійно підкреслює причинно-наслідковий зв'язок між становищем найбільш розвинених країн і постмодерною «ситуацією». Для нього це – закономірний наслідок демократичних перетворень, технологічного прогресу та капіталістичної економіки [2, с. 27–28]. Іншими словами, дискурсивні практики постмодерності слід розглядати перш за все в аспекті їх функціонування в країнах з ліберальною ідеологією, високим рівнем добробуту, сильним науковим потенціалом, утвердженими й захищеними цінностями самоздійснення тощо. Водночас Ж.-Ф. Ліотар свідомий сучасних загроз, що можуть знову «монополізувати» світогляд та більш чи менш суттєво видозмінити та применшити свободу дискурсування. Наприклад, технократизм підпорядковує кожному «гру» очікуваній продуктивності, а мультикультуралізм схиляється до нерозбірливості та асиміляції, і, таким чином, дискурс знову стає «знаряддям влади» (за М. Фуко). Тож філософ звертає увагу і на негативний вимір емансипації. Він вважає, що заклики до обов'язкового вдосконалення розминаються з тими, які «впливають із людських потреб» і віддзеркалюють «нарцисизм людства» [11, с. 124].

Вчений розуміє неможливість дійти однозначно гармонійного порозуміння, а тим більше – спільної несуперечливої логіки взаємодій, оскільки й далі залишається в силі правило пріоритетного, зорієнтованого насамперед на успішність дискурсу. Однак закликає не спрощувати проблему «наростання ускладнень» у більшості ділянок життєдіяльності, зокрема повсякденні, аби осучаснення не підпорядковувалося процесам, що обмежують право на вибір та свободу.

У призмі такого підходу французький експерт критично оцінює бачення, яке обстоює його давній філософський опонент Ю. Габермас, а саме можливості консенсусу полагоджувати протистояння між дискурсами [2, с. 18, 34–35]. Ж.-Ф. Ліотар не заперечує, що можна узгодити спільний «збір правил або метапрескрипцій, важливих для всіх мовних «ігор». Однак учасники-«мовці» мають розуміти, що в основі цих консенсусних домовленостей перебуває незмінна «гетероморфічність», тобто вони завжди умовні й не підпорядковуються прагматичним вказівкам. На переконання філософа, консенсус не може стати кінцевою метою діалогу й залишається тільки «проміжним станом дискусії» [2, с. 35]. Ця форма дискурсивної взаємодії здатна залишатися тільки одним із «рухів» у суспільстві-«монстрі», такому невпорядкованому, що «ніщо не дозволяє припустити» ймовірність спільності. «Боротьба» поміж дискурсами різних видів ніколи не перестане бути радикальною й, на думку Ж.-Ф. Ліотара, аж ніяк не закінчиться абстрактним компромісом.

Більше того, вчений переконаний, що консенсус як дискурсивний стан досягнення порозуміння між мовними «іграми» притаманний аж ніяк не всім, а лише деяким комунікаційним процедурам. Це ще один аргумент про те, що немає достатніх теоретичних підстав трактувати його як «метазасаду». Тому у своїй авторській концепції, окрім дискурсу «малих оповідей», веде мову і про інші форми справді, на його думку, постмодерної емансипації, зокрема «вразливість» та «паралогію».

«Вразливість» – характерна прикмета кожного автора й адресата ігрового мовного дискурсу до відмінностей. Вона унаочнює «сховані» й «асимільовані» соціально-культурні змісти свободи, притаманні «ослабленим» носіям. Для Ж.-Ф. Ліотара це також форма розуміння незадоволеності потреб, запитів, творчих спонук учасників-авторів «ситуацій», які становитимуть основу історичної канви новітньої епохи тепер і в майбутньому. Крім «вразливості», постмодерністська дискурсивність виховує вміння «витримувати» те, що видається ірраціональним, непропорційним у сучасному життєвому світі [10, с. 45]. Його філософ називає «паралогією». На думку філософа, це гідна альтернатива консенсусу, а суть паралогії – у беззаперечному прийнятті «натиску на незгоду» як основної умови функціонування мовних «ігор» [10, с. 175].

Відкритий характер багатоманітностей відповідає сучасній еволюції суспільних взаємодій. Як умова постмодерністської свободи паралогія заперечує низку хиб, неунікних у технологічно-ринкових реаліях. Прискорюючи «жвавість уяви», вона частково уподібнюється інновативним дискурсам, призначеним для прогресивного поступу, проте водночас далека від забезпечення внутрішньої стабільності соціальної чи наукової парадигм [10, с. 164]. Паралогія виступає посередником («медіатором») між мірами свободи і сваволі, непередбачуваності й відповідальності, справедливості й несправедливості. Вона прагне стати новітнім типом світогляду, в якому співіснування дискурсів буде водночас і умовою емансипації, і єдиною неподоланою перешкодою.

Насамкінець, доречно оглядово зіставити розуміння засад дискурсивності, запропоновані Ж.-Ф. Ліотаром, із трактуваннями М. Фуко. Цей французький постструктураліст також досліджував мову як соціально зумовлену категорію, яка означає умови взаєморозуміння й взаємодії членів культурного середовища, а дискурс – як практично й різнобічно втілену рефлексію мислення, артикульовану за допомогою мови [9].

В інтерпретаціях обох філософів вирізняємо два відмінні (хоч і взаємно несуперечні) акценти. М. Фуко розглядав дискурс насамперед як уособлення влади, тоді як Ж.-Ф. Ліотар зосередив увагу на ігровій природі дискурсивних практик. Якщо для постструктураліста Фуко рушієм розгортання дискурсу як світогляду залишався примус, то для постмодерніста Ліотара – пріоритети бажання, добровільності та найвищої свободи в появі будь-яких різновидів дискурсів. М. Фуко поділяв дискурси на один панівний і низку вторинних (периферійних), а також виділяв дискурсивний пласт поза ідейними межами культурного середовища. Своєю чергою Ж.-Ф. Ліотар допускав існування множини дискурсів, що за жодних умов не редукуються до єдиного цілого та позбавлені узагальнювальних прагнень. М. Фуко увиразнив спрямування методологічних і філософських розвідок про свободу в новітній парадигмі, а Ж.-Ф. Ліотар надав їм постмодерністської інтерпретації і протиставив іншим, не постмодерністським концепціям в інтелектуально-філософській історії ХХ ст.

**Висновки.** Концепцію мовних ігор Ж.-Ф. Ліотара вважаємо провідним методологічним орієнтиром того, як утримати постмодерний «стан» у сучасному світі. Виразно постмодерністського прочитання вона набуває саме завдяки мовним комунікативним процедурам, що здійснюються носіями тієї чи іншої дискурсивної (у розумінні – світоглядної) «форми». Запропонована теоретико-філософська концепція несе практичне значення, хоч її автор і сам зауважував подекуди певну узагальненість своїх міркувань.

Три зауваги, виокремлені французьким дослідником, характеризують змістові компоненти перебігу постмодерної дискурсивності, а саме: постійну змінність її складників, їхню взаємну змагальність та водночас потребу понадлокального об'єднання власної багатоманітності навколо новітніх солідарних засад рівноправного співіснування. Ці тези уповноважують проєкт постмодерністського осучаснення вже неklasичної моделі емансипації, зокрема в аспекті соціально-філософських змістів свободи. Вони, з одного боку, визначають характер постмодерних світоглядно-парадигмальних змін у науці, культурі й соціальності, а з іншого – самі видозмінюються під їхніми впливами.

Низка праць Ж.-Ф. Ліотара досі не стала предметом глибшого дослідження або ширших цитувань ані в закордонній, ані в національній науці. Водночас його філософські тексти

й далі залишаються актуальними для нових міждисциплінарних (пере)прочитань й постнекласичних змістів наукового пізнання в цілому, в тому числі й у призмі українського дискурсу постмодерності.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Вітгенштайн Л. *Tractatus Logico-Philosophicus*; Філософські дослідження : монографія : пер. з нім. Київ : Основи, 1995. 311 с.
2. Ліотар Ж.-Ф. Ситуація постмодерну. *Філософська і соціологічна думка*. Київ, 1995. № 5–6. С. 15–38.
3. Ліотар Ж.-Ф. Що є істина (інтерв'ю з Річардом Керні). *Ї: незалежний культурологічний часопис*. Львів, 2003. № 30. С. 92–111.
4. Лосик О.М. Постмодерністський погляд на свободу і справедливість : зб. тез Міжнар. наук.-прак. конф. «Європейські антитоталітарні практики». Чернівці, 2020. С. 25–29.
5. Лосик О. Феномен свободи і французький постмодернізм : монографія. Львів : Дослідно-видавничий центр Наукового товариства ім. Шевченка, 2016. 302 с.
6. Папуша І. Наративна легітимація знання у концепції Ж.-Ф. Ліотара. *Біблія і Культура: науково-теоретичний журнал*. Чернівці, 2010. Вип. 13. С. 101–108.
7. Тейлор В.Е. Ліотар Жан-Франсуа. *Енциклопедія постмодернізму* / під ред. Ч.Е. Вінквіста, В.Е. Тейлора : пер. з англ. Київ : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2003. С. 243–244.
8. Фізер І. До джерел кризи сучасної критики. *Сучасність*. Київ, 2000. № 3. С. 96–103.
9. Фуко М. Порядок дискурсу. *Соціальні, економічні та релігійні виміри свободи* : Збірник текстів ; укл. Ю. Біленко та ін. Львів, 2002. С. 264–291.
10. Lyotard J.-F. *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy* ; przekł. z fr. Warszawa : Fundacja Aletheia, 1997. 190 s.
11. Lyotard J.-F. *Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982–1985*. Paris : Éditions Galilée, 1986. 176 p.

### REFERENCES

1. Wittgenstein L. (1995). *Tractatus Logico-Philosophicus*; *Filosofs'ki doslidzhennia* [Philosophical Investigations]. Kyiv : Osnovy [in Ukrainian].
2. Lyotard J.-F. (1995). *Sytuatsiia postmodernu* [The postmodern condition]. *Filosofska i sotsiologichna dumka*, 5–6, 15–38 [in Ukrainian].
3. Lyotard J.-F. (2003). *Scho ie istyna (interviu z Richardom Kerni)* [What is Just (interview with Richard Kearney)]. *Ji: the independent cultural journal*, 30, 92–111 [in Ukrainian].
4. Losyk O. M. (2020). *Postmodernistskyj pohliad na svobodu i spravedlyvist* [Postmodernist view on freedom and justice]. In *Zbirnyk tez Mizhnar. nauk.-prak. konf. «Yevropejs'ki antytotalitarni praktyky»* (pp. 25–29). Chernihiv: Vydavnytstvo «Desna polihraf» [in Ukrainian].
5. Losyk O. (2016). *Fenomen svobody i frantsuzkyj postmodernism* [The Phenomenon of freedom and french postmodernism]. L'viv: Doslidno-vydavnychyj tsentr Naukovoho tovarystva im. Shevchenka [in Ukrainian].
6. Papusha I. (2010). *Naratyvna lehytymatsiia znannia u kontseptsii Zh.-F. Liotara* [The narrative legitimation of knowledge in the conception by Jean-François Lyotard]. *Bibliia i Kultura: naukovoteoretychnyj zhurnal*, 13, 101–108 [in Ukrainian].
7. Taylor E. V. (2003). *Liotar Zhan-Fransua* [Lyotard Jean-François]. In Taylor E. V., Winquist Ch. E. (Eds.), *Entsyklopediia postmodernizmu* (pp. 243–244). Kyiv : Vydavnytstvo Solomii Pavlychko «Osnovy» [in Ukrainian].
8. Fizer I. (2000). *Do dzherel kryzy suchasnoi krytyky* [To the roots of the crisis of modern criticism]. *Suchasnist*, 3, 96–103 [in Ukrainian].
9. Foucault M. (2002). *Poriadok dyskursu* [Order of discourse]. In Yu. Bilenko, A. Karas, V. Tereschenko, O. Feshovets (Eds.), *Sotsial'ni, ekonomichni ta relihijni vymiry svobody: Zbirnyk tekstiv* (pp. 264–291) Lviv [in Ukrainian].
10. Lyotard J.-F. (1997). *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Warszawa : Fundacja Aletheia [in Polish].
11. Lyotard J.-F. (1986). *Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982–1985*. Paris : Éditions Galilée [In French].

**Losyk Oresta Mykolaivna**

Candidate of Philosophy, Associate Professor,  
Associate Professor at the Department of Philosophy  
Ivan F. N. University of Lviv  
1 Universytetska str., Lviv, Ukraine  
orcid.org/0000-0001-8245-3780

### **PRINCIPLES OF POSTMODERN DISCURSIVITY IN THE THEORY OF LANGUAGE GAMES BY J.-F. LYOTARD**

*The nature and character of the postmodern «picture of the world» have a tremendous amount of various interpretations of an interdisciplinary nature, nevertheless, not all of them have sufficient methodological evidence. The necessity for an in-depth study of the already proclaimed, but still not always properly assessed philosophical visions of contemporaneity remains relevant and open.*

*The aim of the present article is to examine the semantic components of the theory of language games by J.-F. Lyotard through the prism of their theoretical and practical significance in the social history of the modernity. On the basis of the proposed theory, the task has been set to analyze the conceptual and semantic principles of discursive practices that determine the nature of postmodern worldview and paradigm changes in science, culture and sociality.*

*The following methods have been applied herein: the general scientific methods include structural, generalization, analysis, system, comparative and functional. The specific philosophical methods used herein include dialectical and hermeneutical approaches.*

*The following results were achieved: it was confirmed that freedom remains a central idea in the philosophical heritage of the French researcher J.-F. Lyotard. As based on his theory of language games, the specificity of the formation and functioning of discursiveness as the most adequate and acceptable way of emancipation of thought, imagination and action in the postmodern era is analyzed herein. Both positive and negative dimensions of modernization were singled out, which can expand and, at the same time, restrict the rights to individual and collective freedoms. It is substantiated that J.-F. Lyotard developed his own vision, inspired by the eponymous idea of the positivist L. von Wittgenstein, however he gave it an original postmodern interpretation and added new characteristics (heterogeneity, paralogy). It is argued herein that language-game discursivity is capable of functioning on the basis of internal variability, mutual disproportion and equal solidarity around democratic values and elections. It is proved why J.-F. Lyotard considered such a way of self-representation and self-realization to be more justified than the principle of consensus. It is emphasized that among other postmodern theories, the one that was proposed by J.-F. Lyotard can become a practical model for implementation in modern socio-cultural reality and post-classical paradigm, including the Ukrainian realities.*

**Key words:** *postmodernity, discursivity, language games, heterogeneity, paralogy, freedom, Jean-François Lyotard.*

УДК 394.26  
DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2021.1.6>

**Поправко О. В.**

кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри суспільно-гуманітарних наук  
Таврійського державного агротехнологічного університету імені Дмитра Моторного  
пр. Богдана Хмельницького 18, Мелітополь, Запорізька область, Україна  
[orcid.org/0000-0002-4765-2300](https://orcid.org/0000-0002-4765-2300)

## СВЯТО ЯК МАНІФЕСТ СУСПІЛЬНОГО ІДЕАЛУ

*Статтю присвячено осмисленню потенційності свята як способу побудови, утвердження і трансляції суспільного ідеалу задля забезпечення цілісності та стійкості буття.*

*Вихідним положенням дослідження стало протиставлення свята будням як можливості побудови «ідеального світу» і здатності проживання «ідеальних відносин». Підставою творення таких «ідеальних відносин» є святкова свобода, яку людина отримує в часово-просторових межах свята. Святкова свобода виступає водночас і передумовою, і своєрідним втіленням здібностей особистості до творчого творення її внутрішнього світу, піднесення її ідеалів і потреб, формування суб'єктивної готовності до соціальних змін. До сфери творчого автор справедливо відносить і процес побудови суспільних відносин нового типу, заснованих на якісно інших, більш досконалих законах суспільної взаємодії. Це дає підстави розглядати святкову свободу як баланс індивідуального й суспільного, особистісного й політичного.*

*Автор доводить, що джерелом святкової свободи і засобом її реалізації є гра. Саме ігрове оформлення свята дозволяє людині вийти за межі звичної буденності і перенестись в іншу реальність, а святкова свобода дає можливість її змінити.*

*Результати дослідження засвідчують, що ігрове начало свята визначає його «двоплановість», що проявляється в усвідомленні умовності й серйозності ситуації. Порушення балансу призводить до руйнування свята, коли воно може перерости в зовсім іншу форму суспільних відносин: надмірна серйозність перетворює свято на офіційний захід, а лише умовне сприйняття святкування – на жартівливу гру, зміст якої не поширюється за межі самої гри. Саме цей аспект необхідно враховувати під час організації та проведення святкових заходів.*

*Автор прослідковує вплив політичного на систему святкування і доходить висновку, що гранично допустиме втручання в свободи святкуючого народу з боку офіційної влади визначається ступенем збігу інтересів обох сторін. При цьому на результат такого «поєдинку збігів» істотно вплинуть ті межі реалізації свобод, які визначить сама святкуюча маса, нехай ситуативна, але об'єднана особливою, урочисто-радісною подією. У результаті крайньої міри незбігу інтересів святкуючих сторін свято може перерости в бунт, а в разі їх правильного врегулювання – до вищої міри гармонізації особистісного й суспільного.*

**Ключові слова:** свято, гра, святкова свобода, бунт, суспільні відносини, суспільний ідеал.

**Вступ.** Свято – один із найдавніших феноменів людства. Зародившись на початку людської культури, воно стало невід'ємною її складовою частиною, переживаючи занепад в окремі періоди історії, воно не зникає, і навіть більше – вважається найдавнішим із постійно відтворюваних. Як універсальна форма емоційно-символічного вираження, ствердження й трансляції ціннісно-світоглядних установок конкретної культури воно порушує і загострює світоглядні та соціальні питання певної епохи, виражає відносини між людиною та суспільством. Крім того, впродовж усієї історії людства свято реалізує свої соціо- та культуроформуючі функції: служить інструментом соціалізації та інкультурації, дозволяє реалізувати потреби у відпочинку, створює умови для суспільного оновлення тощо.

В умовах постіндустріального розвитку свято стало активно використовуватися політичними силами і владою для управління життям суспільства, в результаті чого воно неухильно трансформується в найефективніше за силою впливу політичне дійство. Водночас свято володіє внутрішнім ресурсом, який створює перешкоду такій потужній трансформації: навіть за

ретельно вивіреного сценарію і перевірених кадрів святкової захід не завжди вдається контролювати, як того бажає замовник, і навіть у разі балансу святкового й силового на «території свята» воно може перерости в дійство далеко не святкове.

Крім того, вивчення сучасної святкової культури дає підстави говорити про поступову втрату почуття свята (святковості). У наш час цей вид комунікації втрачає свою природню сутність, натомість значна частина святкового простору активно заповнюється політичним і не менш доцільним – економічним. Відхід за межі буденного, «святковий порятунок» від буднів сьогодні нагадує більше втечу від самих себе, таке собі забуття. Виникає враження, що більшість суспільства просто не розуміє (а може й не хоче) сутність свята. Люди ніби розучились грати взагалі, а тим більше грати по-особливому, по-святковому; відбувається щось на зразок атрофії ігрового-святкового.

**Мета і завдання.** Описана ситуація зумовлює необхідність осмислення потенційності свята як способу побудови, утвердження й трансляції суспільного ідеалу задля забезпечення цілісності й стійкості буття, що і стало метою статті.

Джерельною базою нашого дослідження стали праці Я. Белоусова, Д. Генкіна, К. Жигульського, А. Мазаєва, А. Піотровського, Д. Угриновича та ін., присвячені осмисленню свята як соціального явища, а також П. Бергера, Г. Блумера, Т. Лукмана, Дж. Міда, які розглядали свято як один із важливих аспектів соціальної поведінки, як «розрив» повсякдення, що формує певну систему культурних символів.

Оскільки одним з аспектів нашого дослідження є вивчення свята як джерела і виразника свободи, необхідним стало звернення до праць З. Фрейда та Е. Фромма, які висвітлюють сутнісні характеристики свободи, а також творчої спадщини М. Бахтіна, А. Захарова, А. Мазаєва, присвяченої осмисленню святкової свободи.

Вагомим доробком до нашого дослідження стали праці Й. Гейзінги, О. Фінка, Х. Ортеги-і-Гассета, Т. Апінян, А. Мазаєва, А. Новікова, Л. Ретюнських, С. Туріна, присвячені осмисленню взаємовідношення свята й гри, а також виявленню ігрової складової частини свята.

**Результати.** Сутнісною характеристикою свята є його протиставлення будням: «свято – це і час, вільний від буденної праці, і час, заповнений особливого роду справами, не властивими буденному життю» [8, с. 14]. У святкове життя з буднів переноситься все найкраще; ті моменти повсякденного життя, які у святковому контексті, зберігаючи буденну форму, знаходять інший зміст. Таким чином, створюючи ілюзорний світ, свято дає можливість проживати щось на зразок «ідеальних відносин». Очікування і підготовка до свята створюють відчуття проживання ідеального, що у свою чергу і формує стан святковості. Глибина, забарвлення подібного стану дозволяє людині визначити, наскільки свято зрозуміле і гармонійне їй за внутрішнім відчуттям, чи є дійство, в яке вона залучена, справжнім чи, навпаки, уявним. Те, наскільки розуміння ідеального збігається з тією гармонією і справжністю відчуттів, які людина проживає завдяки святу, ми включаємо в категорію «святкова свобода».

Треба зазначити, що свято має прямий зв'язок зі світом вищих цілей людського існування (про що свідчать наукові концепції) і що головний сенс святкової культури – це створення умов для вільного життя людини. Тому сама свобода свята повинна бути усвідомлена як щось особливе, а саме як «святкова свобода», що орієнтується на свої ідеали.

Святкова свобода – це свобода особлива, вона не збігається з реальною. Її неможливо звести до, так би мовити, земної основи. Якщо в реальній свободі людина відкриває для себе, що вона може або повинна зробити, то у святковій свободі – що вона може бажати собі й іншим людям. Якщо реальна свобода виступає моментом творчого перетворення об'єктивної дійсності, то святкова – моментом творчого творення її внутрішнього світу, піднесення її ідеалів і потреб, формування суб'єктивної готовності до соціальних змін.

Святкова свобода подібна до свободи уяви, яка, як продуктивна творча здатність, допомагає людині проникати в майбутнє, «переступаючи <...> через <...> структуру повсякденної реальності. Завдяки такій уяві, що забігає вперед, людина стає не тільки ідеальним «я» своєї мрії, але і здатна дійсно перевтілюватися в іншу людину» [6, с. 111]. Можливість втілити ідеали



в дійсність людина отримує її у межах святкової свободи, яка є продуктом фантазії. Вона також багато в чому умовна й ірреальна. Як зазначає А. Мазаєв, це свобода «для себе», але не для реального світу в цілому, свобода як соціально-психологічний стан, що реалізується у святковому світовідчутті, в гранично розкутій і зверненій в майбутнє уяві, в утвердженні ідеалу «краси» і нового соціально-політичного ідеалу [6, с. 113].

Зазначимо, що саме в такому ірреальному стані «святкова свобода» найбільш небезпечна для тієї соціальної системи, яка, захищаючи себе, використовує всі доступні засоби, щоб підпорядкувати цю свободу реальному або необхідному. Зовні святкова свобода легалізована: вона стає свободою для світу в цілому, отримує статус об'єктивної, позитивної; свободи, яка є продуктом взаємодії соціальної реальності, яка заперечується, з реальністю прийдешньою. Однак підпорядкування «святкової свободи» принципам реальності або необхідності має інший зміст – владні структури прагнуть доступними засобами її убезпечити. Серед найбільш розповсюджених способів є: гра в рівність, заохочення надмірності й хаосу в проявах інстинктивних і неупорядкованих елементів людської психіки, підпорядкування святкового ритуалу ідеології панівного класу або, навпаки, деритуалізація, яка веде до індивідуалістичної абсолютизації відмінностей і відтінків в розумінні свободи взагалі і святкової свободи зокрема. Як результат, святкова свобода або взагалі нівелюється, або ж трансформується в безпечні для влади форми. Якщо боротьба з правлячими елітами має нерівний характер, то, найімовірніше, святкова свобода перестане існувати як одна з форм утвердження суспільних ідеалів.

Отже, мусимо констатувати той факт, що теоретично свято повинне продукувати свободу, однак практично, особливо коли йдеться про сферу політики, глибина проживання «свободи від» (буднів) і «свободи для» (звільнення для іншого, кращого життя) в учасників свята буде залежати як від ступеня збігу і можливостей реалізувати інтереси «простих» людей – основної маси святкуючих, так і представників апарату влади – ініціаторів дійства.

Досліджуючи питання свободи, треба зауважити, що свято дозволяє проживати максимально повно не тільки свободу певної спільноти, а й індивідуальну свободу. З. Фрейд наголошував, що індивідуальна свобода не може бути досягненням культури. На його думку, «людина часів «докультури» розуміла, як «виглядає» така свобода, але не мала можливості її захистити через недооціненість останньої. Стихія окультурення накладала «обмеження на цю свободу», а справедливість вимагала, щоб «від цих обмежень нікому не можна було ухилитися» [12, с. 179–180]. Таким чином, прагнення свободи може скеровуватись «на боротьбу з існуючою несправедливістю», що сприятиме подальшому розвитку культури.

Людина, на думку З. Фрейда, «завжди буде захищати, всупереч волі має, своє право на індивідуальну свободу». Зрозуміло, що боротьба людства буде сконцентрована переважно довкола одного завдання – знайти певну доцільність, врівноважити індивідуальні вимоги й культурні вимоги має. При цьому «фатальною проблемою» стане досягнення цієї рівноваги «за допомогою певної організації людства», в іншому випадку «цей конфлікт залишається непримиреним» [12, с. 182].

Виходячи з міркувань З. Фрейда, можемо припустити, що свято здатне дарувати саме таке відчуття повноти або каталізувати стільки свободи, наскільки в ньому збалансоване індивідуальне й суспільне, особистісне й політичне. Це зумовлює пошук тих складників, які допомагають святу реалізувати свободу.

Аналіз наукових концепцій свята свідчить, що невід'ємним і необхідним елементом функціонування свята є гра. Причому гра має особливе значення – вона є системоутворюючим компонентом у його структурі, її елементи присутні й у святковому ритуалі, й у святковому перевдяганні, й у святковому застіллі, навіть у святковій сакралізації [9, с. 148]. Як стверджує М. Бахтін, свято – це «саме життя, оформлене на зразок гри». Тобто гра уможлиблює саме існування свята. З огляду на це саме гру можемо розглядати як джерело й можливість святкової свободи.

За О. Фінком, гра, «перебуваючи в опозиції до <...> феноменів життя, обтяжених серйозністю, звільняє, окрилює, ошаслиблює» [11, с. 389–390]. Свято, що включає ігрові елементи,

також переходить в опозицію до серйозності суспільних відносин. Фактично «ігрове» в святі стає підставою свободи: якщо свято відбулось і воно дарує радість, то в його учасників є можливість прожити «кінцеву свободу», адже «жарти, гумор, іронія <...> прокладають шлях до тимчасового звільнення людини у сміховому піднесенні над самим собою» [11, с. 393].

Головна умова будь-якої гри – це усвідомлене сполучення «умовності» й «серйозності». Людина подумки відсторонюється від реального світу і починає жити за правилами і законами гри, але при цьому цілком усвідомлює ірреальність ситуації, в яку вона потрапила. У межах ігрового простору людина не може ігнорувати різноманітні зв'язки та відношення, інакше розвіється «серйозність» гри, що може зруйнувати її структурну цілісність. Свято, подібно до гри, також поєднує практично-реальну («серйозну») й несвідомо-умовну поведінку. «Культура свята полягає саме в оволодінні навичками двопланової поведінки. Будь-яке відхилення від неї – в одноплановий серйозний або одноплановий умовний бік – руйнує специфіку свята» [6, с. 167]. Надмірна серйозність перетворює свято на офіційний захід, а лише умовне сприйняття святкування перетворює його на жартівливу гру, зміст якої не поширюється за межі самої гри. Кожен з учасників свята повинен пам'ятати, що він знаходиться в умовній ситуації, яку на певний час повинен сприймати всерйоз.

Для гри є важливим розуміння тимчасової відстороненості суб'єкта від необхідності, поява в нього відчуття повної свободи, нейтральності й безкорисності стосовно неї. Саме ця властивість гри у святі забезпечує перехід у сферу ідеального. «В образах гри люди ніби бачили стислу універсальну формулу життя й історичного процесу: щастя – нещастя, піднесення – падіння, придбання – втрати, увінчання – розвінчання. Людство усвідомлювало універсальність образів гри через їхнє відношення до часу й до майбутнього, до долі й до державної влади. У грі ніби розігрувалось усе життя в мініатюрі, переведене на мову умовних символів. Водночас гра виводила людину за межі звичайного життя; місце життєвої умовності займала інша, більш стисла, весела й захоплена умовність», – пише М. Бахтін [1, с. 260]. Таким чином, ігрове оформлення свята дозволяє людині вийти за межі звичної буденності й перенестися в близьку їй, та все ж іншу, ніж будні, реальність, а святкова свобода дає можливість її змінити.

Ігрова форма має для структурування святкового тексту амбівалентне значення. З одного боку, будь-яка гра, зокрема і святкова, має свої внутрішні, непорушні правила, дотримання яких є запорукою самого існування гри: «Усередині ігрового простору панує власний, умовний порядок <...> найменше відхилення від якого порушує гру, позбавляє її власного характеру й знецінює» [13, с. 24]. У цьому сенсі у грі все визначено, тому немає ніякої потреби придумувати щось, потрібно лише дотримуватись її правил. «Структурна впорядкованість гри дає учасникам можливість ніби розчинитися в ній, позбавляючи їх ініціативності» [2, с. 150]. З іншого ж боку, гра є вільною діяльністю. Гра завжди передбачає певний простір свободи й одночасно конститує його. Свобода у грі реалізується учасниками за допомогою вибору ролей, які в реальному житті їм невластиві [13, с. 32], що і надає святу характер імпровізації. Крім того, моделюючи ігровий простір, людина щоразу створює новий світ, нову реальність і щоразу приміряє різні маски; це дає їй можливість прожити життя в нескінченній кількості варіантів. Тобто гра є своєрідним механізмом, за допомогою якого людина розширює свої екзистенційні межі до безмежності.

Отже, свобода в грі – це свобода від об'єктивних обставин реальності, але вона до певної міри ілюзорна, умовна, адже людина повинна підпорядковуватися новим законам, які не можна порушити, щоб не знищити ігрову реальність. Така «двоплановість» гри надає відповідної «двоплановості» і святу, формою організації якого вона виступає. Ігровий хронотоп свята створює уявну ситуацію і надає можливість людині зануритись у стихію імпровізації. Свято «виникає й продовжується як всезагальне», водночас «для кожного з учасників воно є не формальним виконанням нав'язаної ззовні волі, а внутрішнім, необхідним поривом і реалізацією властивого йому настрою» [3, с. 187]. У цьому сенсі свято – це передовсім гра, задоволення, воно завжди бажане і відбувається не із примусу, а за власним бажанням.

Однак за всієї ілюзорності святкової свободи вихід за межі умовного світу свята в реальний життєвий світ за певних умов усе ж можливий. Це призводить до переростання, як правило, масового свята в бунт [5, с. 74]. Щоб запобігти саме такій ситуації, влада вдається до «заборон» у вигляді різноманітних форм контролю, починаючи від розроблення сценарію, відбору кадрів та охорони на самому заході. Інколи може застосовуватись і більш радикальна форма контролю – заборона певних свят, які можуть перерости в несприятливі для влади формати суспільних відносин, тобто переступити межі встановлених «святкових» правил.

Можливість переростання свята в бунт також зумовлена ігровим компонентом свята, який звільняє людину від страху (страху зробити щось не так, не за законами реального життя). На святі, як і в грі, людина вільна від повсякденності, від життєвих страхів і детермінант. Саме це, на думку Л. Ретюнських, об'єднує гру і бунт [10, с. 148]. Адже бунт – це теж спосіб завоювання свободи. Свято, що переростає в бунт, руйнує усталені закони відносин у реальному житті, подібно до того, як гра перестає бути грою в момент її руйнування. Таким чином, свято, трансформуючись в інший інститут відносин, звільняється від своєї ігрової складової частини, оскільки «бунт <...> означає безумовність того, проти чого людина бунтує, а отже, всі правила, які повинні бути зруйновані, не приймаються бунтарем як ігрові...» [10, с. 169], а значить, бунт протистоїть ігровому буттєві (а отже, і святку).

Прикладом діалогічності «ігрового» й «бунтівного» є середньовічний карнавал. Як зауважує А. Піотровський, «боротьба весни із зимою, юності зі старістю, злиднів з багатством була основою і споконвічною темою святкового карнавалу. Пізніше теми ці <...> набули соціального, політичного забарвлення» [7, с. 180]. Більш того, Піотровський підкреслює, що карнавальна комедія була свого роду опозицією «до панівної політичної лінії», коли утворилася «абсолютно надзвичайна ситуація», всередині якої «щорічні, офіційно встановлені святкування» трансформуються в засіб «найрізкішої та безсоромної антиурядової пропаганди» [7, с. 192].

Ще один дослідник середньовічного карнавалу М. Бахтін зауважує, що свято «давало можливість винаходити <...> більш досконалі суспільні відносини. Певний (святковий) час народ жив по-іншому: вільно, відроджуючись і оновлюючись на кращих засадах, проживав утопію «загальності, свободи, рівності і достатку» [1, с. 12–15]. Цю саму думку продовжує у своїй концепції Е. Канетті. Він зазначає, що свято на короткий час стає свого роду «лабораторією» для винаходу нових правил життя, які у свою чергу є нічим іншим, як способом вираження або простором реалізованої святкової свободи [4]. Тобто свято в складних для більшості громадян соціально-політичних умовах дає можливість поекспериментувати задля того, щоб визначити, «що було б, якщо ...», при цьому створюючи можливість спробувати пожити по-іншому.

**Висновки.** У ході дослідження доведено, що свято є простором свободи; воно дає можливість не лише реалізувати свободу, а й завойовувати її. Свято дозволяє проживати уявні (а отже, ідеальні) відносини, які створюють стан святковості. А можливість людини реалізувати свої творчі здібності, яку вона отримує в просторі свята, підтримує святкову свободу. До сфери творчого справедливо можемо віднести і процес побудови суспільних відносин нового типу, заснованих на якісно інших, більш досконаlih законах соціальної взаємодії.

У результаті аналізу наукових концепцій свята виявлено його зв'язок із грою. Автором доведено, що гра є системоутворюючим елементом, який присутній в усіх компонентах свята і забезпечує його цілісність і функціонування. Саме ігрове начало свята створює простір святкової свободи.

Автор дослідив вплив політичного на систему святкувань і дійшов висновку, що гранично допустиме втручання в свободи святкуючого народу з боку офіційної влади визначається ступенем збігу інтересів обох сторін. При цьому на результат такого «поєдинку збігів» істотно вплинуть ті межі реалізації свобод, які визначить сама святкуюча маса, нехай ситуативна, але об'єднана особливою, урочисто-радісною подією. У результаті крайньої міри незбігу інтересів святкуючих сторін свято може перерости в бунт, а за їх правильного врегулювання – до вищої міри гармонізації особистісного й суспільного.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Москва : Художественная литература, 1990. 543 с.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / пер. с нем., общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. Москва : Прогресс, 1988. 704 с.
3. Еремеев А.Ф. Первобытная культура: происхождение, особенности, структура. Саранск : Изд-во Морд. ун-та, 1997. Кн. 2. 216 с.
4. Канетти Э. Масса и власть / пер. с нем. и предисл. Л. Ионина. Москва : Ad Marginem, 1997. 527 с.
5. Лаврикова И.Н. Политический праздник в системе культуры. Тверь : Колледж им. А.Н. Коняева, 2013. 242 с.
6. Мазаев А.И. Праздник как социально-художественное явление. Москва : Наука, 1978. 392 с.
7. Пиотровский А. Театр. Кино. Жизнь. Ленинград : Изд-во «Искусство», 1969. URL: <http://padabum.com/d.php?id=68967>
8. Поправко О.В. Конструктивний потенціал свята як символічної форми культури : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.04. Харків, 2012. 19 с.
9. Поправко О.В. Філософське осмислення свята як феномену культури. *Філософські обрії*. 2016. Вип. 36. С. 142–152.
10. Ретюнских Л.Т. Философия игры. Москва : Вузовская книга, 2002. 256 с.
11. Финк Е. Основные феномены человеческого бытия. *Проблема человека в западной философии* / сост. и послесл. П.С. Гуревича. Москва : Прогресс, 1988. URL: <http://anthropology.ru/text/fink-o/osnovnye-fenomeny-chelovecheskogo-bytiya>
12. Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения. Я и Оно. Неудовлетворенность культурой. Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. 253 с.
13. Хейзинга И. Homo Ludens; статьи по истории культуры / пер., сост. и вступ. ст. Д.В. Сильвестрова ; коммент. Д.Э. Харитонович. Москва : Прогресс–Традиция, 1997. 416 с.

## REFERENCES

1. Bakhtin, M.M. (1990). *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kultura srednevekovya i Renessansa* [Francois Rabelais creativity and folk culture of the Middle Ages and Renaissance]. M. : Khudozhestvennaya literatura [in Russian].
2. Gadamer, Kh.-G. (1988). *Istina i metod: Osnovy filosofskoy germenevtiki* [Truth and Method: Fundamentals of Philosophical Hermeneutics] / per. s nem., obshch. red. i vstup. st. B.N. Bessonova. M. : Progress [in Russian].
3. Eremeev, A.F. (1997). *Pervobytnaya kultura: proiskhozhdenie, osobennosti, struktura* [Primitive culture: origin, features, structure]. Saransk : Izd-vo Mord. un-ta [in Russian].
4. Kanetti, E. (1997). *Massa i vlast* [Mass and power] / per. s nem. i predisl. L. Ionina. M. : Ad Marginem [in Russian].
5. Lavrikova, I.N. (2013). *Politicheskiy prazdnik v sisteme kulture* [Political holiday in the cultural system]. Tver : Kolledzh im. A. N. Konyaeva [in Russian].
6. Mazaev, A.I. (1978). *Prazdnik kak sotsialno-khudozhestvennoe yavlenie* [Holiday as a social and artistic phenomenon]. M. : Nauka [in Russian].
7. Piotrovskiy, A. (1969). *Teatr. Kino. Zhizn* [Theater. Movie. A life]. L. : Publishing house “Art” [in Russian].
8. Popravko, O.V. (2012). *Konstruktyvnyj potencial svjata jak symbolichnoji formy kuljture* [Konstruktyvnyj potencial svjata jak symbolichnoji formy kuljture] : avtoref. dys. ... kand. filoz. nauk : 09.00.04. Kharkiv [in Ukrainian].
9. Popravko, O.V. (2016). *Filosofskie osmyslennja svjata jak fenomenu kuljture* [Philosophical understanding of the holiday as a cultural phenomenon]. *Filosofski obriji*. Vyp. 36. S. 142–152. [in Ukrainian].
10. Retyunskikh, L.T. (2002). *Filosofiya igry* [Philosophy of the game]. M. : Vuzovskaya kniga [in Russian].
11. Fink, E. (1988). *Osnovnye fenomeny chelovecheskogo bytiya* [The main phenomena of human existence]. *Problema cheloveka v zapadnoy filosofii* / sost. i poslesl. P. S. Gurevicha. M. : Progress [in Russian].

12. Freyd, Z. (1998). Po tu storonu printsipa naslazhdeniya. Ya i Ono. Neudovletvorennost kulturoy [Beyond the pleasure principle. I and It. Dissatisfaction with culture]. SPb. : Aleteyya [in Russian].

13. Kheyzinga, I. (1997). Homo Ludens; stati po istorii kultury [Homo Ludens; articles on cultural history] / per., sost. i vstup. st. D. V. Silvestrova; koment. D. E. Kharitonovich]. M. : Progress – Traditsiya [in Russian].

**Popravko Olga Viktorivna**

Candidate of Philosophical Sciences, Professor,  
Associate Professor at the Department of Social Science and Humanities  
Dmytro M. T. State Agrotechnological University  
18 Bohdan Khmelnytskyi avenue, Melitopol, Zaporizhzhia region, Ukraine  
orcid.org/0000-0002-4765-2300

**HOLIDAY AS A MANIFESTO OF THE PUBLIC IDEAL**

*The article is devoted to understanding the potential of the holiday as a way to build, affirm and translate the social ideal to ensure the integrity and stability of life.*

*The starting point of the study was the opposition of the holiday to everyday life as an opportunity to build an «ideal world» and the ability to live «ideal relationships». The basis for the creation of such «ideal relations» is the festive freedom that a person receives within the time and space of the holiday. Festive freedom is both a prerequisite and a kind of embodiment of the individual's ability to creatively create his inner world, the elevation of his ideals and needs, the formation of subjective readiness for social change. The author rightly refers to the sphere of creative and the process of building social relations of a new type, based on qualitatively different, more perfect laws of social interaction. This gives grounds to consider the holiday freedom as a balance of individual and social, personal and political.*

*The author proves that the source of festive freedom and a means of its realization is a game. It is the playful design of the holiday that allows a person to go beyond the usual routine and move to another reality, and the festive freedom gives the opportunity to change it.*

*The results of the study show that the playful beginning of the holiday determines its «two-dimensionality», which is manifested in the awareness of conventionality and seriousness of the situation. The imbalance leads to the destruction of the holiday, when it can grow into a completely different form of social relations: excessive seriousness turns the holiday into an official event, and only the conditional perception of the celebration – a humorous game, the content of which does not extend beyond the game. It is this aspect that the authorities need to take into account when organizing and holding festive events.*

*The author traces the influence of politics on the system of celebrations and concludes that the maximum allowable interference in the freedoms of the celebrating people by the official authorities is determined by the degree of convergence of interests of both parties. At the same time, the result of such a match of «coincidences» will be significantly affected by the limits of the realization of freedoms, which will be determined by the celebrating mass itself, albeit situational, but united by a special, solemn and joyful event. As a result of the extreme mismatch of the interests of the celebrating parties, the holiday can turn into a riot, and, if properly settled, to a greater degree of harmonization of personal and social.*

**Key words:** holiday, game, festive freedom, revolt, public relations.

УДК 141

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2021.1.7>**Черненко В. О.**

кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри суспільних наук  
Харківського національного університету мистецтв  
імені І. П. Котляревського  
майдан Конституції 11, Харків, Україна  
[orcid.org/0000-0001-7413-3082](https://orcid.org/0000-0001-7413-3082)

**Яровицька Н. А.**

кандидат філософських наук,  
доцент кафедри суспільно-гуманітарних дисциплін  
Харківського національного університету будівництва і архітектури  
вул. Сумська 40, Харків, Україна  
[orcid.org/0000-0003-4448-1355](https://orcid.org/0000-0003-4448-1355)

## ФЕСТИВАЛЬ ЯК ОБ'ЄКТ КОМУНІКАТИВНОЇ ПРАКТИКИ: ФЕНОМЕН КОМУНІКАЦІЇ

**Актуальність.** Загальновідомо, що мистецький фестиваль утворює і створює особливий простір культурної комунікації, реалізуючи в даному просторі специфічний культурний полілог. Феномен художньої фестивалістичності поліфункціональний, він впливає на художньо-естетичні уявлення, формує ціннісні орієнтири, сприяє збереженню та ретрансляції національно-культурних патернів, збагачує світоглядні установки.

**Мета.** Продемонструвати гуманітарну рефлексію історичного процесу філософсько-наукового осмислення концепту «комунікація».

**Методи дослідження.** Феномен «фестивалістичності» як об'єктивованого художнього простору культурної комунікації розглядається в аспекті методології парадигми Ю. Хабермаса і Н. Лумана, роблячи акцент на емоційно-вольових якостях суб'єктів комунікативної дії, їхні вимоги на значимість в акті естетичного самовираження в горизонті плюралістичного загального всім нам горизонту життєвого світу. Так, комунікація, на думку франкфуртського філософа, є процесом, який реалізує себе двома способами: 1) як інструментальна дія, що призводить до зростання продуктивних сил за допомогою раціоналізації засобів і процедур їх вибору; і 2) як процес раціоналізації дії, орієнтований на взаєморозуміння.

**Результати.** Справжній консенсус досягається за допомогою дискурсу – діалогічно рівноправної процедури аргументації – і являє собою універсальну (значущу для всіх розумних суб'єктів комунікації) згоду. Головним учасником такої комунікації є інтрасуб'єктивне «я», яке вже із самого початку знаходиться в ситуації спілкування з іншою особистістю, що дозволяє суб'єкту ставитися до себе як до учаснику взаємодії, дивлячись на себе із перспективи іншого, коли обидва належать спільному «життєвому світу» – сфері повсякденного, ні-предметної дотеоретичної цілісності. Таким чином, комунікація постає як воля до тотожності через визнання не-тотожності, тобто спроба затвердити свою не-випадковість (у ствердженні на значимість); це спроба утвердити світ як реалізацію вектору переваг у горизонті спільного існування за допомогою щирої комунікації.

**Ключові слова:** комунікація, цілісність, повсякденність, «життєвий світ», довіра, консенсус.

**Вступ.** Феномен художньої фестивалістичності поліфункціонален, він впливає на художньо-естетичні уявлення, формує ціннісні орієнтири, сприяє збереженню та ретрансляції національно-культурних патернів, збагачує світоглядні установки [1–3]. Цей вплив здійснюється за допомогою особливих механізмів соціальної, ментальної і творчої діяльності: міжкультурна комунікація, гра, релаксація, нормативно-регулюючі та духовно-перетворюючі практики, агональність, культурна пам'ять, здатність до семиозиса, конструктивної рефлексії тощо [4].

Однак основною, базовою функцією для всіх інших виступає комунікативна. Розглянемо її більш детально.

**Мета і завдання.** Метою статті є продемонструвати гуманітарну рефлексію історичного процесу філософсько-наукового осмислення концепту «комунікація». Історичний процес філософсько-наукового осмислення концепту «комунікація» можна умовно розділити на два періоди: імпліцитний та експліцитний.

По-перше, тривалий період розвитку людського світогляду, коли комунікація ставала не так об'єктом безпосередньої рефлексії як така, скільки була приховано присутня в різних теоретичних дискурсах і практиках (філософських, релігійних, риторичних і т.п.), що описують взаємодію, або людини і світу, або людини і соціуму, або людини і людини. У даних дискурсах комунікація постає як одна з атрибутивних властивостей світобудови, зумовленої його матеріальною і телеологічно-сисловою єдністю, з чого виводиться весь взаємозв'язок і взаємозалежність явищ і процесів дійсності.

По-друге – інтерпретація комунікації не обов'язково передбачає лише обмін інформаційним повідомленням між індивідами або мовне спілкування. Комунікація може здійснюватися також у вигляді економічних обмінів (Ж. Бодрійяр, М. Мосс), сприйняття й інтерпретації матеріальних пам'яток і текстів культури (Ю. Лотман), трансляції міфів (К. Леві-Строс, Р. Барт) [3]. Проте до початку ХХ ст. філософський інтерес до комунікації був обмежений, з одного боку, дослідженнями в області походження соціальних норм, моралі, права і держави (теорія суспільного договору), з іншого боку – існуючими засобами організації власне філософської комунікації (проблема діалогу-полілогу, риторики).

Експліцитний період розгляду проблеми комунікації припадає на початок ХХ століття. І пов'язано це, з одного боку, зі зміною місця і ролі комунікативних технологій у різних суспільних сферах, що зумовлено виходом на історичну арену «людини-маси» (формування масової культури, ліберально-демократичної політико-економічної системи, масової свідомості тощо), а з іншого – інтенсивним розвитком засобів, які забезпечують саму комунікацію («технологічний вибух») [1]. Науково-технічний прогрес, масове виробництво і автоматизація діяльності гостро поставили питання організації та управління, й ці ж процеси зумовили збільшення вільного часу, який людина змушена займати вибудовуванням структур вільного міжособистісного спілкування.

**Результати.** Філософсько-науковий аналіз комунікації став просуватися в різних напрямках, формуючи певні традиції (підходи), в рамках яких сформувалися різні комунікативні теорії. Як правило, виділяють сім таких традицій [1; 4]:

1. Технологічна або кібернетична традиція (Н. Вінер, К. Шеннон та ін.). Комунікація розуміється тут як зв'язок, що з'єднує окремі частини будь-якої системи (комп'ютер, сім'я тощо). Основна функція комунікативної дії – оброблення і передача інформації. Основна проблематика: збереження оптимального балансу між прогнозованістю і невизначеністю одержуваної інформації, а також отримання максимальної пропускнуєї спроможності комунікаційної лінії з мінімальним спотворенням.

2. Соціопсихологічна традиція (Г. Лассуел, К. Левін, П. Лазарсфельд, К. Ховленда). Комунікація розглядається як міжособистісна взаємодія і вплив. Основна проблематика – аналіз причинно-наслідкових зв'язків, які призводять до успішної або неуспішної комунікативної поведінки в міжособистісному спілкуванні. У рамках даного підходу було виділено і вивчено три окремих причини змін у переконаннях: «Хто» – джерело повідомлення (компетентність, надійність); «Що» – зміст повідомлення (використання мотиву страху, порядок аргументів); «Кому» – характеристика аудиторії (особистість, схильність до впливу).

3. Риторична традиція (Демосфен, Аристотель, Цицерон та ін.). Комунікація розглядається як вправне публічне повідомлення, покликане надати ефект переконання і схилити в бік прийняття передбачуваного рішення.

4. Семіотична традиція (Ч. Пірс, Ч. Морріс, І. Річардс, Ф. де Соссюр, Б. Рассел, Л. Вітгенштейн, Р. Барт, Л. Крістева, У. Еко). У даній традиції комунікація занурюється в структури

мови (мова, знак, символ, образ і т. п.), і, розташовуючись на перетині трьох семіотичних комплексів: а) *синтактики* – сфера внутрішніх відносин між знаками; б) *семантики* – відношення між знаками та їх об'єктами; в) *прагматики* – відношення між знаками і тими, хто ними користується), стає простором, в якому розгортаються ті чи інші мовні форми. Вітгенштейн починає розглядати комунікацію як комплекс мовних ігор, що мають свої семантико-прагматичні правила і свої принципові обмеження. Також важливу роль для теорії комунікації відіграє традиційне для семіотики розрізнення двох рівнів у повідомленні: *денотативного* (фактичне повідомлення) і *коннотативного* (додаткове значення, соціокультурно зумовлене символічне навантаження). Таким чином, з одного боку, семіотико-лінгвістичний поворот відкрив горизонти для штучно-технічного відношення до організації комунікації, дозволяючи конструювати різні формалізовані мови комунікацій, з іншого – дозволив досліджувати культуру як ієрархію знакових систем, що має свою логіку розвитку, яка фіксується семіотичними практиками, котрі у свою чергу задають і реалізують різні комунікаційні простори і стратегії.

5. Соціокультурна традиція розглядає комунікацію у двох ракурсах: а) як створення і втілення соціальної реальності і б) як рефлексивне оспорювання несправедливого дискурсу. Перше базується на теорії «лінгвістичної відносності» Е. Сепіра – Б.Л. Уорфа, яка стверджує: структура мови певної культури формує те, що люди думають і роблять, тобто «реальний світ» більшою мірою несвідомо будується на мовних звичаях людей і зумовлений ними. Другий підхід розроблявся в рамках «критичної теорії» Франкфуртської школи (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе та ін.). Основний вектор аналізу даної традиції спрямовано на виявлення і критику принципу «влада – підпорядкування» в комунікативних практиках, деконструкцію «індустрії підпорядкування і панування».

6. Феноменологічна традиція. Під феноменологією тут мається на увазі цілеспрямований аналіз повсякденного життєвого досвіду з точки зору людини, яка його безпосередньо переживає (від першої особи), а також спроба розуміння й інтерпретації цього досвіду. Комунікація ж виступає засобом пізнання себе та інших за допомогою діалогу (із самим собою та іншими). Дана традиція репрезентована широким спектром філософських напрямів: прагматизмом, персоналізмом, екзистенціалізмом, філософією життя, герменевтикою, гуманістичним психоаналізом та ін. Незважаючи на різноманітність підходів, два ключових поняття *конгруентність* і *емпатичне розуміння* утворюють загальне силове поле, навколо якого нарощуються концептуальні схеми даних течій. *Конгруентність* – це відповідність внутрішніх почуттів людини (збіг) і їх зовнішнього прояву; справжність, щирість, чесність. *Емпатичне розуміння* – це навичка прояви уваги, здатність проникнути почуттями в ситуацію іншого, «незаангажованість собою»; це активний процес прагнення почути думки, інтонації, емоції іншої людини як свої власні. Основне питання даного підходу звучить таким чином: «Чому так складно встановити і підтримувати справжні людські відносини?»

7. Етична традиція стверджує: етична компонента є не тільки істотним елементом комунікативної дії, але з необхідністю повинна передувати йому. Етична комунікація лежить в основі відповідального мислення, прийняття рішень і розвитку відносин як усередині й між спільнотами, так і серед контекстів, культур, каналів і засобів масової комунікації. Даний підхід розглядає комунікацію крізь призму трьох етичних модусів: *телеологічного* – яка мета і довгострокові наслідки нашої спільної комунікації; принесе вона шкоду або користь; *деонтологічного* – чи зобов'язані ми, вступаючи в комунікацію, завжди бути чесними, щирими; що важливіше: емоційний заклик або раціональна думка?; *особиста відповідальність* – які мої особисті мотиви, якими я керуюся в процесі комунікації: ціную я своїх партнерів, чи здатний я подивитися на світ очима іншої людини? Найбільш повно дана позиція викладена в недавно прийнятому Національною комунікативною асоціацією «Кредит комунікативної етики». Дозволимо привести його тут повністю:

– ми пропагуємо правдивість, точність, чесність і обґрунтованість як основні риси етичної комунікації;



- ми підтримуємо свободу вираження, різноманітність точок зору і терпимість до розбіжності в поглядах, щоб досягти поінформованого і відповідального прийняття рішень, яке лежить в основі громадянського суспільства;
- ми прагнемо розуміти і поважати інших учасників комунікації, перш ніж оцінювати і реагувати на їхні повідомлення;
- ми сприяємо доступу до комунікативних ресурсів та можливостей, оскільки вони необхідні, щоб реалізувати людський потенціал і сприяти добробуту сімей, спільнот і суспільства;
- ми сприяємо комунікативному клімату уваги і взаєморозуміння, в якому до унікальних потреб і рис характеру окремих учасників комунікації відносяться з повагою;
- ми засуджуємо комунікацію, яка принижує людину і людство за допомогою спотворення, залякування, примусу і жорстокості, за допомогою виразу нетерпимості й насильства;
- ми зобов'язуємося мужньо висловлювати особисті переконання в прагненні до чесності і справедливості;
- ми виступаємо за те, щоб ділитися інформацією, думками і почуттями, коли перед нами стоїть значимий вибір, але також поважаючи приватне життя і конфіденційність;
- ми беремо на себе відповідальність за коротко- і довгострокові наслідки нашої власної комунікації та очікуємо того ж від інших.

Підсумувати вищевикладене можна думкою К.О. Апеля: по-перше, у всякій дії та діянні повинно йтися про те, щоб забезпечити виживання людського роду як реального комунікативного співтовариства і, по-друге, про те, щоб у такому реальному суспільстві втілити в життя ідеальне співтовариство.

До початку ХХІ століття гуманітарна і філософська думка розробила і накопичила достатню кількість інтерпретаційних стратегій. Ми вкажемо лише на дві, на наш погляд, найбільш впливові й до цього дня.

Видатні німецькі мислителі ХХ століття Н. Луман і Ю. Хабермас репрезентують дві різні інтерпретативні стратегії комунікативної дії [4]. Для Лумана комунікація являє складну багаторівневу систему, принципи організації і побудови якої органічно впливають в русло ідей системної теорії – популярної наукової парадигми 60–70-х років ХХ століття, що виникла на стику різних наукових дисциплін до моменту початку активної дослідницької діяльності німецького соціолога. Категоріальний і аналітичний апарат даного підходу вибудовується навколо таких бінарних опозицій: *система / агрегат, система / середовище, стабільність / нестабільність, редукціонізм / комплексність, емерджентія / ізоморфізм, каузальність / імовірнісний релятивізм*, а також оперує такими поняттями як ієрархічність, взаємовплив, універсализація, автопоєзіс тощо [1]. Розробляючи власну теорію комунікації в рамках даної парадигми, Луман постає як радикальний конструктивіст: він визначає комунікацію як замкнуту самодостатню автореферентну систему, що автопоетично реалізовує себе у вигляді товариства (хоча і не тільки), мета якої – перерозподіл знання і незнання, а зовсім не зв'язок або передача інформації. Динамічна суть комунікації – відмінність і селекція, де *інформація, повідомлення і розуміння* – структурні елементи комунікації і види селекції. Таким чином, основна функція комунікації – розрізнення і відбір. Базовою дихотомією виступає думка про те, що Все, що Є, могло би бути Іншим (розрізнення існуюче/можливе; Творіння не може виключити ризик Іншого); негарантованість складної впорядкованості вимагає обґрунтування [1]. Еволюція – підвищення *комплексності* (неймовірність буття і порядку), що передбачає сприйняття зреалізованого всього лише як одного з багатьох варіантів, що могли би реалізуватися. Складність несе в собі цілісність актуалізуємих і не актуалізуємих можливостей у світі, а будь-яка система – це постійний маятник між їх збільшенням/зменшенням. Світ – сенс (послідовність операцій, які здійснюють селекцію можливостей, необхідну для збереження системи, конструюються в процесі комунікації), а влада, гроші, любов, істина, мораль – засоби комунікації.

Для Ю. Хабермаса в комунікації важливий передусім свідомо-емоційно-вольовий аспект [2; 3]. Комунікація, на думку франкфуртського філософа, є процесом, який реалізує себе двома способами: 1) як інструментальна дія, що призводить до зростання продуктивних сил за

допомогою раціоналізації засобів і процедур їх вибору; і 2) як процес раціоналізації дії, орієнтованої на взаєморозуміння. І якщо перше вимірюється коефіцієнтом корисності й панування, то друге реалізує себе в задоволенні взаємного прагнення до значимості в горизонті прояснення і все більш глибокого розуміння загального життєвого світу.

Хабермас виділяє три види людських дій:

1) інструментальний – орієнтований на успіх і такий, що підкоряється технічним правилам;  
2) стратегічний – орієнтований на успіх і покликаний впливати на рішення раціонально діючих партнерів по комунікації;

3) комунікативний – орієнтований не так на егоцентрично калькульований успіх, а на порозуміння в процесі прагнення до значимості в контексті загального життєвого світу, який постає у вигляді смислового горизонту, який постає як би тією трансцендентальною областю, де зустрічаються слухач і той, що говорить, і де вони можуть обопільно висувати претензії на те, що їхні вирази і світобачення узгоджуються одне з одним, де вони можуть критикувати один одного, долати свої розбіжності й досягати згоди [3]. Комунікативна дія принципово відрізняється від стратегічних інтеракцій тим, що всі учасники беззастережно переслідують ілюкативні (спрямовані тільки на інтерпретуюче розуміння мовного акту слухачем) цілі для досягнення згоди, яке виступає підставою для координації відповідних планів дії, що індивідуально реалізуються. Важливу роль у цьому процесі філософ відводить раціональному розуму, завданням якого є виявлення й усунення тих відносин примусу, які непомітно можуть бути вбудовані в структури комунікації. Найважливішу функцію філософії і самого суб'єкта Хабермас якраз бачить в усвідомленому протистоянні інституційному та культурному примусу, який спотворює комунікацію і нав'язує помилкову згоду [4]. Справжній консенсус досягається за допомогою дискурсу – діалогічно рівноправної процедури аргументації – і являє собою універсальну (значущу для всіх розумних суб'єктів комунікації) згоду. Головним актором такої комунікації є інтерсуб'єктивне «я», яке вже із самого початку знаходиться в ситуації спілкування з іншою особою, що дозволяє суб'єкту ставитися до себе як до учасника взаємодії, дивлячись на себе з перспективи іншого, коли обидва належать спільному «життєвому світу» – сфері повсякденної самозрозумілості, не-предметної дотеоретичної цілісності. Таким чином, комунікація постає як воля до тотожності через визнання не-тотожності, тобто як спроба затвердити власну не-випадковість (у претензії на значимість) усупереч контингентності буття; це спроба створити світ не як реалізацію свавілля ефективною калькуляції, а як реалізацію вектора переваг у горизонті спільного зі-існування за допомогою щирої комунікації.

**Висновки.** Отже, «феномен фестивального» як об'єктивованого художнього простору культурної комунікації розташовується швидше в руслі «хабермасовської парадигми», а не «лумановської», з її акцентом на емоційно-вольові якості суб'єктів комунікативної дії, претензії цих суб'єктів на значимість в акті естетичного самовираження в горизонті плюралістичного загального для всіх нас горизонту життєвого світу.

#### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Луман Н. Введение в системную теорию. Москва : Издательство «Логос», 2007. 360 с.
2. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. Москва : «Весь Мир», 2011. 336 с.
3. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. Санкт-Петербург : Наука, 2001. 380 с.
4. Habermas J. The Theory of Communicative Action / McCarthy T. (ed.). Boston : Beacon Press, 1987. V. 2.

#### REFERENCES

1. Luman N. (2007) Vvedenie v sistemnyuyu teoriyu. [Introduction to the system theory]. Moskva : Izdatelstvo "Logos" [in Russian].
2. Habermas Yu. (2011) Mezhdru naturalizmom i religiey. Filosofskie stati. [Between naturalism and religion. Philosophical articles]. Moskva : "Ves Mir" [in Russian].

3. Habermas Yu. (2001) *Moralnoe soznanie i kommunikativnoe deystvie*. [Moral consciousness and communicative action]. Sankt-Peterburg : Nauka [in Russian].

4. Habermas J. *The Theory of Communicative Action* / McCarthy T. (ed.) Boston : Beacon Press, 1987. V. 2.

**Chernenko Volodymyr Oleksandrovych**

PhD in Philosophical Sciences, Associate Professor,  
Associate Professor at the Department of Public Sciences  
Kharkiv National I. P. Kotlyarevsky University of Arts  
11 Konstytutsii square, Kharkiv, Ukraine  
orcid.org/0000-0001-7413-3082

**Yarovytska Natalia Anatoliivna**

PhD in Philosophical Sciences,  
Associate Professor at the Department of Publicly-Humanitarian Disciplines  
Kharkiv N. U. of Construction and Architecture  
40 Sumska str., Kharkiv, Ukraine  
orcid.org/0000-0003-4448-1355

**FESTIVAL AS AN OBJECT OF COMMUNICATIVE PRACTICE:  
THE PHENOMENON OF COMMUNICATION**

**Problem.** *It is well known that an art festival forms and creates a special space for cultural communication, realizing a specific cultural polylogue in this space. The phenomenon of artistic festivals is multifunctional, it influences artistic and aesthetic representations, forms value orientations, contributes to the preservation and retransmission of national and cultural patterns, enriches ideological attitudes.*

**Purpose.** *Demonstrate a humanitarian reflection on the historical process of philosophical and scientific comprehension of the concept of “communication”.*

**Methods.** *“The phenomenon of festival” as an objectified artistic space of cultural communication is considered in the aspect of the methodology of the paradigm of J. Habermas and N. Luhmann, focusing on the emotional and volitional qualities of the subjects of communicative action. Thus, communication, according to the Frankfurt philosophers, is a process that realizes itself in two ways: 1) as an instrumental action leading to the growth of productive forces by rationalizing the means and procedures for their choice; and 2) as a process of rationalizing action oriented towards mutual understanding.*

**Results.** *Genuine consensus is achieved through discourse – a dialogically equal procedure of argumentation – and represents a universal (meaningful for all reasonable subjects of communication) agreement. The main participant in such communication is the intersubjective “I”, which is already initially in a situation of communication with another personality, which allows the subject to treat himself as a participant in the interaction, looking at himself from the perspective of the other, when both belong to the joint “life world” – the everyday sphere, non-subject pre-theoretical integrity. Thus, communication appears as the will to identity through the recognition of non-identity, i.e. an attempt to assert one's non-randomness (in the claim to significance); it is an attempt to realize the world as the realization of the vector of preferences in the horizon of joint co-existence through sincere communication.*

**Key words:** *communication, integrity, everyday life, “life world”, trust, consensus.*

## ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

УДК 141.3

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2021.1.8>

Лисоколенко Т. В.

кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри філософії

КУВО «Дніпровська академія неперервного образования»

Дніпропетровського обласного совета»

ул. В. Антоновича 70, Дніпр, Україна

[orcid.org/0000-0003-1545-8682](https://orcid.org/0000-0003-1545-8682)

### ТРАНСГРЕССИЯ ИГРЫ В ФИЛОСОФИИ Ф. НИЦШЕ

*У межах історії філософії утворилась певна традиційність дослідження феномена гри, а Ф. Ніцше був один із перших, хто порушив усталеність традиційних інтерпретацій. Авторська концепція дослідження базується на передбаченні того, що видатний німецький філософ у своїх роботах безпосередньо та опосередковано вивів розуміння гри на інший рівень презентації. Метою роботи є аналіз трансгресії гри у філософській спадщині Ф. Ніцше. У дослідженні обстоюються позиції відносно того, що гра пов'язана з трансгресією, що за допомогою гри німецький філософ експериментував, викристалізував багато тем власної творчості. Гра в текстах Ніцше зазнає трансгресивних змін, виходячи за ті межі, що були окреслені для неї раніше. Проводиться думка про те, що гра у творчому спадку Ф. Ніцше сконцентрована навколо тем переоцінки цінностей, становлення надлюдина та сприйняття гри як гри в життя. На основі проведеного аналізу автор доходить висновку про те, що, використовуючи категорію гри, німецький філософ не лише розширив межі розуміння самого цього феномену, розвинув важливі аспекти своєї творчості, але й також кидав виклик соціальному та моральному укладу тогочасного суспільства. Виступаючи частиною інших концепцій, гру у філософії Ф. Ніцше можна уявити інструментом для привертання уваги до розірваності людського існування, для розкриття ігрового потенціалу особистості, яка здатна на вчинок – піднятися над суспільною мораллю, розігруючи буття як таке, граючи в життя. Гра виступає одним із тих понять, за допомогою яких автор намагається описати зневіру і занепад сучасного йому суспільства, причому в різних варіантах, закликаючи до переоцінки усталених класичних ціннісних орієнтирів. Велич духу, ідеал духу – це ті поняття, крізь які проходить гра, в яку спроможні грати не всі. У гру величі духу спроможна грати лише надлюдина.*

**Ключові слова:** гра, трансгресія, цінності, соціальний простір, онтологія.

**Введение.** Феномен игры в современном обществе можно охарактеризовать как «вездесущее явление», ведь сложно даже представить себе, в какое количество игр на протяжении своей жизни вовлечен человек. И речь здесь идет не только о тех детских, спортивных, интеллектуальных, виртуальных и других играх, которые сами по себе являются играми в их классическом понимании и определении, а о тех играх, которые давно вышли из отведенного им утилитарного смысла и легковесного значения, о тех играх, которые стали неотъемлемой частью дискурса, медиареальности да, пожалуй, и культурного пространства XXI века в целом. Несомненно, что философия не может находиться в стороне от рефлексии этих процессов. Одним из аспектов, заслуживающих внимания в контексте концептуализации философии игры как таковой, является осмысление игры посредством трансгрессии в ее классическом понимании, предложенном Ж. Батаем, утверждавшим, что трансгрессия – это преодоление и дополнение [1]. Феномен трансгрессии – это явление, позволяющее продемонстрировать то, как игра выходит за грани классического понимания, отображает многогранность ее интерпретаций

в современном обществе, кроме того, трансгрессия позволяет говорить не о разных формах и видах игр, а именно проследить грань перехода игры из одной формы жизни в другую (используя терминологию Л. Витгенштейна).

Поскольку в истории философии сложились своеобразные традиции интерпретации игры и осмысления ее места в жизни общества [2], немаловажным усматривается анализ места и роли игры в философии Фридриха Ницше. Авторская концепция исследования базируется на предположении того, что Ф. Ницше в своих работах прямо или опосредованно «вывел» понимание игры на иной уровень интерпретации. Творческое наследие Ф. Ницше в какой-то мере следует воспринимать или рассматривать как переходное явление, о чем свидетельствует попытка проведения переоценки, ревизии культурных ценностей самим немецким философом. При помощи трансгрессии немецкий философ решает проблему преодоления непроходимых границ большинства тем, которые в его наследии теперь выглядят по-иному. Именно в связи с этим Ф. Ницше называют «философом перехода». «Ницше осуществляет не переворачивание, а трансгрессию бытия и становления, открывая тем самым горизонты неклассической онтологии <...>. Ницше – философ границы, пограничного опыта трансгрессии» [3, с. 67]. Непосредственно с этим пороговым состоянием и связан феномен игры как явления, при помощи которого немецкий философ экспериментировал, выкристаллизовал многие магистральные темы своего творчества. Игра как часть его идей также претерпевает трансгрессивные изменения, выходя далеко за очерченные ей ранее рамки. Феномен игры позволяет Ф. Ницше апробировать различные варианты интерпретации своих идей, обыгрывая многогранность контекстов восприятия. Соответственно, игру в данном исследовании следует воспринимать как площадку для экспериментов немецкого философа и как способ раскрытия новых граней самого феномена игры.

**Цель и задачи.** Исходя из этого, целью данной работы является анализ трансгрессии игры в философском наследии Ф. Ницше.

**Методология исследования.** Конечно, методологическая база по творчеству Ф. Ницше обширна. Из всего этого громадного потока информации интерес в контексте заданной проблематики представляет только та литература, в которой затрагиваются различные аспекты игры. Так, необходимо выделить следующие работы. Это Jenks Ch. «Transgression», в которой автор акцентирует внимание на неординарности взглядов немецкого философа, констатируя следующее: «Nietzsche's mind is both literary and deeply troubled, and his ideas, often expressed in poetic and aphoristic form, at least disrupt but, more significantly in our terms, systematically transgress the paradigms of philosophical speech» [4, с. 68], и подчеркивает необходимость изучать творческое наследие Ф. Ницше с новых ракурсов. Также нельзя не обратить внимание на исследование Hinman, Lawrence M., «Nietzsche's Philosophy of Play», в центре которого и находится игра в творчестве Ницше. И если автор этого труда ставил перед собой задачу «to show, not only that Nietzsche does have a philosophy of play, but also that his philosophy is a philosophy of play» [5, с. 2], то в данном исследовании внимание сосредоточено на представлении поливариативности игры в творчестве самого Ф. Ницше. Разве что в этой работе будет осуществлена попытка расширения других терминов через понятие игры в работах немецкого философа.

В исследовании А.Г. Аствацатурова внимание также уделено феномену игры в философии Ницше. Так, автор провозглашает «Для Ницше игра – не только один из важнейших феноменов человеческого бытия, но и способ объяснения мира и сознания» [6, с. 426]. А.Г. Аствацатуров акцентирует внимание на роли игровых структур в творчестве Ф. Ницше, утверждая их конституирующее значение, с чем сложно спорить, поскольку довольно часто Ницше отводит роль играм-связкам в разработках различных идей и тем.

Работа «Ницше и философия» Ж. Делеза интересна именно тем, что Делез не только представляет перед читателем «своего» Ницше, но и тем, что французский философ разворачивает различные аспекты философии Ницше, предлагая взглянуть на них под особым ракурсом. Сам Делез считал, что «философию Ницше нельзя считать понятой до тех пор, покуда не осознан ее сущностный плюрализм» [7, с. 38]. Эта мысль расширяет смысловые границы самой

философии Ницше, а игре, как исследуемому понятию, позволяет предстать в новом свете, вышедшем за привычные грани интерпретации. «Ницше хочет сказать: мы сумели открыть иную игру, иной способ игры; мы обнаружили сверхчеловеческое по ту сторону двух человеческих – слишком человеческих модусов существования» [7, с. 100].

Б.В. Марков утверждает, что жизнь у Ницше стала сводиться к игре знаков [8, с. 335]. В работе В. Подороги «Выражение и смысл» лейтмотивом проходит мысль о том, что своей философией Ницше разрушал культурные границы, как бы скользя по поверхности разнородных пространств, именно по поверхности, не задерживаясь ни в одном надолго и не углубляясь в него глубоко, находясь при этом как бы в постоянном переходном положении из одного в другое. «Фрагментарность, незаконченность, метафоричность – вот первое, с чем сталкивается читатель при знакомстве с литературным опытом Ницше» [9, с. 203]. Исследователь философии Ницше В.М. Бакусев [10] сквозь призму анализа европейской психической матрицы обращает внимание не просто на новаторство в интерпретации и понимании картины мира у немецкого философа, но и на то, что Ф. Ницше избегает точной, раз и навсегда данной интерпретации понятий, как бы играя с ними.

Представленные исследования подчеркивают важность рассмотрения философского наследия Ф. Ницше сквозь призму трансгрессии, однако в упомянутых работах не проводится анализ трансгрессии игры в наследии немецкого философа, чем и обусловлен выбор темы исследования.

**Результаты.** Наиболее распространенной работой для интерпретации игры, от которой отталкиваются исследователи Ф. Ницше (например, Аствацатуров и Lawrence), является работа «Рождение трагедии». Именно здесь игра оказывается интегрированной в двойственное начало аполлиновского и дионисийского, между которыми разворачивается борьба, дающая на выходе саму античную трагедию.

Необходимо отметить, что одним из ведущих контекстов, связанным с игрой, является тематика переоценки всех ценностей. Примерив на себя маску тотального критика всех ценностей и общества, Ф. Ницше разыгрывает идею переоценки всего устоявшегося и привычного. Так, в работе «Так говорил Заратустра» интересны рассуждения автора о трех превращениях в Заратустре. Буквально с первых страниц этой работы Ницше апеллирует к понятию «игра»: «Дитя есть невинность и забвение, новое начинание, игра, самокатящееся колесо, начальное движение, святое слово утверждения» [11, с. 25]. С чем именно в этом фрагменте связана игра? Возможно, здесь она – предвестник новых начинаний, участвующих в образовании новых ценностей. Сама фигура ребенка символизирует здесь перерождение духа. Можно предположить, что игра как символ перерождения духа во взаимосвязи с ребенком у Ницше является предвестником «игры созидания», «игры в новое начинание», предвестником утверждения новых идеалов и ценностных ориентиров. В свою очередь Ж. Делез связывает поднятую в этом исследовании тему вечного возвращения с игрой, именуя его «игрой вечного возвращения» [12]. Для новой игры нужны новые, иные люди, ибо современные люди и современное общество не отвечают требованиям Ф. Ницше. Современное общество – это то, что надобно преодолеть, перешагнуть из-за его фрагментарности, разорванности, неполноценности, что еще раз подчеркивает то, что Ф. Ницше – это философ перехода, трансгрессии. Именно поэтому и феномен игры в его работах наделен амбивалентностью – выступая и как часть «старого» мира, и как фундамент для построения нового мира. Игра выступает одним из тех понятий, посредством которых автор пытается описать уныние и упадок, причем в различных вариантах, современного ему общества, призывая к переоценке устоявшихся классических ценностных ориентиров. В работе «Так говорил Заратустра» Ф. Ницше при помощи категории игры пытается провести ревизию устоявшихся норм, ценностей, правил и самого общественного бытия современного ему общества. Именно здесь, возможно, игра, включенная в литературное перо немецкого философа, позволяет ему осуществлять критику устоявшихся норм и ценностей в завуалированной, иносказательной форме, скрывая основную ее остроту, болезненность под личиной именно игры.

В «Веселой науке» Ницше выводит игру за рамки ее классического понимания и интерпретаций. Здесь игра выступает достаточно разноликой, основное ее задание – это помочь в решении глобальных вопросов, над которыми работает сам философ. Здесь игра выступает инструментом для привлечения внимания к разорванности человеческого существования. Так, в привязке к знаменитостям или публичным особам Ницше констатирует, что игра – это часть их жизни, это феномен, который, по сути, раздваивает бытие таких людей, которые в своей жизни не способны «обойтись без комедии, которая потребует своей постановки и своей игры» [13, с. 69]. Продолжая эту мысль, Ницше также не противится утверждению, что вся жизнь – игра, говоря о том, что многие публичные люди играют в жизнь, скрываясь за маской. Так, упоминая об императоре Октавиане Августе (Гай Юлий Цезарь) Ницше пишет: «он отбросил маску и дал тем самым понять, что всю свою жизнь он скрывался под этой маской, играя комедию. <...> Игра его была столь совершенна, что создавалась полная иллюзия реальности» [13, с. 72]. Об игре-реальности, игре как форме восприятия жизни и о жизни как таковой Ницше пишет и в своей работе «Утренняя зоря»: «Я Занят познанием! Согласен! Но только как человек! Как? Всегда видеть одну и ту же комедию, играть в одной и той же комедии? И не суметь взглянуть на вещи иначе, чем вот этими глазами?» [14, с. 265]. Здесь, пожалуй, игра граничит с позицией автора, в которой слышатся нотки отчаяния относительно того, что люди не способны выйти за грани возможного своего восприятия мира. Однако использование для такого описания понятия игры как раз и оставляет шанс на разностороннее восприятие мира, т.к. сама игра поливариативна и полисемантична даже в работах самого Ф. Ницше, который вывел ее как категорию далеко за грани легковесной беспечности.

С другой стороны, игра в работе «Веселая наука» выступает как бы инструментом, при помощи которого автор пытается придать определенную легкость своим взглядам и позициям, игру здесь можно считать вездесущей. «На самом же деле с нами постоянно кто-то играет» [13, с. 205]. И это утверждение немецкого философа только усиливает впечатление, что сам он тоже своеобразным способом играет с читателем, как бы предлагая свои гипотезы и в прямом, и в иносказательном смысле, в то же время не навязывая их.

Говоря о выходе за грани традиционного понимания игры в философии Ницше, необходимо отметить, что в его философии игра перешла грань дозволенного ранее ей пространства – именно границу утилитарного, упрощенного своего понимания, поскольку Ницше позволил игре проникнуть в пространство, ранее не проходимое для нее – пространство ценностей. «Нас манит совсем другой идеал, чудесный, соблазнительный, таящий в себе опасности <...> идеал духа, который <...> играет со всем тем, что считалось до сих пор святым, хорошим, неприкосновенным, божественным» [13, с. 336]. Ф. Ницше призывает к раскрепощению игрового потенциала личности, ибо посредством его человек способен встать над общественной моралью. «Мы должны суметь найти в себе силы встать над моралью и не только стоять, пребывая в трусливом оцепенении, как тот, кто боится поскользнуться и упасть, – мы должны подняться над нею, резвясь и играя» [13, с. 141]. Следовательно, в потоках разносторонних критик реальности немецкий философ отводит игре немаловажную роль, призывая в игровой форме преодолеть мораль и устои. Эта игра реальности порой в данной работе граничит с пониманием феномена игры в экзистенциализме, как игра в жизнь.

Именно игра в жизнь находит свое раскрытие в работе «Человеческое, слишком человеческое», где немецкий философ позволяет себе не просто говорить несерьезно о серьезном, но и стать на позицию человека, разыгрывающего бытие как таковое. В этой работе, наряду с призывом к перевороту всех привычных общественных позиций и оценок, с призывом к пересмотру сущности таких понятий, как идеал, восторг, чувство прекрасного, Ф. Ницше касается и темы игры как игры в жизнь. Игра в жизнь противопоставляется самим Ф. Ницше труду, игра есть своеобразное освобождение от принуждения к труду. «Чтобы избегнуть скуки, человек либо работает больше, чем к тому вынуждают его остальные потребности, либо же изобретает игру, т.е. труд, который не предназначен для удовлетворения какой-либо иной потребности, кроме потребности в труде вообще» [15, с. 359].

В исследовании «Ессе Ното» можно встретить подход в игре как к одному из способов решения сложных экзистенциальных задач. Однако, согласно Ф. Ницше, к такой игре способны не все – тут дело в величии духа. «Я не знаю иного способа, как обращаться с великими задачами, кроме игры: это как признак величия, существеннейшее условие» [16, с. 222]. Величие духа, идеал духа – это те понятия, через которые проходит игра, игра к которой способны далеко не все. В игру величия духа способен играть только сверхчеловек.

Можно предположить, что понятие «игра в жизнь», которое прослеживается в философии Ф. Ницше, нашло дальнейшее разностороннее развитие в творчестве представителей экзистенциализма. Игра у представителей экзистенциального направления связана с расширением границ понимания того, что есть человеческой жизнью, с преодолением одномерного восприятия человеческого существования. Поэтому игру в творчестве экзистенциалистов можно подвести под понятие «игра разума или игра сознания», где игра, игровой подход расширяет границы понятия того, что же есть жизнь [17].

В работе «По ту сторону добра и зла» при помощи игрового начала происходит освобождение человека. Ставя саму философию по ту сторону добра и зла, Ф. Ницше тем самым как бы берет в заложники все свои идеи и взгляды, изложенные в этой работе, ставя их, соответственно, тоже по ту сторону добра и зла. т.е. отводя им совершенно иную, чем ранее принято было считать, роль и значение. С самых первых страниц в этой работе мы видим, что при помощи категории игры философ пытается развенчать культ догматов. «Мы имеем полное основание надеяться, что все догматическое умствование в философии <...> было лишь все-таки детской игрой» [18, с. 5]. Итак, вскользь упомянутое понятие игры здесь выполняет важные функции, суть которых сведена к следующим моментам: развенчание культов догматов и утверждение свободы – свободы новой личности, нового философа, способного справиться с давлением и прессом господствующих философских систем.

**Выводы.** Именно в философии Ф. Ницше игра выступает как в определенном смысле новое, трансгрессивное явление, хотя и не абсолютное, поскольку выходит только из очерченных ей ранее границ. Игра Ф. Ницше трансгрессивна, что позволяет ему использовать ее самым широким образом, разыгрывая различные варианты интерпретации для развития магистральных тем своего творчества. В целом феномен игры сосредоточен вокруг тем переоценки ценностей, утверждения идей сверхчеловека и восприятия игры как игры в жизнь. Следуя различным методологическим исследованиям, посвященным изучению творческого наследия немецкого философа, можно предположить, что Ф. Ницше играл в жизнь, бросая вызовы социальным и моральным устоям, играл с вариантами конструирования собственных идей, а не оставался игрушкой в «заложниках» у своей эпохи. Являясь частью иных концепций игру в философии, Ф. Ницше, возможно, представлен инструментом для привлечения внимания к разорванности человеческого существования, для тотальной критики всех устоявшихся ценностей, для раскрытия игрового потенциала личности, способной на поступок, – встать над общественной моралью, разыгрывая бытие как таковое, играя в жизнь.

### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. Эротика / пер. с фр. Е.Д. Гальцевой. Москва : Ладомир, 2006. С. 491–705.
2. Лисоколенко Т.В. Феномен гри в історико-філософській ретроспекції. *Гілея: науковий вісник*. 2020. Вип. 154. № 3. С. 194–197.
3. Фаритов В. Т. Онтология трансгрессии. Г.В.Ф. Гегель и Ф. Ницше у истоков новой философской парадигмы (из истории метафизических учений). Санкт-Петербург : Алетейя, 2017. 511 с.
4. Jenks Ch. Transgression. London ; New York : Routledge, 2003. 205 p.
5. Lawrence H. Nietzsche's Philosophy of Play. Dissertations, 1975. URL: [https://ecommons.lucc.edu/luc\\_diss/1584](https://ecommons.lucc.edu/luc_diss/1584)
6. Аствацатуров А.Г. Поэзия. Философия. Игра: Герменевтическое исследование творчества И.В. Гете, Ф. Шиллера, В.А. Моцарта, Ф. Ницше. Санкт-Петербург : Геликон Плюс, 2010. 496 с.



7. Делез Ж. Ницше и философия. Москва : Ад Маргинем, 2003. 292 с.
8. Марков Б.В. Человек, государство и Бог в философии Ницше. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2005. 788 с.
9. Подорога В. Выражение и смысл. М.: Ad.Magnem, 1995. 427 с.
10. Бакусев В.М. Лестница в бездну: Ницше и европейская психическая матрица. Москва : Культурная революция, 2012. 296 с.
11. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Санкт-Петербург : Азбука, Азбука–Аттикус, 2012. 352 с.
12. Делез Ж. Ницше. Санкт-Петербург : АХИОМА, 2001. URL: www.koob.ru
13. Ницше Ф. Веселая наука. Санкт-Петербург : Азбука, Азбука–Аттикус, 2011. 352 с.
14. Ницше Ф. Утренняя заря. Полное собрание сочинений : в 13 т. Москва : Культурная революция, 2014. Т. 3. С. 11–306.
15. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое: Книга для свободных умов. Санкт-Петербург : Азбука, Азбука–Аттикус, 2012. 384 с.
16. Ницше Ф. Эссе homo. Полное собрание сочинений : в 13 т. Москва : Культурная революция, 2005. Т. 6. С. 185–284.
17. Лисоколенко Т.В. Гра в екзистенціалізмі: особливості сприйняття світу. Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії. 2020. Вип. 32. С. 51–55. DOI: <https://doi.org/10.30970/PPS.2020.32.7>
18. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Прелюдия к философии будущего. Санкт-Петербург : Азбука, Азбука–Аттикус, 2011. 240 с.

#### REFERENCES

1. Bataille J. (2006). Batay ZH. Proklyataya chast: Sakralnaya sotsiologiya. *Erotika* [The Damned Part: Sacred Sociology. Erotic]. M. [in Russian].
2. Lysokolenko T.V. (2020). Fenomen hry v istoryko-filosofskiy retrospektsiyi [The phenomenon of the game in historical and philosophical retrospection]. Hileya [in Ukraine].
3. Faritov V. T. (2017). Ontologiya transgressii. G. V. F. Gegel i F. Nitsche u istokov novoy filosofskoy paradigmy (iz istorii metafizicheskikh ucheniy) [Ontology of transgression. G.V.F. Hegel and F. Nietzsche at the origins of the new philosophical paradigm (from the history of metaphysical teachings)]. SPb. : Aleteya [in Russian].
4. Jenks Ch. (2003). Transgression London New York: Routledge [in English]
5. Lawrence H. (1975). Nietzsches Philosophy of Play. Dissertations [in English]
6. Astvatsurov A.G. (2010). Poeziya. Filosofiya. Igra.: Germenevticheskoye issledovaniye tvorchestva I. V. Gete, F. Shillera, V. A. Motsarta, F. Nitsche [Poetry. Philosophy. Play: Hermeneutical study of the works of I.V. Goethe, F. Schiller, V.A. Mozart, F. Nietzsche] Sankt-Peterburg: Gelikon Plyus [in Russian].
7. Deleuze G. (2003). Nitsche i filosofiya [Nietzsche and philosophy] M. : Ad Marginem [in Russian].
8. Markov B.V. (2005). Chelovek, gosudarstvo i Bog v filosofii Nitsche [Man, state and God in Nietzsche's philosophy] SPb.: Vladimir Dal [in Russian].
9. Podoroga V. (1995). Vyrazheniye i smysl [Expression and meaning] M. : Ad.Magnem [in Russian].
10. Bakusev V.M. (2012). Lestnitsa v bezdnu: Nitsche i yevropeyskaya psikhicheskaya matritysa [Ladder into the abyss: Nietzsche and the European psychic matrix] M. : Kulturnaya revolyutsiya [in Russian].
11. Nietzsche F. (2012). Tak govoril Zaratustra [Thus Spoke Zarathustra] SPb. : Azbuka, Azbuka – Attikus [In Russian].
12. Deleuze G. (2001) Nitsche [Nietzsche] SPb.: AXIOMA [In Russian].
13. Nietzsche F. (2011). Veselaya nauka [The Gay Science] SPb. : Azbuka, Azbuka-Attikus
14. Nietzsche F. (2014). Utrennyaya zarya. Polnoye sobraniye sochineniy v 13 t. [The Dawn of Day. Complete works in 13 vols] M. : Kulturnaya revolyutsiya, T.3. [In Russian].

15. Nietzsche F. (2012). Chelovecheskoye, slishkom chelovecheskoye: Kniga dlya svobodnykh umov [Human, All Too Human: A Book for Free Spirits] SPb. : Azbuka, Azbuka–Attikus [In Russian].

16. Nietzsche F. (2005). Ecce homo. Polnoye sobraniye sochineniy v 13 t. M. : Kulturnaya revolyutsiya, T.6 [In Russian].

17. Lysokolenko T.V. (2020) Hra v ekzystentsializmi: osoblyvosti spryynyattya svitu [Game in existentialism: features of perception of the world] *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriya filos.-politoh. Studiyi* [in Ukraine].

18. Nietzsche F. (2011) Po tu storonu dobra i zla: Preludiya k filosofii budushchego [Beyond Good and Evil: A Prelude to the Philosophy of the Future] SPb. : Azbuka, Azbuka –Attikus [In Russian].

**Lysokolenko Tetiana Volodymyrivna**

PhD in Philosophy, Associate Professor,

Associate Professor at the Department of Philosophy

CIHE “Dnipro Academy of Continuing Education”

of Dnipropetrovsk Regional Council”

70 V. Antonovycha str., Dnipro, Ukraine

orcid.org/0000-0003-1545-8682

## THE TRANSGRESSION OF THE PLAY IN THE PHILOSOPHY OF F. NITZSCHE

*The history of philosophy has a long tradition in studying of the phenomenon of play, Friedrich Nietzsche was one of the first to break these traditions of interpretation. The author's concept of the research is based on the assumption that in his works F. Nietzsche, directly or indirectly brought the understanding of play to a different level of presentation. The aim of this work is to analyze the transgression of the play in the philosophical heritage of F. Nietzsche. The work suggests that play is associated with transgression and that with the help of play the German philosopher experimented and crystallized many themes of his work. The play in Nietzsche's texts is undergoing transgressive changes, going far beyond the framework outlined earlier. The idea is defended that play in the creative heritage of F. Nietzsche is centered around the reassessment of values, the emergence of a superman and the perception of play as a play of life. On the basis of the analysis, the author comes to the conclusion that, using the category of play, the German thinker not only expanded the boundaries of understanding the phenomenon of play itself, not only developed important aspects of his creative heritage, but also challenged the social and moral foundations of his contemporary society. Being a part of other concepts, the play in the philosophy of F. Nietzsche can be presented as a tool for drawing attention to the fragmentation of human existence, for revealing the playing potential of a person that is capable to act – to rise above public morality, playing out being as such, playing in life. Play is one of those concepts through which the author tries to describe in different forms the despondency and decline of contemporary society, calling for a re-evaluating of the established classical values. The greatness of the spirit, the ideal of the spirit – these are the concepts, which the play goes through, the play, which not everyone is capable to. Only a superman can play out the play of the greatness of spirit.*

**Key words:** play, values, transgression, social space, ontology.

## ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

УДК 37.013.73:37.091.21.051/052

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2021.1.9>

Соколова О. М.

аспірантка кафедри філософії та міжнародної комунікації  
Національного університету біоресурсів і природокористування України  
вул. Героїв Оборони 15, Київ, Україна  
[orcid.org/0000-0002-1820-9246](https://orcid.org/0000-0002-1820-9246)

### УЧНІВСТВО ТА ВЧИТЕЛЬСТВО В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ ІМПЛІКАЦІЯХ: ГІДНІСТЬ ВЗАЄМОРОЗУМІННЯ ТА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ

**Актуальність проблеми.** *Обстоюються положення, що чим глибші соціокультурні, духовно-інтелектуальні зміни, якими, так чи інакше, супроводжується й індивідуальне буття людини, тим змістовнішим і дієвішим має бути духовно-культурний досвід як необхідна основа цих змін – досвід життєреалізації людської справжності, відповідальності, гідності, цінності та незалежності людини. У змаганні за людське в людині нині особливо вагому роль покликана виконувати система освіти, зокрема, сучасний зміст гуманітарної освіти має поступово вивільнюватися від як фактично спотворюючих уявлення молодого покоління про соціальну і культурну цінність тверджень типу визначальної ролі «вчення про суспільно-економічну формацію», «виробництво людини», «об'єктивні історичні закони», «історичний прогрес» та нав'язування жорстко однолінійного «відображення» соціального й культурного поступу. Але разом із тим якраз особистісно-стверджувально повинен зреалізовуватися зміст освіти, репрезентуючи систему сучасних, зокрема історико-філософських, соціально-філософських, культурологічних тощо знань, покликаних синтезувати формування людини, ідеї її визначальної ролі у взаємодії національного і загальнокультурного.*

**Метою статті** є аналіз морально-філософських засад взаємовідносин «учень–вчитель» як шляху єдності самозбагачення, самоутвердження учня і проявів інтелектуально-моральної гідності вчителя та практичного втілення правомірності його статусу.

**Методи дослідження** – ретроспективно-порівняльний, а також системно-контекстуальний аналіз та принципи об'єктивності і світоглядного плюралізму.

**Одержані результати.** *З'ясовано, що успіх навчання й учіння залежить від передусім необхідної попередньої підготовленості до цієї надзвичайно відповідальної, складної та багатоспрямованої діяльності, закоріненої в глибинах «сердечного» життя, але яка разом із тим має бути «продовжена» і в суспільній сфері. Життя розумове, як зміцнення й поглиблення особистісних якостей учня, повинно привертати підвищену увагу вчителя. На засадах поглиблення розуміння обов'язку зміцнюється відповідальне ставлення до навчального процесу. У його атмосфері насамперед може й повинно сприйматися й розумітися учіння як морально-інтелектуальне утвердження зобов'язальної особистості учня.*

**Ключові слова:** *людиностверджувальність національної культури, зобов'язально-відповідальна особистість, індивідуальні навчальні методика, культура учня, статус учителя, «вільна наука».*

**Вступ.** Людські, людиностверджувальні виміри національно-культурного буття за надскладних умов його відродження можуть і повинні реалізуватися насамперед завдяки належним чином організованій системі освіти, в центрі якої – відносини «вчитель–учень». А це у свою чергу означає, що стимулюючою даний процес метою конститується формування гідної, відповідальної особистості. Тому дійову роль в особистісно стверджувальному формуванні людини в умовах педагогічного процесу покликаний виконувати належним чином освоєний та переосмислений історичний, національно-культурний, історико-філософський досвід буття

нації як конституювання необхідної духовно-культурної основи формування і функціонування освітньої системи та її важливіших складників. Зокрема, на підвищену увагу заслуговує відзначений високими гуманістичними цінностями історичний досвід виховання й освіти в Україні, застосування особистісно стверджувальних підходів та методик. Кожна людина не є і *не може бути* від початку досконалою, в чому переконуються, *розпочинаючи навчання*. Учіння привідкриває недосконалість в контексті сприймання й розуміння і природи, і себе самого, і збагнення неунікнення труднощів, що супроводжують процеси внутрішнього зростання, особистісного зміцнення та життєздійснення. А істотну зорієнтовуючу роль у поглибленні *самовідношення особистості* учня, зміцнення розуміння вагомості орієнтації на гуманістичні, особистісні, життєві цінності учіння покликаний виконувати вчитель, активно причетний до поглиблення самовідношення учня, перебуваючи в статусі «співзростання» з учнем, з його внутрішнім збагаченням: «спільне зростання» вчителя й учня зніціюється вміннями й навиками першого привертати увагу другого до дійовості можливостей самоздійснення прагненням подолати недоліки учня.

**Мета і завдання.** Метою статті є аналіз морально-філософських засад взаємовідносин «учень–вчитель» як шляху єдності самозбагачення, самоутвердження учня і проявів інтелектуально-моральної гідності вчителя та практичного втілення правомірності його статусу.

Завдання статті:

- *висвітлити* особистісно стверджувальний потенціал якостей учня в контексті змістовно творчої взаємодії з учителем;
- *проаналізувати* національно-культурні вияви спілкування «учень–вчитель» як зманіфестування зобов'язально-відповідального образу людини.

**Методи дослідження:** ретроспективно-порівняльний, а також системно-контекстуальний аналіз і принципи об'єктивності та світоглядowego плюралізму.

**Результати.** Освоєння взаємин «учень–вчитель» є процесом «узгодження душевної досконалості» його учасників мірою зміцнення їхньої зобов'язальності. Останнє реально демонструє практичну значущість обов'язків вчителя як чинника зманіфестування завдань збагачення учня. «Обов'язок є частиною душевної досконалості, ланкою людинолюбства. Обов'язок узгоджується з душевною досконалістю, є наставником у людинолюбстві. Сильним є той, хто оволодів обов'язком! Людинолюбство – корінь обов'язку, плоть благоденства. Гідний пошанування той, хто оволодів обов'язком!» [2, с. 109]. На підтвердження останнього служить положення, що взаємини «учень–вчитель» істотно визначаються методами учіння. Так, у книзі «Лі-цзі» наголошується, що нинішні вчителі обмежуються лише перечитуванням своїх текстів, намагаючись накопичувати їх тлумачення і тим самим нібито просуватися вперед, ігноруючи головне, – учні за таких обставин «не демонструють завзятості, а вчителі не розкривають до кінця таланти» [2, с. 112] учнів, занадто спрощуючи взаємини, не залучаючи до активної розумової співпраці, фактично належним чином не виконуючи своїх обов'язків, не сприяючи формуванню зобов'язальності учнів. Формування особистісних якостей учнів, вироблення прийняттого в ракурсі навчальної взаємодії характеру відношення учня до вчителя – здобуток останнього. Це повинно сприйматися й розумітися насамперед як прояви відношення до носія істини в статусі особистісного втілення культуротворчої ролі науки та знань, як доконечної умови по-справжньому гідного людського життя. Мислення учня при цьому зорієнтовується передусім на життєзначущість істинного знання зманіфестуванням його розумової окультуреності. Вчитель повинен викликати пошану й повагу, спрямовану на внутрішній світ учня, внутрішнє життя якого, інтенсифікуючись, демонструє зростаючу змістовність розумових здібностей, прояви зобов'язальних особистісних якостей, і чим довершеніша, самовідданіша діяльність учителя, тим більш значущими інтелектуальними й особистісними надбаннями оволодівають учні. Незреалізований уповні обов'язок учителя належними способами і прийомом доносити знання до учнів завдяки щонайперше прилученню до їхньої співтворчості, а не просто «повідомляючи» про них зачитуванням текстів, – це й нерозвинена зобов'язальність учнів щодо цілей та завдань навчання й учіння, засвоєння нових знань і розуміння їхньої

ролі в суспільному та індивідуальному житті. На підвищену увагу, таким чином, заслуговує розвиток, поглиблення самосвідомості соціального суб'єкта як відповідального, контекст свідомо відповідального проходження життєвого шляху, зреалізування життєвих планів, світоглядів, духовно-інтелектуальні, засади чого покликана формувати, трансформуючи історичний, національно-культурний досвід, освітня система. Спроможність, нахили виконувати ті чи інші навчальні дії, з більшою чи меншою інтенсивністю й глибиною проявляти дії мислительні та нахили до конкретних видів інтелектуально-творчої активності є демонстрацією індивідуальних морально-розумових здатностей. В останніх синтезуються знання, уміння, навички та емоційно-вольові якості, але, отже, які й зміцнюються завдяки індивідуально-особистісним інтересам і зусиллям, коли закономірно також поглиблюються, розвиваючись, природні задатки. Своєрідним епіцентром взаємовідносин «учень–вчитель» є пробудження й зміцнення розумових здібностей та особистісних якостей учня, його можливостей самостійного проходження свого шляху, позаяк, скажімо, знання, що передаються в навчанні, синтезуються як «знання-уміння» формування зобов'язальної, відповідальної особистості. «Суб'єкт відповідальності», котрий усвідомлює себе в такій якості та реально спроможний вчиняти відповідально, здатний обіцяти й виконувати обіцяне, є результатом особистісної розбудови (чого може й не бути), і, отже, він – штучна структура. Побудова подібної структури є результатом цілісної, інтегральної дії особистості, в якій поєднані й когеровані всі елементи свідомої, духовної активності людини: пізнання, воля, емоції, віра» [3, с. 319]. Якщо при цьому йдеться про вчителя *відповідального, зобов'язального, гідного* свого покликання, про того, хто життєздійснюється за покликом своєї долі, то лише він, у найглибшому сенсі цього слова, *повинен мати і має своїх учнів*: це – особистісно зреалізований «епіцентр» національно-культурного поступу, завдяки якому не лише не переривається останній, а якраз все дійовіше, змістовніше зміцнюється та підсилюється. Вислів «мати своїх учнів» означає, що інтелектуально-духовний досвід учителя синтезує попередні надбання, репрезентуючи їх учням у спілкуванні, коли останнє є необхідним стимулом їхнього внутрішнього зростання.

Так, у вперше надрукованій у 1894 році в журналі «Народ» статті «Два учителі. Спомини» М.П. Драгоманов привертав увагу до особливостей педагогічної діяльності двох його вчителів – К.І. Полевича та О.І. Строніна. До цього, за його словами, спонукав факт, що для тогочасного стану гімназій в Росії були характерні «зовсім холодні й навіть часто ворожі <...> відносини між учениками й учителями, і припадались мені образи моїх двох учителів, з яких перший служив навіть у «миколаївські» часи, а вмів так гуманно, так тепло жити з учениками і піднімати їхні інтелект і мораль» [1, с. 575]. Образ учителя, спроможного сприяти морально-інтелектуальному збагаченню своїх учнів, створюючи атмосферу вільного спілкування завдяки щирому, доброзичливому відношенню до учнів, зобов'язує. Представлені в спогадах М.П. Драгоманова особливості педагогічної діяльності двох його вчителів – зманіфестування все зростаючої суспільної, національно-культурної ролі духу «вільної науки», ідей демократизму, а зрештою – і суспільної солідарності. «У мене на совісті лежить обов'язок прилюдно спом'янути двох зі своїх гімназійних учителів: Латиніста К.Й. Полевича й історика О.І. Строніна. Не для того тільки я мушу їх спом'янути, що сам я особисто вдячний їм більше, ніж кому-небудь з усіх людей, окрім батька мого, за те добро, яке вони зробили для моєї душі. Ні, то люди, що кожний по-своєму прислужились до морального виховання цілого ряду поколінь у Полтавщині, а через те й цілій нашій країні» [1, с. 575]. Оригінальність системи навчання Полевича була в тому, що «ніщо не заучувалось абстрактно», натомість латинські фразеологізми вивчалися у зв'язку з конкретними явищами та фактами; мала місце «повна індивідуалізація» учнів – кожен вивчав необхідного матеріалу лише за «своїми можливостями»; «обов'язкова лекція займала дуже мало часу», але надзвичайно емоційно, бо Полевич «піднімав енергію класи і добивавсь свого: правило залягало в голови ученикам», притримуючись принципу «Формальна робота – не робота» [1, с. 577]. Привертаючи увагу до навчальної системи історика Строніна, М.П. Драгоманов зазначав, що «він цинив в українській літературі те, що було в ній явно поступове, користуючись ним біля поступового ж <...> у літературах західноєвропейських, не зачіпаючи

передчасно національних справ і чекаючи, поки українська національність сама заімponує світові силою свого поступу» [1, с. 596]. Як на наш погляд, чи не найістотніший ракурс морально-інтелектуального впливу на учнів викладацького досвіду вчителів М.П. Драгоманова в тому, що вони уособлювали функціонування «вільної науки» в навчальному процесі – тієї «вільної науки», що покликана посідати особливо важливе місце у формуванні й функціонуванні світоглядних орієнтирів українського мислителя як відповідально-зобов'язальної особистості. На його переконання, розум і «вільна наука» посідатимуть особливо вагоме місце, виконуватимуть консолідуючу роль у житті громад, роль, яка постійно поглиблюватиметься й розширюватиметься мірою подальшого прогресу науки, наукових знань і досліджень.

Витлумачення статусу відношення «учень–вчитель» та покликання кожного з них може й повинно розглядатися у вимірах змістового розуміння його морально-філософських засад. Вислів «мати своїх учнів» – передусім і головним чином свідчення оволодіння високим зобов'язальним мистецтвом вчительства, коли максимально сприйнятною, ефективною «передачею» знань та формування вмінь має бути лише довершеність індивідуально-творчих здібностей, відношення до світу та формування й ретрансляції світоглядної картини світу. *Своїх учнів* може мати і дійсно має творча особистість учителя. Неперервність культурного поступу націй, як і людства в цілому – свідчення активно-творчої, зініційовуючої *присутності* вчителя в культурних, навчально-виховних процесах, хоча нерідко постать його може залишатися «в тіні».

Місія особистості учня – у пробудженні спроможності вибору й практичної реалізації властивої лише йому позиції відношення до дійсності, до світу – уміння бути собою, сприймаючи, пізнаючи події, явища суспільного життя, властивості природи, переосмислюючи нові знання. При цьому зазвичай виокремлюється пізнавальна, науково-дослідницька активність, уміння узагальнювати нові знання. Онтологічно ж відповідальність демонструє присутність людини в умовах життєздійснення спроможностями постійного синтезування ідеалами, планами, способами активності життєвих ситуацій, спрямованих у прийдешнє, як, отже, її, особистості, майбутнє. Врешті-решт, людина зобов'язальна не може, так би мовити, втрачати свою відповідальність, перебуваючи при її власне людській сутності, але що потребує відповідного її життєздійснення у світі за її потребами, інтересами, нахилами та здібностями в її неповторно людських проявах, життєвих ініціативах її діяльності (або ж, навпаки, бездіяльності). Тому відповідальність демонструє можливості та способи життєпроявів людини як соціального суб'єкта, що у свою чергу може зманіфестуватися відповідним рівнем розвиненості його свідомості та самосвідомості.

**Висновки.** Відповідальній особистості притаманні особливо чіткі зманіфестування її життєвої укоріненості, володіння умовами свого буття як самобуття, позаяк для неї постійно актуалізуються бачення та розуміння можливого майбутнього як виправдання актуальної життєвої активності. *Буттійністю відповідальної особистості, отже, увиразнюється життєзначущість, повсякчасність як понадчасовість національно-культурного коду.* Індивідуальність зароджується та зміцнюється в процесах життєздійснення особистості зобов'язальної і якраз тому спроможної перебувати в постійній відтворюваності самосвідомості активно присутнього в соціальних, національно-культурних процесах, утримуючи свої позиції і за надскладних життєвих обставин.

Але ж не менш, якщо не більш істотною, є позиція вчителя – особистості, яка, оволодівши необхідним досвідом пізнання та знання природи, постійно докладаючи зусилля з метою його поглиблення й розширення, володіє розвиненими вміннями, знаннями й навичками передачі його іншим та виховання достойних послідовників. Вчительство й навчально-виховна діяльність постулюються як спрямовані на утвердження інтелектуально, духовно розвиненої особистості, учасника громадського життя, поза чим не здійснима в усій її повноті та значущості фахова діяльність, а отже – і повнота особистісного життєздійснення.

Природно, що обов'язок вчителя *також* поступово формується, зміцнюється й набуває практичної спрямованості як результат духовного зростання, усвідомлення покликання *своєї* долі та взаємного *зближення з учнем*, переналаштування особистісного відношення до дійсності,

до інших людей, до самого себе. Конститування буття в умовах національної культури особистісно визначене, а сучасний педагогічний процес має спрямовуватися на якісно новий підхід – не тільки і не стільки на просту ретрансляцію знань, скільки на формування особистості, здібностей творчого мислення, вироблення навичок дослідницької праці суб'єкта освіти, чому покликаний сприяти історичний досвід таких істотних чинників педагогічної діяльності, як взаємини учнівства та вчительства в ній.

Тому, на наш погляд, вираз «мати учнів» у дійсності відображає спрямованість навчально-виховного формування творчих індивідуальностей, спроможних бути не тільки і не стільки послідовниками свого вчителя, практично у своїй діяльності відтворювати отримані знання. Але ж, що головне, «мати учнів» означає володіння таким ні з чим незрівнянним привілеєм навчання «культури наuczіння», пробудження особистісної культури мислення, неповторності та значущості бачення й розуміння природної та соціальної дійсності й, відповідно, збагачення особистісного інтелектуально-духовного досвіду та передачі його іншим.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Драгоманов М.П. Два учителі. Спогади : Вибране. Київ : «Либідь», 1991. С. 575–604.
2. «Ли-цзи» Древнекитайская философия : Собр. текстов : в 2-х т. Москва : «Мысль», 1973. Т. 2. С. 99–140.
3. Тузова Т.М., Алексеева Е.А. Ситуация и становление субъекта ответственности. *Філософсько-антропологічні студії'2008*. 2008. С. 317–324.

### REFERENCES

1. Drahomanov M.P. (1991). *Dva uchyteli. Spohady [Two Teachers. Memories]* : Vybrane. Kyiv : «Lybid», pp. 575-604. [in Ukrainian].
2. «Li-tszzi» (1973). *Drevnekitayskaya filozofiya [Ancient Chinese Philosophy]* : Sobr. tekstov. In 2 vols. Moscow : «Mysl'», Vol. 2, pp. 99–140. [in Russian].
3. Tuzova T.M., Alekseyeva E.A. (2008). Situatsiya i stanovleniye subyektu otvetstvennosti [The Situation and The Emergence of The Subject of Responsibility]. *Filosofsko-antropologichni studii '2008*. pp. 317–324.

**Sokolova Oleksandra Maksymivna**

Postgraduate Student at the Department of Philosophy and International Communication  
National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine  
15 Heroiv Oborony str., Kyiv, Ukraine  
orcid.org/0000-0002-1820-9246

### DISCIPLESHIP AND TEACHING IN HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL IMPLICATION: DIGNITY OF MUTUAL UNDERSTANDING AND RESPONSIBILITY

**Actuality of the problem.** *The provisions are defended that the deeper sociocultural, spiritual and intellectual changes, which, one way or another, are accompanied by the individual existence of a person, the more meaningful and effective the spiritual and cultural experience should be, how the basis of these changes is necessary – the experience of life realization of human identity, responsibility, dignity, values and human independence.*

*In the competition for humanity, the education system is now particularly important, in particular, the modern content of humanitarian education should be gradually freed from how, in fact, distorting the perception of the younger generation about the social and cultural value of statements such as the defining role of «teaching about socio-economic formation», “human production”, “objective historical laws”, “historical progress” and imposing a rigidly single-line “reflection” of social and cultural progress. But, at the same time, the content of education should be just personal and affirmative, representing the system of modern, in particular, historical and philosophical, socio-philosophical, cultural and others. Knowledge designed to synthesize the formation of man, the idea of its decisive role in the interaction of national and cultural.*

**Purpose of the article** – analysis of the moral and philosophical principles of the “student-teacher” relationship as a way of unity of self-enrichment, self-affirmation of the student and manifestations of intellectual and moral dignity of the teacher and the practical embodiment of the legitimacy of his status.

**Method of research** – retrospectively comparative, as well as systemic-contextual analysis and principles of objectivity and worldview pluralism.

**Received results.** It has been found that the success of learning and learning depends primarily on the necessary preliminary preparedness for this extremely responsible, complex and multidirectional activity, rooted in the depths of “cordial” life, but which, at the same time, must be “continued” in the public sphere. Mental life, as strengthening and deepening the personal qualities of the student, should attract the increased attention of the teacher. On the basis of deepening understanding of the duty, responsible attitude to the educational process is strengthened. In its atmosphere, in the first place, the student can and should be perceived as a moral and intellectual affirmation of the student's obligative personality.

**Key words:** people-affirmation of national culture, obligatory-responsible personality, individual educational methods, student culture, teacher status, “free science”.



УДК 141.132

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2021.1.10>**Уваркіна О. В.**

доктор філософських наук, професор,  
професор спеціальної кафедри  
Національного технічного університету України  
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»  
пр. Перемоги 37, Київ, Україна  
orsid.org/0000-0001-9053-2016

## СУЧАСНИЙ ВИКЛАДАЧ У ПРАКСЕОЛОГІЧНОМУ ВИМІРІ ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ

*У статті розглядаються актуальні проблеми оптимізації професійної діяльності сучасного викладача вищої школи. Проблематика праксеологічних аспектів професійної діяльності сучасного викладача актуалізується процесами експоненціальної світової інформатизації і глобалізації та потребує філософської рефлексії основних понятійних конструктів.*

*Мета дослідження полягає у визначенні сутності й особливих ознак професійної діяльності сучасного викладача у праксеологічному вимірі філософської рефлексії. Для досягнення поставленої мети було визначено методологічну основу дослідження на рівні філософських та загальнонаукових положень: систематизації, аналізу, синтезу, екстраполяції та спрощення. Визначення ціннісно-мотиваційних орієнтацій сучасного викладача здійснено аксіологічно-телеологічним методом відповідно до шкали оцінок з позицій системи цінностей та мети. Діагностику змісту професійної діяльності викладача та пропозицій щодо її оптимізації проведено за праксеологічною методикою наукового дослідження.*

*У результаті дослідження визначено, що сучасний освітній простір в умовах нових випробувань та нових можливостей глобалізованого світу спрямовує сучасного викладача до готовності бути компетентним у галузі інформатики з використанням сучасних інформаційних технологій, вмотивованим до отримання нових знань, адаптованим до нового середовища, актуалізованим до інноваційної роботи зі студентами, а також ціннісно зорієнтованим на цивілізаційні суспільні досягнення. Системне дослідження основних складників праксеологічного підходу на основі компетентнісної парадигми як пріоритетного напрямку сучасного освітнього простору виявило ознаки віртуалізації особистості сучасного викладача під впливом динамічної інформатизації та планетарних проблем боротьби з вірусом COVID-19. Особливе значення надається ціннісно-мотиваційним аспектам праксеологічного виміру, які детермінують мотивацію особистості до змін та стають ознакою зрілості викладача як особистості. Запропоновано реконструкцію традиційної педагогічної праксеології на основі принципів самоактуалізації та самовдосконалення особистості в професійній діяльності, без яких сьогодні неможливо розвинути новітні компетентності для реалізації сучасних стандартів викладача вищої школи.*

**Ключові слова:** праксеологічний вимір, сучасний викладач, філософська рефлексія, інформаційно-комунікаційна компетентність, професійна діяльність.

**Вступ.** Проблематика актуальних аспектів професійної діяльності сучасного викладача як соціального феномену та понятійного конструкта інтенсивно дискутується на рівні педагогічних наук. Однак проблемний горизонт діяльності сучасного викладача розлогий і потребує філософського аналізу основних сутнісних ознак у праксеологічному вимірі. Системне дослідження основних складників праксеологічного підходу на основі компетентнісної парадигми як пріоритетного напрямку сучасного освітнього простору актуалізує питання становлення та розвитку викладача в умовах експоненціальної світової інформатизації та глобалізації.

**Мета та завдання** – визначити сутність і особливі ознаки професійної діяльності сучасного викладача в праксеологічному вимірі філософської рефлексії. Для досягнення поставленої мети вирішується завдання розгляду основних складників компетентнісної парадигми і когерентності філософії та освіти.

**Методи дослідження.** Джерельну базу дослідження становить сукупність філософської (Т. Котарбинський, З.Ф. Самчук, О.В. Уваркіна, М. Шелер) та педагогічної літератури (С.У. Гончаренко, П.В. Зуєв, А.О. Малихін, В.А. Поліщук, О. Янкович), а також міждисциплінарні теоретичні ресурси, присвячені освітній діяльності викладача вищої школи. Вирішення поставлених завдань і досягнення визначеної мети дослідження здійснюються за допомогою використання системного аналізу основних характеристик професійної діяльності сучасного викладача, з'ясування структури, його функцій та взаємодії. Визначення ціннісно-мотиваційних орієнтацій сучасного викладача здійснюється аксіологічно-телеологічним методом відповідно до шкали оцінок з позицій системи цінностей та мети. Діагностика змісту професійної діяльності викладача та пропозицій щодо її оптимізації відбувалася за праксеологічною методикою наукового дослідження. Філософська рефлексія дослідження здійснювалася на основі методів екстраполяції та спрощення, які дозволили розглянути об'єкт дослідження з позиції когерентності філософії та освіти. Розкриття сутності феномену віртуалізації особистості та її каузальності відбулося за допомогою причинно-наслідкової методології виявлення функціонально-інструментальних особливостей і тенденцій.

**Результати.** Для з'ясування основних сутнісних ознак професійної діяльності сучасного викладача на терезах філософської парадигми необхідно визначити функціональні межі проблеми – той праксеологічний коридор, у межах якого проявляється практична дієвість викладача та розкривається його евентуальний педагогічний потенціал.

Якщо виходити з дефініції праксеології як комплексу умов, засобів і принципів ефективної та якісної людської діяльності, то переосмислення діяльності сучасного викладача вищої школи треба починати з комплексу праксеологічних досліджень Тадеуша Котарбинського. Польський мислитель старанно впроваджував у науковий простір ідеї когерентності науки та освіти, філософії та педагогіки як праксеологічної мети. Рефлексуючи з приводу такої когерентності Т. Котарбинського, актуальність його ідеї набуває особливого значення в наш час. Сучасний викладач має постійно оновлювати свої знання, професійно зростати, працюючи насамперед на ефективність, якість та результат своєї діяльності. Критеріями «практичної успішності» сучасного викладача є цілеспрямованість та адекватність у набутті нового професійного рівня на основі об'єктивних можливостей і послідовних дій. Т. Котарбинський не виключав вибірково елімінацію втративших актуальність компетентностей, яку називав «ініціативною препацією» і «вантажем» попередніх наукових та культурних нашарувань. Практичною ідеєю філософа з організації професійної діяльності стали підвалинами для розроблення сучасних оптимальних моделей певних галузей розумової та фізичної праці [4, с. 795], а також поштовхом для реконструкції традиційної педагогічної матриці у вимірі праксеологічних горизонтів.

Відомо, що пріоритетними категоріями праксеології є «ефективність», «оптимальність» і «раціональність», які часто-густо супроводжуються поняттями «мета», «план», «засіб», «метод», «результат», «якість діяльності», «раціональність», «дієвість», «продуктивність», становлять основний тезаріус педагогічної праксеології і визначають праксеологію як науку, що досліджує принципи, структуру й закономірності організації ефективної (раціональної) спільної діяльності викладачів і студентів і спрямована на підвищення продуктивності навчальної праці [3].

Разом із цим педагогічна праксеологія передбачає виокремлення основних праксеологічних функцій: системної, особистісно зорієнтованої, діяльнісної, тезаурусної і технологічної. Реалізація функцій праксеологічного підходу, на думку науковців, дає змогу актуалізації та реалізації таких його характеристик, як «ефективність», що передбачає досягнення високого результату з мінімальними ресурсними витратами, «результативність» – співвідношення поставленої мети і досягнутого результату та «оцінка», що характеризує ту чи іншу дію з позиції її ефективності й результативності [5, с. 149].

Якщо в сучасному освітньому просторі компетентнісна парадигма є пріоритетним напрямом професійної діяльності викладача, то варто погодитися з дослідниками педагогічної праксеології в тому, структура праксеологічної компетентності складається: по-перше, з мотивації, зацікавлення, позитивного емоційного стану, ініціативності та оптимізму,

що зумовлюють визначення цілей або полегшують їх досягнення; по-друге, з наявності адаптаційних здібностей, уміння керувати власним внутрішнім станом, долати труднощі у змінених умовах середовища, здатності діяти і приймати рішення у стресових ситуаціях; по-третє, із сумлінної здатності брати відповідальність за виконання завдань, уміння отримувати задоволення від виконання обов'язків, перебувати в гармонії із собою; по-четверте, з уміння визначати цілі, діагностувати їх досягнення, підвищувати коефіцієнт успіху завдяки виконанню [8, с. 30].

Оптимізація науково-творчого потенціалу сучасного викладача до рівня «практичної успішності» відбувається в умовах динамічних змін в освіті, суспільстві та глобальному світовому просторі. Сучасний викладач має швидко впорядкувати свої компетентності, отримати нові та включитися в реалії сьогодення. Праксеологічні азимути сучасності в аспекті організації ефективної діяльності людини слушно зазначає П. Зуєв і пропонує звернути увагу на виявлення факторів і умов, що дають змогу підвищити ефективність діяльності особистості, реалізувати завдання соціально-діяльничої адаптації та активної зміни середовища особистості й з'ясувати зміни суб'єкта діяльності з метою актуалізації, саморегуляції, самовдосконалення на основі органічного поєднання теорії та практичних дій [2, с. 9].

По-перше, провідним фактором підвищення ефективності сучасного викладача є рівень його інформаційно-комунікаційної компетентності як компетентності у сфері інформаційно-комунікаційних технологій. Принагідно зауважимо, що в структурі інформаційно-комунікаційної компетентності здебільшого виокремлюють такі основні елементи: когнітивний, ціннісно-мотиваційний, комунікативний, рефлексивний та технологічний. Безперечно, що кожен з елементів інформаційно-комунікаційної компетентності містить досить впливові характеристики для формування особистості сучасного викладача. Наприклад, когнітивний елемент здійснює аналіз інформації, способи її використання та зберігання, а також узагальнення і порівняння. Ціннісно-мотиваційний елемент спрямовує особистість на вибір цивілізаційних ціннісних орієнтацій, мотивує до змін для підвищення інтелектуально-знаннєвого рівня. Комунікативний складник інформаційно-комунікаційної компетентності ґрунтується на комплексі вербальних і невербальних знакових систем для передачі інформації. Рефлексивний елемент полягає в тому, що без самоактуалізації та самовдосконалення особистості в професійній діяльності в умовах експоненціальної світової інформатизації сьогодні неможливо розвинути новітні компетентності для реалізації сучасних стандартів викладача вищої школи, а також реалізувати технічний елемент інформаційно-комунікаційної компетентності, який пов'язаний з технічними інформаційними засобами, що забезпечують викладачу ефективну діяльність в освітньому просторі.

Практично всі викладачі вищої школи є самотрансцендентними особистостями. Набуті знання та багаторічний досвід роботи у вищій освіті сприяють постійному розвитку викладача, впровадженню нових педагогічних інновацій та забезпечують соціальне очікування особистості студента від навчання у ЗВО. Сучасний викладач і в епоху інформаційних технологій залишається основним суб'єктом взаємодії зі студентом. Інформогенез суспільства, особливо в освітній діяльності, надає викладачу нових можливостей розвитку власної особистості та змінює методологічні форми передачі відомої тріади «знання-уміння-навички». В умовах пандемії актуальність нових дидактичних умінь викладача та його володіння особистісно зорієнтованими методами й технологіями виходять на перший план у формі дистанційного проведення лекційних та семінарських занять. Сучасний викладач, який має відповідний соціальний статус у навчальному процесі, вже не може скористатися традиційними формами навчання і стає повноцінним учасником віртуального освітнього простору, але не віртуальною особистістю.

Праксеологічна інтрига віртуалізації особистості сучасного викладача виникає під впливом зовнішніх факторів, але вирішальним поштовхом стає власна внутрішня стимуляція до змін. Еволюціонуючи в бік розвитку потенційних віртуальних можливостей, викладач активно залучається до міжкультурної комунікації, самореалізується у віртуальному просторі, вивчає та вдосконалює англійську мову як мову спілкування в глобальних мережах і впроваджує в педагогічні інформаційні технології та змістовні знання нові правила віртуального

спілкування (дотепні скорочення, емодзі тощо). Така віртуалізація сучасного викладача сприяє подоланню стресового стану в навчанні в період пандемії та створює найсприятливішу психологічну взаємодію з уже сформованою віртуальною особистістю студента [7, с. 384].

Зрештою, в час повних та часткових локдаунів нова віртуальна особистість сучасного викладача вже не заглиблена у віртуальну реальність мовно-технічних нашарувань інтернет-комунікацій, вона використовує віртуальний простір для відтворення реальності та її швидкого розповсюдження і системного закріплення як нового способу буття.

З огляду на зазначену обставину соціально-діяльній адаптації викладача у вигляді віртуалізації його професійної діяльності актуалізуються проблеми мотивації викладача до співробітництва зі студентами в навчальному процесі на основі проблемно-орієнтованого, розвивального характеру викладання, в тісному зв'язку між теорією та практикою. Актуалізація як поняття переходу від можливого (потенційного) до реального (актуального) виступає «як поштовх, привід для виявлення певної дії, вчинку, які вже потенційно дозрілі» [1, с. 21], й тому очевидно, що від акцентованої уваги до проблематики впровадження нових інноваційно-інформаційних технологій навчання треба переходити до проблемної ціннісно-мотиваційної парадигми праксеології.

Відомо, що потенціал кожної людини значно вищий за актуалізовані дії, наміри та вчинки, і визначення пріоритетів та мотивацій відбувається під впливом симбіозу цінностей, цілей та сенсів. Цінності є поєднанням моральних та інтелектуальних принципів, що реалізують смисл життя та його трансформацію в конкретні дії.

Під впливом глобальних інформаційних перетворень ціннісний аспект, який є надзвичайно багатозначним, виявився фактично вилученим з обігу як засіб практичної реалізації буття людини. Відомий вітчизняний філософ З.Ф. Самчук стверджує, що це «небезпечно з точки зору наслідків, адже саме для практики цінність має надзвичайно важливе значення, бо є потужним механізмом захисту від багатьох небезпек найрізноманітнішого профілю. <...> Цінності можуть бути як позитивними, так і негативними – з огляду на ступень задоволення ними потреб людини (актуальний формат), а також можливостей для подальшої структуризації нових цінностей (потенційно-ймовірнісний формат)» [6, с. 19]. З огляду на зазначену обставину цінність є аксіологічно відносною константою, яка залежить від людських потреб і конкретно-історичних умов.

У період функціонально-інструментального розширення і поглиблення соціальних зв'язків та інститутів варто згадати думку основоположника феноменологічної аксіології Макса Шелера. Згідно з Шелером, наше ставлення до зовнішнього світу є позицією емоційною, оскільки передбачає осягнення цінностей і керується не знаннями, а критеріями й аргументами чуттєвості [9, с. 19].

Обґрунтування такого висновку передбачає, що субстанційна квінтесенція цінностей зводиться до того, що сутність цінностей полягає в їхній значущості, а не у фактичності. Глобалізаційні процеси відкривають людині новий світ цінностей і світ практичних можливостей. Саме завдяки сформованій ціннісній свідомості предмети та явища сприймаються людиною потрібними, важливими і спонукають до відповідних дій. Цивілізаційні ціннісні орієнтації сучасного викладача детермінують його мотивацію до змін, стають ознакою його зрілості як особистості.

**Висновки.** Сучасний освітній простір, покритий праксеологічним штабом у більшості педагогічних парадигм, в умовах нових випробувань та нових можливостей глобалізованого світу спрямовує сучасного викладача до готовності бути компетентним у галузі інформатики з використанням сучасних інформаційних технологій, вмотивованим до отримання нових знань, адаптованим до нового середовища, актуалізованим до інноваційної роботи зі студентами, а також ціннісно зорієнтованим на цивілізаційні суспільні досягнення.

#### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Гончаренко С.У. Український педагогічний словник. Київ : Либідь, 1997. 376 с.
2. Зуев П.В. Практико-педагогический подход к решению проблемы повышения эффективности обучения. *Педагогическое образование и наука*. 2008. № 3. С. 7–15.

3. Малихін А.О. Сутність і принципи праксеологічного підходу в методичній підготовці майбутнього вчителя технологій. *Наукові записки. Серія: педагогіка*. 2014. № 3. С. 72–77. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/NZTNPU\\_ped\\_2014\\_3\\_14](http://nbuv.gov.ua/UJRN/NZTNPU_ped_2014_3_14)
4. Новейший философский словарь. Минск : Книжный дом, 2003. 1280 с.
5. Поліщук В.А. Практиологічний підхід як інноваційна основа вдосконалення професійної підготовки майбутніх соціальних працівників. *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія: Педагогіка. Соціальна робота*. 2014. Вип. 32. С. 148–150. URL: <https://dspace.uzhnu.edu.ua/jspui/bitstream/lib/11357/1>
6. Самчук З.Ф. Світоглядні основи соціально-філософського дослідження ідеології: проблема критерії та пріоритетів вибору : монографія. Дніпропетровськ : АРТ-ПРЕС, 2009. Т. II. 904 с.
7. Уваркіна О.В. Віртуалізація особистості викладача в реаліях сьогодення. *Актуальні питання лінгвістики, професійної лінгводидактики, психології і педагогіки вищої школи : збірник статей V Міжнародної науково-практичної конференції (м. Полтава, 19–20 листопада 2020 р.)*. Полтава : Астроя, 2020. С. 382–386.
8. Янкович О. Практиологічна підготовка майбутніх учителів у вищих навчальних закладах України та Польщі. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Педагогіка*. 2017. № 3. С. 28–35.
9. Scheler M. *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*. Halle, 1921. 121 s.

#### REFERENCES

1. Honcharenko S.U. (1997). *Ukrainskyi pedahohichnyi slovnyk*. [Ukrainian pedagogical dictionary]. Kyiv: Lybid, 1997. 376 s. [in Ukrainian].
2. Zuev P.V. (2008) *Prakseologicheskij podkhod k resheniyu problemy povysheniya effektivnosti obucheniya* [Praxeological approach to solving the problem of increasing the effectiveness of training]. *Pedahohycheskoe obrazovanye y nauka*. 2008. no 3. P. 7–15. [in Russian].
3. Malykhin A.O. (2014). *Sutnist i pryntsyipy prakseolohichnoho pidkhodu v metodychnii pidhotovtsi maibutnoho vchytelia tekhnolohii* [The essence and principles of the praxeological approach in methodical preparation of the future teacher of technologies]. *Naukovi zapysky. Serii: pedahohika*. 2014. № 3. P. 72-77. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/NZTNPU\\_ped\\_2014\\_3\\_14](http://nbuv.gov.ua/UJRN/NZTNPU_ped_2014_3_14). [in Ukrainian].
4. *Noveishyi fylosofskiy slovar*. (2003). [The latest philosophical dictionary]. Mynsk : Knyzhnyi dom, 2003. 1280 s. [in Russian].
5. Polishchuk V.A. (2014). *Prakseolohichnyi pidkhid yak innovatsiina osnova vdoskonalennia profesiinoi pidhotovky maibutnikh sotsialnykh pratsivnykiv* [Praxeological approach as an innovative basis for improving the training of future social workers]. *Naukovyi visnyk Uzhhorodskoho natsionalnoho universytetu. Serii: Pedahohika. Sotsialna robota*. 2014. no 32. P. 148–150. URL: <https://dspace.uzhnu.edu.ua/jspui/bitstream/lib/11357/1> [in Ukrainian].
6. Samchuk Z.F. (2009). *Svitohliadni osnovy sotsialno-filosofskoho doslidzhennia ideolohii: problema kryterii ta priorytetiv vyboru* [Worldview foundations of socio-philosophical study of ideology: the problem of criteria and priorities of choice]. Dnipropetrovsk : ART-PRES, T. II. [in Ukrainian].
7. Uvarkina O.V. (2020). *Virtualizatsiia osobystosti vykladacha v realiiakh sohodennia* [Virtualization of the teachers personality in todays realities]. *Aktualni pytannia linhvistyky, profesiinoi linhvodydaktyky, psykhologhii i pedahohiky vyshchoi shkoly : zbirnyk statei V Mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsii (m. Poltava, 19-20 lystopada 2020 r.)*. Poltava : Astraia, 2020. S. 382–386. [in Ukrainian].
8. Iankovych O. (2017). *Prakseolohichna pidhotovka maibutnikh uchyteliv u vysshykh navchalnykh zakladakh Ukrainy ta Polshchi* [Praxeological training of future teachers in higher educational institutions of Ukraine and Poland]. *Naukovi zapysky Ternopilskoho natsionalnoho pedahohichnoho universytetu imeni Volodymyra Hnatiuka. Serii: Pedahohika*. 2017. no 3. P. 28-35. DOI: 10.25128/2415-3605.1
9. Scheler M. (1921) *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik* [The formalism in ethics and material ethics of values]. Halle, 1921. 121 s.

**Uvarkina Olena Vasylivna**  
Doctor of Philosophical Sciences, Professor,  
Professor at the Special Department  
National T. U. of Ukraine  
“Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute”  
37 Peremohy avenue, Kyiv, Ukraine

### **A MODERN TEACHER IN THE PRAXEOLOGICAL DIMENSION OF PHILOSOPHICAL REFLECTION**

*The article deals with the actual problems of optimization of the professional activity of a modern teacher of higher education. The problem of praxeological aspects of the professional activity of a modern teacher is actualized by the processes of exponential world informatization and globalization and requires philosophical reflection on the basic conceptual constructs. The purpose of the study is to determine the essence and special features of the professional activity of a modern teacher in the praxeological dimension of philosophical reflection. To achieve this goal, the methodological basis of the study was determined at the level of philosophical and general scientific provisions: systematization, analysis, synthesis, extrapolation and simplification. The definition of the value-motivational orientations of a modern teacher was carried out by the axiological-teleological method in accordance with the scale of assessments from the standpoint of the value system and the goal. Diagnostics of the content of the teacher's professional activity and proposals for its optimization was carried out according to the praxeological method of scientific research. As a result of the study, it was found that the modern educational space, in the conditions of new tests and new opportunities of the globalizing world, directs the modern teacher to the readiness to be competent in the field of informatics using modern information technologies, motivated to acquire new knowledge, adapted to the new environment, updated to the innovative work with students, as well as value-oriented civilizational social achievements. A systematic study of the main components of the praxeological approach based on the competence paradigm, as a priority area of the modern educational space, revealed signs of virtualization of the personality of a modern teacher under the influence of dynamic informatization and planetary problems of combating the COVID-19 virus. Particular attention is paid to the value-motivational aspects of the praxeological dimension, which determine the motivation of a person to change and become a sign of the teacher's maturity as a person. Reconstruction of traditional pedagogical praxeology based on the principles of self-actualization and self-improvement of the individual in professional activity, without which today it is impossible to develop new competencies for the implementation of modern standards of a teacher of higher education, is proposed.*

**Key words:** *praxeological dimension, modern teacher, philosophical reflection, information and communication competence, professional activity.*

## ЕТИКА ТА ЕСТЕТИКА

УДК 6871:677.076.6(477)

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2021.1.11>**Бутенко Е. Г.**

студентка кафедри теорії та методики  
декоративно-прикладного мистецтва та графіки  
художньо-графічного факультету  
Південноукраїнського національного педагогічного університету  
імені К. Д. Ушинського  
вул. Старопортофранківська 26, Одеса, Україна

**Тарасенко О. А.**

доктор мистецтвознавства, професор,  
заслужений діяч мистецтв України,  
член Національної спілки художників України,  
завідувач кафедри образотворчого мистецтва  
Південноукраїнського національного педагогічного університету  
імені К. Д. Ушинського  
вул. Старопортофранківська 26, Одеса, Україна

### СУЧАСНА УКРАЇНСЬКА ВИШИВКА: ЗНАК, ОБРАЗ ТА СИМВОЛ У МИСТЕЦТВІ ГАННИ ОНІКІЄНКО

*У статті розкриваються витоки образів та символів в українській народній вишивці. Окреслено, що незважаючи на широке коло публікацій, присвячених українській народній вишивці, одним із важливих завдань є висвітлення того факту, що вона має соціокультурні образно-символічні витоки. З огляду на мету статті про розгляд історії української народної вишивки та виявлення витоків знаків, образів та символів у сучасній українській вишивці в мистецтві Ганни Онікієнко обґрунтовано суттєві характеристики сучасної української вишивки. Зазначено, що особливістю української вишивки є те, що під час її створення майстер створює дуже сильний оберіг, що притаманно і творчості Ганни Михайлівни Онікієнко. Виявляється, що художній образ в її творчості виступає як спосіб та мова мистецтва, а тому необхідно з'ясувати сутність образу і символу, оскільки це є однією із суттєвих характеристик сучасної української вишивки.*

*У висновках зроблено певні узагальнення, що в контексті виявлення витоків знаків, образів та символів в українській народній вишивці художній образ виступає як спосіб осмислення світу і як мова мистецтва, загальна характеристика художньої творчості. З'ясовується сутність символу, і окреслено, що він виступає як одна із суттєвих характеристик свідомості та підсвідомості, які впливають на всі сфери психічного життя та онтологічні практики індивіда. У перспективах подальшого дослідження проблеми заявлено, що дане дослідження сучасної української вишивки свідчить, що ця тема може бути подовжена до розкриття, й особливо в контексті проявлення її специфічної образно-символічної художньої мови в сучасному мистецькому просторі.*

**Ключові слова:** вишивка, українська народна вишивка, орнамент, образ, символ, знак, художнє осмислення світу.

**Вступ.** Українська вишивка займає велике місце в житті українського народу, для нього вона стала не лише одним із видів декоративно-ужиткового мистецтва, а й носієм багатой історії, відображенням традицій та вірувань. Незважаючи на той факт, що вишивка має свою давню

історію, а її традиції зародилися тоді, коли людство перестало сприймати одяг як необхідність і почало його прикрашати, сучасна українська вишивка потребує подальшої уваги та дослідження.

Актуальність дослідження в тому, що і дотепер образно-символічна сутність української вишивки є високою творчістю, а її орнамент – тим видом українського мистецтва, який залишається ще не розкритою до кінця таємницею. Констатуємо, що майстрині значно збагачують українську культуру вишивання, вважаємо доречним розглянути сучасну українську вишивку в контексті знаку, образу і символізму в мистецтві Ганни Онікієнко.

Щодо українського традиційного вбрання, орнаментики та символіки в українській вишивці, що дуже ґрунтовно пророблено на засадах аналізу та опису складників комплексів українського традиційного костюму різних регіонів та характеристики декорування одягу і семантики української вишивки, то уваги заслуговують наукові праці та історично-етнографічні розвідки Р. Захарчук-Чугай, О. Косміної, Ю. Мельничука, М. Селівачова та ін. [1–4]. Символіка українського орнаменту в працях Т. Кара-Васильєвої, І. Работной, А. Чорноморець. О. Добродум досліджується в контексті символу Світового Дерева, в основі якого – певні єдині універсально-архетипні форми колективного несвідомого [5]. Л. Андрушко аналізувала функції, семантику, художні особливості українського рушника і надала його типологію.

Загалом, із досліджень слідує головна думка, що історично існують різні елементи декорування одягу з використанням елементів традиційної української народної вишивки на засадах образів та символів. Також доводиться, що для того, щоб використовувати орнаменти відповідно до їхнього семантичного значення, щоб вишиті речі були не лише елементом декору, але й мали певне значення, необхідні знання історії декоративно-ужиткового мистецтва, вишивки, етнографії тощо.

Незважаючи на широке коло публікацій, українська вишивка як вид народного декоративно-ужиткового мистецтва у своєму знаковому, образному та символічному втіленні є засобом художнього трактування, а тому розкриття семантики знаків, образів та символів у творчості митців є важливим завданням і на майбутнє.

**Мета та завдання.** Метою статті є розгляд історії української народної вишивки та виявлення витоків знаків, образів та символізму в сучасній українській вишивці в мистецтві Ганни Онікієнко. Завданням є обґрунтування суттєвих характеристик сучасної української вишивки.

**Результати.** Для розкриття цих характеристик сучасної української вишивки вважаємо доречним звернення уваги на трактування знаку, образу та символу, які задіяні в мистецтві Ганни Онікієнко. Виявляємо, що художній образ в її творчості виступає як спосіб та мова мистецтва, а тому необхідно з'ясувати сутність образу та символу, оскільки це є однією із суттєвих характеристик сучасної української вишивки.

Із семіотичного аналізу Л.С. Азарцевої слідує, що «орнамент вишивки та тканина – основний вид народного образотворчого мистецтва – є способом художнього осмислення світу. Символи та знаки, що складають його, – це зоровий образ, в якому закодована етнічна пам'ять. <...> У цьому контексті, на її думку, «завданням для дослідників є інтерпретація цих символів для розуміння змісту культурно значущої інформації, яка історично організовувалася у вербальні, образні, формалізовані знакові системи й культурні тексти. Це – мова культури, що виникла на основі символічної системи релігійних і соціоетичних заборон і розпоряджень, прийнятих у певному етносі. Відносини між знаками, їхніми значеннями та розумінням визначають характер, специфіку й унікальність національної культури, трансляцію її культурного досвіду» [6, с. 98–111].

У нашому дослідженні важливо звернути увагу на положення Л.С. Азарцевої, що «найповніше система символів проявлена в орнаментіці, а технічні прийоми орнаментациї, кольорова гама, різноманітність візерунків – це концентроване вираження історії народу, його культурно-історичних взаємодій з іншими етносами. Характер господарства часто впливав на матеріал, тематику орнаментованих виробів й особливості техніки виконання <...> Орнамент являє собою досить складну художню структуру, для створення якої використовуються різні



виразні засоби: колір, фактура і математичні основи орнаментальної композиції – ритм, симетрія тощо. Усі його частини пов'язані між собою змістовно та створюють єдиний художній образ» [6, с. 98–111]. Із досліджень слідує головна думка, що художній образ виступає як спосіб осмислення світу і мова мистецтва, загальна характеристика художньої творчості.

Наступним методологічним сходженням є символ та його розуміння. На думку дослідників, можна визнавати або не визнавати значимість символів, можна сперечатися щодо їхньої природи та призначення, але обійти пов'язані з ними проблеми неможливо. Незаперечний факт, що в усі часи людина жила і живе у світі символів. З'ясовуючи сутність символу, можна сказати, що він виступає як одна із суттєвих характеристик свідомості та підсвідомості, які впливають на всі сфери психічного життя та онтологічні практики індивіда. Крім того, оскільки справжнє значення символу є прихованим, то символ впливає на соціальну реальність не через один свій зміст, а й через своє «пред'явлення», тобто є документом, по якому пізнаються члени якогось окремого співтовариства.

У соціокультурному аспекті знаки, образи та символи у своєму смислосмістовому та смислоутворювальному порядку набувають особливу значимість і особливе звучання в просторі сучасної української вишивки, зокрема у творчості Г. Онікієнко.

Звертаючись до самого поняття «вишивка», можливо зазначити, що воно походить від – «Вишній», тобто Божественний, а також перекладається з давньогрецької (мови лелегів) як «космос». Жінка володіла «мовою» орнаментального письма, де через кольори, лінії, візерунки створювала абсолютно унікальну річ, закодовану на добру долю для себе чи рідної людини. Символи ж у вишивці грають дуже важливу роль. Завдяки знакам та символам наші вишиванки стають оберегами – виконують охоронну, магічно-обрядову функцію. Українські вишиванки є надзвичайно різноманітними завдяки своїм узорам та символіці, про яку, власне, в цій статті й ідеться. Кола, ромби, гілки, вітки і спіралі – у них захована сакральна геометрія. Старі бабусині вишиванки можуть нам сказати більше, ніж ми розуміємо, адже в них тисячолітня мудрість – голос Предків! З давніх давен процес вишивання являв собою ритуал, за нього брались у визначені дні, з чистими думками, закладаючи позитивну енергію у свою працю.

Звертаючись до історичних досліджень вишиванки як окремого символічного виду мистецтва, виокремлюємо з дослідження О. Боряк, що «споконвіку вишиванка для українців була не просто одягом, а оберегом – символом здоров'я, краси, щасливої долі та єднання з душею свого народу. Всесвітній день вишиванки – свято національної єдності, адже він об'єднує українців незалежно від їхнього місця проживання, віросповідання або політичних поглядів. Вишиванка для українця – наша національна святиня, яка символізує і несе в собі духовне багатство, високу мудрість і зв'язок багатьох поколінь. Український народ ставить до вишиваної сорочки як до святині. Вишиванки передавалися з роду в рід, зберігалися і зберігаються досі як сімейна реліквія» [7, с. 19].

Виявляючи витоки та становлення вишиванки в контексті її соціального буття, Ю.І. Нікішенко зазначає, що «рослинний світ – дерева, квіти, трави – міцно вкорінений у традиційній свідомості українського народу. Пишна природа, літнє різнотрав'я не можуть залишити людину байдужою, а тому рослини присутні і в піснях, і в казках, і в приповідках; з ними пов'язані повір'я та забобони, вони є неодмінними атрибутами лікувальних і магічних дій, родинно-побутових та календарних обрядів» [8, с. 56]. Безумовно, осмислюючи джерела мистецтва української народної вишиванки, звертаємося до уявлень про символіку в їхній сутності для окреслення відношення до світопізнання. Так, у цьому контексті Н.В. Кардаш зазначає, що «виходячи з таких, цілком практичних міркувань, вишита сорочка була оберегом для людини. Звичайно, що будь-які зміни, які відбувалися в житті українців, відображалися і у вишивці – у використанні тканин, орнаментів, ниток, кольорів тощо...» [9, с. 54–65].

У даному контексті можливо виокремити, що одеситка Ганна Онікієнко – одна з найстаріших художниць, яка відроджує старовинні техніки вишивки. Народні орнаменти на рушниках, портретах, панно, сукнях, іконах і сорочках відображають колорит різних регіонів країни. Її речі регулярно кочують по закордонних виставках, а одяг, створений руками Ганни Михайлівни,

носять багато відомих людей. Майстриня дарує роботи, обшиває близьких, крім того, приймає замовлення від клієнтів. Визначаючи творчий життєвий шлях Г. Онікієнко, приєднуємось до позицій, що людина сама, а не за велінням долі, визначає своє призначення, будує своє життя. У даному контексті досить характерно звучить назва персональної виставки вишитих робіт одеської художниці-прикладника, члена Спільки художників СРСР, члена Спільки художників України, члена Спільки майстрів народного мистецтва України Ганни Михайлівни Онікієнко, що приурочена до 80-річного ювілею майстрині, – «Доля, вишита хрестиком». Незважаючи на численні титули, нагороди і відзнаки міністерства культури, Ганна Михайлівна продовжує шлях скромної трудівниці. Вона зізнається, що «якось я була на концерті у виконавиці й попросила її допомогти <...> і вона мені допомогла. А коли зайшла до мене в гості, побачила в шафі виставкові сукні. Першими її словами було: «Оце так краса! Я таких ще не маю, но дуже хочу!» Так ці речі потрапили до неї – майже задарма».

Характерно, що Ганна Михайлівна і сама любить народний одяг. Зустрічаючи гостей, надягає білий одяг і білосніжний в'язаний берет. Та й весь її будинок – витвір мистецтва. На стінах – кілометри розписних рушників, а в «червоному кутку» – вишиті ікони. При цьому Ісус, створений майстринею, на всіх її полотнах – блакитноокий. «Мої улюблені тканини – льон і бавовна в сірому і білому відтінках, на них добре лягають шовкові і вовняні нитки», – поділилася майстриня. У Ганни Михайлівни весільні рушники і серветки, сукні та блузи, купони чоловічих сорочок, ікони, виконані в різних техніках ручної вишивки, і вона говорить: «я володію всіма прийомами, які тільки існують, а найбільше мені до душі солов'їні вічка, перевиті стовпчики, вишивка гладдю та наскрізним швом – мережкою».

На даних засадах звертаємось і до позицій, що характеризують Г. Онікієнко. Так, визначити сенс свого життя – це і означає знайти самого себе. Справжнє розуміння сенсу життя є результатом високого розвитку і зрілості самосвідомості. У діяльності таких носіїв справжнього розуміння сенсу життя в наявності нерозривний зв'язок часів, і для них минуле – це не минуле, яке безповоротно пішло в небуття, а свій власний досвід, який продовжує впливати протягом усього їхнього життя.

Загалом, можливо установити, що особливістю сучасної української вишивки, що характерно і для творчості Г. Онікієнко, є те, що під час її створення майстер створює дуже сильний оберіг, а її орнаменти є символічним кодуванням різної інформації, передачею певних знань, що надають суттєві чинники і для переосмислення Всесвіту.

Фактично у творчості Г. Онікієнко «символ – відмітний знак; образ, що втілює якусь ідею; видиме, рідше чутне утворення, якому певна група людей надає особливий сенс, не пов'язаний із сутністю цього утворення. Сенс символу, який не може і не повинен бути зрозумілим для людей, які не належать до цієї групи, тобто для тих, хто не посвячений у значення символів (кожен символ є за своїм характером таємним або принаймні умовним знаком), – цей сенс є, як правило, натяком на те, що знаходиться понад або за чуттєво сприйманою зовнішністю утворення».

**Висновки.** На основі викладеного матеріалу можливо зробити певні узагальнення та висновки.

У контексті виявлення витоків знаків, образів та символів в українській народній вишивці виявляється, що художній образ виступає як спосіб осмислення світу і як мова мистецтва, загальна характеристика художньої творчості. З'ясовано сутність символу й окреслено, що він виступає як одна із суттєвих характеристик свідомості та підсвідомості, які впливають на всі сфери психічного життя та онтологічні практики індивіда.

Особливістю української вишивки є те, що під час її створення майстер створює дуже сильний оберіг, що притаманно й творчості Г.М. Онікієнко. Кожен із вишиваних знаків, образів та символів продовжує уособлювати певне поняття: калина – крові та невмирущого роду (сорочки, вишивані калиною, дарували матерям); дуб – розвиток, життя, силу (його часто можна було помітити на сорочках чоловіків); виноград – символ радості та краси; (його використовували на вишивці весільних скатертин); мак – оберіг від зла (ним найчастіше вишивали сорочки воїнів); лілія – символ дівочої краси та невинності (нею зазвичай прикрашали свої

сорочки молоді дівчата, що були готові до весілля); хмелю – це буяння молодого життя, любові (їх можна побачити на вбранні молодих парубків).

Знаки, образи та символи, які задіяні в мистецтві Г. Онікієнко, демонструють, що художній образ в її творчості виступає як спосіб та мова мистецтва, а тому необхідно з'ясувати сутність образу і символу, оскільки це є однією із суттєвих характеристик сучасної української вишивки.

Заявляємо, що дане дослідження сучасної української вишивки свідчить, що ця тема може бути подовжена до розкриття, і особливо в контексті проявлення її специфічної образно-символічної художньої мови в сучасному мистецькому просторі.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Захарчук-Чугай Р.В. Українська народна вишивка Західні області УРСР : монографія. Київ : Наукова думка, 1988. 192 с.
2. Косміна О.Ю. Традиційне вбрання українців. Київ : Балтія-Друк, 2001. Т. II: Полісся, Карпати. 160 с.
3. Мельничук Ю.О. Семантика українських вишитих рушників. *Народне мистецтво*. 2004. № 3–4. С. 5–10.
4. Селівачов Р.М. Лексикон української орнаментики (іконографія, номінація, стилістика, типологія : навч. посіб. ; Ін-т мистецтвознавств., фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України, Київ. нац. ун-т культури і мистец., Київ. держ. ін-т декор.-приклад. мистец. і дизайну ім. М. Бойчука. 2-ге вид., допов. та випр. Київ : АНТ, 2009. 407 с.
5. Добродум О.В. Світове Дерево як культурний символ єдності в різноманітті. *Універсальні виміри української культури*. Одеса : Друк, 2000. 216 с. С. 144–148.
6. Азарцева Л.С. Семіотичний аналіз українського та кримськотатарського декоративного орнаменту: спільне та відмінне. *Культура України*. 2014. Випуск 46. С. 98–111.
7. Боряк О. Україна: етнокультурна мозаїка. Київ : Либідь, 2006. 328 с.
8. Нікішенко Ю.І. Символіка окремих геометричних орнаментів української вишивки. *Наукові записки*. Київ : КМ Академія, 2002. Т. 20–21.
9. Кардаш Н.В. Використання семантики української вишивки у декоруванні сучасного одягу. *Педагогічні науки*. 2014. Випуск 122. С. 54–65.
10. Вишивка. Українське народознавство : навч. посібник / М.С. Глушко та ін. ; за ред. С.П. Павлюка. 3-тє вид., випр. Київ : Либідь, 1991. С. 358–364.

### REFERENCES

1. Zakharchuk-Chuhai R. V. Ukrainska narodna vyshyvka Zakhidni oblasti URSR : monohrafiiai. K. : Naukova dumka, 1988. 192 s.
2. Kosmina O. Yu. Tradytiisine vbrannia ukraintsiv/ K. : Baltiia-Druk. T. II : Polissia, Karpaty, 2001. 160 s.
3. Melnychuk Yu. O. Semantyka ukrainskykh vyshytykh rushnykiv. *Narodne mystetstvo*. 2004. № 3-4. S. 5-10.
4. Selivachov R. M. Leksykon ukrainskoi ornamenti (ikonohrafiia, nominatsiia, stylistyka, typolohiia: navch. posib. In-t mystetstvoznnavstv., folklorystyky ta etnolohii im. M. Rylskoho NAN Ukrainy, Kyiv. nats. un-t kultury i mystets., Kyiv. derzh. in-t dekor.-pryklad. mystets. i dyzainu im. M. Boichuka. 2-he vyd., dopov. ta vypr. K. : ANT, 2009. 407 s.
5. Dobrodum O. V. Svitove Derevo yak kulturnyi symvol yednosti v riznomanitti. *Universalni vymiry ukrainskoi kultury*. Odesa : Druk, 2000. 216 p. S. 144–148.
6. Azartseva L. S. Semiotychnyi analiz ukrainskoho ta krymskotatarskoho dekoratyvnoho ornamentu: spilne ta vidminne. *Kultura Ukrainy*. Vyp. 46. 2014 S. 98–111.
7. Boriak O. Ukraina: etnokulturna mozaika. Kyiv: Lybid, 2006. 328 s. : il.
8. Nikishenko Yu.I. Symvolika okremykh heometrychnykh ornamentiv ukrainskoi vyshyvky. *Naukovi zapysky*. T. 20-21. K. : KM Akademiia, 2002.
9. Kardash N.V. Vykorystannia semantyky ukrainskoi vyshyvky u dekoruvanni suchasnoho odiahu. *Pedahohichni nauky*. 2014. Vyp. 122. S. 54 – 65.
10. Vyshyvka // Ukrainske narodoznavstvo : navch. posibnyk / [M. S. Hlushko, T. O. Hontar, H. Y. Horyn ta in.; za red. S. P. Pavliuka]. 3-tie vyd., vypr. Kyiv : Lybid, 1991. S. 358–364.

**Butenko Eleanora Gennadiyevna**

Student at the Department of Theory and Methodology of Decorative Arts  
of the Faculty of Graphic Arts and Graphic  
South U. N. Pedagogical University named after K. D. Ushynsky  
26 Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine

**Tarasenko Olga Andreevna**

Doctor of Arts, Professor,  
Honored Artist of Ukraine,  
Member of the National Union of Artists of Ukraine,  
Head of the Department of Fine Arts  
South U. N. Pedagogical University named after K. D. Ushynsky  
26 Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine

### **MODERN UKRAINIAN EMBROIDERY: SIGN, IMAGE AND SYMBOL IN THE ART OF HANNA ONIKIENKO**

*The article reveals the origins of images and symbols in Ukrainian folk embroidery. It is emphasized that despite the wide range of publications devoted to Ukrainian folk embroidery, one of the important tasks is to highlight the fact that it has socio-cultural figurative-symbolic origins. Based on the purpose of the article on the history of Ukrainian folk embroidery and identifying the origins of signs, images and symbolism in modern Ukrainian embroidery in the art of Anna Onikienko, substantiate the essential characteristics of modern Ukrainian embroidery.*

*It is noted that to reveal the essential characteristics of modern Ukrainian embroidery, we consider it appropriate to pay attention to the interpretation of the sign, image and symbol, which are involved in the art of Anna Onikienko. We find that the artistic image in her work acts as a way and language of art, and therefore it is necessary to clarify the essence of the image and symbol, as this is one of the essential characteristics of modern Ukrainian embroidery. It is emphasized that in the socio-cultural aspect images and symbols in their semantic and meaning-forming order acquire special significance and special sound in the space of modern Ukrainian embroidery, in particular, in the works of Anna Onikienko. The peculiarity of Ukrainian embroidery, which is also characteristic of Anna Onikienko, is that by creating it, the master creates a very strong amulet.*

*The conclusions make some generalizations that in the context of identifying the origins of signs, images and symbols in Ukrainian folk embroidery, it turns out that the artistic image acts as a way of understanding the world and as a language of art, a general characteristic of artistic creativity. The essence of the symbol is clarified, and it is outlined that it acts as one of the essential characteristics of consciousness and subconsciousness, which affect all spheres of mental life and ontological practices of the individual. The peculiarity of Ukrainian embroidery is that by creating it, the master creates a very strong amulet, which is inherent in the work of Anna Mikhailovna Onikienko. Each of the embroidered signs, images and symbols continues to embody a certain concept: viburnum – blood and immortal kind (shirts embroidered with viburnum were given to mothers); oak – development, life, strength (it could often be seen on men's shirts); grapes are a symbol of joy and beauty; (it was used on the embroidery of wedding tablecloths); poppy – a protection against evil (they often embroidered shirts of soldiers); lily – a symbol of maiden beauty and innocence (it usually adorned their shirts young girls who were ready for the wedding); hops – a riot of young life, love (they can be seen on the clothes of young men).*

*In the perspectives of further research of the problem it is stated that this study of modern Ukrainian embroidery shows that this topic can be extended to disclosure, and especially in the context of its specific figurative – symbolic artistic language in the contemporary art space.*

**Key words:** embroidery, Ukrainian folk embroidery, ornament, image, symbol, sign, artistic understanding of the world.

## ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

УДК 261

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2021.1.12>

Марюхно Н. М.

аспірант кафедри богослов'я та релігієзнавства  
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова  
вул. М. Пирогова 9, Київ, Україна  
[orcid.org/0000-0003-2837-9369](https://orcid.org/0000-0003-2837-9369)

## ІВАН ПРОХАНОВ ЯК КРИТИК РОСІЙСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я

**Вступ.** Актуальним завданням для релігієзнавства є аналіз соціально-політичного богослов'я Івана Проханова як визначного російського релігійно-суспільного діяча початку ХХ ст., голови Всеросійського Союзу Євангельських Християн. Досліджено його критику цезаропапської структури в російських державно-церковних відносинах імперського періоду.

**Мета та завдання.** Аналіз внутрішнього зв'язку між активною діяльністю Івана Проханова, спрямованою на євангелічне пробудження російського народу, та його боротьбою з московським православним цезаропапізмом – «застос» у Російській православній церкві.

**Методи та результати дослідження.** Особливість характеру матеріалу зумовила необхідність використання загальнотеоретичних і спеціальних методів дослідження, властивих філософсько-релігієзнавчому дискурсу, а саме: системного, компаративного, аналітичного, діалектичного, історичного. Доведено, що Іван Проханов гостро викривав негативні прояви цезаропапізму, а насамперед опір Російської православної церкви до конструктивного реформування згідно з християнськими євангельськими цінностями. Зіставлено позиції щодо церковно-релігійного життя євангельського богослова Івана Проханова та обер-прокурора Священного синоду Константина Победоносцева – очільника реакційного спротиву будь-яким змінам, ідеолога контрреформ Олександра III. У різкій критиці цезаропапізму він спирався на християнське вчення про людину і суспільство, вважав, що правовою передумовою подолання його негативних наслідків є відокремлення церкви від держави, а для набуття духовної свободи – необхідність євангелічного пробудження російського православного народу.

**Ключові слова:** цезаропапізм, Російська православна церква, російський євангельський рух, симфонія двох влад, Священне Писання, релігійна свобода, духовна влада, світська влада.

**Вступ.** Відомий здебільшого як засновник та почесний президент Всеросійського Союзу Євангельських Християн Іван Степанович Проханов (1869–1935) у своїй релігійній, політичній, літературній і проповідницькій діяльності велику увагу приділяв розвитку гармонійних державно-конфесійних відносин у Росії, водночас піддаючи гострій критиці модель цезаропапізму Російської православної церкви з огляду на те, що вона втратила свою суб'єктність у відношенні до світської влади, через що змушена була виконувати невластиві для духовної влади політичні функції на безперечну шкоду своєму власному покликанню. Внесок І. Проханова в розвиток державно-конфесійних відносин у царській та радянській Росії в буремні роки першої чверті ХХ століття не втратив своєї актуальності й у наш час. Соціально-політичний аспект богословської спадщини І. Проханова лише останнім часом почав привертати увагу дослідників, про що, зокрема, зазначалося на конференції, проведеній 17 квітня 2019 року з нагоди «150-річчя І.С. Проханова», та наголошувалося на тому, що «на особливу увагу заслуговує його унікальний внесок у розвиток державно-конфесійних відносин» [7].

У нашій статті було проаналізовано низку навчальних і наукових джерел як самого І. Проханова, так й інших релігійних філософів і богословів для висвітлення його позиції відносно цезаропапської структури відносин між Російською православною церквою та державою.

Серед них твори В. Соловйова, якого І. Проханов знав особисто й називав його «славною філософом і богословом», С.М. Булгакова, Г. Флоровського, О. Скобцової та ін. Використані також праці сучасних дослідників цієї проблеми, зокрема І. Гончаренка, М. Митрохіна. З огляду на те, що у своїй критиці актуальних свого часу державно-церковних відносин І. Проханов спирався на християнську антропологію, до розгляду проблеми були включені богословські праці Августина Аврелія та Бернарда Клервоського.

**Мета і завдання.** Метою статті є аналіз внутрішнього зв'язку між активною діяльністю Івана Проханова, спрямованою на євангелічне пробудження російського народу, та його боротьбою з московським православним цезаропапізмом – «застоем» у Російській православній церкві. Основні завдання полягають у визначенні ролі Проханова в боротьбі проти цезаропапізму російської Православної Церкви та висвітленні і його внеску в справу гармонізації державно-конфесійних відносин.

**Методи дослідження.** Особливість характеру матеріалу зумовила необхідність використання загальнотеоретичних і спеціальних методів дослідження, властивих філософсько-релігійнознавчому дискурсу, а саме системного, компаративного, аналітичного, діалектичного, історичного.

**Результати.** Хоча сам І. Проханов не досліджував феномен московського цезаропапізму в суто теоретичній площині, проте його практична соціально-політична діяльність була значною мірою націлена на досягнення гармонії в стосунках між церковною та державними інституціями Росії, що є відображенням філософсько-богословської концепції «симфонії» («двох влад»), яка виникла в епоху раннього християнства. Він глибоко розумів, що притаманний РПЦ цезаропапізм є серйозною загрозою для реалізації його проекту євангелічного пробудження Росії, а тому не лише гостро критикував перетворення офіційної церкви в закріпачений «поліцейський департамент», але й шукав шляхи та здійснював практичні кроки, спрямовані на встановлення в Росії реальної релігійної свободи як запоруки проведення необхідних заходів для духовного її реформування.

Якщо вдаватися до історії виникнення цезаропапістської структури відносин між двома владними інституціями, то, власне, перед необхідністю вирішення дилеми «двох влад» були поставлені вже ранні християни, які мали виконувати настанову апостола Павла щодо до влади світської: «Нехай кожна людина кориться вищій владі, бо немає влади, як не від Бога, і влади існуючі встановлені від Бога...» (Рим 13:1–7). Справді, церква часто проповідувала послух світській владі (згідно з Рим. 13:1–2), однак цей її заклик не був однозначним, позаяк вона могла відмовитися від нього, коли мала підстави підозрювати світського правителя в тому, що він не відповідає моральним та релігійним вимогам [11, с. 182–183]. Очевидна двозначність цієї євангельської настанови апостола Павла поставила ранніх християн перед необхідністю вирішувати дилему: чи повинні вони відсторонюватися від проблем суспільства й усі надії покладати на грядуще життя? Якщо це так, тоді християнство набувало анархічних рис, і християни неминуче би вступали в конфлікт зі світською владою. Друга частина дилеми вимагала вирішення питання про те, що християнам належить підтримувати порядок, за якого церква є автономною в духовних питаннях, однак залишається слухняною в питаннях життя мирського [11, с. 183].

Як своєрідна відповідь на другу частину цієї дилеми виникли концепції розподілу сфер відповідальності й пошуку консенсусу між владами церковною та світською. Найбільш впливовими з них стали концепції папи Геласія I (понтіфікат 492–496) та візантійського імператора Юстиніана I (правління 527–565). За зовнішньої подібності між ними вони все ж таки відрізнялися за принципом пріоритетності вольового початку тієї чи іншої інституції. Геласій I, «перебуваючи в підвладному положенні у відношенні до візантійського імператора», намагався захистити церкву від невиправданого втручання державних чиновників в її специфічну сферу діяльності, розробив свою концепцію «двох влад» («двох мечів»), в якій доводив, що «обидві влади від Бога, а отже, є однаково легітимними» [11, с. 204]. Натомість Юстиніан I, прийнявши концепцію «симфонії двох влад», яка декларувала гармонійні стосунки між двома владами,

навпаки, фактично «вибудовував систему візантійського абсолютизму, в основі якого повинна була опинитися Православна Церква» [3, с. 104]. Ці дві різні інтенції кожна по-своєму призводили у практиці розбудови державно-церковних відносин до відхилення від декларованого ідеалу, на що вказував В. Соловйов: «Найміцніше антагонізм східного і західного християнства вкоренився на церковно-політичному підґрунті. Головне, чим нам дорікають католики, – це наш цезаропапізм; головне, чим ми дорікаємо їм, – це їхній папоцезаризм» [12, с. 320].

Юстиніан I надто активно втручався в поле діяльності церкви, опікуючись не лише зовнішніми аспектами її буття, але й внутрішніми релігійними переконаннями людини, вважаючи що піддані мають сповідувати ту ж релігію, якої дотримується й він сам. Але навряд чи з його «симфонії» розпочався пресловутий візантійський цезаропапізм, який ляже в основу цезаропапізму московської православної церкви. Певно, що вже папа Геласій I, коли формулював свою концепцію, відчував обмеження своєї свободи у виконанні притаманних духовній владі функцій з боку візантійського імператора, тобто цезаропапістська конструкція почала формуватися ще до правління Юстиніана I.

Таку точку зору підтримує сучасний український дослідник історії московсько-православного цезаропапізму Д.І. Гончаренко, стверджуючи, що «цезаропапістські претензії візантійських імператорів у відношеннях з Церквою проявляли себе протягом усієї історії Східної Римської імперії», а проте «найбільш одіозного вигляду взаємовідносини між Православною Церквою і державою набули в Московському царстві, Російській імперії, а згодом – у Радянській Росії. Церква як духовний інститут була повністю підпорядкована державним органам: за Петра I нагляд та координацію за церквою в Росії здійснював Церковний синод, а з 1944-го – Рада у справах релігійних культів. Традиція цезаропапізму зберігається і в сучасній Росії» [3, с. 104].

Фактично і Проханов мовою історичних фактів доводить, що цезаропапізм був притаманний Православній церкві Росії віддавна. У своїй роботі «В котлі Росії» він зауважує, що майже за тисячолітню історію російського народу відбулося багато змін в усіх життєво важливих сферах його життєдіяльності, й тільки «релігійна практика залишилися без змін», а отже, «поняття «застій» влучно відображає стан Православної церкви» [8, с. 18]. Він наголошує на тому, що коли в Західній Європі в релігійно-церковній сфері відбувалися разючі зміни, пов'язані з діяльністю визначних лідерів Реформації, то в Росії не було ніякого «релігійного прогресу». Нічого не змінилося, коли замість митрополії було встановлено патріаршество, й так само після того, як «Петро Великий скасував Патріаршество й встановив Святий Синод», адже «номінально Церквою керував Синод, що складався з Єпископів та Архієпископів, котрих призначав Цар. Єпископи та Архієпископи провінцій номінально призначалися Синодом, а фактично Царем через його представника – обер-прокурора Священного Синоду» [8, с. 18–19]. Отже, Проханов висновує: «Такий стан справ призводив до цілковитого підкорення Церкви Державі, й тому жодний захід Синоду, невгодний урядові, не міг бути здійснений» [8, с. 20]. Тож тут навряд чи може виникати якийсь сумнів щодо того, що Проханов критикує ніщо інше, як цезаропапістську структуру відносин між церквою та державою, акцентуючи увагу на консерватизмі цієї структури, опору будь-яким змінам у релігійно-церковному житті.

Іван Проханов пізнав протидію цезаропапізму своїй реформаторській духовній діяльності на практиці взаємовідносин із державними структурами, а насамперед у взаємовідносинах з обер-прокурором Священного синоду Константином Победоносцевим, якого вважав «найбільш реакційним у Священному Синоді», запеклим переслідувачем євангельського руху. Зіткнення цих двох постатей – Проханова і Победоносцева – на арені релігійно-церковного і державного життя царської Росії можна вважати глибоко символічним, оскільки за своїми поглядами на проблему духовного пробудження російського православного народу вони були антиподами. Якщо Проханов як лідер євангельського руху в Росії виступав за оновлення Православної церкви на основі проповіді Євангелія, то К. Победоносцев, можна сказати, уособлював московсько-візантійський цезаропапізм своєю особою, будучи «видатним поборником усіх реакційних політичних методів і найбільш жорстоким з усіх, хто стояв за недопущення повної

свободи релігійної думки» [8, с. 91]. Тож є сенс у тому, щоб порівняти їхні позиції стосовно державно-церковних відносин. Наведемо деякі характеристики із психологічного «портрету» цього одіозного обер-прокурора, щоб зрозуміти, з якою реакційною силою стикався Проханов у боротьбі із «застоем» у Православній церкві.

Вичерпну характеристику особистості К. Победоносцева як реакційного обер-прокурора Священного синоду надає протоієрей Георгій Флоровський у своїй відомій книзі «Шляхи російського богослов'я». Ось деякі з його характеристик: «Победоносцев вірив у міцність патріархального побуту, рослинну мудрість народної стихії й не довіряв особистісній ініціативі»; «він вірив у простий народ, у силу народної простоти і первісності й не хотів розкладати цю наївну цілісність почуття отруйним щепленням розмислами західної цивілізації» [13, с. 410]; «Богослов'я <...> не любив <...> і про «шукання істини» завжди відгукувався з недоброю й презирливою посмішкою», «цінував сільське духовенство, немудрих пастирів наївного стада, й не любив справжніх вождів. Він боявся їх дерзання і свободи, боявся й не визнавав пророчий дух», «не хотів релігійного пробудження народу, не хотів творчого оновлення Церкви. <...> боявся, що релігійна просвіта приведе до протестантизму» [13, с. 412]; «вірив в оберігаючу міць патріархальних устоїв, але не вірив у творчу силу Христової істини і правди [13, с. 412–413]. І ще промовиста цитата: «...боявся привертати увагу до релігійних питань, боявся суперечок і різномудства»; «сумнівався, чи готова Церква до самозахисту, <...> вважав за краще оберігати її ззовні державною опікою й силою»; «цінував релігію, як побут, але не як шукання...» [13, с. 416]. І нарешті: «Йому приписували цей пронизливий афоризм про Росію: «крижана пустеля, і в ній ходить лиха людина». Росія тому й видавалась йому пустелею, що він не вмів розпізнавати добрих людей» [13, с. 413].

Цей «психологічний портрет» К. Победоносцева цілком достатній для того, щоб вважати його справжнім сірим кардиналом у захисті одіозного московського цезаропапізму, його репрезентантом і adeptом. К. Победоносцев був надзвичайно близьким до імператорської родини Романових, тому його думка щодо державно-церковних відносин мала визначальне значення в релігійній політиці величезної країни. Такий стан речей щодо церкви викликав у Проханова велике занепокоєння та прагнення намагатися все змінити відповідно до євангельського вчення.

А тепер «надамо слово» Проханову з його мемуарної роботи «В котлі Росії» з приводу оцінки ним життя Православної церкви у 80-ті роки XIX ст., тобто в розпал обер-прокурорського служіння Победоносцева: «Характерним було домінування ритуалу, навіть фетишизму в церкві. Цілковита відсутність духовного оновлення особистості серед вищого духовенства й підкорення злочинним авторитетам громадянської влади, або, коротко висловлюючись, «духовний застій і смерть» повсюди» [8, с. 83]; «протягом дев'яти століть життя Російської православної Церкви можна охарактеризувати таким чином – не було релігійного прогресу, був застій, зведений у принцип. <...> Моральні й духовні сили народу не могли розвиватися і вони поступово деморалізувалися» [8, с. 19]; «єпископи і священники почувалися й чинили не як пастирі душ, а як державні службовці, вони навіть слугували секретними агентами уряду» [8, с. 20]; «зовнішньо Церква виглядала квітучою. Величезні багаті храми із золотими банями. Богослужіння відбувалися серед благоліпного сяяння золота, срібла, дорогоцінних каменів й орнаментів, дорогих одяг священнослужителів. Зовнішньо все виглядало пречудово, проте яким був внутрішній стан сердець? Служіння здебільшого містило ритуальну літургію, й практично не було місця для настанов й проповідей. Люди не знали Слова Божого» [8, с. 20]; «зберігаючи цілковиту байдужість до соціальних умов проживання народу <...>, Православна Церква була нетерпимою до будь-яких проявів вільної релігійної думки. Тому Православні клірики не лише самі не несли світло для народу, але й забороняли це робити іншим. Найменші зусилля у справі релігійного прогресу глушилися Церквою і Державою» [8, с. 21]. Ми дозволили собі розлогу цитату, щоб докладніше показати спостереження церковного протестантського діяча, який проживав у той час і об'єктивно оцінював духовний стан справ у церкві, його критику щодо майбутньої небезпеки – передусім зневірення народу в духовному провідництві Російської православної церкви, яка, звісно, була домінуючою державною конфесією.



Говорячи про наявність у Росії численних конфесій – старообрядців, хлистів, послідовників юдаїзму, скопців (євнухів), духоборів та молокан, Проханов констатує, що вони «могли виникнути тільки через втрату державною Православною Церквою її духовного значення, а також через відсутність просвітництва, яке мало би супроводжуватися освітою і релігійним навчанням. Їхнє існування ілюструє трагічний стан російського народу» [8, с. 24]. Проханов дає доволі різку характеристику офіційній церкві. Звісно, що він має на увазі тут передусім ту складову частину її діяльності, яка становила тісний зв'язок із державою через священний синод, яким керував обер-прокурор: «Православна Церква, що претендувала на роль Церкви Христової, насправді була сповнена песимізму, і це було її наріжним каменем. Ця Церква навчала народ, що Цар – далеко, Бог – високо, і що він грізний Суддя, й що ніхто не може безпосередньо наблизитися до Бога. А тому на шляху до Бога стоять шерехи священників і святих» [8, с. 26].

Тут, як сказав би Августин, воістину зіштовхнулися два царства: царство небесне – добра і світла та царство земне – втілення темряви і зла. Якщо вже вдаватися до порівнянь, то Проханову, особистість якого є діаметрально протилежною до «портрету» К. Победоносцева, Росія видавалась не «крижаною пустелею», а «долиною мертвих кісток» (з Євангелія), зважаючи на мертвий, або «застійний» стан Православної церкви, й, мабуть, не в останню чергу обер-прокурор, який своїми діями, спрямованими проти будь-якого оновлення пануючої церкви, й створював довкола себе «крижану пустелю», міг навіювати в нього таку біблійну асоціацію.

Цей порівняльний аналіз засвідчує, що весь той негатив, який Проханов висловлював до особи К. Победоносцева, був викликаний аж ніяк не особистою неприязню, а неприйняттям цезаропапистської структури відносин між церквою та державою, яку чинний обер-прокурор Святійшого синоду ревно захищав. Додамо також, що тогочасна інтелігенція переважно негативно сприймала реакціонера К. Победоносцева, який намагався всіма силами придушувати будь-які спроби лібералізму, зокрема і в культурному житті. Переслідування євангельських християн із боку влади і Священного синоду в особі запеклого консерватора К. Победоносцева були далеко не поодинокими, і Проханов мусив знаходити відповідь на них. При цьому він звертається до Нового Завіту й наставляє своїх одновірців, ставлячи риторичне запитання: «Євангеліє навчає нас коритися всім земним владам, однак чи можемо ми коритися ним у тому, що явно суперечить заповідям Христа й Апостолів?» [9, с. 8].

Отже, дилему ранніх християн про відношення до світської влади довелося вирішувати й Проханову в ситуації, коли державна влада використовувала свого «політичного меча» проти очолюваного ним євангельського руху. Він вважає своїм обов'язком підтримати морально своїх переслідуваних соратників: «...висловлюю впевненість, що помазання, яке вчить нас усьому і яке істинне і нехибне, наставить й надихне нас однастайно відстоювати віру Євангельську, незважаючи на жодні заборони, утиски, нестачі й біди, пам'ятаючи те, що серед усіх обставин з нами Бог» [9, с. 8]. Переслідування влади, ув'язнення він сприймає як щось належне, як «відповідну» відплату земної влади за його проповідь Євангелія, але це упокорення не має в собі й натяку на пасивний послух.

Але Проханов водночас звертається до Священного Писання з тим, щоб там віднайти ті християнські принципи, на яких мають розвиватися гармонійні державно-церковні стосунки. В особисто ним складеному «Віровченні «Євангельських християн» [9, с. 156] (розділ XVI «Відношення до держави») зазначено: «Ми віримо, що Церква Христа, на противагу Державі, є Царство не від світу цього (Ін 18:36). <...> За самою своєю суттю Церква, визнаючи своїм главою Христа, не може перебувати під керівництвом світської влади; тим паче вона не може сама мати світську владу й не може діяти в її дусі й її засобами (Лк 12: 13–14; Мф 20: 20–28)». З огляду на відповідні вірші Євангелія він робить висновок: «Тому Церква і Держава мають бути незалежними одна від одної (Мф 22:21).

Проте ця незалежність не має бути абсолютною, позаяк у питаннях, де церква і держава повинні співпрацювати, тобто «в справах просвітництва (школи, записи шлюбів, народжень тощо), як окремі члени Церкви, так і самі церкви цілковито підкорюються всім державним законам, що не суперечать Божому Слову» [9, с. 156].

Все це дає підстави стверджувати, що Проханов мав досить чітке уявлення про належні, тобто ідеальні (гармонійні) стосунки між церквою та державою. І таке бачення сформоване було в нього передусім на основі Євангелія, але також і завдячуючи безпосередній практиці міжконфесійно-державних відносин.

Стає зрозумілим, чому для Проханова-протестанта лютерівський принцип *Sola Scriptura* має дієве значення у вирішенні конфліктних і суперечливих моментів життєдіяльності християнської церкви в контексті громадянського суспільства. Справа в тому, що з богословської точки зору в інституційній системі відносин «церква–держава» знаходить своє відображення колізія (зіткнення) волі божественної і волі людської, що викликає боротьбу між владою духовною, яка репрезентує волю Бога на землі, та волею світського правителя, котрий має в руках караючого «меча», тобто важелі адміністративних засобів для управління підданими. З огляду на це система відносин між церквою та державою є динамічною, що характеризується боротьбою (в Августина боротьба зла і добра має місце не лише між двома царствами, але й точиться всередині самої людини). Тобто «мирне співробітництво» між двома владними інституціями – духовною та світською – це швидше із розряду бажаного, й Проханов показує, знову ж таки спираючись на Священне Писання, що «мир» для Ісуса – це боротьба: «У природному своєму стані людина перебуває у ворожнечі з Богом. Людина є злочинцем, а Бог – суддею для неї» [10, с. 48]. Безперечно, тут мається на увазі зіпсована воля людини внаслідок гріхопадіння і вигнання з раю, й оскільки Проханов чітко дотримується вчення про гріхопадіння людини (це є і у «Віроученні Євангельських християн», яке, як уже зазначалося, було складене ним особисто), можна стверджувати, що у вирішенні проблеми «симфонії двох влад» він стоїть на позиції християнського антропоцентризму.

На цю принципову особливість християнської антропології вказував і православний богослов С. Булгаков. Зокрема, у статті «Соціалізм і гуманізм» він пояснює, що згідно з християнською антропологією людська сутність вражена гріхом, а отже, «людина мусить вести безупинну боротьбу із самою собою, зі своїм гріховним єством», не повинна бездумно віддаватися своїм природним прагненням. «Навпаки, вона завжди має співвідносити себе з вищими ідеалами життя, які даються християнською релігією, євангельським ученням й насамперед особистістю Христа» [14, с. 218–219].

Християнська антропологія, яка виходила з ідеї гріхопадіння людини, вивела на перший план проблему свободи волі, що дозволило розробляти концепцію «двох влад» на філософсько-богословському рівні. А стрижнем цієї концепції було динамічне напруження між волею божественною та волею людини. У Проханова це відображено своєрідно, однак цілком у дусі християнської антропології, яка вчить про зіпсовану гріхом людську волю, але за можливості спасіння з огляду на Божу благодать. Будучи переконаним, що джерелом істини є Священне Писання, Проханов саме в ньому знаходить ідеали: людини, суспільства, міжнародних відносин. Він міг би вслід за Августином Аврелієм повторити: «Коли людина живе за істиною, вона живе не сама по собі, а згідно з Богом. Адже це Бог сказав: «Я – дорога, і правда, і життя» (Ін 14:6)». І що «людина створена праведною за тієї умови, що має жити не як сама по собі, а згідно з Тим, ким створена, тобто виконуючи Його волю, а не свою» [1, с. 8].

Таким чином, Проханов вибудовував свою критику цезаропапістських відносин між церквою та державою, виходячи із християнського вчення про людину і суспільство. Тут якнайкраще можуть підійти слова Бернарда Клервоського із трактату «Про любов до Бога»: «Блага вищого порядку – гідність, знання і добродійність людині слід шукати в душі – тій її частині, завдячуючи якій вона здатна піднятися над собою. Гідністю людини я вважаю свободу вибору, завдяки чому їй, безперечно, дано не лише переважати всі інші живі істоти, але й мати владу над ними...» [2, с. 53]. Але перша частина цього судження Бернарда чітко вказує на те, що людина насамперед має піднятися над собою, приборкати в собі гріховний початок. Припускаємо, що Проханов міг спиратися на власний досвід духовного перетворення – благодатної дії Євангелія на свою душу, а тому й вірив у те, що проповідь Євангелія є прямою дорогою до духовної свободи багатостраждального російського народу.

Любов Проханова до народу була протилежною до тієї, якою любив його К. Победоносцев. Як проповідник Євангелія він любив його по-християнськи й тому щиро бажав йому піднесення над самим собою в духовному плані. Натомість обер-прокурор Священного синоду любив народ «таким, яким він є», пильно оберігаючи його від тих, хто прагнув навчати, зокрема й щодо релігійних питань. У такий спосіб К. Победоносцев стояв на охороні цезаропапізму, виконуючи суто поліцейську роль обер-прокурора Священного синоду.

У Проханова-протестанта ми навряд чи знайдемо різку критику цезаропапізму, що доходить до звинувачень, як це можна зустріти в деяких православних богословів. Зокрема, сучасник Проханова й такий же «російський біженець» православний богослов С. Булгаков прямо звинувачує Православну церкву з її цезаропапізмом у тому, що вона стала «могутнім» союзником «матеріалістичного демократизму та соціалізму» в їхній боротьбі з релігією, що «протягом століть ганьбило християнську релігію у спілці з пануючою формою державності, принижуючись до ролі не лише атрибута цієї державності, але й відверто поліцейського засобу» [14, с. 28].

Так само і православну монахиню-емігрантку Скобцову (матір Марія) непокоять «нескінченні підміни християнства», які вона умовно зводить до п'яти основних типів православного благочестя: синодальний, статутний, естетичний, аскетичний та євангельський [5, с. 16]. А особливо небезпечною «підміною християнства» є синодальний тип православного благочестя: «Опісля Петра Великого наша російська православна Церква перетворилась в атрибут російської великодержавності, відомство серед інших відомств, потрапила в систему державних установ і увібрала в себе ідеї, навички та смаки влади» [5, с. 17].

Отже, інтелектуали з православного середовища ще більш критично, ніж протестант Проханов, оцінювали союз між церквою та монархією.

Мало що змінилося в практиці взаємовідносин між церквою та державою і внаслідок горбачовської перебудови з її гаслами гласності й демократизації суспільства. Відомий російський історик церкви О.І. Кирлежев вважає: «Сьогодні доводиться констатувати, що ці надії, як, зрештою, й багато інших, навіяних «перебудовчою» ейфорією, не справдилися. Церква як щось цілісне, як активна духовна і суспільна сила, в якій є що запропонувати суспільству, котре переживає вкрай важку кризу, – така Церква в пострадянському суспільстві не з'явилася» [4, с. 485]. На його думку, нинішня криза Церкви як цілісного утворення – це насамперед криза її самоідентифікації, яка «безпосередньо зв'язана з тим, що протягом століть (і десятиліть радянської історії) наша Церква жорстко визначалася передусім ззовні – з боку держави, світської влади, що ставала все менш «церковною», менш «християнською» і, нарешті, відверто атеїстичною [4, с. 489].

Так само переконаний і відомий історик церкви М. Митрохін, оцінюючи сучасні державно-церковні відносини Росії: «РПЦ не бачить себе існуючою окремо від держави або такою, що перебуває в опозиції до неї. Ідеальним суспільним устроєм для неї є середньовічна Візантія, що дала православ'я Русі, де влада державна та релігійна намагалися діяти в симфонії (взаємному співробітництві), а голова держави був і головою Церкви. Саме тому РПЦ не може сприйняти принцип відокремлення Церкви від держави, що суперечить не лише її нагальним інтересам, але й усій концепції її діяльності, основою якої є дотримання інтересів держави в обмін на захист, покровительство і фінансування» [6, с. 236–237].

**Висновки.** Отже, справа Івана Проханова в його боротьбі з московсько-візантійським цезаропапізмом не втрачає своєї актуальності і в наш час, що доводить реальний стан взаємостосунків РПЦ та Кремля. Він був глибоко переконаний, що найбільш дієвою протиотрутою проти візантійсько-московського цезаропапізму може бути лише активна проповідь Євангелія – проведення «доброї духовної революції» в Росії. І вірив, що ця держава може виконати винятково велику роль у світовій історії, щоправда, за «єдиної передумови» – коли прийме Христа і Його Євангеліє як основу життя і відновить апостольське християнство. Євангельська діяльність Івана Проханова припала на період, коли обер-прокурором Святійшого правлячого синоду був Константин Победоносцев – людина дуже близька протягом кількох десятиліть до правлячої династії Романових, очільник реакційного спротиву будь-яким змінам, символ крайньої реакції

останніх десятиліть російського самодержавія, ідеолог контрреформ Олександра III, високий чиновник, відповідальний за утиски релігійних конфесій та національних меншин, а також ліберальної інтелігенції. Тому прагнення І. Проханова внести в релігійне життя силу євангельського оновлення, до якого церква покликана, зустрічалося зі стіною, вибудованою ефемерною кабінетною ідеєю єднання царя і російського народу на основі православної віри, а все інше, зокрема і протестантизм та католицизм, сприймалося як небезпечні впливи ліберального Заходу. Не відкидаючи і правового вирішення надання Православній церкві свободи від державної інституції, І. Проханов зі своїми одновірцями вітав декрет більшовицько-комуністичної влади про відокремлення церкви від держави. Але вважав це лише передумовою на шляху до справжньої, духовної її свободи. І цей шлях – тривала і наполеглива проповідь Євангелія задля духовного пробудження російського народу. Те, що його проект духовного відродження російського православ'я через різні причини не був реалізований у цілому, не тільки не позбавляє актуальності проханівського соціально-політичного богослов'я, але й надає йому особливої значущості в посткомуністичній Росії, а також і в незалежній Україні, де вплив Московського патріархату на релігійну свідомість населення залишається ще досить вагомим.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин. О Граде Божию. Санкт-Петербург-Киев : Алетея, 1998. Т. 4. Книги XIV–XXII. 595 с.
2. Клервоский Б. О любви к Богу. О Благодати и свободном выборе / под редакцией Ю.А. Ромашева. Санкт-Петербург : Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2009. 280 с.
3. Гончаренко Д.І. Концепція «Симфонії» Церкви та держави як підґрунтя православного цезаропапізму. *Вісник Черкаського університету. Серія «Філософія»*. 2019. № 1. С. 99–106.
4. Кырлежев А.И. Феномен «Православной идеологии». *Вопросы религии и религиоведения*. 2009. Выпуск 1. Часть 4. С. 485–500.
5. Мать Мария (Скобцова). Типы религиозной жизни. Издание 2-е, исправленное. Москва, 2002. 68 с.
6. Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. Москва : Новое литературное обозрение, 2006. 650 с.
7. Никитин Ф.Н. Рецепция современным евангельским сообществом 150-летия со дня рождения И.С. Проханова. *Молодой ученый*. 2019. № 32 (270). С. 86–89.
8. Проханов И.С. В котле России. 1869–1933. Автобиография И.С. Проханова. Всемирный Союз Евангельских христиан, 1992. 263 с.
9. Проханов И.С. Новая или Евангельская жизнь. Христианский центр «Логос», 2009. Т. II. 240 с.
10. Проханов И.С. Радуйтесь в Господе! Москва : Христианский центр «Логос», 2009. Т. I. 272 с.
11. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии : учеб. пос. Москва : ВЛАДОС, 2000. 800 с.
12. Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Москва : «Правда», 1989. Т. 1: Философская публицистика. 687 с.
13. Флоровский Г. Пути русского богословия. Paris : YMCA-PRESS, 1983. 618 с.
14. Христианский социализм. Споры о судьбах России. Новосибирск : Наука, 1991. 350 с.

### REFERENCES

1. Avgustin (1998). O Grade Bozhiem. T. 4. Knihy XIV-XXII. [About the City of God. T. 4. Books XIV-XXII] Sankt-Peterburg-Kiev: Aletea. [in Russian].
2. Bernard Klervosskii (2009). O liubvi k Bogu. O Blagodati i svobodnom vybore [About love for God. On Grace and Free Choice] / Pod hedaktsyiei Y.A.Ramasheva. Sankt-Peterburg: Izd-vo Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii. [in Russian].
3. Honcharenko D. I. (2019). Kontseptsia “Symfonii” Tserkvy ta derzhavy iak pidgruntia pravoslavnoho tsezaropapizmu [The concept of the “Symphony” of the Church and the State as a member of the Orthodox Caesaropapism]. *Visnyk Cherkas'koho universytetu. Seria «Filosofia»*. *Visnyk of the Cherkasy University. Series “Philosophy”*. № 1. S. 99–106 [in Ukrainian].

4. Kyrlezhev A. I. (2009). Fenomen «Pravoslavnoi ideologii» [The phenomenon of “Orthodox ideology”]. *Voprosy religii i religiovedenia*. - Questions of religion and religious studies. Issue 1. Part 4. S. 485–500. [in Russian].
5. Mat' Maria (Skobtsova) (2002). *Tipy religioznoi zhizni* [Types of religious life]. Moskva. [in Russian].
6. Mitrokhin N. (2006). *Ruskaia pravoslavnaia tserkov': sovremennoie sostoianiei i aktualnyie problem* [Russian Orthodox Church: current state and urgent problems]. Moskva : Novoe literaturnoie obozreniie. [in Russian].
7. Nikitin F. N. (2007). *Retseptsyia sovremennym ievangel'skim soobshchestvom 150-letia I.S.Prokhanova* [Reception by the modern evangelical community of the 150th anniversary of the birth of I.S. Prokhanov]. *Molodoi uchenyi. Young Scientist*. Kazan'. [in Russian].
8. Prokhanov I. S. (1992). *V kotle Rossii. 1869-1933. Avtobiografia I.S.Prokhanova* [In the boiler of Russia. 1869-1933. Autobiography of I.S. Prokhanov]. *Vsemirnyi Soiuz Ievangel'skikh khristian*. [in Russian].
9. Prokhanov I. S. (2009). *Novaia ili Ievangel'skaia zhyzn'* [New or Gospel life]. Tom II. *Khristianskii tsentr “Logos”*. [in Russian].
10. Prokhanov I. S. (2009). *Raduites' v Gospode!* [Rejoice in the Lord!] Tom I. Moskva : *Khristianskii tsentr “Logos”*. [in Russian].
11. Skirbek G., Gilie N. (2000). *Istoriia filosofii* [History of Philosophy]: Ucheb. pos. Moskva : VLADOS. [in Russian].
12. Soloviev V. S. (1989). *Soch. v dvukh tomakh. T 1. Folosofskaia publitsystika* [Works in two volumes. T 1. Philosophical journalism.]. Moskva: «Pravda». [in Russian].
13. Florovskii G. (1983). *Puti russkoho bogoslovia* [Ways of Russian Theology]. Paris, YMCA-PRESS. [in Russian].
14. *Khristianskii sotsyalizm* (1991). *Spory o sud'bach Rossii*. [Christian Socialism. Disputes about the fate of Russia]. Novosibirsk : Nauka. [in Russian].

**Mariukhno Nataliia Mykolaivna**

Postgraduate Student at the Department of Theology and Religious Studies

National P.D. University

9 Pirogova str., Kyiv, Ukraine

orcid.org/0000-0003-2837-9369

## IVAN PROKHANOV AS A CRITIC OF RUSSIAN ORTHODOXY

*An urgent task for religious studies is the analysis of the socio-political theology of Ivan Prokhanov as a prominent Russian religious and social figure of the early twentieth century, chairman of the All-Russian Union of Evangelical Christians. His critique of the Caesaro-Papist structure in the Russian state-church relations of the imperial period is studied. Purpose and objectives. An analysis of the internal connection between Ivan Prokhanov's active work aimed at the evangelical awakening of the Russian people and their struggle against Moscow's Orthodox Caesaropapism, a "stagnation" in the Russian Orthodox Church. Research methods and results. The peculiarity of the nature of the material necessitated the use of general theoretical and special research methods inherent in philosophical and religious discourse, namely: systemic, comparative, analytical, dialectical, historical. It is proved that Ivan Prokhanov sharply denounced the negative manifestations of Caesaropapism, and above all the resistance of the Russian Orthodox Church to constructive reform in accordance with Christian evangelical values. The positions on the church-religious life of the evangelical theologian Ivan Prokhanov and the chief prosecutor of the Holy Synod Konstantin Pobedonostsev, the leader of the reactionary resistance to any changes, the ideologue of the counter-reforms Alexander III, were compared. In his sharp critique of Caesaropapism, he relied on the Christian doctrine of man and society, believing that the legal precondition for overcoming its negative consequences was the separation of church and state, and the need for evangelical awakening of the Russian Orthodox people to gain spiritual freedom.*

**Key words:** *Caesaropapism, Russian Orthodox Church, Russian Evangelical Movement, Symphony of Two Powers, Holy Scripture, Religious Freedom, Spiritual Power, Secular Power.*

УДК 008.001

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2021.1.13>

Ниязов А. С.

заведуючий кафедрой исламоведения  
Азербайджанского института теологии  
ул. Ахмеда Джамиля 41А, Баку, Азербайджан  
[orcid.org/0000-0002-9886-8785](https://orcid.org/0000-0002-9886-8785)

## ТРАДИЦИЯ СОСУЩЕСТВОВАНИЯ НА КАВКАЗЕ: МАХМУДИЯ НАКШИБАНДИ МУДЖАДДИДИЯ КАК ТЕЧЕНИЕ

*Соціальний вплив суфізму великий, і найбільш важливим із цього впливу є те, що він виходить із концепції єдності. У суспільствах, в яких він поширювався, вплив ідеї єдності між людьми, незалежно від їхніх переконань і етнічних елементів без будь-якої дискримінації, був досить сильним. Це впливало з того, що релігійні конфесії завжди шукали вирішення соціальних проблем через призму спільності людських доль, керуючись загальнолюдськими цінностями. Моральні цінності, які створили суфійські концепції в регіонах свого поширення, були орієнтовані на людину і служили гаслу: «Зроби людину живою, щоб людство могло жити». Поширена на Кавказі гілка Накшібандія Махмудія багдадської школи – це рух Ірфана на основі саме зазначених принципів. Завдяки великому суфійському вченому Кутбуз-Заман Алма Махмуду Ефенді (1809–1876) Ганіх (Алазан) суфійський рух Махмудія, який поширився по всій долині, набув широкого розмаху в регіоні, розвинувся і відродився як культурне середовище Хафтаран, хоча і починався з традиції, що зародилася в Ширвані. Перш за все слід зазначити, що Махмуд Ефенді має найвищий духовний статус серед духовних лідерів братства після Халіди Багдаді й він згадується як чудотворний святий. Слід особливо відзначити, що шлях Ірфан Накшібанді, що вплинув на всі сфери життя в північно-західному регіоні Азербайджану, завдяки зусиллям учених регіону був названий гілкою Махмудія. Як соціальний внесок ця гілка тасаввуф змогла повністю відобразити принципи терпимості суфізму і миролюбного суспільного життя. Суфійська гілка Махмудія муджаддід розвинула мозаїку етнічних груп в Азербайджані саме в ХІХ столітті на основі толерантності та мультикультуралізму, відображаючи властиві регіону зразки, починаючи з минулих років і дотепер. Долина Ганіх-Хафтаран, яка простягається від Кахетинського хребта до Гірдіманчай уздовж південних передгір'їв Кавказу, була місцем, де у своєму історичному минулому таку духовність було відроджено. Це і стало чинником, що формує історичні ресурси таких духовних цінностей нинішніх народів регіону, як мирне співіснування.*

**Ключові слова:** Кавказ, суфізм, тасаввуф, Накшібанді, тарікат, духовність, єдність, традиція, шейх, мюрід.

**Введение.** Несмотря на географически относительно малую площадь, Азербайджан внес большой духовный вклад в историю человечества. Эти образцы культуры составляют его богатство с точки зрения турецко-исламской культуры. Среди этого духовного богатства есть немало религиозных и культурных ценностей, которые известны своим своеобразием. Есть образцы суфийской мысли, которые стали одной из самых ярких страниц в духовно-религиозной истории Азербайджана. Суфийский образ жизни принес в страну определенные новшества, связанные с формированием духовных ценностей и социальных норм как кавказских народов, так и большей части мусульманской географии. Накшбандия в Азербайджане ХІХ века – один из таких источников. Эта школа знаний, создав ценности, получившие социальную значимость для региона, стала важным, выходящим за рамки географии фактором для развития нового образа жизни кавказских народов. С одной стороны, данная школа смогла установить социальное единство не только среди мусульман, но и не мусульман, создав духовные ценности, которые устранили шиитско-суннитский конфликт в регионе. Помимо этого движение ирфан распространилось также на Дагестанский регион и привело к формированию [1, с. 136] духовно-религиозного динамизма этого региона, а также мюрідского движения Шейх Шамиля.

В результате этого регион более двадцати пяти лет боролся за свободу против царской России. Исследователи подчеркивали, что «города были главным очагом распространения ислама, арабской письменности и мусульманской культуры не только в Алазанской долине. В целом связь дагестанских ученых с джаро-белоканскими исследователями существовала не только в XVII – XIX вв., но и до первой четверти XX в.» [2, с. 86; 3].

Другим фактором было то, что распространенная на базе медресе Накшбандия вела в районе просветительскую деятельность. Продолжая модернистскую ветвь багдадизма, движение ирфана вылилось в реформистское движение и положило начало распространению науки в регионе посредством своей медресинской деятельности. Движение ирфан [3–7], которое привлекло внимание западных востоковедов, смогло решить ряд проблем регионального сообщества, а также претворило в жизнь мечту различных конфессий и различных тарикатов (среди мусульман) о мирном сосуществовании. Есть исследования о движении Накшбандия, действующем в северо-западных регионах Азербайджана (вдоль Ганых-Хафтаранской долины) и ценностях, привнесенных им в регион [4, с. 24; 5, с. 417–418].

Наиболее крупным из ветвей Накшбандия здесь выступает Джаро-Белоканская ветвь [6, с. 571–616; 7, с. 153–203]. Это суфийское течение, распространенное в долине Ганых (Алазан)/Хафтаран, является ветвью Махмудия муджаддия. Эта ветвь превратилась в школу, которая еще больше развила религиозную и культурную среду и сформировала ярчайший период мазхабской жизни на протяжении более ста лет. Великий ученый тасаввуфа Кутбуз-Заман А. М. Эфенди аль-Муджаддид (1809–1876) был одним из шейхов муджтахидов, положивших начало этой ветви. Движение Накшбандия Махмуда Эфенди, разросшееся на базе медресе, привело к формированию самого богатого с точки зрения научного наследия региона периода. Важнейшей особенностью улемов, возвращенных в этот период, было то, что они обеспечили формирование всех сторон общественной жизни. Похвально, что деятельность региональных ученых переросла в нравственное движение.

**Цель и задание статьи** – исследование течения Махмудия Накшибанди Муджаддия и его роли в традициях мирного сосуществования народов на Кавказе.

#### **Результаты.**

##### **I. Накшбандия на Кавказе в XIX веке**

Течение Накшбандия охватывает два периода в истории Азербайджана – XV и XIX века. XIX век – это период, когда тарикатские принципы Халиди Багдади распространились на Кавказе через Исмаила Сираджаддина Ширвани Кюрдамири (ум. 1848). Связанное со сферой влияния этого суфийского движения в регионе, под Накшбандия на Кавказе подразумевается школа гностицизма (ирфан). Исмаил Сираджаддин Ширвани Кюрдамири прибыл в Кюрдамир, получив иджазат у известного суфийского шейха Халида Багдади (умер в 1827 г.), и начал свое учение, основав первую школу накшбандийя в Ширване [8, с. 63]. Как идейное течение суфийская мысль своими моральными принципами оказала глубокое влияние на все классы общества везде, где бы она ни распространялась. Она смогла выполнить миссию единства как среди мусульман разных конфессий, так и между не мусульманами и мусульманами [7, с. 249–254]. Тарикат смог реализовать принципы, обладающие силой социального влияния на Кавказе, почти на столетие. Как известно из истории Накшбандия, принципы этого тариката основаны на общечеловеческих ценностях ислама [9, 32/355].

Секта, начавшая распространяться в Ширване с 1817 года, на Кавказе разделилась на три ветви: 1) Дагестанская ветвь с Хас Мухаммадом Ширвани, Мулла Мухаммадом Яраги и Джамаладдином Газигумуги; 2) Карабахская ветвь с Хамзой Нигари; 3) Джаро-Белоканская ветвь продолжилась с Хаджи Яхья бекком Гутгашенли, Юнус Эфенди Лалали, Алмали Махмудом Эфенди, Талали Ахмадом Эфенди и Шуэйб Эфенди. Среди них Джаро-Белоканская ветвь стала самой крупной и влиятельной ветвью тариката. Вели Хулуфлу (ум. 1938) писал о социальных влияниях этой ветви: «Ислам играет огромную роль в Джару-Тала, где ислам проник во все сферы жизни, нравственности и традиций. Ислам – ключевой фактор в мобилизации населения в Джару Тала» [10, с. 3].

Основное влияние системы мысли Ширвани проявилось в области культурного просвещения того времени. Эта традиция, которая расширилась на базе медресе, строила свою преподавательскую деятельность на персидском и турецком языках, в основном на арабском языке. Социальные влияния традиции со своеобразными принципами просвещения были достаточно глубокими, чтобы привлечь внимание и западных мыслителей. Знаменитый кавказовед и ученый-лингвист Петр Карлович Услар писал об этом мощном способе обучения на тот период: «Если брать уровень грамотности народа применительно к религиозной школе, то эта часть Кавказа давно бы оставила позади просвещенные народы Европы» [4, с. 24].

## II. Тасаввуфская ветвь Махмудия

Существует много суфийских школ, в большинстве своем названных в честь возникшей позже ветви и прославившихся благодаря шейху этой ветви. Накшибандия, распространившаяся от Ширвана до Кавказа в начале XIX в., с середины этого века стала наиболее популярной среди ветви Махмудия. Благодаря великому суфийскому ученому *Кутбуз-заман Алмали Махмуду Эфенди* (1809–1876) Ганых (Алазан) суфийское движение Махмудия, которое распространилось по всей долине, приобрело широкий размах в регионе, развилось и возродилось как культурная среда Хафтаран, хотя и начиналось с традиции, зародившейся в Ширване [11, с. 191].

Даже после депортации царской Россией Махмуда Эфенди в Казань жители этого региона все еще подчинялись ему как духовному лидеру. После ссылки Махмуда Эфенди Алмали в Казань дела тариката в Джару-Тала возглавил некто по имени Ахмад Эфенди Алмали, но по возвращении Махмуда Эфенди на родину Ахмад Эфенди вместе со своими 300 мюридами вновь присоединились к Махмуду Эфенди [12, с. 539]. Также необходимо отметить, что некоторые мюриды, которые прибыли из соседних регионов (нынешнего Дагестана) Джар и проходили обучение (вирд) у своих шейхов, здесь вновь присоединялись к Махмуду Эфенди. Кроме того, такие шейхи в Дагестане, как Исмаил Эфенди Сувагили и Гасей Эфенди Гезбахари (ум. 1897), которые были мюридами Шейх Джамаледдина Газыгумуги (ум. 1897), после прибытия в Джарскую область присоединились к Махмуду Эфенди Алмали [13, с. 166]. Отмечается, что Лакитли Джабраил Эфенди (ум. 1307/1890) был самым младшим среди них [12, с. 539]. Принятое ими ученичество Махмуда Эфенди было связано с распространением убеждения, что Махмуд Эфенди Алмали был Кутбом своей эпохи, и в то же время ветвь Махмуди Муджаддида уже развивалась и достигла в регионе определенного уровня.

Следует особо отметить, что путь Ирфан Накшбандия, оказавший влияние на все сферы жизни в северо-западном регионе Азербайджана, благодаря усилиям ученых региона был назван ветвью Махмудия. Из-за высокого нравственного уровня Махмуда Эфенди среди членов тариката ученики считали его пири-саном этого тариката. То есть практически формирование и распространение концепции Махмудия было связано с тем, что она была передана учениками Махмуда Эфенди всем сочувствующим верующим. Шуэйб Эфенди, ученый из Кандаха, который был одним из учеников того периода, в своем величайшем труде, посвященном этому суфийскому тарикату, указал на фактор Махмуда Эфенди как архитектора вышеупомянутой культурной жизни и дал своей крупной научной работе название «Табагатул-Хаджеган ан-Накшбандия и Садатил-Машайихил-Халидия аль-Махмудия» (см. рис. 2).

Отметим, что медресе, основанные здесь ветвью Махмудия Муджаддида, каждое из которых функционировало как научный центр, превратились в учреждения, воспитывающие интеллигенцию, которая считалась основой культурной среды общества (о медресе и медресинской системе того периода см. [14]). Именно поэтому просветительская традиция того времени привлекала внимание самых известных исследователей [5, с. 417–418; 6, с. 571–616]. Это духовное наследие имеет настолько глубокие корни в обществе, что до сих пор составляет основу национально-духовных ценностей региона.

Махмуд Э. А., занявший свое место в кавказском братстве Накшбандия (силсила захабия) ветви Ходжаган Махмудия, является восемнадцатым шейхом после Бахауддина Накшбанда (к.с). Прежде всего, следует отметить, что Махмуд Эфенди имеет самый высокий духовный статус среди духовных лидеров братства после Халиди Багдади, он упоминается как чудотвор-



ный святой. Улемы и салехи восхваляли его именами, которые носят величайшие суфийские старейшины, такими как «Сахибу веляетис-сугра» [12, с. 500–526], «Гавсуз-заман», «Зульджджанагейн», что в этой традиции означает духовный статус святого, поскольку он был жемчужиной ирфана с точки зрения своего духовного уровня и добродетелей. Среди надписей на надгробии Махмуда Эфенди также можно встретить и эту тему. В одной из надписей говорится: «Ангелы рассекли ему грудь и омыли его сердце, Кутбу-ль Гавс...» (см. рис. 3). Хотя гробница находится в Астрахани, надпись написана на аварском диалекте. К сожалению, в Тале эпитафия, лишенная передового искусства каллиграфии и составленная очень примитивно, была помещена в могилу отдельно от надгробия, причем в качестве добавления.



Рис. 1



Рис. 2



Рис. 3

Восхваляя М. Э. именем «Зульджджанагейн», что означает владелец двух крыльев (хотя слово «зульджджанагейн» как термин имеет много значений, например, употребляется в значении *двусторонний, с парными крыльями, относящийся и к миру, и к загробной жизни, обладающий обширными познаниями в области экзотерических и эзотерических знаний, последователь двух духовных путей*), в основном подразумевается халидилик и гейланилик в значении «владелец двух путей». Ведь характерной чертой суфийской традиции является то, что муршид-и камил, будучи последователем ветви определенного тариката, также использовал принципы других тарикатов с точки зрения благодати и духовности. Так же, как Халид Шах Багдади был в основном связан с течением Накшбанд, он был подключен к течению Гейлани по иджазату дергаха Кадири [9, XV/281–282]. Махмуд Эфенди также получил иджазат от Хашима Эфенди Йемишхани наравне с Юнусом Эфенди Лалали [12, с. 528], вырос под духовным воспитанием двух муршидов и был кутбом в Гейлани наряду с течением Накшбанд [12, с. 543]. По этой причине он прославился как наставник двух духовных течений.

Другая особенность заключается в том, что Махмуд Эфенди Алмали также представляет себя в гейланизме как превосходящий в добродетели. Так, почтенный Джамаладдин Гумуги Сувагилли Исмаилу молвил:

– До последнего времени после меня не будет кутба. Если ты встретишь кого-то, кто достиг макама *Кутбу-ль-агтаб*, присоединяйся к нему и используй его! Сувагилли Исмаилу Эфенди, который встретил Махмуда Эфенди после этих наставлений Джамаладдина Эфенди, Махмуд Эфенди Алмали сказал:

– Мой сын, Исмаил Эфенди! Предложение Шейх Джамаладдина Гумуги Эфенди истинно и верно для нас. Однако в макаме кутб мы превзошли, а в Гейланизме более добродетельны [12, с. 543].

Среди народа он прославился своим благочестием в макаме кутб. Ашуги и поэты воспевали его имя на языке стихов, вплетали в полустихия. Например, ашуг Абдулкерим Вархияни в своем стихотворении «*Шейхи Махмуд*» говорил об этом:

Предпочтение Нуджаба,  
 Действия Нугаба,  
 Жемчужина Будала,  
 Кутб Д. Ш.-Махмуд [7, с. 288–295].

Область влияния ветви Махмудия в общественно-социальной жизни региона была глубокой и обширной. Проявления руководящего влияния Махмуда Эфенди и его халифов/мюридов можно встретить как в научной сфере, так и в устной народной литературе, в частности в касыдах, стихах или одах, воспетых в честь шейхов. «*القصيدة المحمودية/аль-Гасидату-ль Махмудия*», «*Аман о Махмуд Эфенди*», «*Шейхи Махмуд*», «*О Султан Святой Махмуд!*», «*Мубарак Шейх Эфенди!*» [7, с. 288–295] и тому подобные стихотворения и касыды служат тому примером. Однако среди стихотворений есть одно, посвященное ему, в котором неизвестный автор описывает его, как кладезь знаний и видного общественного деятеля, обращаясь к нему по имени «*О Султан Святой Махмуд!*» [7, с. 294], что имеет определенное значение с точки зрения содержания темы.

### III. Жизнь Махмуда Эфенди Алмали

Гаджи Мухаммад оглы Махмуд Эфенди (рис. 4) родился в 1809 году в селе Алмало Гахского района. Благодаря образованию, полученному с молодых лет, был письмоводителем последнего Султана Кавказа, Илисуинского наиба Шейх Шамиля Даниял Султана и Гаджи Ага бека. Будучи весьма способным и даже талантливым человеком, Махмуд Эфенди мог профессионально справиться с любой работой. Он привлек внимание Султана своим красноречием и навыками письма. Все поразились его уму и глубокому интеллекту. Среди естественных наук Махмуд Эфенди был известен своими познаниями наиболее в области химии. Именно по этой причине, по словам автора тех времен, подробно описавшего историю святых, Шейха Шуэйба Эфенди русские чиновники выслали в Казань. Вместе с тем некоторые современные исследователи утверждают обратное и говорят, что он был отправлен в Сибирь царским правительством после получения иджазата от Юнуса Эфенди для руководящей деятельности, распространения тариката и обучения учеников [12, с. 543; 8, с. 124–125].

Пробыв в Казани несколько лет, в 1862 году он вернулся на родину в проявлении божественного озарения. Чтобы изучить эзотерические науки и быть осведомленным в тайнах духовного воспитания, он присоединился к одному из святых того времени Юнусу Эфенди (к.с). Пробыв некоторое время на его службе, достиг уровня просвещенных «*фана биллах и бага биллах*». То есть мюрид должен искать прибежища только в Боге в каждый момент своей жизни, отдаваясь от всех материальных вещей, в том числе от всех состояний, кроме Бога. В этом учении стадия отказа вначале от всех удовольствий и желаний называется «*фана*», а затем идет уединение с Истиной, постигая все касающиеся истины вещи, что называется «*бага*» (быть уничтоженным в Аллахе и стать бессмертным в Аллахе) [15, с. 33]. Получив иджазат у шейха, он достиг «*валаят-и сугры*». Этот макам является макамом святых, полученным с сейр-у сулук. По Иمامу Раббани, макам *валаят* состоит из трех частей: Велаят-и Сугра, велаят-и вуста и велаят-и Кубра [16, 1/316–317]. Однако для того, чтобы достичь своего заслуженного духовного ранга, ему необходимо было переселиться и воссоединиться со святыми. По этой причине Махмуд Эфенди в 1864 году переехал в Астрахань Казанской губернии. Хаджи Шариф Эфенди Гюлюкчу, повествуя об этом духовном путешествии все, что слышал от него самого в личной беседе, привел следующие цитаты Махмуда Эфенди:



Рис. 4

«Когда я добрался до Казанской области, шейх Хашим Эфенди Йемишани, проявив чудеса, позвал меня на свое обучение с расстояния шести стадий. Как известно, *один стадий*, являющийся классической единицей длины, приблизительно равен 43 км. Поэтому 6 стадий ориентировочно составляют 249 км [17]. А когда я доехал, он пригласил меня к себе домой. Поскольку я приехал с дороги, он снабдил меня всем необходимым. Почтенный шейх привел меня в уединенное место, вручил сорок фиников и сказал: «Оставайся за этой комнатой. Каждый день рано утром, прочитай салават Посланнику Аллаха сто раз, съешь один финик. По истечении сорока дней иншаллах мы будем рядом с тобой». Когда срок вышел, явился шейх и после глубокого восхищения воскликнул:

– Не бойся, если ты оказался в сложной ситуации и получил физическое облегчение (снятие)! Сказал: Не отделяйся от связи с Посланником и шейхом Аллаха! По его словам, здесь были пережиты духовные ситуации, когда никто, кроме Аллаха, не мог понять эти странные вещи. После этого духовного воспитания Хашим Эфенди Йемишани дал ему полный иджазат. Он проявил к нему большое уважение и почет и женил его на своей дочери».

Из его писем к мюриду Хидра Мухаммаду Джистави становится ясно, что ключом к духовным сокровищам являются зикры салавата и товхида, которым его научил Хызыр алейхусалам. Он говорил об этом:

– Добродетель Аллаха в том, что я обрел уверенность и истину благодаря специальному воспитанию Наби Алейхусалама и посредничеству Хызыр Алейхусалама. Достиг фана через нашего Шейха Гаджи Юнуса Эфенди. Затем за меня молились Имам Раббани и его сын Мухаммад Масум, а затем Гавсул-азам Абдулгадир Гейлани. Халид Шах Сулеймани после воспитания (тарбия) в начале сулука, и Бахаулхаг Бухари после воспитания в середине сулука ... что каждый из них от Посланника Аллаха, от добродетели Аллаха та'аля. О Мухаммад Закир Эфенди, открой глаза и проснись! Не будь беспечным к Посланнику Аллаха (мир ему и благословение Аллаха)!

Слава М. Э. вскоре распространилась по всей округе. Некоторые его чудеса и духовные заслуги перед народом привлекли внимание губернатора Астрахани. Поэтому губернатор особо потребовал, чтобы он остался в городе и продолжил руководящую деятельность. Несмотря на то, что Махмуд Эфенди провел здесь остаток своей жизни, он выступал в роли моста между Кавказом и Волгой. Иногда он отправлялся на свою родину, навещал своих мюридов и зияратов и возвращался, а иногда его мюриды собирались и навещали его. Автор труда «*القصيد المحمودية* / аль-Гасидату-ль Махмудия» Абдуллах Эфенди пишет, что «когда я поехал в Астрахань на встречу с великим устазом, он был болен: «Уже настал час, когда я должен покинуть этот мир».

Махмуд Эфенди ушел из жизни через 15 дней после этого события. Я участвовал на его похоронах, смог совершить заупокойный намаз, но ввиду многочисленности людей мне не посчастливилось нести его тело. Прибыло много людей. Для старших были запряжены фазтоны. От города до кладбища был один фарсах пути [18, с. 26; 19, с. 5]. Махмуд Эфенди заболел в воскресенье зимой в 1294 году по календарю хиджри, в 1876 году милади (христианского летоисчисления) и умер в тот же день. Шейх Кутбу-ль Гавс Махмуд Эфенди похоронен в Астрахани на кладбище Шейхов (рис. 5).

Махмуд Э. А. в Астрахани, прежде всего, действовал как общественный деятель, вызвавший появление мистического возбуждения в народе. Он сыграл важную роль в формировании моральных ценностей и религиозных устоев людей, был бескорыстным и страдающим муршид-и камиллом в распространении суфийского образа жизни. Благодаря его религиозным заслугам и авторитету в народе после его смерти две мечети, одна из которых была самой большой мечетью в Астрахани, были названы в его честь «Мечетью Махмуда Эфенди» (рис. 6).



Рис. 5



Рис. 6

У Махмуда Эфенди было восемь последователей, которым он дал иджазат. Его утверждения о многочисленности его халифов в течение некоторого времени вызывали споры. Многие стремились к этому ради чести и славы родства с ним и с большой гордостью говорили, что они ученики Махмуда Эфенди, своего шейха и Эфенди. Примером этому служит слух о том, что Молла Хаджи Эфенди и Абдулла Эфенди из Каркайлы получили иджазат от него. Хаджи Ахмад Эфенди Талали, который был свидетелем этих переговоров, рассказывал, что они не были мюридами Махмуда Эфенди, что он дал иджазат только восьмерым людям и больше никому в этих краях его не давал [12, с. 544].

Среди его воспитанников только шейх Ахмад Эфенди Талали продолжил этот путь ирфана и, воспитывая мюридов, вручал им иджазат. Фактически этот священный путь, продолженный Ахмадом Эфенди, был ветвью тасаввуфа, который в будущем распространился как Халидия Махмудия и с Шуэйбом Эфенди превратилась в этом регионе в сильную традицию. Что касается учеников Махмуда Эфенди, то их можно перечислить следующим образом: 1) Талали Шейх Ахмад Эфенди (к. с.); 2) Лакитли Гаджи Джабраил Эфенди Цахури (к. с.); 3) Сувагилли Гаджи Исмаил Эфенди (к. с.); 4) Гаджи Гамзат Эфенди Цахури (к. с.); 5) Гаджи Хазрат Эфенди Цахури (к. с.); 6) Гаджи Баба Эфенди Гахи (к. с.); 7) Гаджи Мухаммад Эфенди ар-Ручи (к. с.)

#### **IV. Принципы единства тариката**

Один из атрибутов суфийской традиции – подавать идеальный пример братства. Во имя божественной любви дервиши прошли через все, создав состояние единства путешественников этого возвышенного пути, как одно тело против друг друга, поскольку взрастившая их среда была основана на концепции доброй воли Ислама. Демонстрируя сильные суфийские принципы, ветвь Махмудия также безукоризненно реализовала принципы школы ирфана в этой географии. Именно об этом потенциале исламской традиции того времени высказался И.Ю. Крачковский: «Исламская культура выступала на Кавказе в качестве своеобразного примера» [6, с. 571–616].

С одной стороны, движение ирфана Махмудия расширило сферу своего влияния, а с другой стороны, установило концепцию общей жизни, которая отражала универсальные ценности ислама в естественном взаимодействии с общинами и высшие ценности в отношениях с ними согласно универсальным моральным принципам. Ветвь Накши Халидия, которая стала широко распространяться на Кавказе начиная с XIX века, действовала по тому же принципу единства, что и моральное движение против других религий и мазхабов, находящихся в контакте с Карабахом, Северным Азербайджаном и Дагестанским регионом.

#### **A. Традиции сосуществования с христианами**

В суфийской мысли Аллах доверил человеку все живое и здоровое. Люди разных религий и убеждений неприкосновенны с точки зрения своих прав, а для мусульманина они являются причиной испытания. В целом это общечеловеческий принцип Ислама, согласно которому ущемление прав немусульманина является более серьезным грехом, чем ущемление прав мусульманина (Противник зимми в загробной жизни более жесток, чем противник мусульманина. Бакс: Махмуд аль-Хамзави, Славные записки по юриспруденции) [20, с. 177]. Накшбандия, которая развивалась на Кавказе согласно принципам ислама, исходила из этого основания.

Известно, что самой крупной немусульманской общиной, с которой общаются мусульмане, является христианская община. Согласно российским источникам, в местах, где христиане жили с мусульманами, мусульманство своим гуманистическим образом жизни, принятой философией жизни и наукой влияло на другие сообщества: с одной стороны, живя в дружбе с христианами, а с другой – нередко под духовным влиянием суфийской мысли христиане выбрали ислам своей религией. А.К. Тихонов так отмечает в своем исследовании на эту тему: «Ислам практически ни в одном мусульманском анклав Российской империи не сдал своих позиций, а наоборот, использовал все возможности распространить свое влияние на соседнее с ним христианское население. Не случайно исследователи мусульманства того времени в России утверждали, что народы, принявшие ислам, умерли для христианства» [21, с. 8].



Другой пример – это записки путешественников, посетивших регион в этот период. Карла Серена, первая француженка-путешественница, побывавшая в Закатале в 1877 году, описала отношения между мусульманами и христианами в своей книге «Мое путешествие». Из ее записок становится известно, что отношения между мусульманами и христианами здесь строились на основе единства – социального единения. Она писала о терпимости к полякам-католикам, проживающим среди мусульман: «Здесь иезуиты живут в чудесном единстве с приверженцами Мухаммеда» [22].

Как указывается в российских источниках, пока христианство на Кавказе поддерживалось царством, православные христиане в некоторых местах перешли в ряды мухаммадитов, в результате через некоторое время вновь переходили в магометанскую веру. Поэтому эффективность православной миссионерской деятельности была крайне низкой, несмотря на поддержку ее на всех уровнях государственной власти [21, с. 8]. В итоге некоторые члены христианского общества усвоили исламский образ жизни, приняли эту религию и смешались с мусульманами. Например, у знатока грамматики Молла Раджаба из Шотавара (Гах) было именно такое прошлое. В то время царские чиновники отделяли грузин-христиан от мусульман и расселяли подальше от них, а один христианин детского возраста выразил желание остаться с мусульманами, затем рос в медресе, стал ученым и посвятил остаток своей жизни Исламу. Устная информация об этом была получена от 90-летней дочери Моллы Раджаба Минаи [7, с. 253].

### **В. Традиция сосуществования шиитов и суннитов**

Накшбандия, распространившаяся в этом регионе Кавказа, в целом имела динамику распространения исламской культуры, действуя как центр цивилизации. Они создали мощный потенциал не только в науке и образовании, но и в единстве различных конфессий и разных народов. По этой причине было немало улемов, которые приехали в Азербайджан из соседних регионов и завершили образование в образовательных учреждениях разных конфессий в этой местности. Многие дагестанские улемы, такие как Эйюб Эфенди из Газигумуга, Али Эфенди из Гилали, Махад Эфенди из Гунибли, Иса Эфенди из Шамгоды, Шамсаддин Эфенди, вернулись в свои медресе, действующие в Голода (Древний Джар), Карабахе, Шеки и других городах Азербайджана. Оказывается, дагестанские улемы, обратившиеся в карабахские медресе, приезжали в основном для изучения персидского и турецкого языков [1, с. 116–126]. Есть словарь персидского языка, составленный учеными Ахлю-Сунны в шиитских медресе того периода [23].

Кроме того, Мухаммад Шафи из Хунзаха, также известный как Дибир Гади, подготовил словарь для облегчения преподавания и изучения турецкого и персидского языков после изучения этих двух языков в азербайджанских медресе. Отмечается, что Дибир Гади усовершенствовал свое образование на турецком и персидском языках, совершив поездки в Иран и Турцию [1, с. 63].

Поскольку оформление и стиль произведения позволяли изучать оба языка, этой книге, состоящей из 365-ти страниц, он присвоил название «جامع اللغتين لتعليم الأخوين (Камиул-лугхатайн ли тамирил-ахавайн)». Оказалось, что произведение написано после многочисленных поездок автора в Иран и Туран. Обращает на себя внимание название книги в значении «**Два словаря, объединенные для изучения двумя братьями**». Это отражает представление о суфизме в регионе как о религии, которая ставит Исламское Братство во главу угла при каждой возможности. Благодаря этой работе после второй половины XVIII века стало возможным обучение этих двух языков в региональных медресе, и в то же время использование литературы на этих языках. Аналогичная словарная работа продолжалась среди представителей других языков, проживающих на Кавказе. Таким образом, литература, способствующая пониманию арабского языка, была подготовлена улемами, а копии были воспроизведены в виде рукописей. Примером тому служит словарь арабско-лакского языка Зейда Эфенди (ум. 1882), подготовленный им труд он назвал «ياقوت الميقات (Ягутул-Мигат)» [7].

В XIX веке сеяние мазхабской розни и создание суннитско-шиитского конфликта на Кавказе стали политикой определенных политических сил. Накшбандия смогла объединить мусульман в регионе, придерживаясь ценностей, формирующих единство между шиитами и суннитами. Первым из них является фактор Ахль аль-Байт, который суфизм считает наиболее важным и добродетельным. Прежде всего, Джафари-Садик из рода Ахль аль-Байта в Накшбанди явля-

ется шейхом в золотой цепи. Кроме того, любовь к Ахль аль-Байту явилась фактором, объединившим два мазхаба в один компонент и сблизившим их друг с другом на основе постоянного чувства уважения. Это понятие проявилось в уникальном стиле и форме в каждом слое народа. Оно прославляется в стихах поэтов, на языке верующих и в произведениях писателей, в достойных похвалы красноречивых выражениях и звучит, как общее достояние общества.

Там, где распространилась накшбандия, он нашел свое место в печатях правителей, в письмах улемов и шейхов и в предисловиях к рукописям с небольшим объемом, но глубоким смыслом и выражением с точки зрения смысла и содержания. Примером этого является исторический документ, выгравированный на специальной печати султана Даныяла (? –1873) Султана Гах Илису [23, КП-5846] (см. рис. 7). Именно эти стихи упоминались как предисловие и вступительные слова научных трудов (рукописей), написанных в регионе, начинались с предложений, украшенных мотивами Ахль аль-Байта. Величайшее по объему произведение одного из шейхов Махмудия Накшбанди – Шуэйба ибн Идрис аль-Багини (ум. 1853–1909) «*Табакат*» можно привести в качестве примера (см. рис. 8) Эти стихи следующие:

عَلَى اللَّهِ فِي كُلِّ الْأُمُورِ تَوَكَّلِي  
وَبِالْخَمْسِ أَصْحَابِ الْعِبَاءِ تَوَسَّلِي

*Во всех делах я уповаю только на Аллаха,*

*Мой тавассуль к пятерым Ахли-Аба.*



Рис. 7

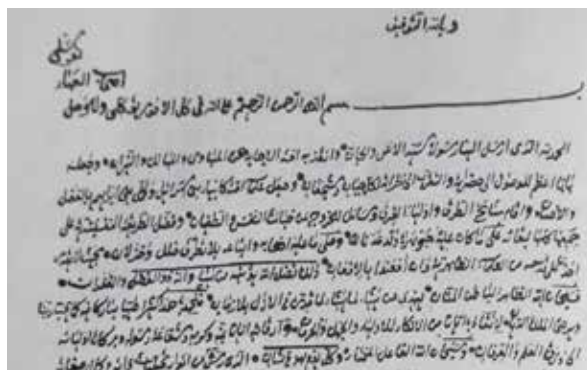


Рис. 8

Другим компонентом единства с ахли-шиитами было учение мазхабского фактора в медресе накшбандийцев на основе принципов, которые служили концепции *гонки искренности в богослужении*. Это было препятствием для любой политики, склонной к противоречиям и разногласиям среди исламских мазхабов в регионе. Одним из таких учений был лозунг «*المذاهب كلها مسلكة إلى الجنة*» / *Каждый из мазхабов – это путь, ведущий в рай*», изучаемый муталибами в медресе [23, КП-6509]. В результате образовательной деятельности, проводимой в этом духе, студенты знакомились с богатым миром религии перед лицом различий в иджтихаде, вдохновлялись хадисом: «Отличие моей уммы – милосердие». Несмотря на некоторые мнения о слабости хадиса, есть несколько достоверных хадисов, которые его подтверждают [24; см. также 25; 26]. Последствием и причиной этого служило то, что через учения, основанные в этом духе, мазхабские различия были преобразованы в духовное сердечное единение.

После распространения принципов Накшбандия тенденция к единству стала отражаться даже в официальной переписке. После распространения суфийских учений в регионе вражда, ненависть и злоба исчезли, их место заняли чувства взаимной любви, уважения и почтения друг к другу. Например, в письме сыновьям визирь в Шиитском мазхабе Карабахского хана выразил свою близость и искренность Джарской общине (суннитам) следующим образом:

*«...После этого от наших ихванов мы узнали, что вы ушли в Джарскую общину и так далее. Этому мы очень обрадовались с чувством отрады. Потому что воистину их дома считаются нашими домами. Между нами нет никакой разницы в добре и зле. Мне (конечно) стало очень спокойно, что наши ихваны – это тот самый джамаат и настоящие помощники. Доверяйте*

им открыто и полностью. Они белолицые, настоящие слуги Бога. Обними своих славных братьев...» [27].

**Выводы.** Начав свою просветительскую деятельность, Исмаил Ширвани при каждой возможности проповедовал людям заповеди и запреты религии, призывал божественную мудрость языком сердца и всегда пытался внушать людям прогрессивные идеи. По этой причине в своих наставлениях он рекомендовал искренне придерживаться пути ирфана и быть бдительным в отношении опасностей: данное наставление Ширвани выполнялось всеми его учениками, как формула: «Находиться на пути тасаввуфа – дело души и сердца. Недостаточно попусту говорить о некоторых делах. Усердно совершай обязательные молитвы. Проявляй уважение и честь к мусульманам».

С этой точки зрения самая крупная ветвь движения ирфан Ширвани Накшбанда, ветвь Махмудия Муджаддия, стала наиболее ярким продолжателем пути Ширвани. Где бы эта школа ни распространялась, она проникала во все сферы жизни и формировала сферу влияния, руководствуясь принципами Ширвани. Суфийские принципы, обусловленные тем, чтобы **дать человеку жизнь и охранять жизнь**, оказывали наибольшее влияние на общественную деятельность, демонстрируя социальное единство на Кавказе. В качестве социального вклада эта ветвь тасаввуфа смогла полностью отразить принципы терпимости суфизма и миролюбивой общественной жизни. Суфийская ветвь Махмудия Муджаддия развила мозаику этнических групп в Азербайджане именно в XIX веке на основе толерантности и мультикультурализма, отражая присущие региону образцы социальной жизни, начиная с прошлых лет и по настоящее время. Долина Ганих-Хафтаран, которая простирается от Кахетинского хребта до Гирдманчай вдоль южных предгорий Кавказа, была местом, где такая духовность была возрождена в своем историческом прошлом.

Это движение сохраняло свою жизнеспособность в регионе почти сто лет. Эта школа, которая с момента своего создания становилась все сильнее, превратилась в поток идей и сыграла важную роль в защите национальной идентичности, религии и независимости перед лицом тяжелого политического и социального кризиса для Кавказа того периода. В то же время, демонстрируя традицию просвещения и сосуществования, оно стало движением возрождения в этом регионе. Именно в результате этого возрождения на месте культурной и просветительской деятельности медресе возникла армия ученых, и в контексте их трудов и решимости противостоять внешним угрозам возникли их собственные философские подходы. Это, собственно говоря, стало фактором, формирующим исторические ресурсы таких духовных ценностей нынешних народов региона, как сосуществование.

### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Kayayev Ali. Təracimi-Uləmayi- Dağıstan (Tərcümə: Nəşən Orazayem/Tuba İşinsu Durmuş). Ankara, 2012.
2. Халаев З.А. Этнополитическая и культурно-религиозная история дагестаноязычных народов Алазанской долины в XVI-XVIII в.в. Махачкала : Alef, 2012. 156 с.
3. Аварский культурно-просветительский портал. URL: [www.maarulal.ru](http://www.maarulal.ru) (дата обращения: 15.12.2013).
4. Габуниа. Генерал Услар и кавказские языки. *Эхо Кавказа*. 1992. № 1.
5. Бартолд В. Дагестан. Сочинения. Москва, 1963. Т. 3. 715 с.
6. Крачковский И.Ю. Сочинения. Москва ; Ленинград, 1960. Т. 6. 745 с.
7. Niyazov Əhməd. XIX əsr Azərbaycanın Şimal-Qərbində dini həyat, elm və mədrəsələr. Bakı, 2016.
8. Rıhtım Mehmet, Xəlilli Fariz. Mövlanə İsmail Siracəddin Şirvani. Bakı : CBS Mətbəəsi, 2011.
9. Alqar Həmid. Nəqşibəndilik. Diyanət İslam Ensiklopediyası, İstanbul, 2006, 32/355.
10. Xulufu Vəli. Car döyüşləri salnaməsi. Azərbaycan Dövlət Elmi Tədqiqat İnstitutu nəşri. Bakı, 1934
11. 1914 اوسمان أفندي الساخوري, تحفة الأحاباب الخالدية في شرح القسيده المحمودية , طيمورخان شوري.
12. شعيب ابن إدريس الباكني, طبقات الخواجكان النقشبندية و سادات المشايخ الخالدية المحمودية, 1996 دمشق
13. حسن حلمي الدادسطاني, سراج السادات في سير السادات, دار الرسالة, 2011
14. Niyazov A. XIX Asır Kafkasya Medreselerine Genel Bir Bakış-Car-Balaken Örneği. Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 2 (2). Trabzon, 2015. S. 157–177.

15. Ebu Abdurrahman es-Sülemi. Tasavvufun ana ilkeleri. (tərc. Süleyman Ateş). Ankara, 1981.
16. Имам Раббани. Мактубат. I/316-317.
17. Engels, Donald. The Length of Eratosthenes' Stade. *American Journal of Philology*. The Johns Hopkins University Press, 1985. Vol. 106. №. 3. P. 298–311.
18. Şabanoğlu Məhəmməd, Talanın yaşı yolu (Birinci kitab). Bakı : Azərbaycan Milli Ensiklopediyası Nəşriyyatı, 2001.
19. Yaqub Paşa. Nurlu Simalar. Bakı, 2010.
20. محمود الحمزاوي, الفراند البهية في القواعد الفقهية, بيروت 1971, "خصومة النمي في الآخرة أشد من خصومة المسلم."
21. Тихонов, А.К. Политика Российской империи по отношению к католикам, мусульманам, иудеям в последней четверти XVIII – начале XX в. : автореф. дисс. ... на соиск. ученой степени доктора истор. наук. Санкт-Петербург, 2008. 47 с.
22. Mon voyage: souvenirs personnels. I. De La Baltique ala mer Caspienne par Mme Carla Séréna Officier D'academie. Medaillee de L'Ordre de Litteris et Artibus de Suede Membre correspondant des Societes de Geeographie de Vienne et de Paris. Paris: Maurice Dreyfous, Editeur. 13, Rue Du Fauborg-Montmartre. URL: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k28629p/f1.table.16/XI/2013>
23. Закалальский историко-краеведческий музей (ЗКМ КП). Архивы. 6620.
24. Суюти, Джамииус-Сагир, I/13.
25. Бухари, Итисам, 21.
26. Муслим, Агдия, 15.
27. Личная библиотека автора статьи.

#### REFERENCES

1. Kayayev Ali. Təracimi-Uləmayi-Dağıstan [Translation from Dagestan languages] (Tərcümə: Nəsən Orazayem/Tuba İşınsu Durmuş) Ankara : 2012 [in Turkish]
2. Halaev Z.A. Etnopoliticheskaya i kulturno-religioznaya istoriya dagestanoyazychnyh narodov Alazanskoı doliny v XVI-XVIII v.v. [Ethnopolitical and cultural-religious history of the Dagestani-speaking peoples of the Alazani Valley in the 16th-18th centuries] Mahachkala : Alef, 2012. 156 s. [in Russian]
3. Avarskij kul'turno-prosvetitel'skij portal [Avar cultural and educational portal]. URL: [www.maarulal.ru](http://www.maarulal.ru) (date of visit December 15, 2013) [in Russian]
4. Gabunia. General Uslar i kavkazskie yazyki [General Uslar and Caucasian languages] // Ekho Kavkaza [Echo of the Caucasus], № 1, 1992. [in Russian]
5. Bartold V. Dagestan [Dagestan]. Sochineniya. T. 3. M. : 1963. 715 s. [in Russian]
6. Krachkovskij I.Yu. Sochineniya [Compositions]. T. 6. M., L. : 1960. – 745 s. [in Russian]
7. Niyazov Əhməd. XIX əsr Azərbaycanın Şimal-Qərbində dini həyat, elm və mədrəsələr [Religious life, science and madrasas in the North-West of Azerbaijan in the XIX century]. Bakı : 2016 [in Azeri]
8. Rıhtım Mehmet, Xəlilli Fariz. Mövlanə İsmail Siracəddin Şirvani [Mevlana Ismail Sirajaddin Shirvani]. Bakı: CBS Mətbəəsi, 2011 [in Azeri]
9. Alqar Həmid. Nəqşibəndilik. Diyanət İslam Ensiklopediyası [Patterns. Islamic Encyclopedia of Religion], İstanbul: 2006, 32/355 [in Azeri]
10. Xuluflu Vəli. Car döyüşləri salnaməsi [Car Wars Chronicle]. Azərbaycan Dövlət Elmi Tədqiqat İnstitutu nəşri. Bakı: 1934 [in Azeri]
11. Osman Əfəndi Əl-Saxuri, Əl-Əhbab Əl-Xalidinin şah əsəri [The masterpiece of Al-Ahbab Al-Khalidi, in the Explanation of the Lady Mahmudiyah], Xanım Mahmudiyənin izahında, Taymurxan Şuri, 1914. [in Arabic]
12. Şüaib İbn İdris Əl-Bakni, Təbaqat Əl-Xəvacan Əl-Nəqşbandi və Sədat Əl-Xəldiyyə Şeyxləri Əl-Mahmudiyə [Tabaqat Al-Khawajan Al-Naqshbandi and Sadat Sheikhs Khaldiya Al-Mahmudiyah], 1996. [in Arabic]
13. Hassan Helmy Al-Dadstani, Sadat'ın Bioqrafiyasındakı Siraj Al-Sadat [Siraj Al-Sadat in Sadat's Biography,], Dar Al-Risala, 2011. [in Arabic]
14. Niyazov A. XIX Asır Kafkasya Medreselerine Genel Bir Bakış-Car-Balaken Örneği [An Overview of Nineteenth-Century Caucasus Madrassas -Car-Balaken Example]. Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 2 (2), Trabzon : 2015, s. 157–177 [in Turkish]
15. Ebu Abdurrahman es-Sülemi. Tasavvufun ana ilkeleri [The main principles of Sufism]. (tərc. Süleyman Ateş). Ankara : 1981 [in Turkish]



16. Imam Rabbani. Maktubat [Correspondence]. I / 316-317 [in Turkish]
17. Engels, Donald. The Length of Eratosthenes Stade. *American Journal of Philology*. The Johns Hopkins University Press, 1985. Vol. 106, no. 3. P. 298–311.
18. Şabanoğlu Məhəmməd, Talanın yastı yolu (Birinci kitab) [The flat road of plunder (First book)]. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası Nəşriyyatı [Azerbaijan National Encyclopedia Publishing House], 2001 [in Azeri]
19. Yaqub Paşa. Nurlu Simalar [Bright Faces]. Bakı: 2010 [in Azeri]
20. Axirətdəki ziminin rəqibi müsəlmanın rəqibindən daha sərtədir [The opponent of the dhimmi in the hereafter is more severe than the opponent of the Muslim]. Əl-Həmzəvi, Əl-Fərid əl-Bahih, Fiqh əl-Fiqhisə, Byrod [in Arabic]
21. Tikhonov, A.K. The policy of the Russian Empire in relation to Catholics, Muslims, and Jews in the last quarter of the 18th-early 20th centuries. Abstract of thesis for thesis. scientific degree of Doctor of Historical Sciences. St. Petersburg : 2008 . 47 p.
22. Mon voyage: souvenirs personnels. I. De La Baltique ala mer Caspienne par Mme Carla Séréna Officier D'academie. Medaille de l'Ordre de Litteris et Artibus de Suede Membre correspondant des Societes de Geographie de Vienne et de Paris. Paris: Maurice Dreyfous, Editeur. 13, Rue Du Fauborg-Montmartre //http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k28629p/f1.table.16/XI/2013.
23. Zakatala Museum of History and Local Lore (ZKM KP). Archives. – 6620
24. Suyuti, Jamius-Sagir, I / 13
25. Bukhari, Itisam, 21
26. Muslim, Agdiyah, 15
27. Personal library of the author of the article

**Niyazov Ahmed Seyful**

Head of the Department of Islamic Studies

Azerbaijan Institute of Theology

41A Ahmed Jamil str., Baku, Azerbaijan

orcid.org/0000-0002-9886-8785

### **THE TRADITION OF COEXISTENCE IN THE CAUCASUS: MAHMUDIYA NAKSHIBANDI MUJADDIDIYA AS A CURRENT**

*The social influence of Sufism is great, and the most important of this influence is that it comes from the concept of unity. In the societies in which it spread, the influence of the idea of unity between people, regardless of their beliefs and ethnic elements, without any discrimination, was strong enough. This was based on the fact that religious confessions have always looked for a solution to social problems through the prism of common human destinies, guided by universal values. The moral values that the Sufi concepts created in the regions of their distribution were human-oriented and served the slogan “make a person alive so that humanity can live”. The branch of the Naqshbandiyya Mahmudiya of the Baghdad school widespread in the Caucasus is the irfan movement based on precisely these principles. Thanks to the great Sufi scholar Qutuz-zaman Almali Mahmud Efendi (1809-1876) Ganikh (Alazan) / The Mahmudiya Sufi movement, which spread throughout the valley, gained a wide scope in the region, developed and revived as a cultural environment of Haftaran, although it began with a tradition, originated in Shirvan. First of all, it should be noted that Mahmud Efendi has the highest spiritual status among the spiritual leaders of the brotherhood after Khalidi Baghdadi, and he is referred to as a miraculous saint. It should be especially noted that the path of Irfan Naqshbandiya, which influenced all spheres of life in the north-western region of Azerbaijan, was named the Mahmudiya branch thanks to the efforts of the region's scientists. As a social contribution, this branch of tasawwuf was able to fully reflect the principles of tolerance of Sufism and peaceful social life. The Sufi branch of Mahmudiya Mujaddidiya developed a mosaic of ethnic groups in Azerbaijan in the 19th century on the basis of tolerance and multiculturalism, reflecting the patterns inherent in the region from past years to the present. The Ganikh-Khaftaran Valley, which stretches from the Kakheti Range to the Girdmanchay along the southern foothills of the Caucasus, was a place where such spirituality was revived in its historical past. This has become a factor shaping the historical resources of such spiritual values of the present peoples of the region as peaceful coexistence.*

**Key words:** *Caucasus, Sufism, tasawwuf, Naqshbandiya, tarikat, spirituality, unity, tradition, sheikh, murid.*

## СОЦІАЛЬНА СТРУКТУРА, СОЦІАЛЬНІ ІНСТИТУТИ ТА ПРОЦЕСИ

УДК 316.42

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2021.1.14>

Балуґа Т. П.

кандидат політичних наук,  
старший викладач кафедри філософії, історії та політології  
Одеського національного економічного університету  
вул. Преображенська 8, Одеса, Україна  
[orcid.org/0000-0003-3278-6426](https://orcid.org/0000-0003-3278-6426)

### ДУАЛЬНІСТЬ ОСВІТИ ЯК ФАКТОР МОДЕРНІЗАЦІЇ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

**Актуальність проблеми.** У постіндустріальну епоху професійно-технічна освіта стає важливою складовою частиною розвитку підприємства, де персонал розглядається як головний фактор підвищення продуктивності виробництва. Сьогодні професійна українська освіта переживає кризу, яка проявляється в дефіциті кваліфікованої робочої сили, а також одночасно відбувається зростання незайнятого населення. Серед тем у сфері освіти, які активно обговорюються в Україні, особливе місце займає тема дуальної освіти і підготовки фахівців відповідно до всіх вимог сучасних підприємств. Вона безпосередньо пов'язана з економікою та якістю освіти. Пошук оптимального рішення передбачає всебічне вивчення досвіду інших країн, що реалізували модель дуального навчання.

**Метою статті** є соціально-освітнє дослідження сутності та ролі дуальної освіти як фактору підвищення професійної підготовки трудових ресурсів.

**Методологічна основа дослідження** зумовлена метою і завданнями роботи та характеризується застосуванням теоретичної викладки, аналізу і синтезу поставленої проблеми, прикладів розвинутих країн Європи, досвіду та аналогії, а також моделі підготовки фахівців зі специфікою та проблемами української економіки.

**Результати дослідження.** Було зроблено висновок, що сучасна система дуальної освіти, яка впроваджується в нашій країні, дозволяє сподіватися на ліквідацію розриву між теорією і практикою в підготовці кваліфікованих кадрів. Двоїсте навчання – форма підготовки кадрів, яка комбінує теоретичне навчання в освітній організації і практичне – на виробничому підприємстві, де в учнів виробляються необхідні для конкретного виробництва професійні компетенції. Основний принцип дуальної системи навчання – це рівна відповідальність освітніх організацій і підприємств за якість підготовки кадрів. Для підприємства це – можливість підготувати собі кадри, скоротити витрати, передбачені на пошук і підбір працівників, їх перенавчання та адаптацію, можливість відібрати кращих випускників, оскільки за період практичного навчання їхні сильні та слабкі сторони стають очевидними. Для учнів це є шансом адаптуватися до реальних виробничих умов, розвинути вміння працювати в колективі, сформувані професійні компетенції і відповідальність, успішно працевлаштуватися за фахом після закінчення навчання. Держава ефективно вирішує завдання підготовки кваліфікованих кадрів для всієї економіки. Концепція дуальної освіти передбачає рішення багатьох задач: вивчення досвіду дуальної освіти в країнах, де вона вже використовується, визначення моделі підготовки кадрів зі специфікою сучасної української економіки, розроблення законодавчої та нормативної бази, оновлення освітніх і професійних стандартів щодо дуальної освіти.

**Ключові слова:** дуальна освіта, кваліфіковані кадри, підприємництво, професійні стандарти, сучасна українська економіка, професійні компетенції.

**Вступ.** У постіндустріальну епоху професійно-технічна освіта стає важливою складовою частиною розвитку підприємства, де персонал розглядається як головний фактор підвищення продуктивності виробництва. Сьогодні професійна українська освіта переживає кризу,

яка проявляється в дефіциті кваліфікованої робочої сили, а також одночасно відбувається зростання кількості незайнятого населення. Серед тем у сфері освіти, які активно обговорюються в Україні, особливе місце займає тема дуальної освіти й підготовки фахівців відповідно до всіх вимог сучасних підприємств. Вона безпосередньо пов'язана з економікою та якістю освіти. Пошук оптимального рішення передбачає всебічне вивчення досвіду інших країн, що реалізували модель дуального навчання.

Натепер питання практичної орієнтації вищої освіти, відповідності рівня підготовки запитам роботодавця і ринку праці розглядаються на всіх рівнях. Одним з інструментів вирішення даного питання може бути впровадження моделі дуального навчання в систему вищої освіти України, яке широко застосовується в процесі підготовки професійних кадрів у Німеччині, Чехії. Дуальна освіта – це нова модель освіти для української вищої школи, яка має ряд відмінностей порівняно з традиційним навчанням.

**Мета та завдання.** Метою даної статті є соціально-освітнє дослідження сутності та ролі дуальної освіти як фактору підвищення професійної підготовки трудових ресурсів. Найголовнішими завданнями виступають: аналіз дуальної освіти розвинутих країн світу; ліквідація розриву між теорією і практикою в підготовці кваліфікованих кадрів; підготовка молодих кваліфікованих кадрів з урахуванням сучасної української економіки; планування актуальних спеціальностей на пряму підготовки ЗВО; затребуваність і конкурентоспроможність випускників ЗВО на національному ринку; забезпечення гнучкості змісту освітніх програм, а також моделей навчання.

**Методи дослідження** зумовлені метою і завданнями роботи та характеризуються застосуванням теоретичної викладки, аналізу і синтезу поставленої проблеми, прикладів розвинутих країн Європи, досвіду й аналогії, а також моделі підготовки фахівців згідно зі специфікою сучасної української економіки.

**Результати.** Відповідно до Міжнародної стандартної кваліфікації ЮНЕСКО дуальна система освіти – це організований навчальний процес реалізації освітніх програм, що поєднують навчання на виробництві й навчання з неповним навантаженням в університетській системі. Така форма підготовки фахівців передбачає зацікавлену участь в освітній діяльності як установи освіти, так і роботодавця, а також самого майбутнього фахівця. Вона ефективна для практико-орієнтованої підготовки. Варіанти такої системи мали місце в Україні ще в радянський період.

У сфері вищої освіти з 60-х років ХХ ст. були організовані ВТНЗ – вищі технічні навчальні заклади, заводи, де на базі великих промислових підприємств велася підготовка інженерів із числа працівників даного підприємства або близьких за профілем підприємств. Навчальний процес відрізнявся органічним поєднанням теоретичних занять із виробничою роботою за фахом на підприємстві протягом усього терміну навчання в 5–6 років. Співвідношення часу роботи на виробництві та навчальних занять було однакове. Випускники захищали дипломний проект та отримували диплом єдиного для вищої школи зразка [1].

На сучасному етапі дуальна система освіти використовується в більш ніж 60-ти країнах з розвинутою промисловістю. У соціальному плані це механізм реалізації соціального партнерства держави, роботодавців, профспілок і різних громадських об'єднань з підготовки висококваліфікованого персоналу відповідно до потреб ринку праці. За оцінкою Швейцарського Міжнародного інституту моніторингу якості робочої сили, одним із лідерів за рівнем кваліфікації кадрів є Німеччина, а її система дуальної освіти багато в чому є зразком для всього Європейського союзу.

Сучасна система освіти піддається критиці з боку абітурієнтів та їхніх батьків, які платять кошти за отримання вищої освіти і бажають отримати сучасні знання в даному напрямі. Також і представники ринку праці змушені шукати шляхи трансформації та адаптації до швидко мінливого світу. Вища освіта, ставши масовою, за своєю суттю перетворюється у виробничу сферу, що включає всі характерні риси. Результатом функціонування вищих навчальних закладів стає випуск нового фахівця сучасності: це фахівець, що володіє певним набором кваліфікацій

і компетенцій із заданим рівнем сучасного набору знаній, здатний інтегруватися у виробничу сферу і виробляти в ній продукт.

За такого підходу до випускника ЗВО пред'являються вимоги ринкової економіки – відповідність запитам ринку праці, задоволення його потреб. Класичною є модель підготовки фахівців з вищою освітою в Україні, коли адаптація до швидких та мінливих вимог в окремих областях економіки не показує рівня якості, необхідного для професійної роботи. Інтеграція економіки та системи освіти в міжнародний простір також демонструє окремі вразливі сторони в системі підготовки кадрів. Все це зумовлює пошук і впровадження нових форм і моделей навчання. Однією з перспективних моделей навчання у вищій школі вважають практико-орієнтоване навчання. Показавши свою ефективність на рівні професійно-технічної освіти, дана модель успішно впроваджується в класичній своїй формі в процес підготовки фахівців з вищою освітою. При цьому автору бачиться перспективність такої моделі не тільки в спеціальностях природно-наукового профілю, а й гуманітарного, зокрема в підготовці менеджерів.

Але слід зазначити, що досить популярна форма дуальної освіти має свої проблеми навіть у Німеччині, й отримати місце не так просто. Особливо треба поборотися за місце у великих відомих компаніях, оскільки конкуренція в них дуже велика. Так, у 2016 році у фірмі Адідас на одне місце претендували 113 кандидатів. Подавати заявку необхідно за рік до закінчення школи. Швидко отримати місце можна тільки на маленьких і середніх підприємствах. Частіше всього під час навчання студенти мають можливість набути досвіду в багатьох відділах компанії. Завдяки цьому до кінця навчання вони вже точно знають, робота в якому відділі їх зацікавила найбільше і де саме вони хочуть працювати після завершення освіти. Це величезна перевага перед студентами із загальною освітою, яким часто буває складно визначитися з майбутньою спеціалізацією [2].

Для якісної організації дуального навчання необхідно, щоб:

- теоретична база була прив'язана до прикладів реальної практики і до практичних завдань;
- було забезпечено занурення студентів у професійну діяльність у період проходження практики на виробництві;
- кількість часу на освоєння теоретичних знань і практичних навичок не перевищувало 40 годин на тиждень;
- процентне співвідношення теоретичного і практичного навчання було таким: 20–25% – теорія, 80–75% – практика [3].

Студенти, які навчаються по дуальній формі, повинні вчитися і працювати одночасно, а це непросто. Під час роботи вони зобов'язані дотримуватися дрес-коду, виконувати доручення керівництва, звітувати за виконану роботу – все, як у звичайних найманих працівників. Під час теоретичної частини студентам теж не вдається розслабитися, тому що навчання у ЗВО проходить за навчальним графіком. До того ж часто підприємство знаходиться в іншому місті, не там, де університет, і тоді багато часу йде на щоденну дорогу до місця практики. У цілому навантаження дуже високе – на роботу і навчання нерідко йдуть значно більше, ніж 40 годин на тиждень. Компанії, які вклали фінансові та часові ресурси в навчання дуальних студентів, зацікавлені в тому, щоб випускники залишилися у них працювати після завершення навчання. Іноді роботодавці навіть зобов'язують своїх випускників відпрацювати якийсь час після навчання. Студенти, які порушили цей пункт контракту і покинули фірму раніше обумовленого часу, зобов'язані виплатити фірмі грошову компенсацію.

Найчастіше випускники теж зацікавлені в тому, щоб їхній робочий контракт продовжили, адже в цьому випадку їм не доведеться витратити час на пошуки іншої роботи, а потім освоювати нові посадові обов'язки і звикати до нового колективу. У середньому понад 70% усіх випускників дуальних програм залишаються в компанії, в якій вони проходили двоїсте навчання. За статистикою консалтингової фірми Deloitte, у 2015 році 7% дуальних студентів не тільки залишилися працювати у «своєї» компанії, але й відразу отримали посаду керівника відділу. Якщо ж фірма не зацікавлена перейняти дуального студента після закінчення навчання, такий випускник легко знаходить іншу роботу завдяки набутому практичному досвіду.

Крім того, випускники можуть продовжити навчання в магістратурі, але це відбувається рідко, оскільки двоїста освіта має спочатку інші цілі [4, с. 54].

В Україні триває робота з упровадження дуальної освіти. Зокрема, розроблений план реалізації Концепції підготовки фахівців з дуальної форми отримання освіти, який затвердив Уряд.

Відповідне розпорядження № 214-р було прийнято на урядовому засіданні 3 квітня 2019 року. Найближчим часом фахівці МОН із зацікавленими сторонами створять Положення про дуальну форму отримання професійної, а далі – професійної передвищої і вищої освіти. У 2019 році затверджено типовий договір, який укладатимуть роботодавець, адміністрація закладу та студент (учень). Він буде визначати тривалість навчання, особливості роботи з обладнанням на підприємстві, оплату праці.

Паралельно з підготовкою нормативної бази триватиме розроблення нових освітніх програм, навчальних планів і критеріїв, за якими оцінюватимуть учнів і студентів. Для того щоб відстежувати результативність такого утворення, в план окремо заклали моніторинг працевлаштування за фахом випускників, які навчалися за цією формою.

Також Уряд доручив МОН, Міністерству соціальної політики та, за згодою, Спільному представницькому органу сторони роботодавців на національному рівні в IV кварталі 2020 року розробити Порядок оцінювання результатів отримання освітніх і професійних кваліфікацій. Важливим кроком визначено реалізацію пілотних проектів у закладах вищої та професійної передвищої освіти, що заплановано вже на кінець цього року. МОН нагадало, що дуальна освіта вводиться для того, щоб в учнів закладів професійної освіти і студентів ЗВО було більше можливостей для практичного оволодіння професіями вже в ході навчання в закладах. Воно передбачає, що до 70% практичної підготовки студента будуть відбуватися в умовах реального виробництва, тоді як на теоретичні заняття відводиться до 30% [5].

**Висновки.** Сьогодні дуальна форма навчання тільки починає впроваджуватися в український навчальний процес. Вона покликана налагодити ефективну співпрацю навчальних закладів з ринком праці і створити реальні можливості для здійснення впливу фахівцями ринку на утримання освітніх навчальних програм.

Існує низка труднощів практичного впровадження в систему дуальної освіти в Україні: низька поінформованість учнів про цю форму навчання, відсутність умов для усвідомленого вибору підприємства для отримання освіти, необхідність максимального спрощення бюрократичної процедури переходу здобувача на дуальну форму освіти, пошук закладами освіти роботодавців, які зацікавлені вкладати кошти в підготовку учнів по дуальної формі навчання.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Новиков В.Н., Черниченко В.В. Актуальные проблемы развития дуального образования в Украине. Экономико-правовое и демографическое исследование. Mauritius : Lap Lambert Academic Publishing, 2020. 86 с.
2. Куделя Н. Дуальное образование в Германии: плюсы и минусы. *Партнер*. 2017. № 9 (240). URL: <https://www.partner-inform.de/partner/detail/2017/9/269/8706/dualnoe-obrazovanie-pljusy-i-minusy?lang=ru>
3. Андрейців І. Що таке дуальна освіта і навіщо вона українцям. URL: <https://life.pravda.com.ua/society/2017/02/16/222630/>
4. Золотарьова О.А., Хмель О.А. Дуальное образование как эффективная модель практико-ориентированной подготовки. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/322916229.pdf>
5. 70% практики и 30% теории: в Украине будут внедрять дуальное образование. URL: [https://jurliga.ligazakon.net/ua/news/185403\\_70--praktiki-ta-30--teor-v-ukran-vprovadzhuva-timut-dualnu-osvtu](https://jurliga.ligazakon.net/ua/news/185403_70--praktiki-ta-30--teor-v-ukran-vprovadzhuva-timut-dualnu-osvtu)

### REFERENCES

1. Novikov, V. N., Chernichenko, V. V. (2020). Aktualnyie problemyi razvitiya dualnogo obrazovaniya v Ukraine. Ekonomiko-pravovoe i demograficheskoe issledovanie [Actual problems of the development of dual education in Ukraine. Economic, legal and demographic research]. Mauritius: Lap Lambert Academic Publishing [in Russian].

2. Kudelya, N. (2017). Dualnoe obrazovanie v Germanii: plyusy i minusy [Dual education in Germany: pros and cons]. *Partner*, 2017, №9 (240). URL: <https://www.partner-inform.de/partner/detail/2017/9/269/8706/dualnoe-obrazovanie-pljusy-i-minusy?lang=ru> [in Russian]

3. Andreitsiv I. Shcho take dualna osvita i navishcho vona ukraintsiam [What is dual education and why is it for Ukrainians]. URL: <https://life.pravda.com.ua/society/2017/02/16/222630/> [in Ukrainian]

4. Zolotarova O. A., Hmel O. A. Dualnoe obrazovanie kak effektivnaya model praktikoorientirovannoy podgotovki [Dual education as an effective model of practice-oriented training]. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/322916229.pdf> [in Russian].

5. 70% praktiki i 30% teorii: v Ukraine budut vnedryat dualnoe obrazovanie [70% of practice and 30% of theory: dual education will be introduced in Ukraine]. URL: [https://jurliga.ligazakon.net/ua/news/185403\\_70--praktiki-ta-30--teor-v-ukran-vprovadzhuvatimut-dualnu-osvtu](https://jurliga.ligazakon.net/ua/news/185403_70--praktiki-ta-30--teor-v-ukran-vprovadzhuvatimut-dualnu-osvtu) [in Russian].

**Baluta Tetiana Pavlivna**

PhD in Political Science,

Senior Lecturer at the Department of Philosophy,

History and Political Science

Odesa N. E. University

8 Preobrazhenska str., Odesa, Ukraine

[orcid.org/0000-0003-3278-6426](https://orcid.org/0000-0003-3278-6426)

## DUALITY OF EDUCATION AS A FACTOR OF MODERNIZATION OF MODERN SOCIETY

**The urgency of the problem.** *In the post-industrial era, vocational education is becoming an important component of enterprise development, where staff is seen as a major factor in increasing productivity. Today, Ukrainian vocational education is experiencing a crisis, which is manifested in a shortage of skilled labor, as well as the growth of the unemployed. Among the topics in the field of education, which are actively discussed in Ukraine, a special place is occupied by the topic of dual education and training in accordance with all the requirements of modern enterprises. It is directly related to the economy and the quality of education. The search for the optimal solution involves a comprehensive study of the experience of other countries that have implemented the model of dual learning. The purpose of the article is a socio-educational study of the essence and role of dual education as a factor in improving the training of labor resources.*

**The methodological basis of the study** is determined by the purpose and objectives of the work and is characterized by the application of theoretical calculations, analysis and synthesis of the problem, examples of developed European countries, experience and analogies, as well as models of training with specifics and problems of the Ukrainian economy.

**Results of the research.** *It was concluded that the modern system of dual education, which is being implemented in our country, allows us to hope to close the gap between theory and practice in the training of qualified personnel. Dual training – a form of training that combines theoretical training in an educational organization and practical – in a manufacturing enterprise, where students develop the necessary for a particular production of professional competencies. The main principle of the dual system of education is the equal responsibility of educational organizations and enterprises for the quality of training. For the company it is an opportunity to train staff, reduce the costs of finding and selecting employees, their retraining and adaptation, the opportunity to select the best graduates, as during the period of practical training their strengths and weaknesses become apparent. For students it is a chance to adapt to real production conditions, to develop the ability to work in a team, to form professional competencies and responsibilities, to successfully find a job in the specialty after graduation. The state effectively solves the problem of training qualified personnel for the whole economy. The concept of dual education involves solving many problems: studying the experience of dual education in countries where it is already used, to determine the training model with the specifics of the modern Ukrainian economy, development of legislation and regulations, updating educational and professional standards for dual education.*

**Key words:** *dual education, qualified personnel, entrepreneurship, professional standards, modern Ukrainian economy, professional competencies.*

УДК 316.344

DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2021.1.15>

Дейнеко О. О.

кандидат соціологічних наук,  
доцент кафедри соціологіїХарківського національного університету імені В. Н. Каразіна  
майдан Свободи 4, Харків, Україна  
[orcid.org/0000-0002-3659-0861](https://orcid.org/0000-0002-3659-0861)

## РОЛЬ ЕТНОКУЛЬТУРНОГО РІЗНОМАНІТТЯ У ФОРМУВАННІ СОЦІАЛЬНОЇ ЗГУРТОВАНОСТІ В ДЕЦЕНТРАЛІЗОВАНІЙ УКРАЇНІ

Статтю присвячено дослідженню інноваційної для соціології та ще не вивченої проблематики формування і відтворення соціальної згуртованості на рівні нових локальних спільнот в Україні – об'єднаних територіальних громад. У фокусі уваги автора – етнічно гетерогенні новостворені громади, на території яких компактно проживають представники різних етнічних груп. Спираючись на результати 16-ти напівструктурованих інтерв'ю, проведених із громадськими активістами, депутатами місцевих рад, представниками керівництва громад та експертами з питань децентралізації 7-ми об'єднаних територіальних громад Чернівецької області, автор застосовує теорії конфлікту та контакту, аналізуючи роль етнокультурного різноманіття у формуванні соціальної згуртованості новостворених громад. У роботі підсумовано, що особливості формування соціального порядку в об'єднаних громадах на засадах реціпроктності, цінностях згуртованості, а також спроможність різних етнічних груп до формування консенсуальних взаємодій можуть слугувати потужними запобіжниками розгортанню «конфліктного» сценарію, що грає на користь посилення соціальної згуртованості на рівні локальних спільнот. Аналіз засадничих ідей реформи децентралізації дозволив ідентифікувати дві перспективи формування соціальної згуртованості, які автор номінував як «позитивний» та «негативний» фокуси. Перший фокус сконструйований на підставі ідеї об'єднання задля отримання «спільних благ» у вигляді можливостей, що надає реформа децентралізації; «негативний» фокус просуває ідею об'єднання довкола необхідності вирішення спільних проблем та нових викликів, що постають уже на етапі життя новостворених громад. На прикладі аналізу емпіричних даних автор підсумовує, що і «позитивний», і «негативний» фокуси об'єднання «стирають» видимість етнокультурного чинника в повсякденному житті етнічних гетерогенних громад. Проведене дослідження надає додаткове розуміння ймовірних причин різних темпів імплементації реформи децентралізації в регіонах України. Автор підсумовує, що в основі цього – різний потенціал реціпроктності локальних спільнот в Україні, що визначає їхню спроможність консенсуально формувати новий соціальний порядок. Саме збої механізмів реціпроктності на різних соціальних рівнях призводять до пролонгації імплементації реформи децентралізації в Україні.

**Ключові слова:** соціальна згуртованість, об'єднана територіальна громада, етнокультурна гетерогенність, реціпроктність, цінності згуртованості, соціальний порядок, теорія конфлікту, теорія контакту.

**Вступ.** Реформа децентралізації триває в Україні понад 6 років. Вона ознаменувала собою початок нової історії розвитку місцевого самоврядування на засадах спроможності та вже стала потужним стрижнем євроінтеграції України [1]. Виступивши дієвим механізмом посилення внутрішньої єдності держави, протидії федералізації та сепаратистським настроям [2] у 2014 році, реформа децентралізації і наразі не втрачає потенціал своєї кохезивності для сучасного суспільства, гуртуючи українців довкола успішних практик об'єднаних територіальних громад, що спрямовані на підвищення рівня якості життя населення на локальному рівні.

У результаті реформи децентралізації в Україні з'явилися нові соціальні спільноти – об'єднані територіальні громади (далі – ОТГ), що є відмінними від інших поселенських спільнот

в Україні. Отримавши повноту повноважень з реалізації місцевої політики та збільшені фінансові можливості [3] для забезпечення місцевого розвитку, об'єднані територіальні громади успішно пройшли непросту та багаторівневу процедуру об'єднання, ставши унікальним соціально-правовим конструктом. Це пов'язано з тим, що законодавчо визначена процедура об'єднання територіальних громад, а також особливості їхнього подальшого розвитку супроводжуються появою різних соціальних феноменів – формуванням нового соціального порядку, конструюванням соціального капіталу, появою формальних підстав для виникнення відчуття приналежності та ідентичності, посиленням довіри, орієнтаціями на взаємність та активізацією практик громадської участі. У зв'язку з цим об'єднані територіальні громади стають евристичним, інноваційним та поки що не досить концептуалізованим предметом соціологічного дослідження.

Незважаючи на численні успіхи децентралізації для українського суспільства, очевидним недоліком її імплементації варто визнати часову протяжність цієї реформи. Частково це пояснюється добровільним характером об'єднання громад, коли відповідні згоди на об'єднання формуються всіма територіальними громадами, що прагнуть увійти в новостворену (тобто «знизу–вверх»), на відміну від методу адміністративних директив (тобто «зверху–вниз»). Часова протяжність імплементації реформи призводить до того, що частина території України вже давно користується всіма перевагами соціального порядку децентралізації (державні субвенції, збільшені місцеві податки, прямі міжбюджетні відносини), тоді як інша є дискримінованою внаслідок власної неспроможності до ефективної реалізації реформи і завершення процесу об'єднання (необ'єднані громади мають обмежений перелік інструментів для стимулювання місцевого розвитку в порівнянні з об'єднаними). Такий стан справ зумовлює ризики зростаючого соціально-економічного розриву між «ною децентралізованою Україною та старою ієрархічною» [4], що закріплює нові виміри соціальної нерівності в Україні.

**Мета та завдання.** Не менш актуальною проблемою децентралізованої України залишається конфліктний потенціал новостворених об'єднаних громад [5]. Питання землі, розподілу влади та ресурсів у сформованих ОТГ є конфліктними точками біфуркації на місцевому рівні, актуалізація яких може поставити під сумнів успішність даної реформи для українського суспільства. Тому актуальним напрямом соціологічних досліджень є аналіз особливостей формування та відтворення соціальної згуртованості на рівні локальних спільнот в Україні, зокрема в етнічно гетерогенних об'єднаних територіальних громадах, де компактно проживають різні етнічні групи.

У своїх попередніх дослідженнях ми вже доходили висновку про те, що проходження громадою процедури об'єднання активізує механізми формування *соціальної згуртованості* на рівні об'єднаних територіальних громад, що у свою чергу пов'язані з формуванням нового соціального порядку [6]. Особливості виникнення та функціонування цього порядку в контексті процесу об'єднання громад найбільш вдало, на наше переконання, описує теорія реціпроктності [7]. Ця теорія пояснює механізм об'єднання громади, коли надання згоди на об'єднання кожною територіальною одиницею виступає своєрідним «обміном послуг», що формує взаємні зобов'язання щодо нових умов співбуття та співпраці в межах нової громади. Якщо попередні дослідження дозволили нам ідентифікувати, що конструювання нового соціального порядку відбувається не з моменту «старту життя» новоствореної об'єднаної громади, а виникає ще на етапі проходження процедури об'єднання, то в рамках актуального дослідження ми маємо за мету проаналізувати інші прояви механізмів реціпроктності в контексті відтворення соціальної згуртованості на рівні етнічно гетерогенних об'єднаних територіальних громад.

**Методи дослідження.** Емпіричною базою даної розвідки є результати українсько-норвезького дослідження «Акомодація регіонального різноманіття в Україні»<sup>1</sup>, присвяченого аналізу особливостей імплементації реформи децентралізації в прикордонних регіонах

<sup>1</sup> Основним дослідницьким завданням проекту стало вивчення впливу реформи децентралізації та змін у мовному та освітньому законодавстві на соціальну згуртованість етнокультурних спільнот у двох прикордонних регіонах України. Докладніше про дослідницький проект ARDU див. <https://blogg.hioa.no/ardu/>



України – Харківській та Чернівецькій областях – та її впливу на соціальну згуртованість в етнічно гетерогенних локальних спільнотах. У рамках даної роботи ми спираємось на аналіз 16-ти напівструктурованих інтерв'ю, проведених у Глибоцькій, Мамалигівській, Магальській, Волоківській, Ванчиковецькій, Острицькій та Герцаївській об'єднаних територіальних громадах Чернівецької області з громадськими активістами, депутатами місцевих рад, представниками керівництва ОТГ та експертами з питань децентралізації. Питання гайду були спрямовані на вивчення особливостей об'єднання громад та ролі етнокультурного чинника в цьому процесі. Зібрані емпіричні дані були оброблені з використанням програми Nvivo Pro 12. Коди були розроблені в ітераційному процесі, заснованому на структурі гайду інтерв'ю, але з можливістю уточнення під час кодування. У даній роботі використовуються цитати учасників інтерв'ю з підкатегорій: виклики децентралізації (104); етнічність, мова, релігія (232) та згуртованість (100).

**Результати.** На перший погляд, може скластися враження, що в діалектичному взаємозв'язку «однорідне–різнорідне» чи «гомогенне–гетерогенне» формування соціальної згуртованості є прерогативою перших зазначених альтернатив. Але ще класики соціологічної думки наголошували на тому, що «однорідне не є стійким за природою, а суспільство – це переважно згуртоване ціле» [8, с. 171]. Зокрема, французький соціолог Е. Дюркгейм виходить із того, що поява суспільства пов'язана із соціальною диференціацією, а соціальна згуртованість дозволяє поєднати розрізнені сукупності в єдине ціле. Соціолог підсумовує, що згуртованість суспільства, що побудована на подібностях, позбавляє його частини будь-якої визначеної цілі чи організації; ці складники представляють собою «однорідну масу», не відрізняючись між собою [8]. Схожу позицію займають і ті дослідники, що вивчають особливості цінностей згуртованого суспільства. Такі науковці не поділяють висновок про ціннісну гомогенність як ознаку соціальної згуртованості на рівні суспільства в цілому чи соціальних спільнот. Противники підходу ціннісної гомогенності стверджують, що замість ціннісного консенсусу суспільство має сприяти конструктивному співіснуванню індивідів з різними ціннісними орієнтаціями ([9]). Таке співіснування стає можливим завдяки поширенню цінностей, що потрібні для відтворення згуртованого суспільства та окремих соціальних спільнот.

Поки що в дискурсі наукових досліджень соціальної згуртованості важко виділити вичерпний перелік цінностей згуртованості. Уявлення про цей набір можна сформулювати, звертаючись до аналізу дефініцій соціальної згуртованості, що присутні в науковому дискурсі. Так, найчастіше в дефініціях лунають: довіра, надія та взаємодопомога (реципрокність) серед членів певної спільноти [10]; повага, толерантність та людяність [11]; гідність та прийняття різноманіття [12]. Значущість іншої цінності згуртованості – мультикультуралізму – знаходимо у визначенні Ксав'єра Фонсеки: соціальна згуртованість – це «постійний процес розвитку добробуту, почуття приналежності та добровільної соціальної участі членів суспільства і водночас розвитку спільнот, які толерують та сприяють множинності цінностей та культур, а також надання одночасно рівних прав та можливостей» [13, с. 246]. Незважаючи на термінологічні розбіжності, стрижневими цінностями, що здатні сприяти гуртуванню соціальних спільнот, більшість дослідників визнає прийняття і повагу до різноманіття, людяність та реципрокність (взаємність).

Специфіка емпіричної бази дослідження дозволяє нам звернутись до аналізу особливостей функціонування механізмів реципрокності як на етапі об'єднання, так і на етапі функціонування ОТГ з урахуванням етнокультурного чинника. Найбільш поширеною серед учасників інтерв'ю стала думка про другорядний характер етнокультурних особливостей в ухваленні рішень про об'єднання на користь економічно-адміністративних мотивів. Ці громади послугували етнічно гетерогенним підходом під час ухвалення рішення про об'єднання. Для них питання гайду щодо ролі етнічного чинника та його врахування під час об'єднання громад засвідчило значущість орієнтації на спільне благо як визначального мотиву об'єднання, що учасники інтерв'ю визнали як «спільні цінності»:

*«Когда стартовала реформа, то это (этнокомпонент) не было препятствием против того, чтобы они объединялись. Этнокомпонент здесь не ключевой, здесь общие ценности,*

*это эффективное управление, это найти хорошего лидера на главу громады, вот такие вещи ставились...» (експерт із питань децентралізації).*

Варто зазначити, що сучасні дослідники по-різному оцінюють перспективи формування та відтворення соціальної згуртованості в етнічно гетерогенних спільнотах, що знаходить своє відображення в розвитку протилежних за змістом концепцій конфлікту та контакту. Дослідники Радару соціальної згуртованості дійшли висновку, що імміграція та етнокультурне різноманіття не є принципово загрозливими для соціальної згуртованості суспільства, водночас вони застерегли про потенційно потужніший вплив гетерогенності на місцевому рівні в порівнянні із загальнонаціональним [14].

Дослідники теорії «конфлікту» наголошують на тому, що в етнічно гетерогенних соціальних спільнотах виникає напруження між групами меншості та більшості, що зумовлено реальною або конструйованою конкуренцією за обмежені ресурси, позиції в ієрархіях влади та статусу [15; 16]. Це у свою чергу закріплює стереотипні установки та дискримінаційне ставлення до етнічних груп, послаблюючи соціальну згуртованість на рівні локальних спільнот і формуючи підґрунтя для появи різного роду конфліктів. З позицій соціального конструювання найбільш потенційно загрозливими для відтворення соціальної згуртованості є формування владних відносин у рамках нового громадського порядку, що одночасно актуалізують конкуренцію за обмежені ресурси та статусні позиції. Наше дослідження засвідчило, що ієрархічні позиції в органах управління ОТГ дійсно виступають своєрідним маркером стану етнокультурних відносин, проте розгортанню «конфліктного» сценарію багато в чому можна опонувати розвитком установок реціпроктності, цінностей згуртованості (зокрема, прийняття різноманіття), а також спроможності різних етнічних груп до формування консенсуальних взаємодій:

*«У нас такой на Буковине общий принцип. Если у нас глава областной или районного уровня, или даже громады, если глава смешанной территории – украинец, то у него заместитель должен быть румын или поляк. Либо наоборот, если руководитель идет румын, тогда заместитель идет украинец. Так это сохраняется и в громадах» (експерт із питань децентралізації).*

Наведена теза засвідчує, що сконструйований консенсуальний підхід до формування кадрової політики в етнічно гетерогенному регіоні був застосований і для забезпечення соціального порядку в межах новостворених ОТГ. Такий підхід, що уособлює реціпроктні практики з урахуванням інтересів представників різних етнічних груп, є таким, що відповідає цінностям згуртованості, а отже, на наше переконання, може стати надійним запобіжником актуалізації етнокультурних конфліктів у новостворених громадах і, відповідно, сприятиме посиленню соціальної згуртованості на рівні локальних спільнот. Перспектива уникнення конкуренції за дефіцитні ресурси своєю чергою стає реалістичною завдяки прозорій діяльності виконавчих органів ОТГ і запровадженню таких форм громадсько-політичної участі, як бюджет участі (про запровадження якого неодноразово наголошували учасники інтерв'ю, докладніше дивиться у [6]). У цьому контексті варто врахувати і ключовий посыл реформи децентралізації, що має на меті підвищення рівня якості життя та пропонує відповідні інструменти досягнення «спільних благ» (фінансова децентралізація, державні субвенції ОТГ для інфраструктурного розвитку, перехід на прямі міжбюджетні відносини, активна підтримка проектів ОТГ міжнародними грантерами [4]). Тому важливою є зміна акцентів з «конкуренції за дефіцитними ресурсами» на отримання спільних благ за рахунок нових можливостей, що з'явилися у результаті об'єднання.

Найбільш виразно цінності згуртованості (прийняття різноманіття, принцип «рівний рівному», відмова від домінування) набули практичної реалізації у формі консенсуальних домовленостей щодо встановлення нормативного порядку в етнічно гетерогенних громадах:

*«В принципе, тогда мы так общались, тогда написали: что каждый остаётся при своём. Национальность, традиции, обряды, всё это сохраняем своё, и они сохраняют своё, не меняя территории. Границы те же самые. Если будет какой-то закон об отделении, то каждый остаётся при том, что было» (депутат місцевої ради Магальської ОТГ).*

Наведена теза засвідчує нормативне закріплення правил соціального порядку на рівні об'єднаної ОТГ, що відіграє важливу роль у формуванні онтологічних засад соціальної згуртованості на рівні громади, оскільки, як справедливо підсумував Е. Дюркгейм, відсутність норм і правил поведінки призводить до втрати сенсу у взаємодіях, у прагненнях індивіда бути залученим до певних соціальних спільнот [8].

З одного боку, такий висновок дозволяє визнати неактуальність теорії конфлікту для характеристики соціальних відносин у досліджених нами етнічно гетерогенних ОТГ, а з іншого – може поставити під сумнів власне формування соціальної згуртованості на рівні новоствореної громади на умовах визначеного «суспільного договору». Проте останній висновок є передчасним, виходячи з визначення соціальної згуртованості, запропонованого Дж. Чаном [17], а також засад «контактної» теорії [18–19].

Дж. Чан визначає соціальну згуртованість із позицій діяльнісного підходу, де остання уявляє собою «стан справ, що стосується як вертикальних, так і горизонтальних взаємодій між членами суспільства, та характеризується набором установок та норм, що включають довіру, почуття приналежності й готовність брати участь та допомагати, а також відповідні поведінкові прояви» [17, с. 290]». У цьому зв'язку практику встановлення «етнокультурних кордонів» не варто розглядати в площині відсутності довіри чи почуття приналежності в межах створеної ОТГ, адже ці аспекти не протирічать та не виключають один одного. Ключовим у даному визначенні для нас постає діяльнісний компонент, коли інтенсивність різного роду взаємодій активізує механізми формування соціальної згуртованості (тобто важливими є не лише умови «суспільного договору», що в нашому випадку уособлюють прийняття різноманіття, але й підтримання постійних взаємодій між різними соціальними суб'єктами в межах ОТГ).

Засади такого підходу більш детально розкриваються на прикладі засад «контактної» теорії, згідно з якою расова та етнічна різноманітність сприяє мінімізації упереджень у зв'язку з активізацією безпосередніх контактів між представниками різних етнічних груп [18]. Прихильники цієї теорії встановили, що прямий контакт між різними етнічними групами суттєво зменшує спектр оціночних та поведінкових показників негативного міжгрупового сприйняття [19]. А отже, доповнюючи цей висновок підходом Дж. Чана, посилює потенціал формування та відтворення соціальної згуртованості в етнічно гетерогенних ОТГ. Прикладом такого стану справ може бути «стирання» етнокультурного фокусу в схемах сприйняття повсякденного життя мешканцями ОТГ:

*«Но я хочу сказать, что столь переплетены семейные связи наших двух сил, не чувствуется разницы межнациональной. У нас бывает так, что жена с Димки, а человек с Глубокой, и наоборот. Бывает, что один украинец, а второй – румын. Здесь вопроса национальной грани нет» (працівник виконкому Глибоцької ОТГ).*

Як бачимо, може йтись і про певний відхід від згадуваного вище «суспільного договору», але такий відхід відбувається за «згодою сторін». Будучи вбудованим у соціальний порядок, він перестає бути видимим аспектом повсякденності:

*«Я никогда не чувствовала именно того, чтобы кто-то говорил, что мы румыны, или мы украинцы, почему? Нет, в основном вопросы, например, если брать благоустройство или вопрос инфраструктуры, то, конечно, что все люди, они не кричат по поводу национальности, все кричат: «нам нужна дорога», «нам нужно отремонтировать школу», и это все не зависит от национальности, и я сама знаю, где какие есть проблемы» (староста села Острицької ОТГ).*

Наведена вище цитата засвідчує актуальність ще одного полюсу формування соціальної згуртованості на рівні ОТГ: окрім «позитивного» фокусу об'єднання задля отримання «спільних благ» у вигляді можливостей, що надає реформа децентралізації, не менш значущим та поширеним є «негативний» фокус об'єднання довкола вирішення спільних проблем. Як засвідчує емпіричний матеріал даного дослідження, і «позитивний», і «негативний» фокуси об'єднання «стирають» видимість етнокультурного чинника в повсякденному житті етнічно гетерогенного ОТГ.

До того ж «позитивний» фокус об'єднання може реалізовуватись як у прямому (бути разом, щоб досягнути спільне благо), так і у зворотному порядку (неефективність буття разом ставить під сумнів досягнення спільного блага):

«Да. А в нашем районе нам хватает ума для того, чтобы все было хорошо. Потому что, если конфликт где-нибудь, то инвестор не идёт туда, где конфликт. Он хочет, чтобы было всё хорошо, были люди и общение нормальное. Поэтому мы стараемся быть хорошими для инвесторов... во всех отношениях» (селищний голова Глибоцької сільської ради).

Окремо варто відзначити, що важливу роль у підтриманні цінностей згуртованості у сфері етнокультурних відносин в етнічно гетерогенних ОТГ відіграють установки реціпроктності:

*«С католической верой присутствует в Сторожнецком районе, где проживают поляки. Они имеют полную свободу вероисповедания, у них есть костел. И они очень уважительно относятся друг к другу. Эти традиции у нас уважаемы, и мне очень приятно, потому что я работала в этом сегменте раньше, и я знаю, что поляки всегда приглашают на свои праздники православных, и наоборот» (експерт із питань децентралізації).*

Як бачимо, незважаючи на практику встановлення «етнокультурних кордонів», установки реціпроктності на рівні соціального порядку в етнічно гетерогенних ОТГ активізують повсякденні взаємодії представників різних етнічних груп. Не менш важливою в цьому зв'язку є демонстрація реціпроктності представниками влади в громаді, що своїми практиками формують та легітимізують зразки поведінки на локальному рівні:

*«И так случилось, что и у нас в соседнем селе украинская церковь, а здесь тоже украинская, но московского. И, кто хочет из нашего села, то ходят туда на украинском языке слушать, а старенькие больше ходят сюда. А я и председатель общины на храмовые праздники ходим и туда, и сюда. Мы так должны делать» (в.о. старости).*

Цікаво і те, що етнокультурне різноманіття часто фігурує в емпіричних концептуалізаціях соціальної згуртованості, переважно на ціннісному рівні, як прийняття різноманітності [14]. Такий теоретичний фрейм дозволяє нам зробити перший висновок на користь актуальності «контактної теорії», зауваживши, що об'єднана територіальна громада, сформована за принципом етнічної гетерогенності, має більш високий потенціал соціальної згуртованості, ніж та, що сформована за принципом етнокультурного одноманіття. Перший аргумент на користь такого висновку полягає в більш високому рівні такої цінності згуртованості, як прийняття різноманіття. У цьому контексті ухвалення рішення про об'єднання ми розглядаємо як реалізацію даної цінності в практичній площині.

Доречно зауважити, що цінність прийняття різноманіття може розкриватись як у своєму термінальному значенні (тобто як самоцінність), так і в інструментальному (бути цінністю-засобом). Прикладом останньої тези є установка на прийняття різноманіття (у практичній площині – рішення про утворення етнічно гетерогенної ОТГ), що була сформована на підставі мотиву економічної доцільності об'єднання. На наше переконання, інструментальний підхід до прийняття різноманіття несе більші ризики для послаблення соціальної згуртованості в подальшому житті громади, проте він: а) не виключає перспективи трансформації в самоцінність; б) не є однозначно таким, що має деструктивний потенціал для відтворення соціальної згуртованості.

**Висновки.** Світовий досвід дослідження особливостей етнокультурних відносин на рівні локальних спільнот засвідчує актуальність розгортання двох імовірних сценаріїв – конфліктного та контактного (безконфліктного). Як переконують результати нашого дослідження, особливості формування соціального порядку в новостворених ОТГ на засадах реціпроктності, цінностях згуртованості, а також спроможності різних етнічних груп до формування консенсуальних взаємодій можуть слугувати потужними запобіжниками розгортанню першого сценарію і, відповідно, сприяти посиленню соціальної згуртованості на рівні локальних спільнот.

Стрижнева ідея реформи децентралізації, що має на меті підвищення рівня якості життя населення на локальному рівні та пропонує відповідні інструменти досягнення «спільних благ», сприяє активізації двох перспектив формування соціальної згуртованості, які ми умовно номінували «позитивним» та «негативним» фокусами. «Позитивний» фокус сформований на

підставі ідеї об'єднання задля отримання «спільних благ» у вигляді можливостей, що надає реформа децентралізації; «негативний» просуває ідею об'єднання довкола необхідності вирішення спільних проблем та нових викликів, що постають уже на етапі життя новоствореної ОТГ. Як було проілюстровано на емпіричних прикладах, і «позитивний», і «негативний» фокуси об'єднання «стирають» видимість етнокультурного чинника в повсякденному житті етнічно гетерогенних ОТГ.

Наше дослідження засвідчило актуальність застосування контактної теорії для аналізу особливостей етнокультурних відносин в етнічно гетерогенних ОТГ Чернівецької області. Застосування концепцій соціальної згуртованості для аналізу взаємодій між різними етнічними групами в об'єднаних громадах дало можливість обґрунтувати, що ОТГ, сформовані за принципом етнічної гетерогенності, мають потужний потенціал соціальної згуртованості, що підкріплений практичним утіленням цінностей згуртованості (прийняття різноманіття, реціпроктність, людяність), унормованим соціальним порядком, що регламентує взаємодії між представниками різних етнічних груп, та реціпроктністю соціальних практик, які роблять етнокультурний компонент «невидимим» у повсякденному житті етнічно гетерогенних ОТГ.

Поширюючи отримані результати для пояснення причин різного темпу об'єднання територіальних громад в Україні, ми наголошуємо на різному потенціалі реціпроктності (як у площині ціннісних орієнтацій, так і на рівні соціальних практик) локальних спільнот в Україні, що визначає їхню спроможність вести перемовини щодо об'єднання та консенсуально формувати новий соціальний порядок. Саме збої механізмів реціпроктності на різних соціальних рівнях призводять до відтермінування процесу об'єднання та, відповідно, пролонгації імплементації реформи децентралізації в Україні.

#### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Oleinekova O. Decentralization Reform: An Effective Vehicle for Modernization and Democratization in Ukraine? In: H. Shelest and M. Rabinovych, eds. *Decentralization, Regional Diversity, and Conflict. The Case of Ukraine*. Basingstocke : Palgrave Macmillan, 2020. P. 311–338.
2. Romanova V., Umland A. Decentralising Ukraine: Geopolitical Implications. *Survival*. 2019. № 61 (5). P. 99–112.
3. Про добровільне об'єднання територіальних громад : Закон України від 5 лютого 2015 року № 157-VIII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/157-19#Text> (дата звернення: 01.03.2021).
4. Децентралізація влади: порядок денний на середньострокову перспективу. Аналітична доповідь / Я.А. Жаліло та ін. Київ : Національний інститут стратегічних досліджень. 2019. 115 с.
5. Конфлікти в об'єднаних територіальних громадах: типи, причини, форми, наслідки. Асоціація сприяння самоорганізації населення. Кропивницький, 2019. 36 с.
6. Дейнеко О. Локальний громадський активізм як компонент соціальної згуртованості в об'єднаних громадах. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2020. № 26. С. 51–59. URL: <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i26.905>
7. Turner B. Prolegomena to a general theory of social order, in: B.S. Turner (Ed.) *Citizenship, Civil Society and Social Order*. Colchester : University of Essex/ESRC, 1990. P. 1–64.
8. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. Москва, 1991. 575 с.
9. Social cohesion: A policy and indicator framework for assessing immigrant and host outcomes. *Social Policy Journal of New Zealand* / P. Spoonley et al. 2005. № 24 (1). P. 85–110.
10. Jeannotte M. Sharon Social cohesion: Insights from Canadian research. Presented at the Conference on Social Cohesion. Hong Kong, 2003. November 29. URL: [https://www.researchgate.net/publication/228981786\\_Social\\_cohesion\\_Insights\\_from\\_Canadian\\_research](https://www.researchgate.net/publication/228981786_Social_cohesion_Insights_from_Canadian_research) (date of appeal: 01.02.2021).
11. Ярская-Смирнова Е.Р., Ярская В.Н. Социальная сплоченность: направления теоретической дискуссии и перспективы социальной политики. 2017. URL: [http://www.jourssa.ru/sites/all/files/volumes/2014\\_4/Yarskaya\\_Yarskaya\\_2014\\_4.pdf](http://www.jourssa.ru/sites/all/files/volumes/2014_4/Yarskaya_Yarskaya_2014_4.pdf) (дата звернення: 01.02.2021).

12. Council of Europe. Concerted development of social cohesion indicators (Methodological guide). Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2005. URL: [https://www.coe.int/t/dg3/socialpolicies/socialcohesiondev/source/GUIDE\\_EN.pdf](https://www.coe.int/t/dg3/socialpolicies/socialcohesiondev/source/GUIDE_EN.pdf) (date of appeal: 01.02.2021).
13. Fonseca X., Lukosch S., Brazier F. Social Cohesion Revisited: a New Definition and How to Characterize It. *Innovation: The European Journal of Social Science Research*. 2019. № 32 (2). P. 231–253.
14. Social Cohesion Radar: Measuring Common Ground. An International Comparison of Social Cohesion Methods Report. URL: [http://aei.pitt.edu/74134/1/Social\\_cohesion\\_radar.pdf](http://aei.pitt.edu/74134/1/Social_cohesion_radar.pdf) (дата звернення: 17.01.2021).
15. Blalock Hubert M. Toward a theory of minority-group relations. New York : Wiley, 1967. Vol. 325. 227 p.
16. Bobo Lawrence Group conflict, prejudice, and the paradox of contemporary racial attitudes. In *Eliminating racism*, 1988. Plemun, N.Y : Springer. P. 85–114.
17. Chan J., To H., Chan E. Reconsidering social cohesion: Developing a definition and analytical framework for empirical research. *Social indicators research*. 2006. 75 (2). P. 273–302.
18. Hewstone M., Brown R. Contact is not enough: An intergroup perspective on the contact hypothesis. In M. Hewstone & R. Brown (Eds.). *Social psychology and society. Contact and conflict in intergroup encounters*. Basil Blackwell, 1986. 231 p.
19. Pettigrew T., Tropp L. A meta-analytic test of intergroup contact theory. *Journal of personality and social psychology*. 2006. Vol. 90 (5). P. 751–783.

#### REFERENCES

1. Oleinekova, Olga. (2020). Decentralization Reform: An Effective Vehicle for Modernization and Democratization in Ukraine? In: H. Shelest and M. Rabinovych, eds. *Decentralization, Regional Diversity, and Conflict. The Case of Ukraine*. Basingstocke: Palgrave MacMillan: 311–338.
2. Romanova, Valentyna and Umland, Andreas. (2019). Decentralising Ukraine: Geopolitical Implications. *Survival*. № 61 (5): 99–112.
3. Pro dobrovillne obiednannia terytorialnykh hromad: Zakon Ukrainy vid 5 liutoho 2015 roku № 157-VIII [On voluntary amalgamation of territorial communities: Law of Ukraine from February 5, 2015 № 157-VIII]. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/157-19#Text>.
4. Zhalilo Ya.A., Shevchenko O.V., Romanova V.V. ta in. (2019). Detsentralizatsiia vlady: poriadok denni na serednostrokovu perspektyvu [Decentralization of power: an agenda for the medium term]. *Analitichna dopovid*. Kyiv : Natsionalnyi instytut stratehichnykh doslidzhen. 2019. 115 s.
5. Konflikty v obiednanykh terytorialnykh hromadakh: typy, prychny, formy, naslidky [Conflicts in amalgamated territorial communities: types, causes, forms, consequences.] *Asotsiatsiia spryannia samoorhanizatsii naseleння*. Kropyvnytskyi, 2019. 36 s.
6. Deineko O. (2020). Lokalnyi hromadskyi aktyvizm yak komponent sotsialnoi zghurtovanosti v obiednanykh hromadakh [Local civic activism as a component of social cohesion in amalgamated communities]. *Aktualni problemy filosofii ta sotsiologii*. 2020. № 26. S. 51–59.
7. Turner, B. (1990). *Prolegomena to a general theory of social order*, in: B. S. Turner (Ed.) *Citizenship, Civil Society and Social Order*. Colchester : University of Essex/ESRC. P. 1–64.
8. Diurkheim, Эмил. (1991). *O razdelenyy obshchestvennoho truda. Metod sotsyologyy* [On the division of social labor. Method of sociology]. Moskva, 1991. 575 s.
9. Spoonley, P., Peace, R., Butcher, A., & O'Neill, D. (2005). Social cohesion: A policy and indicator framework for assessing immigrant and host outcomes. *Social Policy Journal of New Zealand*. № 24(1): 85–110.
10. Jeannotte, M. (2003). Sharon Social cohesion: Insights from Canadian research. Presented at the Conference on Social Cohesion. URL: [https://www.researchgate.net/publication/228981786\\_Social\\_cohesion\\_Insights\\_from\\_Canadian\\_research](https://www.researchgate.net/publication/228981786_Social_cohesion_Insights_from_Canadian_research).
11. Iarskaia-Smyrnova E. R., Yarskaia V. N. (2017). Sotsyalnaia splochnost: napravleniia teoreticheskoi diskussyy u perspektyvy sotsialnoi polityky [Social cohesion: directions of theoretical discussion and perspectives of social policy]. URL: [http://www.jourssa.ru/sites/all/files/volumes/2014\\_4/Iarskaya\\_Yarskaya\\_2014\\_4.pdf](http://www.jourssa.ru/sites/all/files/volumes/2014_4/Iarskaya_Yarskaya_2014_4.pdf).
12. Council of Europe. (2005). Concerted development of social cohesion indicators (Methodological guide). Strasbourg: Council of Europe Publishing. URL: [https://www.coe.int/t/dg3/socialpolicies/socialcohesiondev/source/GUIDE\\_EN.pdf](https://www.coe.int/t/dg3/socialpolicies/socialcohesiondev/source/GUIDE_EN.pdf).

13. Fonseca Xavier, Stephan Lukosch and Frances Brazier. (2019). Social Cohesion Revisited: a New Definition and How to Characterize It. *Innovation: The European Journal of Social Science Research*. № 32 (2): 231–253.
14. Social Cohesion Radar: Measuring Common Ground. An International Comparison of Social Cohesion Methods Report. URL: [http://aei.pitt.edu/74134/1/Social\\_cohesion\\_radar.pdf](http://aei.pitt.edu/74134/1/Social_cohesion_radar.pdf).
15. Blalock, Hubert M. (1967). *Toward a theory of minority-group relations*. Vol. 325. New York : Wiley: 227 p.
16. Bobo, Lawrence. (1988). Group conflict, prejudice, and the paradox of contemporary racial attitudes. In *Eliminating racism*. Plemun, N.Y : Springer.: 85–114.
17. Chan J., To H. and Chan E. (2006). Reconsidering social cohesion: Developing a definition and analytical framework for empirical research. *Social indicators research*. 75(2): 273–302.
18. Hewstone, Miles and Rupert, Brown. (1986). Contact is not enough: An intergroup perspective on the contact hypothesis. In M. Hewstone & R. Brown (Eds.), *Social psychology and society. Contact and conflict in intergroup encounters*. Basil Blackwell: 231 p.
19. Pettigrew, Thomas and Linda, Tropp. (2006). A meta-analytic test of intergroup contact theory. *Journal of personality and social psychology*. Vol. 90(5): 751–783.

**Deineko Oleksandra Oleksandrivna**

PhD in Sociological Science,  
Associate Professor at the Department of Sociology  
V. N. Karazin Kharkiv National University  
4 Svobody square, Kharkiv, Ukraine  
[orcid.org/0000-0002-3659-0861](https://orcid.org/0000-0002-3659-0861)

#### THE ROLE OF ETHNOCULTURAL DIVERSITY IN THE FORMATION OF SOCIAL COHESION IN DECENTRALIZED UKRAINE

*The article is dedicated to the study of innovative for sociology and not yet studied issues of formation and reproduction of social cohesion at the level of new local communities in Ukraine - amalgamated territorial communities. The author focuses on ethnically heterogeneous newly formed communities, in whose territory representatives of different ethnic groups live compactly. Based on the results of 16 semi-structural interviews conducted with civic activists, local council deputies, hromada leaders and experts of decentralization in 7 amalgamated territorial communities of Chernivtsi region, the author applies theories of conflict and contact, analyzing the role of ethnocultural diversity in social cohesion formation of newly amalgamated communities. The paper concludes that the peculiarities of social order formation in amalgamated communities on the basis of reciprocity, values of cohesion, as well as the ability of different ethnic groups to form consensual interactions can serve as powerful safeguards for the deployment of “conflict” scenario that plays in favor of strengthening social cohesion at the level of local communities. The analysis of the basic ideas of decentralization reform allowed to identify two perspectives of social cohesion formation, which the author nominated as “positive” and “negative” focuses. The first focus is based on the idea of uniting to obtain “common goods” in the form of opportunities provided by decentralization reform; the “negative” focus promotes the idea of uniting around the need to solve common problems and new challenges that arise at the stage of life of newly created communities. Using the analysis of empirical data, the author concludes that both the “positive” and “negative” focuses of uniting “erase” the visibility of the ethnocultural factor in the daily life of ethnically heterogeneous communities. The study provides additional understanding of the probable reasons for the different rates of decentralization reform implementation in the regions of Ukraine. The author concludes that this is based on different potentials of reciprocity (both in terms of value orientations and social practices) of local communities in Ukraine, which determines their ability to form a new social order consensually. It is the failure of reciprocity mechanisms at various social levels that prolongs the implementation of decentralization reform in Ukraine.*

**Key words:** social cohesion, amalgamated territorial community, ethnocultural heterogeneity, reciprocity, values of cohesion, social order, conflict theory, contact theory.

## ЗМІСТ

### ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

Максюта М. Є.

ВІДДАНІСТЬ ЖИТТЮ І САМОЗДІЙСНЕННЯ ОСОБИСТОСТІ.....4

### СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Гальченко М. С.

НАУКОВО-ОСВІТНІ ТЕХНОЛОГІЇ В ГЕНЕЗИ ІСТОРІЇ  
ТА ВИКЛИКАХ СУЧАСНОСТІ.....10

Зінкевич В. І.

ТЕХНОКРАТИЧНИЙ ВИМІР УПРАВЛІННЯ  
СИСТЕМОЮ ІНДУСТРІАЛЬНОЇ ОСВІТИ.....16

Литвинчук О. В.

ФЕНОМЕН САМОТНОСТІ: ВИКЛИКИ СЬОГОДЕННЯ.....24

Лосик О. М.

ЗАСАДИ ПОСТМОДЕРНОЇ ДИСКУРСИВНОСТІ  
В КОНЦЕПЦІЇ МОВНИХ ІГОР Ж.-Ф. ЛЮТАРА.....31

Поправко О. В.

СВЯТО ЯК МАНІФЕСТ СУСПІЛЬНОГО ІДЕАЛУ.....39

Черненко В. О., Яровицька Н. А.

ФЕСТИВАЛЬ ЯК ОБ'ЄКТ КОМУНІКАТИВНОЇ ПРАКТИКИ:  
ФЕНОМЕН КОМУНІКАЦІЇ.....46

### ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

Лисоколенко Т. В.

ТРАНСГРЕССИЯ ИГРЫ В ФИЛОСОФИИ Ф. НИЦШЕ.....52

### ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

Соколова О. М.

УЧНІВСТВО ТА ВЧИТЕЛЬСТВО В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ ІМПЛІКАЦІЯХ:  
ГІДНІСТЬ ВЗАЄМОРОЗУМІННЯ ТА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ.....59

Уваркіна О. В.

СУЧАСНИЙ ВИКЛАДАЧ У ПРАКСЕОЛОГІЧНОМУ ВИМІРІ  
ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ.....65

### ЕТИКА ТА ЕСТЕТИКА

Бутенко Е. Г., Тарасенко О. А.

СУЧАСНА УКРАЇНСЬКА ВИШИВКА: ЗНАК, ОБРАЗ ТА СИМВОЛ  
У МИСТЕЦТВІ ГАННИ ОНІКІЄНКО.....71

### ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

Марюхно Н. М.

ІВАН ПРОХАНОВ ЯК КРИТИК РОСІЙСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я.....77



**Ниязов А. С.**

ТРАДИЦІЯ СОСУЩЕСТВОВАНИЯ НА КАВКАЗЕ:  
МАХМУДИЯ НАКШИБАНДИ МУДЖАДДИДИЯ КАК ТЕЧЕНИЕ.....86

**СОЦІАЛЬНА СТРУКТУРА,  
СОЦІАЛЬНІ ІНСТИТУТИ ТА ПРОЦЕСИ**

**Балута Т. П.**

ДУАЛЬНІСТЬ ОСВІТИ ЯК ФАКТОР МОДЕРНІЗАЦІЇ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА.....98

**Дейнеко О. О.**

РОЛЬ ЕТНОКУЛЬТУРНОГО РІЗНОМАНІТТЯ  
У ФОРМУВАННІ СОЦІАЛЬНОЇ ЗГУРТОВАНОСТІ  
В ДЕЦЕНТРАЛІЗОВАНІЙ УКРАЇНІ.....103

# CONTENTS

## PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

**Maksiuta M. Ye.**

DEDICATION TO LIFE AND SELF-IMPROVEMENT OF THE INDIVIDUAL.....4

## SOCIAL PHILOSOPHY

**Halchenko M. S.**

SCIENTIFIC AND EDUCATIONAL TECHNOLOGIES  
IN THE GENESIS OF HISTORY AND THE CHALLENGES OF MODERNITY.....10

**Zinkevych V. I.**

TECHNOCRATIC DIMENSION OF MANAGING INDUSTRIAL EDUCATION SYSTEM..... 16

**Lytvynchuk O. V.**

THE PHENOMENON OF LONELINESS: THE CHALLENGES OF TODAY.....24

**Losyk O. M.**

PRINCIPLES OF POSTMODERN DISCURSIVITY  
IN THE THEORY OF LANGUAGE GAMES BY J.-F. LYOTARD..... 31

**Popravko O. V.**

HOLIDAY AS A MANIFESTO OF THE PUBLIC IDEAL.....39

**Chernenko V. O., Yarovytska N. A.**

FESTIVAL AS AN OBJECT OF COMMUNICATIVE PRACTICE:  
THE PHENOMENON OF COMMUNICATION..... 46

## PHILOSOPHY OF HISTORY

**Lysokolenko T. V.**

THE TRANSGRESSION OF THE PLAY IN THE PHILOSOPHY OF F. NITZSCHE..... 52

## PHILOSOPHY OF EDUCATION

**Sokolova O. M.**

DISCIPLESHIP AND TEACHING IN HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL IMPLICATION:  
DIGNITY OF MUTUAL UNDERSTANDING AND RESPONSIBILITY.....59

**Uvarkina O. V.**

A MODERN TEACHER IN THE PRAXEOLOGICAL DIMENSION  
OF PHILOSOPHICAL REFLECTION.....65

## ETHICS AND AESTHETICS

**Butenko E. G., Tarasenko O. A.**

MODERN UKRAINIAN EMBROIDERY: SIGN, IMAGE AND SYMBOL  
IN THE ART OF HANNA ONIKIENKO.....71

## PHILOSOPHY OF RELIGION

**Mariukhno N. M.**

IVAN PROKHANOV AS A CRITIC OF RUSSIAN ORTHODOXY.....77

**Niyazov A.S.**

THE TRADITION OF COEXISTENCE IN THE CAUCASUS:  
MAHMUDIYA NAKSHIBANDI MUJADDIDIYA AS A CURRENT..... **86**

## **SOCIAL STRUCTURE, SOCIAL INSTITUTE AND PROCESSES**

**Baluta T.P.**

DUALITY OF EDUCATION AS A FACTOR OF MODERNIZATION OF MODERN SOCIETY.....**98**

**Deineko O.O.**

THE ROLE OF ETHNOCULTURAL DIVERSITY IN THE FORMATION  
OF SOCIAL COHESION IN DECENTRALIZED UKRAINE.....**103**

Наукове видання

**ПЕРСПЕКТИВИ. СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ЖУРНАЛ**

**ВИПУСК № 1, 2021**

Формат 60×84/8. Гарнітура Times New Roman. Папір офсетний. Цифровий друк.

Обл. вид. арк. 11,12. Ум. друк. арк. 13,46. Зам. № 0621/223

Підписано до друку 31.04.2021. Наклад 100 прим.

Видавництво і друкарня – Видавничий дім «Гельветика»

65101, м. Одеса, вул. Інглєзі, 6/1

Телефон +38 (048) 709 38 69,

+38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08

E-mail: [mailbox@helvetica.ua](mailto:mailbox@helvetica.ua)

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи

ДК № 6424 від 04.10.2018 р.