

Міністерство освіти і науки України  
ЧЕРНІВЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
імені Юрія Федьковича

# ГУМАНІТАРНИЙ ДИСКУРС У ПЕРСПЕКТИВІ ХХІ СТОЛІТТЯ: МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ

**Матеріали  
міжнародної науково-практичної  
конференції**

5-6 листопада 2021 р.  
м. Чернівці



Чернівці

Чернівецький національний університет  
імені Юрія Федьковича  
2021

УДК 167/168 (08)

Г 945

**Редакційна колегія:**

*д. іст. н., проф. В. Балух, д. філос. н., проф. М. Марчук,  
д. філос. н., проф. М. Чикарькова, д. філос. н., доц. О. Рупташ,  
д. філос. н., доц. О. Бродецький, д. філос. н., доц. М. Шкрібляк,  
к. філос. н., доц. С. Балінченко, к. філос. н., доц. І. Починюк,  
к. філос. н., доц. Р. Рошкулець, к. філос. н. І. Руснак,  
к. філос. н. О. Мартиненко*

Г 945 **Гуманітарний** дискурс у перспективі ХХІ століття: методологічні засади. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції 5-6 листопада 2021 р. Чернівці : Чернівець. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2021. 248 с.

ISBN 978-966-423-670-3

До збірника увійшли матеріали доповідей, виголошених на міжнародній науково-практичній конференції «Гуманітарний дискурс у перспективі ХХІ століття: методологічні засади» (Чернівці, 2021), що представляють результати досліджень широкого кола питань: соціокультурні передумови еволюції гуманітарних наук; філософські засади функціонування, статусу та методології сучасної гуманітаристики; формування комунікативної парадигми гуманітарного знання; етичні й естетичні виміри гуманітарно-наукового дискурсу, підвалини постсекулярної моделі діалогу науки і релігії та ін.

Містить аналітичні узагальнення щодо теоретичних і практичних проблем, піднятих представниками академічного й експертного середовищ та обговорених за круглими столами: «Міждисциплінарний діалог фундаментального і прикладного знання: експертні практики», «Соціальна функціональність релігії в умовах масштабних небезпек».

Буде корисним для філософів, культурологів, релігієзнавців і теологів, фахівців з інших гуманітарних і соціальних наук, а також для усіх небайдужих до світоглядно-філософських, гуманітарно-методологічних досліджень.

Редакція не несе відповідальність за зміст, достовірність інформації, коректність цитувань в поданих матеріалах.

УДК 167/168 (08)

ISBN 978-966-423-670-3

© Чернівецький національний університет  
імені Юрія Федьковича, 2021

*Ольга Рупташ,  
Тетяна Радзиняк*

## **Гуманітарний дискурс і реформа університету**

Сучасний глобалізований і динамічний світ потребує від людини, суспільства, держави швидких реакцій та змін у відповідь на цивілізаційні виклики. Великі сподівання на їх розв'язання покладаються на університети, в яких зосереджений вагомий науковий потенціал та які покликані задовольняти потреби сучасного суспільства знань.

У лісабонській декларації, прийнятій Європейською асоціацією університетів (EUA) зазначено, що оскільки «не лише Європа, а й увесь світ стає “Суспільством знань”» [4], необхідно виробити стратегії та створити єдиний простір наукових досліджень для об'єднання зусиль національних урядів з метою координації рішень та дій, пов'язаних з існуючими викликами. В такий спосіб формується академічне середовище, готове виступати ініціатором змін (соціальних, політичних, економічних, екологічних, культурних та ін.), налагодження діалогу, полілогу на різних платформах за принципами відкритості, демократичності та зацікавленості всіх учасників, що сприятиме налагодженню їх комунікації.

Україна продемонструвала солідарність у реалізації намічених Європою стратегій. Доеднавшись до Болонського процесу (2005) й інших європейських ініціатив (Лісабонської стратегії, стратегії «Європа 2020» з ініціативами «Горизонт 2020, «Горизонт Європа»), вона засвідчила своє прагнення бути повноцінним учасником єдиного європейського освітнього та наукового простору. У 2014 році започаткований новий етап реформ у різних сферах суспільного життя. Освіта й наука опинилися в переліку пріоритетних галузей реформування. На законодавчому рівні були затверджені зміни, спрямовані на модернізацію освіти з урахуванням основних європейських тенденцій (глобалізації освіти, запровадження компетентнісного підходу в освіті,

стандартизації освіти, гуманізації освіти, децентралізації освіти, інтернаціоналізації освітньої та наукової діяльності тощо).

Одна з важливих змін, закріплених в Законі України «Про вищу освіту» [2] – діяльність закладів вищої освіти «на принципах: автономії та самоврядування» (п.1.1, ст. 32). Завдяки цьому ЗВО набувають широких прав для ефективного впровадження та реалізації освітньої, організаційної, фінансової діяльності та кадрової політики. З огляду на це, як зазначив експериментатор освіти і науки С. Квіт, МОН перебирає на себе швидше «обслуговуючу» функцію, замість успадкованого ним «радянського спадку» тотального контролю на всіх рівнях з видаванням відповідних «циркулярів» [1].

Намічені основні реформи у вищій освіті також пов'язані зі впровадженням фінансової автономії для університетів; зміною системи фінансування ЗВО з акцентом на результати діяльності, якість освіти, а не кількість випускників; інвестуванням вузів, яке передбачає пошук альтернативних джерел фінансування освіти; оптимізацією мережі університетів для збільшення їх продуктивності та надання якісних освітніх послуг; реформою управління ЗВО з метою подолання консерватизму й інертності університетського менеджменту тощо. Щоправда деякі із зазначених перетворень усе ще на стадії імплементації. Їх реалізація сповільнюється дискусіями, які періодично виникають як в академічному середовищі, так і за його межами.

Задля ефективного втілення реформ і реалізації поставлених цілей МОН все частіше застосовує рейтингування та процедуру ранжування ЗВО як один з дієвих механізмів державно-громадського управління якістю вищої освіти. Національні та міжнародні рейтинги – надзвичайно важливий порівняльний інструмент оцінки різних аспектів діяльності ЗВО як у середині окремої країни, так і в усьому світі.

Згідно з оприлюдненими щорічними рейтинговими списками британської міжнародної компанії «Quacquarelli Symonds» (QS World University Rankings – один з найбільш впливових глобальних рейтингів університетів, започаткований у 2004 році), до 2012 року жоден із закладів вищої освіти України не потрапив до переліку рекомендованих університетів

світу. У 2014 році до згадуваного рейтингу увійшли 3 українських ЗВО, а до списку сформованого на 2022 рік – вже 8 університетів [5]. Тож здійснені за останні роки реформи університетської освіти та науки, вивчений та активно впроваджуваний європейський досвід, наближення до стандартів освітньої діяльності передових університетів дали свої результати. Вони набувають ще більшого значення під час розгляду можливостей реалізації інтегративної дослідницької стратегії *трансдисциплінарності*.

За останнє десятиліття звернення до *трансдисциплінарних досліджень* зросло у зв'язку зі зростанням кількості комплексних проблем (природно-екологічних, соціально-економічних, політичних), які потребують інтеграції зусиль на стику кількох наук або ж трансцендування за межі науки загалом. Для такого роду досліджень характерна одночасна участь не лише науковців різних і не завжди споріднених галузей, а й політичних лідерів, митців, представників бізнесу, регіональних, державних та міждержавних структур, організацій. Як підкреслює у своєму дослідженні І. Черткова, сутність *трансдисциплінарності* «в самій кооперації, у результаті якої виникає нова системна якість, про яку говорять: ціле не більше і не менше частин, з яких складається, воно просто інше» [3, с. 151]. А тому складнощі, які можуть виникати під час такої кооперації, переважно лежать у площині незгодженості комунікативних практик учасників (виникає потреба в уніфікації категоріального апарату, побудові діалогу між професіоналами та непрофесіоналами, налагодженні міжрівневої комунікації, узгодження соціальних дій тощо). Разом з тим, такі дослідження слугують прикладом багаторівневого підходу до вивчення та розв'язання проблеми з урахуванням її складності, нелінійності, варіативності та можливості самоорганізації системи, в якій вона виникає.

Гуманітарний дискурс, який сьогодні триває довкола реформ в освітньо-науковій сфері, зумовлює вироблення спільних цілей, завдань і шляхів їх реалізації. Залученість у процес удосконалення якості освіти внутрішніх і зовнішніх стейкхолдерів потребує звернення всіх учасників діалогу до норм *дискурсивної етики* (вільність і рівність суб'єктів комунікації, відкритий чесний діалог, партнерство,

відповідальність, здатність узгоджувати й раціонально обґрунтовувати свої дії). Цінність гуманітарного дискурсу полягає у створенні спільного комунікативного простору для всіх зацікавлених у конкурентоспроможності та престижності українського університету.

### Література

1. Гривінський Р. Сергій Квіт: «Завдання Міністерства – виконувати «обслуговуючу» роль, а не видавати «циркуляри»: інтерв'ю. *День*. 2016. 29 листопада. URL: <https://day.kyiv.ua/uk/article/cuspilstvo/osvita-yak-nacionalna-ideya> (дата звернення: 29.10.2021).
2. Про вищу освіту: Закон України від 1.07.2014 / *Відомості Верховної Ради*, 2014, № 37-38. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1556-18#Text> (дата звернення: 30.10.2021).
3. Черникова И. Мышление в аспекте трансдисциплинарных исследований. *Бюллетень сибирской медицины*. 2014. 13(4). С.149-155. DOI: <https://doi.org/10.20538/1682-0363-2014-4-149-155>.
4. European University Association. Lisbon Declaration. 2007. 13 April. URL: <https://eua.eu/resources/publications/619:lisbon-declaration.html>
5. Quacquarelli Symonds. World University Rankings. URL: <https://www.topuniversities.com/university-rankings/world-university-rankings/2022> (дата звернення: 28.10.2021).

*Світлана Повторева*

### **Принцип трансгресії і постмодерністська оцінка технізації сучасного суспільства**

Принцип трансгресії серед методологічних засобів постмодернізму посідає одну з центральних позицій, є засобом подолання кордонів, виходу за межі усталених структур класичного дискурсу. Цей принцип щільно пов'язаний зі структурним розумінням відмінності, оскільки кордони створюються лише на основі відмінності. Зазначимо, що

постмодернізм нерідко асоціюють з філософією відмінності. Через усвідомлення границь дискурсивних утворень здійснюється їх перехід і подолання. Кордони, створені в межах традиційного дискурсу, можуть бути піддані йпо-новому визначені через різні форми трансгресії [1, с. 81].

Донна Гаревей, американська філософиня, розвиває оригінальну концепцію технізації сучасного суспільства в контексті феміністських досліджень науки і технологій. Вона шукає можливостей руйнування традиційного патріархального чоловічого дискурсу, щоб за допомогою феміністичних підходів обернути звичні орієнтації суспільної практики проти них самих. Д. Гаревей визначає межові ділянки на стику науки, культури й технології для феміністичної критики, спрямованої на конструювання кращого майбутнього. З цією метою дослідниця активно застосовує принцип трансгресії з метою подолання меж сталих структур, яків прямому і переносному смислі символізують те, як влада вписується в людське тіло, культуру, простір, землю і духовність [5, с.35].

Д. Гаревей вважає, що недостатньо просто скасувати традиційні гендерні опозиції. Необхідно вийти за усталені межі, здійснити трансгресію, взяти відповідальність за зміну старих кордонів і будівництво нових. Це формулювання мало руйнівний вплив на традиційні дискурсивні структури західного суспільства. Феміністична спільнота усвідомила, що традиційні опозиції невіддільні від патріархальних традицій, в межах яких відбувається пригнічення жінок, темношкірих, робітників, природи, що породжує екологічні загрози. Необхідно, на думку Д. Гаревей, усвідомити, що гендерна, расова і класова свідомість – це результат трагічного досвіду історії, патріархального ладу традиційного суспільства, капіталістичного устрою, який породжує колоніалізм, расизм, поляризацію всередині країн, глобалізацію соціальних суперечностей.

Значної популярності в західній гуманітаристиці отримала праця Д. Гаревей «Маніфест кіборгів: наука, технологія та соціалістичний фемінізм 1980-х» [7], якою започатковано новий напрям досліджень, – кіберфемінізм. Це – важливий етап у розвитку постмодернізму загалом і фемінізму зокрема; в його

межах здійснюється трансгресійний синтез науки, техніки, технології і новітнього гуманізму. Спростовується стале уявлення про універсальність капіталізму як найкращого суспільного устрою, його зрощення з технікою і технологією, фатальну залежність людини від техніки. Згадаємо, що М. Хайдеггер пророче відзначав, що техніка може стати панівною в суспільному житті, що призведе до забуття буття. Д. Гаревей наголошує, що науково-технічний розвиток повинен відбуватися в контексті зростання рівня гуманістичної свідомості суспільства, яку істотно формують жінки, інші групи людей, яких довгий час не визнавали гендерно і соціально рівними, піддавали різним формам пригнічення. В кіберфеміністичному суспільстві формуються нові спільноти, що об'єднуються в боротьбі проти агресії технокапіталізму [4, с.33].

У суспільстві з високотехнологічною культурою Д. Гаревей вбачає реальну можливість подолання кордонів. У кібернетичній реальності неістотними постають відмінності між творцем і творінням, чоловіками і жінками, які матимуть рівні можливості у відносинах з машинами. Адже машини будують і водночас руйнують ідентичність людей, суспільні відносини, категоріальні визначення. Д. Гаревей змальовує реальність, в якій люди ототожнюють себе з кіборгами як новим, безгендерним класом. «Маніфест» став програмним текстом руху постгендеризму, метою якого є гуманізація суспільства, знищення соціальної нерівності через стирання гендерних різниць. У роботі послідовно застосовується принцип трансгресії. Д. Гаревей зазначає, що розповідь про кіборгів – «це міф про перейдені кордони, про масштабні об'єднання та небезпечні можливості, що їх прогресивні люди могли б дослідити, в такий спосіб виконавши істотну частину необхідної політичної роботи» [7].

Завдяки цифровим технологіям, Інтернету, віртуальному середовищу відмінності за ознакою тілесності поступово зникатимуть. Сучасні технології дозволяють обирати стать, ідентичність, долають кордони між людьми і технічними пристроями, чоловіками і жінками. Якщо техніка індустріальної доби сприяла патріархальному устрою спільнот, то мережеві технології формують інше суспільство, в якому буде подолано нерівноправність різних верств населення. Дослідниця переконана,



що таке гуманістичне суспільство можна створити, якщо «максимально використати потенціал технонауки» [6, с.149].

У працях іншого представника постмодернізму – Ж. Бодрійяра, який глибоко й оригінально аналізує технічний розвиток сучасного суспільства, також використовується принцип трансгресії. Філософ вважав, що принципом існування реального є цілісність, створювана структурою. Заперечення реальності відбувається «не в процесі примітивного руйнування, а завдяки деструктації; саме ця процедура забезпечує вихід за межі будь-яких можливих систем» [3, с.121]. За допомогою трансгресії ми потрапляємо, на його думку, по той бік реального, де речі відкриваються нам безпосередньо, в істині свого буття.

Водночас вихід за межі природної для техніки структури, її надлишок породжують безцільний функціоналістський формалізм. На прикладі автомобілю Ж. Бодрійяр демонструє негативний бік трансгресії, якщо вона порушує цілісність структури. Старомодні автомобілі із завідною рукояткою, сучасні машини без рукоятки завдяки автоматичним пристроям складніші і ніби комфортніші, однак автоматика лише «маскує їх структурну слабкість» [2, с. 121].

Автоматику і прикраси автомобіля Бодрійяр вважає вторинними функціями, зайвими в автомобілі. Ці функції здійснюються «за рахунок конкретної структури технічного виробу» [2, с.121]. Сучасні автомобілі насичені позаструктурними елементами, надлишком автоматики, що подається як технічне вдосконалення і загалом велике досягнення технічного прогресу. Проте структурно ці вироби менш надійні, швидше виходять з ладу, потребують постійного ремонту й заміни елементів.

Отже, застосовуючи принцип трансгресії, представники постмодернізму по-різному оцінюють техно-технологічний розвиток суспільства: від оптимістичних надій за його допомогою створити більш гуманістичне суспільство з рівними можливостями для всіх людей до критичних і доволі песимістичних прогнозів щодо зростання рівня загроз і посилення дегуманізації людського життя.

### Література

1. Агацци Э. Переосмысление философии науки сегодня / пер. с англ. Д. Г. Лахутин. *Вопросы философии*. 2009. № 1. С. 40-52.

2. Бодрийяр Ж. Система вещей / пер. с фр. С. Зенкина. Москва: Рудомино, 2001. 212 с.
3. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / пер. с фр. Н. Сулова. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. 200 с.
4. Карева Л., Столет Й. Киберфеминизм: тела, сети, интерфейсы. *Художественный журнал*, 2018. №105. С.33-39.
5. Повторева С. М., Чурсинова С. М. Трансгресія і пошуки ідентичності в контексті гендерної проблематики і кіберфемінізму. *Вісник Харківськ. націон. ун-ту ім. В.Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. Вип. 62. Харків, 2020. С.33-46.
6. Сергеева О. В. Экран-закрепощающий, экран-освобождающий: теоретики феминизма о медиа-технологиях. *Наука телевидения*. 2014. Т.11. С.145-154.
7. Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х. Москва : Ад Маргинем Пресс, 2017. 342 с.

*Людмила Филипович,  
Оксана Горкуша*

### **Методологічні алгоритми міжконфесійного діалогу: збалансованість світоглядних диспозицій та рівнів сприйняття дійсності як умова порозуміння**

Сучасні карколомні геополітичні події (включно із загарбницькою війною Російської федерації проти України та військовим переворотом в Афганістані) продемонстрували, що жоден суб'єкт чи інституція, якби вони не маніпулювали у висловлюваннях, спотворюючи картину дійсності, чи не декларували свою відстороненість, незаангажованість або ж миролюбність, не може уникнути необхідності вибрати конкретний спосіб висловлювання чи дії, а отже – й позицію у ситуації епіцентру дійсності. А свідомо або несвідомо позиція того чи іншого суб'єкта/інституції, артикульована промовно чи діяльно у доленосних подіях, неодмінно призводить і до цілого

ланцюга наступних буттєвих здобутків чи оцінок історією чи людською колективною/індивідуальною свідомістю. Власне, така позиція є наслідком самовизначення та способом самовираження певного суб'єкта на мапі світу у складній конфігурації взаємодій з іншими суб'єктами, принаймні з тими, що співпереживають ті самі події.

Варто також зауважити, що той самий суб'єкт може по-різному (варіативно) позиціонувати себе у різних контекстах. Так само можливі варіативні диспозиції різних суб'єктів у різних комунікативних локаціях.

Якщо ж мова про релігійних суб'єктів та інституції, то очевидно, що вони відповідальні за кожну свою контекстуально артикульовану позицію не лише перед земними сучасниками та нащадками, але і перед самим Творцем. Ця обставина не має вводити таких релігійних суб'єктів/інституції в оману, ніби можна уникнути необхідності вибирати свою позицію у цілком певних (земних) суспільно-історичних обставинах, посилаючись на орієнтованість на «надземну» батьківщину та підзвітність лише трансцендентному Богові.

Навпаки, саме включеність в спільноту Церкви Творця світу, її засновника (для Християн – це Христос), традиційно-конфесійних авторитетів (пророків, апостолів, отців Церкви, святих, мучеників за віру тощо) та розширення її місця актуалізації до сакрального виміру, – значно підвищує рівень відповідальності сучасних представників релігійної інституції за теперішній земний вимір їхньої діяльності та суб'єктну позицію у кожній вагомій ситуації. Адже при формулюванні позиції церкви щодо певної контекстуальної проблеми доведеться (принаймні так мало би бути) узгоджувати свій інституційний інтерес із інтересом трансцендентного абсолютного суб'єкта – Бога, (що має цілком унікальне ставлення до дійсності світу у його контекстуальному розмаїтті та темпоральному розшаруванні), інтерес власне церковної інституції з цілим багажем історичних здобутків та контекстуальних вимог.

Тобто релігійні/конфесійні суб'єкти мають узгоджувати свою інституційну позицію не тільки з контекстуальним

визначенням власного місця в певній суспільній системі, а й з іншими суб'єктами, з якими вони перебувають у комунікативних зв'язках на різних рівнях сприйняття світу (від глобального до історично-дискурсивного та емпірично-локального), враховувати їхні позиції при формулюванні своїх інтересів і меседжів.

Вочевидь, що інтерес Творця, який мусять враховувати релігійні суб'єкти, висловлюючи власну позицію у певних контекстуальних обставинах, змістовно збігається із Задумом Божого Творіння і стосується як Створеного Богом цілком – глобальний вимір, так і створеного Богом в дискурсивному (культурно-цивілізаційний, традиційно-історичний плин), соціальному (суспільний устрій у його дійсному та належному варіантах) чи індивідуальному (розмаїття створінь) вимірах.

У зв'язку із сучасними карколомними геополітичними подіями, у які ми сьогодні занурені, українські академічні релігієзнавці мають можливість безпосередньо аналізувати, яким чином узгоджують ці рівні та різні виміри інтересів релігійні суб'єкти. Аналізуючи міжконфесійний та міжрелігійний діалог глобального та українського рівня, ми наполягали на тому, що для того, аби такий діалог був ефективним та конструктивним, він повинен здійснюватись за певними методологічними правилами й оцінюватись за вивіреними критеріями, які стосуються 1) предмету; 2) суб'єктів; 3) локації. Як предмет, так суб'єкт чи локація взаємодії можуть знаходитись на глобальному, контекстуальному чи індивідуальному рівнях. Глобальний стосується усіх і кожного, тяжіє до універсалізму сприйняття ситуації та уніфікації алгоритмів її вирішення.

Щодо предмету: для прикладу, сьогодні глобальний рівень діалогу передбачає зосередження на таких предметах, як глобальна екологічна, політична криза, економічна криза, соціальна криза, пандемія, вичерпність ресурсів й дійсна загроза Третьої світової війни. Будь-яка з цих тем екстраполюється у кожен конкретний буттєвий локус, набуваючи контекстуальної специфікації. Адже немає жодної країни, нації чи громади, яких би не торкнулись ці універсальні проблеми у їхньому

варіативному прояві у кожному закутку нашого спільного земного «космічного корабля».

Щодо суб'єктів: глобальний рівень діалогу передбачає наявність статусу «глобальних гравців» у задіяних в комунікації суб'єктів. При цьому «глобальність» залежить як від внеску у формування сучасного світу (традиційні глобальні конфесії, що впродовж тривалої історії формували релігійно-світоглядний дискурс людства) чи створення проблеми (якщо суб'єкт може вчинити чи чинить дії, від наслідків яких потерпають усі і кожен у світі цілком), так і від сучасної репутації та іміджу, або ж і самопрезентації певного суб'єкта чи його здатності подивитись на світ та конкретну проблему з урахуванням інтересів Творця та ним створеного в усьому його багатоманітті. Тож, для прикладу, спостерігаємо сьогодні, як Папа Римський і Вселенський Патріарх зустрічаються для продуктивної комунікації один з одним та із іншими впливовими суб'єктами для обговорення глобальних проблем у їхніх локальних конкретних виявах і пошуку спільних алгоритмів їх вирішення.

У процесі такого діалогу кожен з них презентує себе водночас речником не лише сучасної церковної інституції, яка зараз поширена та має значний вплив у різних місцях тепершнього глобального світу, але й представником повноти Католицького чи Православного світу. Така диспозиція дозволяє представляти інтерес Творця та кожного створіння в сучасному буттєвому контексті на рівні гіпотетичної православно-католицької свідомості – спираючись на фундаментальні християнські цінності, узгоджено з християнським віровченням та з врахуванням спільної культурно-історичної спадщини, об'єднаного життєвого досвіду та спільносконструйованої візії належного майбутнього.

Щодо комунікативних локацій: бажання натягнути на себе статус «глобального гравця – арбітра й регулятора православного світу» спонукає патріарха РПЦ Кіріла перебирати ініціативу діалогу на глобальному рівні, нівелюючи статус Вселенського Константинопольського Патріарха. Однак якщо Варфоломій задовольняється роллю координатора та арбітра Православного світу, який узгоджує спільну православну соборову позицію, опікуючись правдою Божою та кожним створінням у сучасному

світі, Російський патріарх Кіріл, будучи ревним сповідником «русского міра» під виглядом «Православного» служіння РПЦ, займається політичною пропагандою саме цієї земної ідеології та претендує на роль встановлювача правил гри на глобальній християнській мапі. Нехтується правило балансу світоглядної диспозиції, внаслідок чого викривлене уявлення окремого суб'єкта – носія і пропагандиста цілком земної експансивної кремлівської ідеології, – прирівнюється до статусу «глобальної, універсальної» моделі витлумачення дійсності. А ця вада диспозицій призводить до застосування недоречної світоглядної оптики для аналізу поточної ситуації й наступного викривлення самої дійсності згідно з інтересом того, хто зміг свій приватний інтерес та зиск подати як глобальну стратегію виживання.

Очевидно, що ціль та мета, а також наслідки такого глобального діалогу (між Папою Римським та Вселенським Патріархом, або ж Папою Римським та Російським Патріархом Кирилом) будуть кардинально відрізнятись і залежатимуть від особливостей світоглядної позиції кожного із вищеназваних речників та спільної диспозиції обох варіантів діалогу, вписаних в різні комунікативні конфігурації. Тому ключове питання, яке висвітлює сутнісні характеристики будь-якого діалогу: хто та з якою метою започатковує і здійснює діалог у тому чи іншому комунікативному локусі.

А для ефективного й конструктивного міжконфесійного діалогу слід, щоб суб'єкти, які його провадять щонайменше:

- 1) Перебували у спільних буттєвих обставинах;
- 2) Використовували адекватний історіографічний дискурс;
- 3) Перебували в одній системі координат сприйняття дійсності, або, принаймні, верифікували власне бачення емпіричним рівнем, а не штучною міфологічно-ідеологічною оптикою;
- 4) Зосереджувались на конкретних проблемах громадян, щодо яких провадять свою місійну діяльність;
- 5) Мали узгодженою мету ведення діалогу;
- 6) Прагнули порозумітися;
- 7) Застосовували спеціальні академічні діалогові майданчики, спирались у його проведенні на раціонально

верифіковані методи, регламентували власні висловлювання та сам діалог конвенційно визначеними параметрами;

8) Орієнтувалися на застереження інтересу двох головних суб'єктів – Бога та ввіреного їм духовній опіці сучасного громадянина України (земна Батьківщина), а не церковної інституції чи якогось іншого утворення.

Самостійність церкви чи збалансованість церковних пріоритетів інтересами народу, щодо якого релігійна організація провадить релігійну діяльність та має своє функціональне призначення, залежить від буттєвого виміру – координат, у яких вона самовизначається. Ця проблема стає очевидною щонайбільше в епіцентрі дійсності, де мова йде про виживання певного народу, держави, культури, конкретної людини в земних обставинах.

Найскладніше узгодити інституційний інтерес між релігійними/конфесійними суб'єктами, що через взаємовиключну інтерпретацію подій та взаємозаперечну ідентичність є екзистенційними антагоністами, які претендують на той самий локус дійсності. Водночас різні суб'єкти ситуативно здатні змінювати вимір, з якого оцінюють дійсні події.

То ж коли мова йде про міжконфесійний діалог як засіб налагодження взаємопорозуміння й утвердження миру в сучасній Україні, релігієзнавці логічно ставлять питання: діалог між ким (запрошені суб'єкти) та з якою метою (рівень фокусування мети порозуміння та миру – глобальний, рускоміровський, український – є вирішальним) мається на увазі. Адже діалог з будь-ким очевидно не буде успішним, бо ж суб'єкти, включені у дієвий діалог, повинні розуміти один одного, спиратися на спільні знаменники у його веденні (цінності, предмет), та, що чи не найбільш важливо – бути відповідальними за порозуміння та наслідки такого діалогу, а для цього вони принаймні повинні мати якусь спільну мету й перебувати у спільній дійсності, прагнучи змінити її у бажаному для усіх напрямку. Тобто для здійснення конструктивного міжконфесійного діалогу потрібно методологічно забезпечувати збалансування світоглядних диспозицій та рівнів сприйняття дійсності залучених до діалогу суб'єктів.

## **Демократизація науки як її гуманізація: ціннісні виміри «відкритої науки»**

Одним із найактуальніших викликів розвитку науки ХХ – ХХІ ст., який ще не отримав достатнього відображення у філософській рефлексії, виступає її, так би мовити, масовізація, пов'язана зокрема й зі становленням масової вищої освіти в індустріальних, а потім і постіндустріальних країнах.

Класична наука, що традиційно була справою нечисленних ентузіастів, раптом перетворилася на справу мільйонів – як обов'язкове заняття студентів університетів при написанні хоча б дипломних робіт, так і як професійна діяльність представників армії «наукових співробітників». Водночас стрімкий розвиток науки в наші часи та її диференціація, яка постійно зростає, призводять до практичної неможливості для багатьох «науково-педагогічних працівників», переважно зайнятих і у безпосередньому навчальному процесі, особливо у менш розвинених країнах світу, не те що здійснювати власні дослідження на належному рівні наукової новизни (тим більше у таких галузях знань, що вимагають коштовного обладнання), а й навіть просто підтримувати власну форму, спілкуючись з колегами та відслідковуючи новітні результати.

Останні до того ж часто публікуються у платних виданнях, недоступних для більшості науковців. Результатом такої ситуації виступають різноманітні негативні явища сьогоденного наукового життя, від украй високого – в межах 75 - 90% – рівня плагіату серед студентів закладів вищої освіти (причому це характерно практично для всіх країн із масовою вищою освітою без винятку) до падіння престижу наукової діяльності у суспільстві в цілому (а як наслідок цього останнього – до ще більшого зубожіння науковців і стрімкого відтоку кадрів, особливо молоді, до інших сфер діяльності тощо). Парадоксальним чином відносно масовий характер наукової діяльності призводить до її замкненості в межах окремих спільнот, позбавлених безпосереднього зв'язку з



суспільством, – в останньому, у свою чергу, починають набувати розповсюдження та популярності різні форми паранауки, від архаїчних забобон до, навпаки, новітніх різновидів «folk science».

Перспективним підходом до розв'язання такої ситуації може виступати концепція «відкритої науки», що затвердилася у публічному дискурсі вже в середині 2010-х років, поступово акумулювавши в собі низку ідей щодо новітніх іпостасей наукової діяльності, які були відомі до того під назвами «наука 2.0», «е-наука» тощо. Історично концепція «відкрита наука» була висунута як ефективний засіб виходу з «кризи реплікації» – проблематичності відтворення експериментів, описаних у публікаціях, з якою зустрінулася спочатку психологія, а потім і інші наукові дисципліни.

Відповідно, висхідним сенсом, закладеним в якості підвалини ідеї «відкритої науки», виступили перш за все вимоги відкритого доступу до всіх даних, методів, результатів наукових досліджень і форм їх оприлюднення. Так, окрім іншого, у «Дорожній карті інтеграції України до Європейського дослідницького простору» наявний підпріоритет 5b, який стосується саме відкритої науки й розуміється дещо вузько, як «розвиток електронної інфраструктури і сервісів досліджень та інновацій, сприяння відкритому доступу до публікацій та наукових даних» [4]. Утім, не менш показовим, але й більш фундаментальним і філософським є інший підхід до витлумачення ідеї «відкритої науки» – в сенсі відкритості науки як такої для суспільства в цілому, як напрям реформування та розвитку наукової діяльності, лише частковим проявом якого виступає доступність наукових публікацій усім членам наукової ж спільноти. Наприклад, «Амстердамський заклик до дії щодо відкритої науки», прийнятий як підсумок міжнародної конференції «Відкрита наука – від візії до дії», що відбулася в квітні 2016 р., розглядає «відкриту науку» як спосіб підвищити якість та корисність науки шляхом перетворення її у напрямі більш чуйної реакції на суспільні виклики, більшої інклюзивності та доступності до нових користувачів: відкрита наука постає як «громадська наука», яка зближує дослідження та суспільство [1]. Шляхом досягнення такої мети проголошується перш за все радикальна зміна способу

оцінювання, винагородження та стимулювання наукової діяльності суспільством, – зокрема, мова йде про відмову від наголосу на публікації, на їх кількість та престижність (включаючи *impactfactor*) журналів, у яких вони з'являються.

Не дивно, що за такого фундаментального підходу до розуміння феномена та течії «відкритої науки» на перший план виходять ціннісні засади наукової діяльності, що вони практично повністю відповідають інституціональним імперативам науки, сформульованим Р. Мертоном ще в середині ХХ ст., як чотири складових «етосу науки» [3]. *Універсализм*, що постулює загальнолюдський характер наукового знання, незалежність результатів наукової діяльності від особистісних характеристик ученогота підкреслює несумісність об'єктивності результатів пізнання з будь-якого роду партикуляризмом, в тому числі національним; *комунізм* у сенсі принципової установки на вільну передачу вченим плодів своєї праці в загальне користування; *незацікавленість* як орієнтація на безкорисливість наукової діяльності, що не має перед собою жодних інших інтересів і мотивів, окрім осягнення істини; *організований скептицизм*, який передбачає об'єктивний аналіз і виключення некритичного сприйняття будь-якого предмета, – все це є на сьогодні таким же актуальним, як і будь-коли за доби функціонування в суспільстві наукової діяльності.

Зокрема, саме «відкритість» може виступати характеристикою спільноти, яка не ставить свої корпоративні інтереси вище за загальнолюдські. Навпаки, наука стає «закритою», спотворюючи тим ціннісні настанови універсальності та спільної власності, коли вона перетворюється на *замкнену* спільноту – тобто, коли, з одного боку, місце безкорисливого пошуку істини на методологічній підставі «організованого скептицизму» в якості мотивів, що спонукають ученого до дослідницької діяльності, заступають інші цінності, пов'язані, скажімо, з отриманням прибутку або з кар'єрними намірами (на кшталт «гри в захист дисертацій» чи в написання студентських самостійних робіт за певними встановленими процедурами при відсутності особистого заклик до наукового пошуку загалом), а з іншого – хоча б комусь із членів суспільства відмовляється у доступі до результатів наукової діяльності.

Саме тому можна дійти висновку, що найважливішим фактором як у розумінні сутнісного змісту концепції «відкритої науки» та у впровадженні її настанов, в тому числі у середовищі вищої школи, виступає такий напрям розвитку наукової діяльності, як *демократизація*. Більше ста років тому Джон Дьюї одним із перших указував на глибоку спорідненість освіти, науки та демократії, на їх принциповий взаємозв'язок, до того ж протиставляючи при цьому уявлення про науку як езотеричне зайняття небагатьох «присвячених» – її розумінню як справи принципово відкритої, публічної [2]. Загалом, варто підкреслити, що феномен демократії глибоко споріднений з ідеалом класичної наукової раціональності: ідея народовладдя постає тут невіддільною від ідеї гуманізму, ідеї загального звільнення людини від влади традиції та авторитету, – вона виступає закономірним наслідком філософського заклику, вираженого у відомих словах І. Канта про мужність користуватися своїм власним розумом. За логікою Просвітництва, такою мужністю має бути за визначенням наділена кожна людина без винятку, звільняючись у ході свого особистісного розвитку й освічення від влади традицій і авторитетів і навчаючись замислюватися над справою керування собою, своїм життям і життям свого суспільства, не прагнучи до відчуження цієї своєї природної здатності на користь будь-кого іншого. Можна сказати, що сьогодні ми стоїмо перед необхідністю реалізації ідеї Нового Просвітництва – повернення людині її людяності, гуманітаризації самої людини, й у тому числі в аспекті наближення до демократичного розуміння кожної людини як особистості, здатної до творчого та самостійного мислення. Така програма дозволить реалізувати все різноманіття ідей «відкритої науки» та засади освіти протягом усього життя, уможливить випускнику сучасного університету ефективно працювати за умов мінливості, складності та невизначеності навколишнього світу, сформує підвалини «громадської науки» та перетворить масову науку на науку гуманістичну та людиномірну.

### **Література**

1. Amsterdam Call for Action on Open Science, 2016. P.2. URL: <https://www.government.nl/documents/reports/2016/04/04/amsterdam-call-for-action-on-open-science>

2. Dewey, J. *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education.* New York : The MacMillan Company, 1916.

3. Merton, R. *The Normative Structure of Science.* Merton R. *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations.* Chicago; L. : The University of Chicago Press, 1973. P. 267-278.

4. «Дорожня карта інтеграції України до Європейського дослідницького простору (ERA-UA)», 2018. С. 27.

*Володимир Ратніков*

### **До методології гуманітарного пізнання: Ч. Пірс як антиредукціоніст і антифундаменталіст**

Як відомо, на ранніх етапах здобуття гуманітарним пізнанням наукового статусу було цілком логічним запозичувати методи і засоби з природничих наук як найбільш розвинених у логіко-концептуальному плані. Ще за часів О. Конта та Г. Спенсера фізикалістська і біологізаторська методологія стає своєрідним синонімом науковості в гуманітарному пізнанні. Дещо пізніше виникла гуманітарна альтернатива в особі М. Вебера і його послідовників. Однак вона мало вплинула на зміну ситуації в цій сфері пізнання.

У сучасній методології гуманітарного пізнання домінують антиредукціоністські та антифундаменталістські тенденції. Проте ця ситуація виникла не відразу і не на порожньому місці. Йдеться про тривалий і досить суперечливий процес подолання редукціонізму у філософії та методології науки, який домінував аж до кінця XIX ст.

Обговорюючи підстави антиредукціоністських і антифундаменталістських тенденцій незаслужено мало уваги приділяють творчості відомого американського логіка та філософа Чарлза Сандерса Пірса (1839 – 1914), який зробив значний внесок у критику механіцизму та редукціонізму; Карл Поппер неодноразово називав Пірса одним із найвидатніших філософів усіх часів. Його доробок в епістемології та методології пізнання має, на наш погляд, загальнонаукову значимість.

Сучасна епістемологія та філософія науки стверджують різноманіття шляхів і способів наукового пізнання дійсності.

Невдачі неопозитивістської моделі емпіричного обґрунтування науки, а також розвиток засобів гуманітарно-наукового пізнання переконують в необхідності перегляду традиційного епістемологічного образу науки, який багато в чому базується на фундаменталістській моделі картезіанського типу. На наше переконання, сучасній методології гуманітарного знання корисно врахувати уроки критики Пірсом механіцизму (і лапласівського детермінізму взагалі), а також досвід критики редукціонізму і так званого «несесиритизму» та й загалом узяти до уваги його антифундаменталістську позицію в епістемології.

Остання, зокрема, ґрунтується на його всеосяжній критиці картезіанства, критиці спроб абсолютного обґрунтування знання. На час творчості Пірса (тобто остання третина XIX ст.) ідея деабсолютизації у науці ставала дедалі популярнішою на тлі успіхів неевклідових геометрій, різноманітної критики ньютонівської механіки тощо.

З антифундаменталізмом Пірса пов'язана його наполеглива впевненість у принциповій погрішності наукового знання. Хоча науковий метод зрештою зведеться до чогось на зразок межі (наприклад, у сенсі математичного аналізу результату). Тим не менш, у будь-якій тимчасовій точці процесу наукового дослідження, вважав Пірс, ми знаходимося тільки на його попередній стадії і не можемо визначити, наскільки далеко ми можемо бути від тієї межі, якої ми так чи інакше прагнемо. Це твердження про фалібілізм реального дослідження стосується кількох інших важливих тем його філософії. Фалібілізм, вважав Пірс, пов'язаний із тим фактом, що наука ніби «стріляє» не по фіксованій цілі, а по цілі, що постійно рухається. Він доводив, що знання про об'єкт є принципово незавершеними. Передбачивши у ряді пунктів суттєві невдачі неопозитивістської програми емпіричного обґрунтування науки, Пірс вже тоді наводив серйозні аргументи до епістемологічного розрізнення різних типів знання.

Враховуючи сучасні тенденції, нам варто було б позитивно поставитися до досвіду зусиль Ч. Пірса епістемологічного й методологічного характеру, спрямованих на критику механіцизму та несесиритизму. Водночас, не потрібно забувати й про, так би мовити, прогрес «духу лабораторії» (Ч. Пірс), і, насамперед, прогрес класичної механіки, яку донедавна вважали

абсолютно закінченою теорією у фізиці. Йдеться про становлення та розвиток нелінійної динаміки, згідно з якою механічний рух, що розуміється традиційно, за певних умов здатен породжувати рухи іншого типу, що призводять у результаті до якісно нових структур.

Окрім того, цей прогрес, маючи загальнонаукову значущість, веде до того, що вважати різкою межу між жорстко-детерміністичними способами опису реальності з одного боку, та імовірно-статистичними способами опису – з іншого, тепер вже некоректно. До речі, про це (правда, іншою мовою) багато розмірковував свого часу і Ч. Пірс.

*Неля Філяніна,  
Катерина Карпенко*

### **Гуманітарні науки як міра релевантності природничих методик**

Об'єктивні знання про навколишній світ здатні якісно змінити життя людини на краще, якщо вони спираються на мудрість, узгодженість цілей діяльності людини та гуманістичні цінності [7, с. 76].

Намагаючись знайти відповідь на питання про наслідки проникнення технічних наук у гуманітарну сферу, які вивляються в поширенні різноманітних гуманітарних супертехнологій і технізованої природи, А. Беліченко пише: «Із появою супертехнологій наука почала не лише впливати на соціальність за допомогою нових парадигм (що й показала соціологія науки), а й визначати зв'язки між соціальністю і духовністю». Наука дедалі активніше укорінюється в ту сферу людського буття, яка раніше цілковито належала релігії. Окрім того, гуманітарну проблематику науки не можна окреслити без «презупції духовних принципів, без прямого звернення до проблеми духовності особистості» [1, с. 240]. А. Беліченко наголошує на динаміці співвідношення і взаємовпливів між природничими та гуманітарними науками в ході розгортання

гуманітарних супертехнологій. Ця динаміка, на його думку, виявляється у тому, що початково природознавство виступало активною силою, ініціатором новацій, а наука про людину була матеріалом для розгортання природознавчих методів.

Із плином часу ця ситуація кардинально змінюється, й саме науки про людину починають відігравати роль критерію адекватності та міри релевантності природничих методик, що застосовуються в антропологічному контексті. Так, наприклад, власне загрози існуванню людини як наслідок екологічних криз, які, зі свого боку, безпосередньо або опосередковано, стали наслідком пізнання та практичного освоєння світу, спонукають людину до роздумів над ситуацією, що склалася. «Трапилося так, – пише М. Кисельов, – що у своєму цивілізованому поступі людина почала «перетворювати» природу значно раніше, ніж дійшла думки про необхідність її збереження» [4, с. 47]. Тому цілком закономірною є увага, яка приділяється оцінюванню ролі гуманітарних наук та визначенні їх потенціалу в подоланні сучасних кризи.

Дослідження співвідношення природничо-наукового та гуманітарного знання, природничих і гуманітарних наук, виявлення спільного й відмінного в їх методах та підходах має давні традиції в історії і методології науки. А недостатня увага до філософського аналізу потенціалу гуманітарного знання є віддзеркаленням загального статусу філософії гуманітарних наук, що зумовлено системними та історичними чинниками [5, с. 194 - 220].

Так В. Махлін наголошує на обставинах, які зумовили такий стан речей у філософії гуманітарних наук, що пов'язаний із пізнім філософським осмисленням гуманітарного знання та пізнання, оскільки більшість гуманітарних наук сформувалися й виділилися в окремі дисципліни лише в XIX ст., поставивши філософську традицію перед необхідністю осмислення цього процесу, внаслідок чого гуманітарні науки постали в центрі філософської проблематики. Ці процеси вчений порівнює з тектонічними змінами, які визначають «проблемне осердя філософії XX століття», «її магістральний сюжет», що триває й досі [5, с. 194].

Крім того, трансформація філософії збігається зі змінами у світі, а отже, й з суспільно-історичним досвідом світу,

формуючи нові запити до гуманітарних наук. Інакше кажучи, відбулася зміна гуманітарної парадигми.

Зміну цієї парадигми В. Махлін влучно характеризує цитатою з Х.-Г. Гадамера як «перехід від світу науки до світу життя» [3, с.7], акцентуючи увагу, що ця тенденція найбільш виразно виявилася у німецьких нащадків і критиків класичної німецької філософії (В. Дільтей, Ф. Ніцше, Е. Гуссерль, М. Шеллер, М. Хайдеггер, М. Бубер та ін.), яких можна назвати «філософами зміни гуманітарної парадигми» [3, с. 195].

Натомість виразної зміни гуманітарної парадигми на пострадянському просторі, включно з Україною, так і не відбулося. В. Махлін наголошує, що, незважаючи на епохальні прориви й досягнення ХІХ – ХХ ст., філософія гуманітарних наук і досі залишається не «досягненням», а «програмою» [5, с. 196-197].

Становлення самосвідомості гуманітарних наук відбувалося в тісній взаємодії з філософським обґрунтуванням науки, яке спиралося на моделі природознавства, і, згідно з Х.-Г. Гадамером, формувалося фактично під впливом зразка природничих наук. Одночасно філософ вказував на принципові відмінності між методами природознавства та гуманітарних наук, які виявляються, зокрема, в тому, що процес природничо-наукового пізнання має на меті поглиблення знань і розуміння загальних законів. Гуманітарні ж науки більше опікуються пізнанням особливого, поодинокого, пізнанням явища в його історичній конкретності. Тому мета гуманітарних (а також соціальних та історичних) наук полягає не у «фіксації та розширенні більш глибокого розуміння загальних законів розвитку людей, народів і держав, а навпаки, в розумінні того, якими є ця людина, цей народ, ця держава, яким було становлення, інакше кажучи, як могло трапитися, що вони стали такими» [2, с. 46]. Зазначені відмінності між гуманітарними і природничими науками не звільняють дослідників від спокуси порівняння гуманітарного і природничого знання, в якому гуманітарні науки розглядаються як «неточні науки», з чого випливає їхня вторинність стосовно точних природничих наук.



Х.-Г. Гадамер констатує безуспішність історичних намагань вивести рівність між гуманітарними та природничими знаннями, а то й обґрунтувати переваги гуманітарних наук «у їх загальнолюдському значенні», а також вказує на спроби Дільтея спиратися на «романтико-ідеалістичні традиції» в розумінні гуманітарності, апелювати до «самостійності методу гуманітарних наук», визнаючи, тим не менше, ту обставину, що природничі науки є взірцем для гуманітарних [2, с. 46-48].

Прикметно, що філософ дійшов висновку, що насправді «гуманітарні науки далекі від того, щоб відчувати свою неповноцінність щодо природничих» [2, с. 50]. Філософ також наводить і аналізує головні гуманітарні поняття, серед яких називає освіту, здоровий глузд (*Sensus communis*), здатність судження, смак. Водночас він був переконаний, що саме аналіз змісту поняття освіти може допомогти досягнути глибини духовної еволюції, посилаючись на запропоноване Гердером визначення освіти як «зростання до гуманності». Початково поняття «освіта» пов'язувалося з природними процесами (як процесами утворення, становлення витворів природи), але згодом цілковито перейшло в царину культури для означення специфічного людського способу перетворення, розвитку «природних задатків і можливостей». Наповнення поняття освіти саме таким змістом припадає на період «між Кантом і Гегелем» завдяки зусиллям Гердера.

Однак у В. фон Гумболя поняття «освіта» перестає бути синонімом поняття «культура», що супроводжується перенесенням акцентів із розвитку здібностей і талантів на плекання «в душі образу Бога». Згодом поняття «освіта» почали використовувати для означення результату процесу становлення, а не самого процесу [2, с. 51-52].

Посилаючись на Гегеля, який вважав, що освіта є формою існування філософії, Гадамер стверджує, що це стосується й існування гуманітарних наук загалом, оскільки «буття духу значною мірою пов'язане з ідеєю освіти» [2, с. 53]. Покликаючись, знову ж таки, на Гегеля, він трактував освіту як сходження до загального, що містить не лише теоретичний аспект освіти, а й визначення людської розумності в цілому.

Тому освіта – не лише процес, а й завдання, мета, що вимагають надавати перевагу загальному перед особливим.

Цікавим і актуальним є аналіз сутності теоретичної освіти і практики. Зокрема Х.-Г. Гадамер звертає увагу на те, що теоретична освіта виводить за межі того, що людина безпосередньо знає й осягає. «В освіті, – пише Х.-Г. Гадамер, аналізуючи визначення гуманітарних наук, запропоноване Гельмгольцем, – закладено загальне почуття міри і дистанції стосовно нього самого і через нього – підняття над собою до всезагального» [2, с. 59]. Проте ця загальність не зводиться до спільності понять чи розуму, а має чуттєву складову. Освічена свідомість має суттєві переваги над будь-яким іншим природним почуттям, оскільки наділена здатністю діяти в усіх напрямках. На цій підставі філософ визначає освічену свідомість як «загальне почуття», в якому чути відгомін широких історичних зв'язків [2, с. 59].

Отже, освіта постає ключовим гуманітарним поняттям й, відповідно, будь-яка освіта належить до гуманітарної сфери. Тут доречно згадати слова Х.-Г. Гадамера: «Той, хто віддається частковостям, неосвічений...» [2, с. 54].

Одним із наслідків зміни гуманітарної парадигми є формування гуманітарної філософії освіти, що початково постала як одна з теорій у межах «наук про дух», а згодом і герменевтики. О. Огурцов розглядає особливості гуманітарної філософії освіти як опозицію емпірико-аналітичним напрямкам філософії освіти, завдання якої традиційно вбачалося в каузально-аналітичному поясненні самої реальності освіти й у виробленні технологічно-прикладних знань, придатних для цілераціональної дії.

Гуманітарна філософія освіти натомість орієнтується на осягнення смислу і на герменевтичну інтерпретацію змісту тих актів, які становлять справжність освіти. Емпірико-аналітична традиція у філософії освіти радше нагадує собою варіант соціальної інженерії, відстороненої від цінностей та ідеалів певної культури. Осередок гуманітарної філософії освіти формується як сукупність дій і взаємодій суб'єктів освіти, всіх учасників освітнього процесу, а сама вона осмислюється як система дій (не лише цілераціональних, а й ціннісно-раціональних) [6].

Зазначені напрями філософії освіти також суттєво різняться своїми методами. Каузально-аналітична філософія освіти спирається на методи причинового пояснення й аналізу, тобто на точні методи класичної науки, а гуманітарна філософія освіти – на методи розуміння, інтерпретації смислу дії учасників освітнього процесу. Критерієм виокремлення течій всередині гуманітарної філософії освіти може бути ускладнення методології розуміння, тобто перехід від наївного тлумачення процедур тлумачення, коли вони ототожнюються з «вживанням», «емпатією», до розроблення різних прийомів інтерпретації (розуміння іншого, взаєморозуміння, інтерпретація текстів) [6, с. 532-533].

О. Огурцов також наводить характерні риси гуманітарної філософії освіти. Вказуючи на переваги гуманітарної філософії освіти, він звертає увагу й на пов'язані з нею ускладнення, до яких, зокрема, належить трактування статусу теоретичного знання та аналіз можливостей систематично-теоретичної педагогіки. Воно впливає з того, що процедури розуміння завжди суголосні певному історико-культурному контексту, осмисленню того «життєвого світу», одним із компонентів якого є і розуміння, і той, хто здійснює розуміння, і той, чий смислові акти належить інтерпретувати. Головним надбанням гуманітарної філософії освіти необхідно вважати її зорієнтованість на історичні та соціокультурні «розмірності» освіти, освітньої діяльності та педагогіки загалом [6, с. 534].

Сучасні трансформації філософії збігаються зі змінами у світі, а отже, й із суспільно-історичним досвідом світу, формуючи нові запити до гуманітарних наук, спостерігається зміна гуманітарної парадигми, актуалізується питання про природу гуманітарного знання та гуманітарної освіти.

### Література

1. Беліченко А. В. Сутність і смисл гуманітарних надтехнологій (філософський аналіз). *Природознавство і гуманітарія: пошуки взаєморозуміння*: монографія / Лук'янець В. С., та ін. Київ : Парапан, 2009. С. 239–248.

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. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. Москва : Искусство, 1991. 368 с.
4. Кисельов М. М. Феномен діяльності в реаліях сьогодення *Філософія. Антропологія. Екологія*: [альманах]. Київ : СтилоС, 2000. Вип.1. С. 45–55.
5. Махлин В. Л. Философия гуманитарных наук. *Философия науки. Методология и история конкретных наук*. Москва : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007. С. 194–220.
6. Огурцов А. П. Герменевтика в философии образования. *Философия науки. Методология и история конкретных наук*. Москва : Канон+, 2007. С. 529–554.
7. Пустовит С. В. Европейская биоэтика: Теория и практика. *Интегративна антропологія*: [міжнародний медико-філософський журнал]. 2013. № 2 (22). С. 9–15.

*Марія Чікарькова*

### **Культурний шок як етап міжкультурної комунікації**

В епоху, коли світ стає «глобальним селищем» (М. Маклуен), з надзвичайною гостротою постає питання про *культурну самоідентифікацію* людини, країни, етносу. Якщо раніше країни були більш-менш гомогенними, і культура виконувала насамперед трансмісійну функцію, то тепер, у мультикультурному середовищі, відбувається те, що М. Козловець влучно називає «зіткненням ідентичностей» [3, с. 155], і важливим питанням постає сприйняття Іншого, інших культур, питання їхнього діалогу тощо. Перша стадія, коли ми зустрічаємо *Іншого*, представника іншої культури, – це найчастіше *стадія культурного шоку*, який автор цього терміну, К. Оберг визначає як «тривогу, що є результатом втрати всіх знайомих нам знаків і символів соціальної взаємодії» [8, р. 177]. Д. Мамфорд також бачить у цьому

феномені насамперед реакцію тривоги та непевності, коли ми не можемо зрозуміти і передбачити поведінку людей іншої культури [7]. П. Адлер підкреслює, що це передусім «набір емоційних реакцій» на втрату основ власної культури та нові культурні стимули, які мають мале значення або й зовсім його позбавлені [5, с. 13]. Очевидно, що існують люди, які швидко та легко пристосовуються до нової культури, але це все ж таки – виняток, переважна більшість потребує періоду адаптації, який може тривати від декількох місяців до декількох років, а для деякого взагалі ніколи не настає.

Існують численні класифікації стадій культурного шоку – так, Е. Даттон виділяє три стадії культурного шоку: *ксенофілія* (захоплення новою культурою), *ксенофобія* (роздратування) та *адаптація* [6], а Г. Біленька обмежується двома етапами сприйняття нового в культурі: «*еґоцентричні типи сприйняття* (заперечення різниці між культурами, захист власної культурної ідентичності) і *етнорелятивні* (прийняття існування культурних відмінностей, адаптація до нової культури, інтеграція в нову культуру)» [2, с. 14].

Річ у тім, що у процесі становлення кожної людини відбувається процес її *інкультурації*, опановування норм певної етнічної культури. Отож у кожної людини «формується почуття культурної і соціальної ідентичності, мережа цінностей і вірувань, спосіб життя і почуття *етноцентризму* як переконання в тому, що звичаї і традиції, які властиві даній культурі, є доцільними і єдино доступними» – таким чином, «освоєння нового для реципієнта культурного середовища у певній мірі схоже на соціалізацію особистості, проте, воно відбувається на фоні вже сформованої системи цінностей і світосприйняття» [2, с. 15]. Зрозуміло, що при зіткненні «старої» і «нової» культур відбувається їхній конфлікт, на який людина змушена реагувати.

Зустріч з новою культурою, втіленням якої є Інший (Інші) означає – інший менталітет, стереотипи, традиції, ритуали, побутові норми тощо. Навіть якщо ми самі прагнули цієї зустрічі, після нетривалого захоплення, виникає нерозуміння і навіть неприйняття. Це може накладатися на т. зв. *неофобію* – страх перед новим, незвичним, адже саме таким постає Інший

у нашій свідомості. Якщо ж ми перебуваємо, наприклад, за кордоном, то до нашого шоку приєднується «комунікаційний шок» (інше спілкування – і вербальне, і невербальне).

Серед ключових причин культурного шоку називають *етноцентризм*; це «автоматична оцінка індивідом всього, що відбувається, з позиції рідної культури та її норм і традицій і стереотипізація, тобто формування негативних етнічних стереотипів, які не дозволяють відкрито та неупереджено осмислювати й приймати особливості іншої культури» [1, с. 142]. Адже доросла людина, насправді, вже має певну етнічну самосвідомість, етнічну самоідентифікацію, тобто належить до певної етнічної культури, однією з характеристик якої є «прагнення до консервації та культивування сталих традицій» [4, с. 115]. Потрапляючи в інше етнічне середовище, вона відчуває дискомфорт і, аби уникнути цього відчуття, часто намагається приєднатися до *свої* етнічної групи (тобто таких само мігрантів). Утім, у такий спосіб, ми потрапляємо в пастку – замість опанування нових культурних компетенцій людина консервується в рамках рідної культури, і це ускладнює міжкультурну комунікацію.

Вважається, що важливу роль в успішному подоланні культурного шоку відіграє освітній рівень людини: чим він вищий – тим легше відбувається адаптація. Можна також зробити припущення, що людина, котра виросла у мультикультурному середовищі (наприклад, завдяки сполученню різних культур у її родині або місцевості, де вона проживала), буде відчувати в такій ситуації менший культурний шок, аніж та, що виросла в гомогенному культурному середовищі.

Нині існують численні державні програми, особливо в країнах, які вже давно стикаються з великою кількістю мігрантів: наприклад, «Intercultural Sensitizer» у США. Наявні також способи упередження культурного шоку: культурний обмін, формування широких культурних компетенцій, часткова асиміляція тощо. Утім, це все одно не знімає гостроти проблеми.

У разі успішного подолання культурного шоку відбувається справжній діалог культур, опанування нової культури і врешті-решт людина (а іноді і цілий етнос) стає бікультурною або полікультурною. Зауважимо принагідно, що все ж таки цей процес зазвичай не відбувається без втрат для однієї з цих культур.

Усе це робить окреслену проблематику екзистенціально ваговою та незмінно актуальною для наукового вивчення і вироблення практичних рекомендацій.

### Література

1. Азбергенова Г. А. Культурний шок и обратный культурный шок в психологических исследованиях. *Вестник КРСУ*. 2016. Т. 16. № 12. С. 140–143.
2. Біленька І. Г. «Культурний шок» і адаптація до нової культури. *Вісник Харківського нац. ун-ту імені В. Н. Каразіна*. Серія: Теорія культури і філософія науки. 2011. № 940. Вип. 41. С. 12-16.
3. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації. Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. 558 с.
4. Липец Е. Ю. Этнос и этническая культура: традиционные и современные формы существования. *Грамота*. 2014. № 1 (39): В 2 ч. Ч. 2. С. 113–116.
5. Adler P. S. The Transnational Experience: An Alternative View of Culture Shock. *Journal of Humanistic Psychology*. 1975. Vol. 15 (4). P. 13–23.
6. Dutton E. Towards a Scientific Model of Culture Shock and Intercultural Communication / Edward Dutton *Journal of Intercultural Communication*. 2011. № 27. URL : <http://www.immi.se/intercultural/>
7. Mumford D. B. The Measurement of Culture Shock. *Social Psychiatric Epidemiology*. 1998. № 33. P. 149 – 154.
8. Oberg K. Cultural Shock: Adjustment to New Cultural Environments. *Practical Anthropology*. 1960. № 7. P. 177–182.

*Богдана Манчул*

### Історико-філософський аналіз концепції цілісного знання

Ідея єдності знання – не нова. Потреба побудувати чітку картину світу сягає своїм корінням часів античності, оскільки тогочасна філософія виступала інструментом отримання цілісного знання про світ. Особливо яскраво це проявлялось у роздумах і

дискусіях досократиків, що засвідчує їхнє розуміння природи, космосу і логосу як цілісних явищ. Пізніше Аристотель розглядав знання у вигляді ієрархічної єдності.

Якщо для античності еталоном єдності знання була філософія, то у середньовіччі цю функцію перебрала християнська теологія, яка містила в собі метафізичний зв'язок між «буттям» та «істиною». Різновиди знань об'єднувалися пошуком кінцевої причини, пов'язаної з ієрархічною залежністю всієї реальності від Бога. Тому істина мала універсальний характер. Схоластика формулювала аргументи, що підтверджують розумність християнської віри, і тим самим спонукали теологію розробляти нові форми синтезу. Зокрема роздуми схоластів над шляхами поєднання віри і розуму створювали нове розуміння багатогранності світу і самої людини.

Починаючи з XVII ст., розширення та поглиблення знання відсувало на другий план ідею об'єднання. Відтак діалог між різними галузями науки став не таким ефективним як раніше. Саме в цей період починає утворюватися прірва між знанням про природу і знанням про людину. Цьому також посприяв і той факт, що філософія Аристотеля або Святе Письмо перестали бути єдиними джерелами істинного знання. Тим не менше, у процесі становлення науки, сформовані закони та постулати передбачали можливість побудову єдиної наукової картини світу. Особливо такі тенденції були характерними для фундаментальних наук. Цьому посприяло і твердження Галілея про те, що книга природи написана мовою математики. Роль уніфікатора знання переходить від філософії до натурфілософії (в подальшому природознавства).

Німецька філософія відіграла значну роль в обґрунтуванні ідеї цілісного знання. І. Кант, зацентрувавши увагу на поняттях «світогляд» (Weltanschauung) і «картина світу» (Weltbild), впровадив ідею про єдність науки як певний інтелектуальний ідеал. Пізніше цей процес набув вузькодисциплінарного характеру [1]. А з поділом знання на «науки про природу» і «науки про дух» дискусія щодо можливості побудови цілісного знання знову стала актуальною.

У XIX ст. позитивісти поставили перед собою доволі амбітну мету розібратися в тому, що ж виступає базисом знання, особливо



наукового. Цей процес був невідворотний, враховуючи прорив у дослідженнях і відкриттях, який переживала наука (особливо фізика) того часу. Саме це спонукало їх до розробки фундаментальної системи, яка б уможливила інтеграцію наукового знання під загальною назвою «уніфікована наука». Цей термін набув популярності не лише серед філософів, а й серед науковців.

Тоді заклик до уніфікованого знання прозвучав у колі науковців. Особливо активно до цього процесу долучилися фізики-теоретики, які сповідували ідею, що наука може працювати в дійсних умовах саме завдяки тому, що природі притаманна єдність. «Упродовж ХХ століття найважливіші метафізичні питання ставили вчені, а не філософи. Чому багато хто з найвідоміших учених, які належать до епохи квантової механіки, подвійної спіралі ДНК та теорії великого вибуху, відчували потребу зіткнутися з питаннями про взаємозв'язок між філософією та наукою, між наукою і релігією? Від Планка до Ейнштейна, від Шредингера до Гейзенберга, від Вітгенштейна до Еклса всі намагалися зосередити увагу на взаємозв'язку між різними формами знань. Більшість тих, хто відкрив нові наукові горизонти, також хотіли запропонувати відповідну філософську інтерпретацію своїх результатів» [2].

Швидкий прогрес науки (особливо природознавства) порушив питання про те, яким чином революційні відкриття природних законів безпосередньо впливають на людину, на її цінності і духовний досвід і як організувати знання так, щоби сформувалася цілісна картина світу. Ось чому так активно лунає заклик до узгодження наукової та соціальної діяльності шляхом раціонального планування і просування ідеї єдиної науки як рушійної сили цивілізації та науково-технічного прогресу.

### Література

1. Cat J. The Unity of Science. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/scientific-unity/> (дата звернення: 20.10.2021).
2. Tanzella-Nitti G. Unity of Knowledge. *Interdisciplinary Encyclopedia of Religion and Science*. DOI:10.17421/2037-2329-2002-GT-8

## **Принцип єдності теоретичного й історичного як засіб конструювання соціальної реальності**

Осмислення і вирішення складних філософських проблем, які складають предметне поле гуманітарної науки, вимагають використання різних пізнавальних підходів у дослідженні, відходу від усталених стереотипів і абстрактного теоретизування, від різного роду спрощень і схематизації. Недостатнім є вивчення лише субстанційної природи суспільних процесів без урахування історико-культурного контексту їх розвитку, без співвіднесення сутнісних визначень суспільних феноменів зі специфікою тієї соціокультурної ситуації, яка „програмує” певний спосіб існування соціальної реальності.

Вивчаючи різні аспекти соціального буття, варто користуватися пізнавальними можливостями історичної реконструкції певної соціокультурної реальності, способів діяльності та спілкування, стилю мислення та життя, сукупності уявлень і структури цінностей. Погляд у минуле, звернення до історії пов'язані з розумінням тих імперативів, що визначають рух сучасного суспільства. Ігнорування цієї обставини приводить до втрати зв'язку між гуманітарним знанням та актуальною культурою.

Завдання всебічного, комплексного вивчення соціальної реальності вимагає від дослідника синтезувати засоби філософського аналізу із специфічними прийомами історичного дослідження. Реалізація одного з варіантів такого синтезу має своїм наслідком те, що теоретичний зміст досліджуваної проблеми аналізується як конкретизований у історичному досвіді, розгорнутий у вимірах історичного простору і часу. Концептуальне знання, досягнуте в результаті теоретичного аналізу, доповнюється узагальненням тих фактів і висновків, які отримані в конкретно-історичному пізнанні. Однак теоретичний аналіз ні за яких умов не повинен підмінятися історичним. Вивчаючи соціальну реальність, слід усвідомлювати певну обмеженість суто історичного підходу. Історичний аналіз мусить доповнюватися логічним і знаходити саме в ньому своє теоретичне завершення. Зрештою, теоретичний аналіз у

абстрактній і логічно послідовній формі відтворює сутнісні риси досліджуваного феномена й водночас є відображенням історії його розвитку, становлення.

Говорячи про взаємодоповнюваність історичного та теоретичного підходів, слід також уникати спрощення й вульгаризації в реалізації різних пізнавальних процедур. У літературі зустрічається думка, що теорія може бути лише абстрактною, а історія – лише конкретною. Тим самим історичне ототожнюється з емпіричним описом, а статус теорії визначається як абсолютний. Насправді, вони взаємопроникають один в одного, історичний підхід з необхідністю передбачає можливість переходу до теоретичного, логічного осмислення проблем.

Варто відзначити також, що аналіз важливих реалій людського та суспільного буття вимагає радикального перегляду ролі, значення, змісту, меж людського розуму, а отже, й наукового, логічного мислення. Йдеться про детермінацію пізнання різними соціокультурними факторами, а також людськими цілями, цінностями, ідеалами, інтересами, мотивами тощо. Загалом пізнання в єдності логіко-дискурсивних, аналітичних, інтуїтивно-образних аспектів орієнтовано не стільки на адекватне відображення реальності, скільки на осмислення різних феноменів дійсності, які конструюються людиною. Людина в єдності своїх соціальних та особистісних характеристик і зв'язків виступає головним суб'єктом культурно-історичної творчості. Вона виявляється включеною в саму соціальну реальність, упорядковує її і прагне змінити відповідно до своїх цілей. Конструювання соціальної реальності людиною відбувається не довільно, а завжди в певному соціокультурному просторі та часі й визначається не тільки особистісними цілями і цінностями, але і реальними можливостями дійсності з притаманними їй конкретно-історичними системами цінностей. Усвідомлення значущості конструктивної діяльності людини і причетності її до конкретного історичного буття є однією з важливих умов дослідження соціальної реальності.

Досягнення найбільш повного знання про соціальну реальність є можливим завдяки використанню потенціалу соціально-філософської теорії, яка прагне дати загальну картину

цілісного світу суспільного життя, виявити інтегративні властивості людської діяльності. Соціальна філософія постає як наука, що вивчає субстанційні засади людського буття, осмислює загальні закономірності розвитку суспільних явищ і процесів. На рівні теоретичного узагальнення здійснюється осягнення змісту соціальної реальності, пізнання складного світу суб'єктивної реальності та людської активності. Як наслідок формується інтегральний погляд на світ людського буття.

Водночас теоретичний аналіз передбачає врахування особливостей історичного підходу до вивчення соціальної реальності. Сутність його полягає в прагненні досліджувати не загальне як таке і не закономірності суспільного розвитку в їх «чистому» вигляді, а конкретні вияви загального в тих чи інших історичних умовах. Процес суспільного розвитку, таким чином, відтворюється з урахуванням конкретних історичних обставин, подій, фактів, специфіки історичної ситуації, національних особливостей реалізації людської активності в історії. Розгляд тих чи інших проблем у контексті історії виступає необхідною умовою соціального пізнання.

Застосування історичного підходу в гуманітарних науках передбачає дотримання основних принципів, які вказують на конкретні шляхи одержання знань у процесі пізнання. Це – принцип історичності, врахування історико-культурного контексту і сприйняття історії як процесу. Варто зауважити, що історичний підхід не зводиться лише до наративу, до простого опису фактів чи окремих культурних подій. Наскільки б досконало не були відтворені події та факти, за ними, власне, не можна не бачити логіки історичного процесу, загального в розвитку суспільства. Як правило, в історії загальне отримує своє індивідуальне «обличчя», а культура з безособистісної форми всезагальності перетворюється в особистісну форму культури індивіда. В сучасних гуманітарних дослідженнях враховується міра індивідуалізації загального або персоналізації загальних культурних смислів.

Змінюється також погляд на саму історію. У контексті філософського аналізу історія постає як складний і різнобічний процес і не зводиться лише до емпіричної, хронологічної послідовності явищ, подій, фактів, до певної суми розрізнених у

часі та просторі способів життя, окремих емпіричних індивідів. Натомість в центрі історії постає людина, яка утверджує себе в різних формах соціальності й творить своєю діяльністю ці форми. Вивчення реальної історії дає можливість зрозуміти її багатство, вийти за межі абстрактних логічних схем, сформувати цілісну картину соціокультурної реальності та визначити в ній місце і межі людської суб'єктивності. Отже, формується можливість витлумачення історії як процесу діяльності людей, конкретизації в історичному часі та просторі соціальних і культурних форм їх буття. В результаті історія постає як цілісність, як історія розвитку суспільства.

Важливим у гуманітарному пізнанні є використання таких емпіричних методів, як опис і пояснення. Проте, акцентуючи увагу лише на цих методах, ми помітно звужуємо поле вивчення змісту соціальної реальності. Неприпустимо ставити теоретичний компонент знання в повну залежність від прийомів історичного опису, а узагальнення матеріалу «підганяти» до даних емпіричного аналізу. Логіка позитивістського мислення не є достатньою для філософії, а емпіричні методи пізнання аж ніяк не можуть підмінити теоретичні. Створювана в процесі пізнання картина соціальної реальності включає в себе власне людську історію, а не лише «логіку речей».

В гуманітарних науках важливу роль відіграє реконструкція культурно-історичного процесу. Вона сприяє формуванню загальної картини реальності, знання якої є умовою пізнання людини та людських дій. Така реконструкція часто сприймається як суто ідеографічне знання. Насправді вона постає пізнавальною процедурою, яка демонструє в матеріалах історичного опису теоретичне бачення тієї чи іншої проблеми. Механізми реконструкції зводяться до спеціальної роботи опису різноманітних форм людського досвіду. Спираючись на цей досвід, соціальна філософія вибудовує свої теорії. Тому реконструкції служать матеріалом для побудови різних теоретичних конструктів у гуманітарних науках.

Отже, здійснюючи комплексний аналіз соціальної реальності, слід брати до уваги те, що пізнання не може обмежуватися лише констатацією одиничного, деякою фактографією подій, а передбачає їх пояснення шляхом використання можливостей

теоретичного аналізу, переваг рефлексивного наукового мислення. Теоретичний та історичний підходи до вивчення важливих проблем суспільного життя мусять взаємодоповнювати один одного, адже ігнорування однієї із сторін наукового дослідження, особливо якщо це стосується людини та світу її соціального буття, є просто нерозумним.

У результаті поєднання теоретичного та історичного аналізу відбувається переосмислення, перетворення, перебудова стійких концептуальних схем, що розширюють можливості пізнання соціальної реальності.

*Галина Орендарчук*

### **Микола Бердяєв про особливості філософського та наукового знання**

У сучасній філософії по-новому постає одвічна проблема співвідношення філософського та конкретно-наукового знання. Поряд з новітніми дослідженнями цієї проблематики заслуговують на увагу міркування відомого мислителя М. Бердяєва щодо особливостей функціонування філософії та науки як форм духовної культури. У дискусії про взаємодію філософії та науки мислитель займає недвозначну позицію: «Філософія зовсім не є наукою і в жодному розумінні не повинна бути науковою» [1, с. 54]. І продовжує: «Філософія первородніша, первинніша за науку, вона ближча до Софії; вона була вже, коли науки ще не було, вона із себе виокремила науку. А завершилося очікуванням, що наука виокремить із себе філософію» [1, с. 54].

Світоглядний характер філософії робить її особливою формою знання, не тотожною науці. Розглядаючи це питання, виділяють дві основні позиції, які є крайнощами, бо не враховують власне специфіку філософського знання. Представники першої точки зору вважають, що оскільки філософія є наукою, то вона вже не є світоглядом, а представники іншого погляду переконані, що, оскільки філософія є світоглядом, значить, вона не може бути

наукою. Перша позиція найбільш яскраво виражена в «Логічних дослідженнях» Е. Гуссерля і у позитивізмі, а друга – у філософії М. Бердяєва.

Ті, хто ототожнюють філософію з наукою, вважають, що філософія, як і наука, є формою теоретичного освоєння світу. Філософія справді має певні ознаки науковості, орієнтується на наукові критерії знання. Подібно до науки філософія прагне до максимальної раціоналізації знання, до системного і логічного викладу думок, до обґрунтованості, аргументованості тверджень. Філософія, як і наука, є певним способом здобуття узагальнених знань. Але якщо наука прагне пізнати закони емпіричного світу, тобто, зрозуміти, яким є світ, у якому існує людина, то філософія шукає відповіді на питання, як жити людині у цьому світі. І тому вона є не суворо науковим знанням, а світоглядним.

М. Бердяєв, високо оцінюючи значення науки у житті людини та людства, не погоджувався з її абсолютизацією, що здійснюється шляхом перенесення критеріїв науковості на інші сфери людської культури, де ці критерії не є внутрішньо необхідними: «Але науковість не є наука і здобута вона не з науки. Жодна? наука не дає директив науковості для чужих щодо неї сфер. Астрономія, фізика, геологія чи фізіологія нітрохи не зацікавлені в науковості філософії, в науковому розпорядку культури. Науковість (не наука) є рабством духу в нижчих сферах буття, невпинне і повсякчасне усвідомлення влади доконечності...» [1, с. 55]. Чому ж тоді філософія так уперто нав'язувала собі ці вимоги науковості?

Микола Бердяєв вважає, що прагнення уподібнити філософію та науку, виправдати факт існування філософії саме «науковістю» виходить з переоцінки значимості науки. Мислитель цілком слушно звернув увагу на явище, яке називають культот науки – тобто, створення певного ореолу науковості, який часто намагаються надавати багатьом предметам як необхідну умову їхньої позитивної оцінки. Але це зовсім не означає, що все, що не є наукою, є недосконалим і неповноцінним.

Ототожнення філософії зі світоглядом приводить до розуміння її як певної життєвої позиції, суб'єктивної системи життєвих цінностей. За своїм змістом філософія є світоглядним знанням, але повністю зі світоглядом вона не збігається, бо основною функцією світогляду є життєво-практична, тобто, він має допомогти людині зорієнтуватися в житті на основі певної системи цінностей. А основне завдання філософії суто теоретичне – виконання пізнавальної функції, прагнення пізнати мудрість, бути любов'ю до мудрості. Призначення філософії – пізнати і зрозуміти, по-новому побачити і переосмислити вічні філософські проблеми, сформулювати результати філософського пізнання в універсальних, граничних узагальненнях, а не практично втілювати свої рішення у життя.

М. Бердяєв звертає увагу на дві крайності, що простежуються в історії філософії у взаємовідносинах філософії та науки, філософії і світогляду. Оскільки філософія є світоглядом, суперечка навколо її тверджень, яка ведеться суто науковими засобами, не повинна розглядатись як вичерпна при бажанні переконати вашого опонента в істинності того чи іншого твердження. Свій вплив виявляють особистісні моменти. У цьому аспекті філософія зближується з мистецтвом, де наукове (теоретичне, логічне) обґрунтування естетичної позиції (що красиво, а що некрасиво) має значення лише на перший погляд, а значно важливішим є безпосередній вплив самого мистецтва, в якому завжди діє особистість художника.

Звідси стає зрозумілим, що у філософських суперечках і дебатах такі особистісні чинники як переконаність, стиль виступу, привабливість набувають особливого значення. Можна тільки висловлювати жаль щодо тих випадків, коли неглибокі, поверхневі твердження через особливу форму викладу, емоційність, публіцистичність стають на певний час більш популярними, ніж серйозна філософія. Такою є природа філософського знання на відміну від фізики чи математики, де ніяка зовнішня привабливість не врятує хибні теорії.

Микола Бердяєв стверджує, що наукова філософія, побудована за взірцями фізики та хімії, не може бути ідеалом



філософії. Чи не означає це, що філософія взагалі індиферентна до науковості? Відповімо так: філософія не вичерпується науковістю, що ототожнюється з дискурсивністю. Досвід, на який вона спирається, виходить за межі будь-якої з наук, природничих чи гуманітарних, вона узагальнює весь пізнавальний досвід людства, спрямована на пізнання всезагального. Логіка дискурсивності в ній необхідна, але недостатня, і істотного значення набуває тут безпосереднє знання, інтуїція.

Варто зауважити, що значення особистості у філософії не співпадає з її значенням у науці. Поява філософії в історії людства була пов'язана саме з особистісною творчістю. Філософія виростає з міфології разом з автономною, незалежною теоретичною думкою. Міф «імен не має», це є тисячолітня безіменна традиція. Філософія ж починається з особистості, з відображення неповторного духовного досвіду. Наука може бути колективною, а її результати – здобутком спільних творчих пошуків учених. Філософія є справою власного розуму, творчості вільної особистості. Без особистісного ставлення філософія вироджується у догматизм. Філософське пізнання – це пізнання світу і себе цілісною особистістю, пізнання не тільки раціональне, але й духовно-досвідне. Тут серце, совість, віра, любов та ненависть, тобто емоційно-чуттєва сторона, весь духовний світ людини має значення.

У філософії та науці по-різному проявляється роль автора-творця. Будь-який результат наукового дослідження, якщо він справді об'єктивний, може бути в принципі відтвореним будь-яким іншим науковцем-дослідником. Особливості рис характеру дослідника, його національність, приналежність до певної віри не впливають на результати наукової творчості. Філософська проблематика, на противагу цьому, глибоко особистісна. Філософське знання відображає унікальність духовного досвіду, неповторність долі і своєрідність особистості його творця, внутрішній світ автора.

Погоджуючись з Миколою Бердяєвим у тому, що не можна вважати науковість найвищим або єдиним мірилом духовних цінностей, не зовсім можна погодитись із його власним трактуванням філософії, у відповідності з яким він відмовляє справжній філософії у будь-якій науковості. Безумовно, відзначає мислитель, наука має свою цінність, вона допомагає людині орієнтуватися в цьому світі, це своєрідна «реакція самозбереження» людського духу в світі [1]. Але, незважаючи на це, вона є всього лише нижчою формою людської діяльності, що існує в світі матеріальної необхідності. За наукою мислитель залишає царину матеріального світу, де немає місця для справжньої філософії і релігії. Наука відкриває лише закони природи, тоді як релігійна філософія відкриває таємниці буття.

Саме релігійна філософія, на думку Миколи Бердяєва, є справжньою і вона має бути відокремлена від науки жорсткою демаркаційною лінією.

#### **Література**

1. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. Москва: Правда, 1989. 607 с.

*Галина Подолян*

### **«Право на місто» в контексті урбаністичних досліджень**

Вивчення урбаністичних проблем – важливий напрям осмислення складних реалій міського життя, пов'язаних із повсюдними процесами прискореної урбанізації, соціальної поляризації, сегрегації й диференціації між бідними й багатими, конкуренції між містами і намаганнями їх вирішити.

«Право на місто» – одна з важливих тем сучасних урбаністичних досліджень, що набувають все більшої актуальності й потребують подальшого вивчення. Аналіз цієї тематики можна знайти як у сучасній роботі американського соціального географа Д. Гарві «Бунтівні міста. Від права на місто до міської революції»,

так і в французького урбаніста А. Лефевра – «Право на місто» (1967). Обидва дослідження є симптоматичними й відображають значний комплекс соціальних, економічних, політичних і культурних проблем означених періодів. Це евристична за своєю природою тема, що навряд чи може бути повністю вирішена найближчим часом і потенційно містить значні можливості для міждисциплінарного вивчення.

Д. Гарві для аналізу використовує досвід економічної кризи 2008 року, яка стала поштовхом до виникнення багатьох самоорганізованих протестних рухів, найгучнішим з яких, принаймні на Заході, був «Захопи Волл-стріт». Маючи за мету пояснити причини і наслідки революційних подій нульових, Гарві актуалізує поняття «право на місто», запропоноване ще півстоліття тому Анрі Лефевром.

Лефевр же у своїй роботі, присвяченій 100-річчю публікації «Капіталу» К. Маркса, розвинув ідею про те, що кожен житель має «право на місто» і може його відстоювати. В умовах наростання кризових явищ у західній культурі другої половини 60-х рр. ХХ ст. і формування протестних настроїв і рухів його дослідження сприймалося як таке, що відповідало духові часу.

Незважаючи на часовий проміжок, що сягає більше, ніж трьох десятиліть між створенням обох праць, дослідники суголосні у ствердженні ідеї про те, що місто виникає і розвивається завдяки спільному праву на місто, яке ми творимо у просторі й через яке створюємо простір.

Заявлена праця А. Лефевра окреслює основні ідеї, які дослідник розвиває у подальших, зокрема, у «Виробництві простору». На думку французького соціолога, місто є результатом творення (*oeuvre*), виробництва і відтворення соціальних відносин. Будь-яке місто має свою історію й одночасно саме є частиною історії, оскільки створюється й вдосконалюється своїми жителями у певному історичному і подієвому контексті. Приклади з історії формування західних міст, які створювали, очолювали й вдосконалювали торговці, банкіри показують, що італійські, фламандські, англійські і французькі торговці, розглядаючи місто як продукт власного виробництва, любили його і прикрашали творами мистецтва.

Проте бажання прикрасити місто співіснувало з бажанням отримати прибуток, внаслідок чого вони керувалися «цинічною владою золота» [1, с. 45].

Подібна модель міста, сформована декілька століть назад, за переконаннями А. Лефевра, збереглася до цих пір. Місто існує як сукупність нематеріальних (знання, культура і т. ін.) і матеріальних об'єктів, створених людьми. Відповідно, історія пишеться як книга, в ній знаходять своє відображення ідеології, цінності тих людей, які брали участь у їх створенні, тобто виробництві. Кожен тип суспільства і спосіб виробництва передбачає формування особливого типу міста, вони «виробляють особливий тип простору» [1, с. 119-121].

А. Лефевр виокремлює дві складові у будь-якому місті: матеріальну реальність (*ville*), в тому числі й архітектурну, і соціальну (*urban*), створену в умовах міста, що включає відносини між жителями, «конструйовану й реконструйовану при допомозі їх дій і думок» [1, с. 46].

«Прочитати» місто, зрозуміти його можна лише знаючи ту мову, систему символів, на основі якої воно створювалося: «Місто може бути прочитане, тому що воно пише, тому що воно написано» [1, с. 53]. Таким чином, місто в концепції французького соціолога постає як результат творення простору для соціального життя.

Лефевр вважає, що інтенсивний період паралельних процесів урбанізації й індустріалізації підриває основи традиційного міста і сприяє формуванню тих проблем, з якими стикаються міста всередині ХХ ст.: соціальної нерівності, сегрегації, зубожіння повсякденного життя. Ці соціальні явища – результат капіталістичної логіки розвитку міст, коли потребами жителів жертвують задля інтересів власників підприємств.

У слід за А. Лефевром, Д. Гарві на прикладах сучасних міських проблем вказує основну причину докорінної зміни простору на різних рівнях – глобальному, регіональному, міському – й несправедливого структурування соціальних відносин – бурхливі темпи капіталістичного розвитку. Філософ зауважував, що місто ніколи не було «гармонійним місцем» [2, с. 84]. Для нього завжди характерні безлад, конфлікти і насилля. Особливо ситуація загострилася в умовах

глобалізації. «Глобальні» міста – центри не тільки економічної активності, а й нерівності. У них найяскравіше проявляється соціальна поляризація, величезна прірва між фінансовими елітами і низькооплачуваними співробітниками у сфері послуг, які живуть не набагато краще, ніж маргінали чи безробітні.

Чому ж право на місто є таким важливим? Бо воно не може бути індивідуальним. Воно може здійснюватися лише колективно. Місто є соціальним та фізичним простором, у якому переплітаються конфлікти, спричинені боротьбою за соціально-економічні та символічні блага, виборюється право на гідну працю чи гендерну рівність. Тому боротьба за право на місто пов'язана з усім комплексом інших прав.

У результаті промислової революції міста починають втрачати своє право на володіння раціональністю, оскільки прийняття багатьох рішень відбувається на більш високих рівнях – національному й регіональному, а міста сприймаються як інструменти і засоби досягнення цілей. Міста часто керуються здалека людьми, що не належать до міської спільноти і не розуміють особливостей його функціонування. Як наслідок, міста стають безликими, схожими одне на одного, втрачають творчу складову, яка їм була притаманна і надавала індивідуальності.

Жителі поступово віддаляються від міста, чому сприяють зростаюча мобільність, поширення автомобільного транспорту і вплив засобів масової інформації, які з легкістю переносять аудиторію у віддалені куточки планети. В минулому залишається й таке явище, як сусідство, оскільки не відчуваючи зв'язку з місцем, містяни стають байдужішими і до оточуючих, зв'язки з якими вже не сприймаються як значимі. Крім втрати традиційного міста, А. Лефевр констатує повсюдне виробництво і поширення презирства, ментальної й соціальної ницості [1, с. 75]. Вони стали неминучими супутниками бідного повсякденного життя, в якому символи традиційного міста пішли в минуле, але нічого не прийшло їм на зміну. Державна влада і впливові економічні суб'єкти пропонують містам тільки один напрям розвитку – шлях до девальвації, деградації і руйнації міської спільноти. Криза міст – це багато в чому криза місцевих (муніципальних) інститутів, які піддаються впливу двох потужних сил: держави і

промислових підприємств. Подібний деструктивний вплив неминує породжує протидію з боку міської спільноти.

Держава і приватні корпорації присвоюють собі функції міста, узурпують їх і тим само, руйнують його. У цьому й полягає інституційна глобальна криза міст і муніципального правління. Соціальні проблеми міст значно посилились і наблизили критичну точку в процесі урбанізації, настільки значиму, що Лефевр порівнює її проходження з «доланням звукового бар'єру» [1, с. 70].

Д. Гарві, аналізуючи наростаючі темпи сучасної капіталістичної урбанізації, причиною іманентності криз називає постійне накопичення капіталу через експлуатацію не лише людей, а й природних ресурсів та простору. Міста стають місцем розгортання цих криз, адже саме в містах і осідає накопичений капітал. Кожна наступна криза призводить до витіснення, сегрегації та накопичення боргів, збільшує нерівність. І такі тенденції є глобальними попри те, що у кожному регіоні ці проблеми мають свої локальні, соціальні й просторові вияви.

Перспектива, яку розгортає дослідник, дає можливість поглянути на кожне сучасне місто як на простір конфлікту: класового, гендерного, етнічного та врешті-решт політичного. Така методика підважує популістські методології трактування міських проблем, що так поширені в українській політиці й бюрократичному підході до вирішення багатьох міських проблем.

«Право на місто» для Д. Гарві – це право на перетворення міста у відповідності з потребами його жителів: «Це не просто умовне право доступу до того, що вже існує; це активне право на те, щоб зробити місто іншим, формувати його у відповідності з нашими колективними потребами й бажаннями, змінити наше повсякденне життя, наші архітектурні практики, а також знайти альтернативний спосіб просто бути людиною» [2, с. 102]. Дослідник вбачає у ньому лозунг і політичний ідеал, що стимулюють до боротьби. І міські соціальні рухи можуть заявити й відстояти своє право на місто, що базується на ідеї соціальної справедливості, відповідно, альтернативна версія міського процесу може бути реалізована.

На соціальні сили покладається завдання активно відстоювати право на місто, яке мають пред'явити передусім

ті, для кого воно є частиною їх повсякденного життя: молодь, студенти, інтелектуали, армії працівників, «білі комірці», жителі передмість.

Отже, ідея «права на місто» в роботах обох дослідників представлена як така, що має свою історичну тяглість і включає в себе «сукупність прав»: на свободу, на творення, на участь інших. В обох роботах акцентовано на значимості колективного соціального простору, що твориться й підтримується, в тому числі, й міськими формами комунікації, взаємодії, відкриваючи нові можливості для вивчення та розширення можливостей реалізації свободи, творчості і творення в межах сучасних міст.

### **Література**

1. Lefebvre H. *Le droit a la ville*. 3-e edition. Paris: Economica-Anthropos, 2015.
2. Harvey D. *The Right to the City. Divided Cities: The Oxford Amnesty Lectures 2003* ed. By Scholar. Oxford University Press, 2006.

***Катерина Шестакова***

### **Людська гідність як основа соціального забезпечення: діалог теорії та практики**

Соціальне забезпечення – важлива складова внутрішньої (соціальної) політики більшості розвинених країн світу. Система соціального забезпечення в країнах Європейського Союзу вирізняється високим організаційним рівнем, а також чітким розумінням того, що лежить в основі ідеї соціальної підтримки населення. Важливу роль у концептуалізації та реалізації соціальної політики відіграє людська гідність. Міжнародні зусилля із захисту людської гідності втілились у низці документів, у тому числі в Статуті ООН, у Міжнародному пакті про громадянські та політичні права, у Міжнародному пакті про економічні, соціальні та культурні права, а також в інших документах. Повага до гідності людини наскрізним пунктом

проходить в деяких національних законодавчих актах, що стосуються соціального забезпечення. Серед іншого можна вести приклад Шотландії, де, відповідно до Акту про Шотландію, прийнятого у 2016 р., шотландському парламенту передано нові повноваження щодо соціального забезпечення. В основі нового бачення лежить поняття *«повага до гідності особистості»*. В одному з аналізів, присвячених оновленому Акту, його автори підкреслюють, що розробники соціальної політики повинні бути залучені до визначення і реалізації права на гідність у високобюрократичній системі [4].

Сфера соціальних проблем асоціюється переважно з питаннями гуманітарного характеру. Тим не менше, практична реалізація соціального забезпечення цілком лежить у площині економічних рішень та підходів. Останнім часом ми все частіше стаємо свідками того, що у всьому світі громадяни втрачають довіру до сучасних економічних та політичних систем, адже кількість суспільних викликів зростає. Натомість практичні рішення щодо їх розв'язання викликають чимало критичних зауважень. Поглиблення соціального розшарування, проблеми екологічного, політичного характеру дають підстави окремим дослідникам зробити висновок про існування кризи в політичному та соціальному менеджменті, відтак давно назріла необхідність переосмислення парадигми управління [3], у тому числі у сфері соціального забезпечення.

Аналіз матеріалів, які порушують питання взаємозв'язку між правом на гідність та соціальним забезпеченням дозволяє вибудувати причинно-наслідковий ланцюжок, в якому управління соціальною сферою переважно залежить від економічної ефективності. Відтак виникає проблема економічної парадигми, в якій нехтування етичними та соціальними аспектами розвитку людської природи призводить до проблем у практичній сфері та неможливості подолання соціальних проблем.

Утилітаризм, який наприкінці ХХ століття почав відчутно впливати на сферу соціального забезпечення, призвів до інструменталізації людей. Погоджуючись з американськими



дослідниками, *«перспектива homo economicus, ймовірно, зводить важливість соціальних відносин і релевантність навчання та інновацій до максимально фіксованої корисності матеріальних благ»* [3]. Як підкреслює Емі Вакс, *«хоча зусилля з реформування системи соціального забезпечення породили деякі (переважно приватні) програми, метою яких є змусити бідних перейняти звички, що допоможуть підвищити економічну успішність (включно із практиками, пов'язаними з протестантською етикою), уряд рідко підтримує чи відверто «проповідує» бідним буржуазні цінності...»* [5, с. 102]. Адже низька оплата праці або некваліфікована робота ніколи не зможуть гарантувати економічну самодостатність робітників, попри наявність у них хороших звичок або моральних чеснот.

Поняття гідності є центральним поняттям у філософії. У тій чи іншій формі гідність цікавила соціологів (відчуження у Маркса, наприклад), психологів (Фромма або Маслоу). Тим не менше, економічна й управлінська сфери в цілому залишаються досить байдужими до поняття гідності. Відтак, як стверджують Майкл Пірсон та Клаус Діксмайер, *«коли люди оцінюються насамперед за їхню відповідність економічному обміну (наприклад, у формі людського капіталу чи як людський ресурс), зв'язок між теорією управління та соціальним добробутом стає слабким»* [3].

Якщо розцінювати людську гідність як повагу до інших, універсальні людські цінності, самоповагу та позитивну взаємодію, то однією з перешкод на шляху до рівноцінного ставлення до усіх громадян є відсутність елементарної поваги до окремих груп людей. Також не треба забувати про високий рівень стратифікації у сучасних капіталістичних суспільствах. Тому якщо з окремими проявами дискримінації за расою, статтю, віком або релігійними переконаннями намагаються боротися, то з учасниками системи соціального забезпечення відбувається інакше. Гідність одержувача соціальної допомоги тісно пов'язана з питанням поваги до нього. Як підкреслюють деякі дослідники, заходи соціального забезпечення можуть вплинути на ставлення суспільства до соціального забезпечення і сформувані взаємовідносини між одержувачами допомоги і тими, хто її не отримує. Зокрема, в літературі наводяться

приклади того, як влада окремих країн прямо чи опосередковано створює негативний імідж одержувачів допомоги. Серед іншого можна згадати, як у сучасних суспільствах ставляться до безробітних або нових мігрантів, яких нерідко трактують як своєрідний тягар для економічної системи. В якості прикладу підійде дослідження 1998 року із ситуацією у Гонконзі, де була створена атмосфера недовіри та підозри до тих, хто претендує на соціальну допомогу [1], а також формування культури звинувачення бідних. У тому ж році опитування, проведення у Польщі, показало, що 16% опитаних вважали, що надто багато громадян в країні користуються соціальною допомогою [2].

Отже, у багатьох країнах системи соціального забезпечення і відповідні інституційні реформи ігнорують гідність бідних співгромадян. Попри те, що людська гідність орієнтована на людину і пов'язана з добробутом усіх соціальних класів, ця ідея суперечить вільній ринковій економіці, що обслуговує переважно інтереси потужних політичних та економічних груп. У цій ситуації деякі автори пропонують так звану парадигму умовної взаємності (*conditional reciprocity*), оскільки вона має вкрай важливе значення для людської гідності [5]. Умовна взаємність ґрунтується на розумінні того, що кожен повинен щось зробити для отримання чогось взамін. Це «щось» може бути навіть дуже скромним. Навіть виконання робіт, де потрібна найнижча кваліфікація, заслуговує на повагу громади та розглядається як життєво важлива для її цілісності. (Адже, як підкреслює Емі Вакс, прихильники «прав соціального забезпечення» нерідко вважають таку роботу принизливою і називають її заняттям для бідних).

### Література

1. Kwan Chan Chak, Placing dignity at the centre for welfare policy. *International Social Work*, 47(2), April 2004, pp. 227-239. URL : [http://irep.ntu.ac.uk/id/eprint/25212/1/186907\\_4558%20Chan%20PostPrint.pdf](http://irep.ntu.ac.uk/id/eprint/25212/1/186907_4558%20Chan%20PostPrint.pdf)
2. *Opinie o pomocy społecznej ze środków publicznych. Komunikat z badań.* CBOS. Warszawa, sierpień 2004. [https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2004/K\\_136\\_04.PDF](https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2004/K_136_04.PDF)

3. Pirson, Michael and Dierksmeier, Claus, Reconnecting Management Theory and Social Welfare: A Humanistic Perspective – Dignity as the Missing Link (March 17, 2014). Fordham University Schools of Business Research Paper No. 2410374, *Humanistic Management Network, Research Paper Series No. 14-13*. <https://ssrn.com/abstract=2410374> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2410374>
4. Simpson Mark, McKeever Gráinne and Gray Anne Marie. *Social Security Equality and Human Rights Commission Research Report*. Equality and Human Rights Commission 2017. [https://www.equalityhumanrights.com/sites/default/files/social\\_security\\_systems\\_based\\_on\\_dignity\\_and\\_respect.pdf](https://www.equalityhumanrights.com/sites/default/files/social_security_systems_based_on_dignity_and_respect.pdf)
5. Wax Amy L, Social Welfare, Human Dignity, and the Puzzle of What We Owe Each Other. University of Pennsylvania. Carey Law School. 12-10-2003. pp. 101-116. [https://scholarship.law.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1011&context=faculty\\_scholarship](https://scholarship.law.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1011&context=faculty_scholarship)

**Оксана Гнатчук**

### **Гуманістична соціальна робота в сучасних умовах: суть та прояви**

Станом на сьогодні, світ перебуває в ситуації, коли всі сфери суспільного життя, зокрема соціальна, потребують змін і переосмислення, як із середини, так і з огляду на світові тенденції. Процеси глобалізації, що поширюються на ключові галузі соціальної роботи, послаблюють основи стійкого соціального, політичного та економічного розвитку, проте диктують нові моделі для реалізації соціовітальних потреб людини.

Світоглядні та ідеологічні концепти, що набули поширення серед професіоналів будь-якої сфери, зокрема соціальної, визначають напрями їх діяльності. Формування взаємовідносин між соціальним працівником і споживачем послуг (клієнтом) здебільшого залежить від гуманістичної (морально-етичної) складової соціальної роботи, оскільки в її основу закладені моральні норми, загальнолюдські цінності, ідеали, що

передбачають реалізацію прав і свобод людини, яка потрапила у складну життєву ситуацію. У цьому випадку ідеї гуманізму можна перевірити емпіричним шляхом в соціальній роботі, безпосередньо через взаємодію між соціальним працівником і клієнтом.

Соціальна робота – це простір практичної діяльності соціальних працівників, у якому співіснують водночас питання, що стосуються природи людської поведінки, етичних норм професії, соціальних проблем, переліку стратегій втручання, послуг та уявлення про чітку послідовність самого процесу соціальної роботи.

Підтримати людину професійно й морально у складній життєвій ситуації, надихнути на подолання труднощів, проявити повагу, вселити віру у власний розум та силу, підняти самооцінку – завдання соціального працівника. Саме через практичну діяльність він має справу з людиною через емпатію, співчуття, підтримку, взаємоповагу, а отже втілює в життя високі ідеали гуманізму.

Складна життєва ситуація передбачає невідповідність бажань зі здібностями і можливостями, що перешкоджає досягненню цілей, а це тягне за собою виникнення негативних емоцій, складних обставин (порушення діяльності, погіршення відносин з оточуючими людьми, переживання і погані емоції).

Гуманістична соціальна робота демонструє, як фахівці-практики соціальної сфери гнучко втілюють засновані на знаннях компетентності, кваліфіковано вирішуючи складні життєві ситуації, зберігаючи гідність та права людини.

На думку М. Пейна, дослідника соціальної роботи, найважливішими принципами гуманістичної соціальної роботи є особистий досвід (морально-етичні, релігійні переконання) людини в усвідомленні питання соціальної рівності, розуміння змісту турботи, власної творчості, розвитку духовності [5].

Концепція «відносини соціального працівника та клієнта» по-різному описана в літературі та на практиці, але вона зберігає послідовне ядро, що лежить в основі гуманістичних принципів і передбачає поняття турботи співпереживання, передавання досвіду, наголошує, що права людини знаходяться в центрі аксіології соціальної роботи, зокрема, рівність між усіма учасниками процесу в соціальної роботі. Взаємне почуття поваги, співчуття щирість, – становитимуть ціннісний аспект соціальної роботи, гуманізму.

Отже, мікросоціологія – це фундаментальне теоретико-методологічне джерело та інноваційна спрямованість сучасної соціальної роботи, а особливо практики гуманістичної соціальної роботи, так як спрямована на те, щоб допомогти людям розвивати свої навички та здатність використовувати власні ресурси і ресурси спільноти для вирішення різного плану проблем.

Зрозуміло, що гуманістичні принципи лежать в основі соціальної роботи і залучення соціального працівника як особистості та як професіонала оціночних суджень є неминучим, тому майбутні працівники соціальної роботи повинні виступати як активні моральні агенти. Соціальна робота має ґрунтуватися на гуманітарних цінностях, а лідерство в служінні людям обов'язково повинно керуватися духовно-моральною значущістю.

Етика поведінки соціального працівника, його професійна діяльність, займає вагоме місце в дискурсі соціальної роботи. Проте базові принципи, такі як співчуття, доброзичливість, чуйність, взаємоповага тощо, не викликають заперечень, оскільки є фундаментальними.

Докладно питання етики поведінки фахівця із соціальної роботи знаходимо у працях «Етика соціальної роботи: принципи і стандарти» [3], «Етика соціальної роботи: декларація принципів» [2] та в документі «Глобальна декларація етичних принципів соціальної роботи» [4]. Т. Семигіна у своєму дослідженні обґрунтувала та охарактеризувала «нові глобальні принципи соціальної роботи», а саме: 1) визнання гідності людини; 2) сприяння правам людини; 3) сприяння соціальній справедливості; 4) сприяння праву на самовизначення; 5) сприяння праву на участь; 6) повага конфіденційності та приватності; 7) ставлення до людей як до цілісних індивідів; 8) етичне використання технологій та соціальних медіа; 9) професійна доброчесність [1].

Важливість використання принципів гуманізму в соціальній роботі, має неабияке значення для виокремлення етичних стандартів, які використовують працівники соціальної сфери у своїй щоденній практиці. Це доведено у ситуаціях виникнення конфліктів професійних обов'язків або етичної невизначеності. Основне завдання фахівця із соціальної роботи – сприяти благополуччю своїх клієнтів, максимально підтримувати самовизначення,

самовдосконалення, поважати конфіденційність, бути чесними щодо своєї компетенції, здобувати нові знання, унеможливити дискримінацію у будь-якому прояві тощо. Тобто соціальний працівник як професіонал своєї справи повинен сприяти загальному добробуту свого клієнта, задоволення основних життєвих людських потреб, пропагувати аспекти соціальної справедливості, що є основою гуманітарної соціальної роботи.

У сучасному світі існує постійна потреба переосмислення, оновлення етичних принципів у соціальній роботі, оскільки змінюються вектори їхньої роботи. Нові концептуальні основи розвитку соціальної політики дають соціальним працівникам орієнтири щодо професійного розвитку. Соціальна робота – професія, заснована на практичних навичках і навчальній дисципліні, що сфокусована на соціальних змінах, соціальному розвитку, соціальній згуртованості, а також на розширенні можливостей і свободи людей. Принципи соціальної справедливості, права людини, спільна відповідальність і повага до різноманітності є наріжними каменями соціальної роботи, її гуманітарного аспекту.

### Література

1. Семигіна Т. В. Нові глобальні етичні принципи соціальної роботи. *Вісник Академії праці, соціальних відносин і туризму*. 2019. № 1. С.70-85. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/VAPSV\\_2019\\_1\\_8](http://nbuv.gov.ua/UJRN/VAPSV_2019_1_8)
2. Ethics in Social Work, Statement of Principles / IFSW, IASSW, 2004. URL: <https://www.iassw-aiets.org/wp-content/uploads/2015/10/Ethics-in-Social-Work-Statement-IFSW-IASSW-2004.pdf>
2. The Ethics of Social Work –Principles and Standards / IFSW, 1994. URL: <http://raulpage.org/koolitus/ethics1994.html>
3. Global Definition of Social Work / IFSW, IASSW, 2014. URL: <https://www.iassw-aiets.org/global-definition-of-social-work-review-of-the-global-definition/>
4. Malcolm Payne (2011). Humanistic Social Work (Core Principles in Practice) Luceum Books, Inc, Chicago, II., 223 pp.

**Онтологічні підстави  
соціогуманітарної парадигми сучасного  
наукового розвитку**

З 1970-х рр. неklasична наука, що склалася на межі XIX – XX століть, змінюється черговим переглядом таких класичних характеристик, як об'єктивність та істинність: постнекласичний тип пізнавальної діяльності співвідносить знання про об'єкт не тільки з технічними та теоретичними засобами, але й з цільовими настановами суб'єкта пізнання. Референтами постнекласичної науки, вперше описуваними некласичною термодинамікою як «складні» об'єкти (дисипативні структури, фрактали, вакуумні флуктуації тощо), виступають відкриті, нерівноважні, системи, здатні, на відміну від класичних термодинамічних об'єктів, до негентропійної самоорганізації (тобто їх енергія не розсіюється, а йде на самочинне виникнення нових структур). Їх репрезентація вимагає поєднання аналітичних процедур механістичного опису, так як його розглядає математична фізика, і суб'єктного історизму, традиційно властивого біології і гуманітаристиці. «...» На відміну від малих систем такі об'єкти характеризуються рівневою організацією, наявністю відносно автономних і варіабельних підсистем, масовою стохастичною взаємодією їх елементів, існуванням керівного рівня і зворотних зв'язків, що забезпечують цілісність системи» [3, с. 360].

Отже, «системні об'єкти», що репрезентуються «нелінійними» математичними теоріями, змушують переглянути способи та види детермінації закономірного руху вимірюваних властивостей на користь індетерміністських категорій як засобів наукової репрезентації реальності. «Зокрема, в нелінійних системах не виконується принцип суперпозиції, якісно змінюються резонанси, виникають особливі нелінійні ефекти динаміки, відсутні у лінійних систем. Це призводить до того, що поведінка нелінійних систем не описується полярними категоріями, в зв'язку із чим виникає необхідність запровадження синтетичних понять, що об'єднують сторони дихотомії: детермінований хаос (впорядкований безлад; необхідна, закономірна випадковість); самоорганізації (випадково

виникаючий порядок); фрактальність (дискретна неперервність, цілісна частковість) тощо» [1, с. 31].

Інтерпретація природних об'єктів як таких, що втратили структурну стійкість – джерело об'єктивних значень та абсолютних підстав класичної раціональності – співпадає з актуальними ідеями про перенесення філософської рефлексії над наукою з постпозитивістської «генези» на постмодерністську «деконструкцію». Наприклад, базові категорії на кшталт «космосу» / «хаосу», «підстави» / «висновку», «суб'єкта» / «об'єкта», «автора» / «твору» тощо викриваються при цьому як дискурсоутворюючі опозиції, що адмініструють простір наукового пошуку і надають партикулярним цінностям та упередженням вигляд наукових описів та пояснень.

Тоді за релятивістським авторитетом новітніх фізико-математичних моделей природознавства виявляється кон'юнктура або пересичування багатоманіттям некласичного етапу соціогуманітаристики. Некласична негачія структури диференційних рівнянь як більш виправданих для опису механічного руху, тут продовжується вже у намаганні експлікувати способи опосередкування об'єкт(ив)ного пізнання суб'єкт(ив)ними настановами і сенсоутворення взагалі. «Якщо класичний образ науки орієнтував на побудову єдиної узагальненої теорії, а некласичний образ науки – на доповняльність різних способів та мов опису квантово-механічних феноменів, то постнекласична наука відстоює ідею принципової многості описів й пояснень, наполягаючи лише на ясності та методологічній прозорості вихідних принципів та засновків, на послідовності і аргументованості наукового дискурсу, що здійснюється в діалозі й критиці інших принципів і способів міркування (...) Наукове знання постає як багаторівнева мережа взаємопов'язаних символічних концептуалізацій, а її вузли як смислові концепти, що існують в актах наукової комунікації, в тому числі і передусім в актах мовленнєвої комунікації» [2, с. 473, 481]. Свобода дій дослідника тепер визначається не лише потенційними можливостями системи та її середовища, але й його цеховими ціннісними пріоритетами як керівним рівнем і особистими – як різновидом флуктуацій.



Через неоднозначну чутливість навіть до таких, здавалося б, уже елімінованих усюдисущими науковими нормативами пізнавальних втручань, як суб'єктивні настанови, об'єкти провідної науки часто називають «людиномірними»: за умов рухливості, нестійкості та схильності до постійного гілкування («біфуркації») об'єктивних властивостей їх констатування зрощується з (до)конструюванням досліджуваних процесів через «осідлання» якогось з виявлених потоків. В цьому сенсі факти про такі об'єкти не можуть розглядатися належними до зняття у відповідній теорії: будучи «живими», вони змушують дослідника ставитись до реальності як суб'єкта, а не пасивного об'єкта чи засобу, як в класичній традиції. «В класичній науці природа виступала як «зворотній об'єкт», в неklasичній – як «незворотній суб'єкт», як надзвичайно крихка тотальність організмичного гатунку, в яку включена сама людина <...>» [4, с. 344].

З інтуїції такого «пізнавального діалогу», реалізуються дві суперечливі методологічні тенденції, що відповідають семіотичній і культурологічній програмам сучасної філософії науки і по-різному розв'язують спільне завдання підвищення емпіричної чутливості, критичної широти і передбачувальної сили пізнавальних засобів. Перша, виходячи з раціоналістської цінності ідеалізованого буття, покладається на варіативно-прогностичну функцію теорій у справі опанування нестійкості й онтологічної активності постнеklasичних об'єктів завдяки зрослим можливостям обчислювальних засобів (кібернетики, теорії інформації, комп'ютерного моделювання, теорії автоматів).

Друга слідує феноменологічній цінності повноти буття: оскільки явища самоорганізації володіють смисловим навантаженням, що виражає попередні етапи та суміжні зв'язки існування їх системи, їх репрезентація має включати комунікативний і прикладний контекст суб'єкта пізнання. Представлення символічних конотацій цього «дотичного» контексту в ролі експланансу теоретичного пояснення може призвести до зміни зразка наукової теорії – від природничого до соціогуманітарного. Тоді роль локальних теоретичних елементів виконуватимуть не онтологічні аксіоми, а метасуб'єктивні (історичні, національні, професійні парадигми) норми й правила щодо слововживання, поведінки, економічних, політичних,

моральних чи естетичних рішень. А оскільки експлікація цих норм і правил перетікає у практичні навички їх виконання («неявне знання»), серед функцій теорії нового зразка на перший план виходить розуміння. Адже у своєму вихідному значенні розуміння сенсів якогось людського витвору можливе лише як відтворення творчого акту його автора з усіма передумовами і взаємозв'язками. Тож те, що в картезіанській традиції сприймалось переважно як хибна суб'єктивність («воля як джерело заблудів») – чужорідний, підлеглий елімінації зміст чи артефакт наукового дослідження – набуває тепер позитивного статусу («воля до істини»). До образу більш менш активного, проте безпристрасного й розумного суб'єкта наукового пізнання долучаються іррефлексивніжитте-(культуро-)значимі сенси та сенсоутворюючі структури, які передбачають інтерпретацію наукового знання не лише з методологічних та епістемологічних позицій, а й в контексті переживання і витлумачення людиною себе.

Отже, має реалізуватися нова парадигма соціогуманитарних досліджень, де більшого визнання отримають методи інтроспекції, емпатії, діалогу та інші ресурси гуманітарного дискурсу на доповнення до класичного сцієнтизованого. У в міждисциплінарній перспективі, суто когнітивні відношення, до яких зводиться класична модель наукового пізнання, представляються лише частиною фундаментальнішої цілісності суб'єкт-суб'єктних відношень. Таке «зняття» вже спостерігається у межах соціогуманитарного «полігону», де гуманітаристика і соціальна методологія складають герменевтичний цикл щодо внутрішнього і зовнішнього спричинення своїх об'єктів, коли зовнішнє слугує ресурсом й критерієм саморозвитку внутрішнього.

В онтологічному плані постнекласична картина світу маніфестує динамічний паритет стохастичності і структурної впорядкованості під егідою пріоритетів складного над простим, ієрархічного над гомо- та гетерогенним, емерджентного над адитивним та холистичним, імовірнісної детермінації над механістичною чи телеологічною. В соціально-культурному плані утверджується принциповий плюралізм й багатозначність під егідою пріоритету аксіологічного над натуралістичним; в антропологічному – відношення біфуркації й діалогічності під егідою пріоритету антропного над епістемологічним; в методологічному –

конструктивізм в описі, поясненні і передбаченні під егідою пріоритету доцільного над репрезентативним, ситуаційного над програмним, ефективного над формалізованим.

Що ж до епістемології, то тут встановлюється пріоритет прескриптивного над дескриптивним, а збірна характеристика «нелінійності» виявляється в запереченні бінарних опозицій і однорідного простору класичного мислення: замість інтуїтивного схоплення цілого з позицій абсолютного прозорого суб'єкта, аби потім послідовно виводити нейтральні й денотативні пропозиції про частини, встановлюється дискурс мовленнєвої комунікації відносних суб'єктів – з практичними тропами, кліше, топосами і гештальт-переключеннями думки від одного цілого до іншого. В такий спосіб виявляються, з одного боку, сучасна тенденція підвищення питомої ваги міждисциплінарних та комплексних досліджень, з іншого – релятивізації суб'єкта пізнання. Останнього навіть воліють іменувати «агентом пізнання», наскільки той переймає «екологічні» властивості свого об'єкта. Наприклад, інкарнованість між них викриває залежність змісту і форми пізнання від будови агента, його функціональних особливостей і навіть просторово-часового розташування. Для епістемології це означає нередукованість специфічних обставин чуттєвого сприйняття, образних аспектів мислення і взагалі тілесних уз розуму.

Представлені в аналізі дифузія природного об'єкта і деуніверсалізація суб'єкта порушують класичний принцип апріорної відповідності їх категорій в процесі пізнання і призвели до переконання, що логічна структура та зміст знання не можуть претендувати на абсолютність та позаісторичність.

У результаті, класична лінія методу як опису й аналізу етапів наукового дослідження розгорнулася у площину методології областей застосовності способів наукової діяльності різного роду й масштабу, а процедурна майстерність – у методологічну культуру. Остання передбачає вміння реалізувати пізнавальний інструментарій відповідно до предмету, з одного боку, і внутрішнього чи зовнішнього завдання, з іншого боку.

На цьому шляху постнекласична наука визнає революційні ситуації в динаміці наукового знання і віддаляє межі пізнаваного від епістемологічних до інституційних (соціологічних і комунікативних) основ науки. Представлення символічних конотацій цих основ в ролі

експланансу теоретичного пояснення може призвести до зміни зразка наукової теорії (від природничого до соціогуманітарного) і потребує подальшого вивчення.

### **Література**

1. Афанасьева В.В., Анисимов Н.С. Постнеклассическая онтология. *Вопросы философии*. 2015. №8. С. 28–42.
2. Огурцов А. П. Философия науки: Двадцатый век. Т. 2. Санкт-Петербург: Изд. дом «Мирь». 495 с.
3. Степин В. С. История и философия науки. Москва: Академический проект; Триеста, 2011. 423 с.
4. Черникова И. В. Философия и история науки. 2-е изд. Томск: НТЛ, 2011. 388 с.

***Віктор Петрушенко,  
Оксана Петрушенко***

### **Розуміння об'єкту в сучасній науці та суттєві особливості об'єкту соціально-гуманітарного пізнання**

Ті чи інші уявлення про структуру, найсуттєвіші риси, властивості та пізнаваність об'єкту пізнання є суттєвою складовою парадигми наукового пізнання. Тому зміни в уявленнях про означені характеристики об'єкту заторкують тією чи іншою мірою усю структуру науково-пізнавальної діяльності. Які зміни та зрушення відзначають дослідники і методологи науки в типових уявленнях про об'єкт науки? Перш за все у більшості досліджень відзначають перехід в розумінні як об'єкту пізнання, так і в інших його складових від традиційних парадигм науки до так званої парадигми складності [Див.: 4]. Відомо, що класична наука розміщала між теорією та реальністю в якості проміжної ланки геометрико-математичну модель, яка, безумовно, спрощувала реальність, проте давала можливість відділяти суттєве від другорядного та використовувати точний апарат математики для обчислення природних явищ і процесів. Галілео Галілей влучно виразив такий підхід науки до пізнання тезою «книга природи писана математичними літерами» [1, с. 224–225]. Таку позицію поділяв та доповнював докладними обґрунтуваннями Рене Декарт, доводячи, що всі явища світу можна подати одними лише

простими ідеями, під якими він мав на увазі знову-таки математичні дані [3, с. 93]. Проте разом із змінами в науці, викликаними появою інформаційних технологій, новітніх біотехнологій, нанотехнологій, експериментів технонауки, а також із відмовою від сповідування принципів лінійних залежностей таке розуміння структури науково-пізнавального акту постало явно недостатнім, що й породило потребу в парадигмі складності. Сама ж ця складність, як з'ясувалось згодом, була обумовлена новими уявленнями про особливості об'єкту пізнання в сучасній науці. Згідно даних різних напрямів сучасної науки об'єкт вже не може розглядатись в характеристиках деякого моноліту або якісної єдності: він вже практично у будь-яких сферах та проявах окреслюється як складна системна єдність, що наділяється як відкритими, так і прихованими властивостями. Окрім того цей об'єкт розглядається як такий, що перебуває у також складних та численних системних зв'язках із іншими об'єктами. Важливим є також і те, що зв'язки об'єкту виходять за межі власне тої сфери дійсності, в якій він існує і проявляється. Наприклад, екологічна історія Землі, як новий напрям наукових досліджень, у своїх векторних спрямуваннях сягає не лише історії людської діяльності, устроїв цивілізацій та держав, але також і певних напрямів космології, астрофізики та тектонічної теорії планети [5]. Звичайні об'єкти макросвіту тепер також мають розглядатись і осмислюватись як в контексті квантово-механічних процесів, так і в контексті історії людства і планети. Такого роду зрушення в розумінні об'єкту сучасного наукового пізнання вимагає певних переорієнтацій і у галузі методології науки, зокрема, із наведених окреслень об'єкту сучасної науки, його структури та особливостей впливає необхідність поєднання вже знайомого нам міждисциплінарного підходу із трансдисциплінарним підходом; останній припускає вихід не лише за межі окремих напрямів науки, а й взагалі вихід за межі науки – до певних соціальних явищ і практик.

Можливо, найбільш цікавим моментом в окресленні означених моментів – цікавим з позиції соціально-гуманітарних наук – постає те, що деякі із сучасних уявлень про об'єкт науки доволі відчутно співпадають із тими особливостями об'єкту

соціально-гуманітарного пізнання, що почали виділятися та обговорюватись ще наприкінці ХІХ ст. Зокрема, йшлося про їх складність, про їх індивідуалізований характер та неминучу присутність в їх наукових аналітиках ціннісної складової, що пов'язувалась із позицією науковця-дослідника. Щодо складності, то можна відзначити, що ще польський культуролог Ю. Тишнер зазначав, що природничі науки спрощують реальність, йдучи шляхом «від складного до простого», а соціально-гуманітарні науки рухаються у пізнанні за принципом «від складного до ще складнішого», тому, наприклад, наші сучасні уявлення і про державу, і про культуру є значно складнішими, ніж за часів, скажімо, Просвітництва.

Складна системна будова об'єктів сучасної науки, помножена на складність тих зв'язків, в яких вони існують та проявляються, значною мірою розширює ступінь свободи науковців у виборі ракурсу, контексту або зрізу дослідження об'єкту, оскільки, як це зрозуміло, жодним окремим підходом охопити та виразити окреслену складність об'єкту неможливо. А, відповідно, хочемо ми того чи не хочемо, подобається це нам чи не подобається, починає виявлятися та діяти суб'єктивний чинник пізнання, а разом із ним у пізнання та його результати привходять ціннісні складові та орієнтири, що раніше було характерним лише для соціально-гуманітарних наук [3, с. 33 – 62]. Проте дуже важливим також є і те, що, прийнявши парадигму складності, сучасна наука починає орієнтуватись не стільки на пізнання загального, скільки на пізнання індивідуального, тобто саме оцього конкретного об'єкту [там само]. Щодо соціально-гуманітарних наук, то тут все більш-менш зрозуміло та виправдано, оскільки об'єкти таких наук володіють якістю унікальності та неповторності, але тривалий час здавалось, що природні явища вписані в видові та родові ознаки, а тому підлягають дії деяких загальних законів. Те, що сучасні науки загалом переходять до вивчення індивідуальних явищ світу скоріше за все свідчить про їх високу зрілість, оскільки такого роду пізнання однозначно вимагає більш тонких методологій та пізнавальних інструментів, як вимагає і суттєвих ускладнень уявлень про об'єкт та пізнавальні процедури. Але при тому незмінним залишається те, що об'єкти природничих та технічних наук емпірично представлені

онтологічно наданими як наявне буття, в той час як об'єкти соціально-гуманітарних наук представлені переважно у текстових форматах або якихось інакших знаково-символічних формах (таблички, графіки, схеми та ін.).

Тому постає цілком очевидним факт, що складні та численні системні зв'язки, в яких перебувають ці два класи об'єктів, залишаються достатньо виразно відмінними: для об'єктів соціально-гуманітарних наук такі зв'язки носять очевидно суб'єктивно забарвлений характер, тобто це є переважно зв'язки, представлені соціальними явищами та процесами, що відбуваються із участю людини. Тому складність вивчення таких об'єктів з епістемологічної точки зору доповнюється ще й елементами непередбачуваності, зумовленими можливими проявами свободи та навіть сваволі, у той час як у природничих та технічних науках, навіть тоді, коли вони мають справу із квантово-механічними процесами або оперують елементами множин, з успіхом використовуються різні інструменти і методики математики, що дозволяють здійснювати достатньо точні обрахунки. Важливо враховувати також і те, що людина, як необхідний учасник соціальних зв'язків і процесів, може діяти ірраціонально та за умов дефіциту або відсутності належної інформації, тоді як для сфер природничих і технічних наук подібні ситуації практично виключаються.

За таких умов в соціально-гуманітарних науках дієвими стають чинники пізнання, що передбачають включеність суб'єкту пізнання у зміст та структури об'єкту, а це передбачає використання такої методології, що для природничих та технічних наук не є ні характерною, ні запитуваною. Хоча з філософської позиції ми й тут можемо міркувати таким чином, що людина більш тісно та навіть органічно пов'язана із природними процесами, проте на виявлення та врахування такого роду зв'язків природничі та технічні науки поки що не виходять. Тому, при всій подібності в уявленнях про об'єкт наукового пізнання в природничих та соціально-гуманітарних науках, їхні методології та пізнавальні інструменти і процедури залишаються відмінними. І про це свідчить те, що посередником між теорією та реальністю в природничих науках залишаються моделі (інформаційні, візуальні, системно-комплексні), а у

соціально-гуманітарних науках таким постає смисловий образ, що включає в свій зміст як ціннісні, так і суб'єктивні елементи.

### **Література**

1. Галилео Галілей. Пробирных дел мастер / Пер. Ю. А. Данилова. М. : Наука, 1987. 272 с.
2. Декарт Р. Сочинения в 2 т. Москва: Мысль, 1989. Т.1. 654 с.
3. Мелков Ю.А. Человекомерность постнеклассической науки: Монография. Киев: Издатель ПАРАПАН, 2014. 254 с.
4. Философия мышления: сборник статей / ред. кол. Л. Н. Богатая и др.; отв. ред. Л. Н. Богатая. Одесса : Печатный дом, 2013. 444 с.
5. Человек и природа: экологическая история / Под общ. ред. Д. Александрова. Санкт-Петербург : Европейский университет в Санкт-Петербурге; Алетейя, 2008. 349 с.

*Ірина Починок*

### **Особливості обґрунтування науковості гуманітарного знання**

У сучасній методології обґрунтованість знання, в т.ч. гуманітарного, розглядається як один із головних критеріїв його істинності, всезагальності, ефективності, науковості в цілому. Наукове знання про історію, культуру, духовний світ людини, як і природознавство та математика, повинні відповідати вимогам логічної несуперечливості, досвідного підтвердження/спростування, відкритості до критичних оцінок своїх суджень, переосмислення власних засад, висунення альтернатив. Звісно, це передбачає зіставлення знання з пізнаваною реальністю, дослідницькими засобами, соціокультурними умовами, запитамі суспільства.

Стан обґрунтування гуманітарно-наукового знання наразі характеризується підвищеною проблемністю з різних причин: недостатньої сформованості методології соціально-гуманітарних наук і гуманітарного ідеалу науковості, методологічного тиску на ці науки епістемних норм природознавства і математики, краху



заснованої на ідеях об'єктивізму, фундаменталізму і ціннісної нейтральності науки класичної обґрунтовуючої моделі, певних національних традицій розвитку науки (в англomовному світі «науки про дух» кваліфікуються як Humanities (гуманітарні дисципліни) або Human Studies (гуманітарні дослідження), що перебувають ближче до мистецтвознавства, риторики, літературної критики, ніж до знання точних наук. Складність обґрунтування гуманітарного знання полягає у суперечності між його людиномірністю, інтенцією на суб'єктивне, індивідуальне, унікальне, ціннісно-сміслове і такими усталеними ознаками наукового знання як його об'єктивна істинність, всезагальність, орієнтація на сутнє, детерміністичне, закономірне.

Окреслена вище «обґрунтовуюча ситуація» в науках про світ людини дає підставу вважати, що гуманітарно-наукова методологія у пошуках власної ідентичності не може оминати загальні тенденції розвитку методології сучасної науки, а отже, загальнонаукова стратегія обґрунтування знання і гуманітарно-наукова обґрунтовуюча стратегія повинні розглядатися як взаємодоповнювальні. Навіть у межах одного і того ж типу знання – соціально-гуманітарного – взаємодія двох дослідницьких програм (гуманітарної та соціальної) виявляє свою доцільність і ефективність. «Одна аналізує цілі та цінності суб'єкта, інша виявляє закономірності, які могли б привести до досягнення цих цілей. Перша рорієнтована на «олюднення», а інша – на «оречевлення». Проте це не означає, що перша завідомо краща і «гуманітарніша», – вони повинні працювати на будь-якому об'єкті, з'ясовуючи його людський і об'єктивний зміст, аби останній міг бути використаний в інтересах людини» [3, с. 303–304].

Евристичний потенціал принципу взаємодоповнюваності оприявлюється не лише у конкретних епістемно-обґрунтовуючих процедурах, але й у ширшому діапазоні, зокрема, конституюванні гуманітарного ідеалу науковості як синтезу пізнавальних норм і критеріїв власне гуманітарних досліджень та особливостей процесів гуманізації та гуманітаризації сучасної науки, ідеї соціокультурної зумовленості наукового пізнання, становлення післякласичної наукової раціональності, яка передбачає зіставлення об'єкта з пізнавальними засобами, цінностями та

смыслами суб'єкта. Тим-то вже на етапі становлення гуманітарно-епістемний ідеал проявляє власну загальнонаукову значущість.

У гуманітарних науках обґрунтування знання має переважно комплексний характер, що зумовлено багатовимірністю світу людини, переплетенням у ньому предметно-речовинних, історико-культурних, комунікативно-досвідних, ціннісно-смыслових феноменів. У доведенні науковості гуманітарного знання доконечним є доповнення усталених обґрунтовуючих процедур тими життєво-практичними чинниками, що уможливили його виникнення, функціонування та гуманістичну місію. При цьому важливо враховувати не лише предметну адекватність знання, але і його узгодженість з відповідними теоретичними побудовами, дослідницькими програмами, потребами та інтересами суб'єкта, цінностями суспільства.

На тлі цієї обґрунтовуючої панорамності «наук про дух» розгортається розмаїття методологічних підходів: сциєнтистського, аксіологічного, герменевтичного, феноменологічного, історичистського, аналітичного, які специфікуються залежно від контекстів обґрунтування знання.

У доведенні науковості гуманітарного знання посилюється роль суб'єкта, його особистісних, інтелектуальних та ціннісних потенцій. При цьому когнітивно-ціннісний потенціал суб'єкта включається у предметно-методичну сферу гуманітарного пізнання, дослідницько-обґрунтовуючий процес та оцінку отриманих результатів. На цій основі знання верифікується за критеріями не лише наукової істинності, але й життєвої правди, відповідності потребам та інтересам людини. Процес обґрунтування гуманітарного знання охоплює як його описово-пояснюючий зміст, так і прогностично-передбачувальну функцію: власне гуманітарним знання постає залежно від наукового і морального обґрунтування достовірності бажаного, належного порядку людського буття, доведення реальності перспектив і засобів самореалізації та саморозвитку людини, суспільства в цілому на засадах гуманізму.

В обґрунтуванні гуманітарно-наукового знання важливо враховувати його фундаментальну основу: філософські ідеї про сутне людини, принципи «еталонних» (історія, лінгвістика) гуманітарних наук, конкретно-історичну ментальність, архетипи

і цінності культури, світоглядні настанови. Їх обґрунтовуюче значення виявляється і в природознавстві, проте не так явно, а здебільшого в кризових ситуаціях в науці, у той час як в гуманітарному пізнанні вони є об'єктом постійної і спеціальної рефлексії, оскільки безпосередньо впливають на його предметно-методичну визначеність, інтерпретативну й аргументативну специфіку знання про людину та її світ.

Інтерпретативно-діалогічна і ціннісно-смилова поліфонія гуманітарного знання передбачає плюралізм підходів його обґрунтування. Розмаїття феноменів культури, неоднозначність історичних подій, контекстна заангажованість людських діянь зумовлюють не лише множинність і конкретність настанов обґрунтування знання про світ людини, але й активізацію обґрунтовуючого потенціалу найбільш розвиненої гуманітарної теорії, яка, однак, не володіє монополією у визначенні науковості знання про людину.

Цим спростовується ідея «остаточного» обґрунтування знання, а реальна обґрунтованість гуманітарного знання визначається мірою його впливу на розв'язання нагальних екзистенційних проблем людського буття. У цілому, в «науках про дух» переважає «м'який» тип обґрунтування знання на основі методологічного плюралізму, прагматизму та гуманізму.

### Література

1. Кезин А.В. Научность: Эталоны, идеалы, критерии. Изд-во Московского ун-та, 1985. 127 с.
2. Логос живого и герменевтика телесности. *Постижение культуры*. Москва : Академический Проект, 2005. Вып. 13-14. 720 с.
3. Федотова В.Г. Основные исследовательские программы социально-гуманитарных наук. *Философия науки*. Методология и история конкретных наук. Москва : Канон, 2007. С. 285–305.

## **Соціально-філософські метафори зримості: дискурсивна репрезентація внутрішнього переміщення в Україні**

Станом на 6 липня 2021 р., за даними Міністерства соціальної політики України, 1 473 650 осіб внесено до Єдиної інформаційної бази даних про внутрішньо переміщених осіб з тимчасово окупованих територій України [11]. За результатами фокус-групових обговорень у лютому 2021 р., із залученням УВКБ ООН, у ключових висновках зазначено, що «часто переселенці залишаються невидимими для приймаючих громад на етапі планування і бюджетування, оскільки згідно з українським законодавством, ВПО не вважаються місцевими мешканцями» [9].

Отже, питання дискурсивної репрезентації (зримості) внутрішньо переміщених осіб (ВПО) у спільнотах набуває актуальності в контексті масового тривалого переміщення внаслідок збройного конфлікту, окупації і анексії частини територій України, щонайменше, в кількох вимірах: (1) з огляду на партисипативне прийняття рішень, до забезпечення реалізації Цілі 16.7 сталого розвитку; (2) у теоретичному соціально-філософському дискурсі з питань влади і безвладності; (3) у методологічному аспекті метафорично-міфологічного виміру причинно-шарового аналізу (CLA) – через вплив стереотипного уявлення про регіон походження / місце реєстрації на оцінку дій ВПО; (4) в практичному аспекті поточного обговорення проекту «Стратегії інтеграції внутрішньо переміщених осіб та впровадження довгострокових рішень щодо внутрішнього переміщення на період до 2023 року» прогнозом впливу якого, поміж іншим, є «створення умов, в яких внутрішньо переміщені особи не потребуватимуть жодної спеціальної допомоги та захисту у зв'язку з їх переміщенням» [10].

Асиметричність зримості (visibility), за А. Брігенті та Б. Пері [3; 5], полягає у тому, що, з одного боку, надання особам певного статусу підкреслює їхню присутність у соціально-культурному просторі, в той час як контроль умов цього статусу, з іншого боку, залишається непередбачуваним. До того ж, Пері вказує на

зв'язок між дискурсивною і фізичною присутністю, оскільки риторичні практики формують імідж, підтверджуваний у правовому дискурсі, і зазначає, що «Інший повинен отримати зримість до того, як можна буде знайти підставу для виключення його з параметрів нормальності» [5, с. 7].

Крім визначення вимірів зримості, – соціального визнання, присутності у медіапросторі та контролю, – Брігенті вказує на необхідність окреслення меж зримості, сумісних з концептом справедливості [3, с. 329]. Так, перевищення верхнього «порогового значення зримості» (visibility threshold) спричиняє суперзримість, за якої група опиняється у дискурсивному фокусі через етнічну інакшість, мовний чи міграційний контекст. Незримість групи, в свою чергу, є результатом виходу за межі нижнього «порогового значення зримості» і, відповідно, недостатньої присутності представників групи у медіанаративах і правових дискурсах, що спричиняє зникнення питань щодо специфічних потреб і уразливості з порядку денного органів влади – і фактичну безвладність [3, с. 332-333; 5, с. 6].

У соціально-філософському дискурсі, з окулоцентризмом влади пов'язаний вжиток метафор, що стосуються контролю, доступу до прийняття рішень і упереджень щодо груп у спільноті. Дж. Скот у 1998 р. запропонував аналогію до *бджільництва* (beekeeping), де замість хаотичності – стандартизована рамкова організація, що є зручною для управління, для опису стандартизації, спрощення і раціоналізації соціального простору з метою забезпечення його «прочитності» (legibility) органами влади [7, с. 2-3]. Отже, доступ до прийняття рішень регламентується офіційними дискурсами, і це може призвести до зникнення потреб і викликів, асоційованих з ситуацією (наприклад, переміщенням) уразливих груп з порядку денного і формування «сліпої плями» – ілюзії незримості специфічних аспектів спільноти, пов'язаних з цими «непрочитними» уразливими групами, коли останні розчиняються у спільному просторі.

Зважаючи на роль міжособистісної взаємодії у подоланні «сліпої плями» як проблеми інакшості, на що вказують Н. Луман та А. Салем [4; 6, с. 16-17], потрібно також звернути увагу на метафори «відьми» і «флогістону» в інтерпретації Б. Андерсон, в контексті вивчення міграції: вжиток контекстів у

буквальному сенсі передбачає, що флогістону не існує, отже, це поняття не впливає на науку; відьми теж не існують, але це поняття все ще використовується в культурних і політичних наративах [1]. Застосування цих метафор до ситуації внутрішнього переміщення уможливлене суперечливістю статусу ВПО, які визначені міжнародним правом як громадяни з тими ж правами, а не окрема група (ефект флогістону), а також негативно асоціюються з регіоном походження незалежно від тривалості переміщення (ефект відьми). Переосмисленням цих концептів може бути метафора «етанетіолу» відносно до статусу ВПО [2], що вказує на реструктуризацію спільноти внаслідок внутрішнього переміщення населення, але фактично не гарантує ефективного доступу ВПО до прийняття рішень на місцевому рівні за принципом «нічого для нас і про нас без нас».

Окремі аспекти зримості ВПО в Україні окреслені також в офіційному дискурсі – проєкті «Стратегії інтеграції внутрішньо переміщених осіб та впровадження довгострокових рішень щодо внутрішнього переміщення на період до 2023 року» [10], обговорення якого відбулось наприкінці 2020 року. Попередня Стратегія втратила чинність 1 січня 2021 р., тому наразі питання інтеграції ВПО залишається практично нормативно нерегульованим. У документі зазначено, що, попри додаткові потреби й уразливості, викликані переміщенням в умовах збройного конфлікту, основною суперечністю залишається, з одного боку, потреба в «звуженні сфери використання довідки про взяття на облік для надання послуг та доступу ВПО до реалізації прав, не пов'язаних із внутрішнім переміщенням» [10, с. 8] – і зменшенні порогового значення зримості до справедливого, а з іншого боку, «удосконалення взаємодії систем обліку ВПО на національному та місцевому рівнях» [10, с. 10], з метою підвищення порогового значення зримості до справедливого і уможливлення адекватного реагування приймаючих територіальних громад на потреби ВПО. Втім, у документі діагностовано й умови виникнення «сліпої плями» внутрішнього переміщення, коли група зі специфічними вразливостями зникає з порядку денного через намагання уникнути суперзримості, оскільки «певна частина ВПО, які не відчувають нагальної потреби у соціальній допомозі, проте потребують інших форм підтримки, не

стають на облік ВПО через надмірно обтяжливі і малоефективні процедури перевірки за місцем проживання» [10, с. 3].

Отже, баланс порогових значень зримості й уникання як паноптицизму, так і аноптицизму у відношенні до ВПО в Україні залишаються важливими передумовами інтеграції ВПО у спільноти та встановлення соціальної згуртованості, з урахуванням масового характеру внутрішнього переміщення і значної трансформації громад, особливо у п'яти областях, найближчих до зони конфлікту. Подальші дослідження зримості уразливих груп є критично важливими для оцінки довгострокових впливів окулоцентризму влади. Дослідницьке питання для наступних наукових розвідок можна сформулювати таким чином: «Якими є порогові значення зримості, відповідні конструктивній і справедливій адаптації до територіальних громад, зі збереженням автентичності акторів?»

#### Література

1. Anderson, B. 2019. “New directions in migration studies: towards methodological de-nationalism”, *Comparative Migration Studies* 7: 36. <https://doi.org/10.1186/s40878-019-0140-8>.
2. Balinchenko, S. 2021. (In)visibility of the Displaced Populations: the Blind-Spot Effect. *Sociologija. Mintisirveiksmas* 47(2): 7–20. <https://doi.org/10.15388/SocMintVei.2020.2.24>.
3. Brighenti, A. 2007. “Visibility: a category for the social sciences”, *Current Sociology* 55(3): 323–342. <https://doi.org/10.1177/0011392107076079>.
4. Luhmann, N. 2000. *Art as a social system*. Transl. by Eva M. Knodt. Stanford: Stanford University Press.
5. Perry, B. 2015. “‘All of a sudden, there are muslims’: visibilities and islamophobic violence in Canada”, *International Journal for Crime, Justice and Social Democracy* 4(3): 4–15. <https://doi.org/10.5204/ijcjsd.v4i3.235>.
6. Salem, A. 2014. Niklas Luhmann, observing systems and social critique. *Sociologija. Mintisirveiksmas* 34(1): 17–34. <https://doi.org/10.15388/SocMintVei.2014.1.7458>.
7. Scott, J. C. 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale University Press.
8. *Звіт за результатами публічного громадського обговорення проекту розпорядження Кабінету Міністрів України “Про*

схвалення Стратегії інтеграції внутрішньо переміщених осіб та впровадження довгострокових рішень щодо внутрішнього переміщення на період до 2023 року”. 2020. [Електронний ресурс]. <https://bit.ly/3mcD9m2>.

9. Ключові висновки та результати фокус-групових обговорень, здійснених на запит групи високого рівня з питань внутрішнього переміщення при Генеральному секретарі ООН. 2021. УВКБ ООН. [Електронний ресурс]. [https://www.unhcr.org/ua/wp-content/uploads/sites/38/2021/02/2021-01-29-Summary-of-High-Level-Panel-FGDs\\_UKR-1.pdf](https://www.unhcr.org/ua/wp-content/uploads/sites/38/2021/02/2021-01-29-Summary-of-High-Level-Panel-FGDs_UKR-1.pdf)
10. Міністерство реінтеграції повідомляє про проведення електронних консультацій. 2020. [Електронний ресурс]. <https://mtot.gov.ua/files/uploads/f859ee40-1ab8-11eb-81f2-1b41e6c4f331>
11. Офіційний сайт Міністерства соціальної політики України. 2021. URL : <https://www.msp.gov.ua/news/20309.html>

**Віталій Мудраков**

## **Стратегічно-методологічні пріоритети в дослідженні української національної ідентичності**

За період відновленої незалежності низка політичних процесів та соціальних зрушень – революції, анексія територій, війна – увиразнили весь спектр проблем світоглядно-політичного характеру українців як нації, її ідентичнісних характеристик. У цьому сенсі конкретизується дослідницька площина відповідності засновків української ідентичності тим зразкам і практикам (рисам і прикметам), котрі визначені класичними теоретичними розробками як національно самобутні та своєрідні: Smith, Anthony D. *National Identity*. 1991 / Сміт Ентоні Д. *Національна ідентичність*. 1994. Це звертає увагу на вибір методологічної стратегії для дослідження факторів та якості згаданої самобутності – (1) примордіалізм чи (2) конструктивізм. Стартовим і домінуючим у цьому виборі видається конструктивізм, який дає можливість говорити про політичну націю як соціально-культурний конструкт, збудований на принципах плюралізму:



Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. 1991 / Андерсон Б. *Уявлені спільноти: міркування щодо поширення націоналізму*. 2001.

(1) Актуалізацію згаданої методології вбачаємо в ідеях про співвідношення ціннісних настанов громадянського суспільства та національної ідентичності як теорію права, що опирається на комунікативну теорію суспільства: Habermas J. *Faktizität und Geltung*. 1992, яка на наших теренах більш жваво інтерпретується після Революції Гідності: Бистрицький Є., Пролєєв С., Лозниця С., Зимовець Р., Кобець Р., Білий О. *Національна ідентичність та громадянське суспільство*. 2015. 2018; Бистрицький Є., Зимовець Р., Пролєєв С., *Комунікація і культура в глобальному світі*. 2020.

В сучасному глобалізованому світі наголос у цьому векторі падає на співвідношення гідності ідентичності та ресентиментної політики. Йдеться про формування громадянської ідентичності як такої форми, яка забезпечить толерантність множинності при збереженні усіх прав та свобод: Fukuyama, Francis. *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. 2018 / Фукуяма Ф. *Ідентичність. Потреба в гідності та політика скривдженості*. 2020; Sen, Amartya. *Identität und Gewalt*. 2020. Такі акценти не просто тематизовані в Україні, а в ній чи не найкраще репрезентовані: зміна цивілізаційно-ціннісних основ як момент самоусвідомлення та виклик майбутнього.

Важливо у цьому напрямку не випускати з уваги й тенденції теоретичної філософії: теоретичне тло утотожнюється тенденціям з досліджень ідентичності: ціннісна якість, яка концептуалізуються феноменом (розумної) гуманності: Gerhardt, Volker. *Humanität. Über den Geist der Menschheit*. 2019 та проблем сучасного нігілізму: Sommer, Andreas Urs. *Werte. Warum man sie braucht, obwohl es sie nicht gibt*. 2016; Gabriel, Marcel. *Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten: Universale Werte für das 21. Jahrhundert*. 2020.

(2) Примордіалістичні ідеї (принцип крові, першочерговість етносу) мали б слугувати з одного боку за приклади

переосмислення негативних моментів власної історії, політичної міфології, світоглядно-соціальної атрибутики, з іншого – сприяти утвердженню упослідженим сферам колективного «Я». Тут важливою опорою стають знані дослідження у сфері історичної й культурної пам'яті та інтерпретації філософії історії, які з особливою активністю проводилися на межі століть: Haverkamp A. (Hg.), *Memoria. Vergessen und Erinnern*. 1993; Assmann, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis*. 1999; Ricœur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000 / Рикёр П. Память, история, забвение. 2004; Welzer, Harald. *Das soziale Gedächtnis*. 2001; Assmann, Aleida. *Erinnerungsräume*. 2003; Goodman-Thau, Eveline. *Das eigene Erinnern*. 2005; Nora, Pierre. *Présent, nation, mémoire*. 2011 / Нора П. Теперішнє, нація, пам'ять. 2014.

В аспекті українських методологічних досліджень історичної пам'яті у зрізі діалогу культур вирізняється дослідження колективу авторів, котрі говорять про *Складні питання історичної пам'яті у парадигмі діалогічності культур*. 2019; в аспекті історичних рефлексій як в обширних, так й коротких часових проміжках варті орієнтування та наслідування праці: Plochy, Serhii. *The Gates of Europe. A History of Ukraine*. 2017 / Плохій С. *Брама Європи. Історія України від скіфських воєн до незалежності*. 2016; Грицак Я. *Подолати минуле: глобальна історія України*. 2021; Касьянов Г. *Past continuous: історична політика 1980-х – 2000-х. Україна та сусіди*. 2018; в аспекті ціннісно-методологічних досліджень ідентичності: Рябчук М. *Долання амбівалентності. Дихотомія української національної ідентичності – Історичні причини та політичні наслідки*. 2019; в аспекті історико-філософського становлення української ідентичності: Скрипник М. *Історико-філософський контекст становлення української ідентичності*. 2018 та соціально-економічні, культурно-політичні, духовно-ціннісні передумови її сучасного стану в експлікаціях міжнародних експертів: *Нариси новітньої історії України*. Ред. Мінаков М., Касьянов Г., Родженські М. 2021.

Важливою методологічною настановою вважаємо принцип ціннісної саморефлексії як параметр самоперевірки: загрози та

можливості «методології повернення» так званої хвилі «самокритики ліберальної традиції ідентичності» з її індивідуалістичною настановою: MacIntyre, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 1981 / Макінтайр Е. *Після чесноти*. 2002; Sandel M. *Liberalism and the Limits of Justice*, 1982; Taylor, Charles. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. 1989 / Тейлор Ч. *Джерела себе. Творення новочасної ідентичності*. 2005.

Тож, запропоновані орієнтування постають для нас пріоритетними, а також це своєрідна стратегічна карта дослідження української національної ідентичності, яка мала б убезпечувати від спекулятивних спроб увиразнити якісь ідеологічні тенденції в українському суспільстві, а також від часто не зовсім свідомої «зацікавленої етики патріотизму» [1, с. 34].

#### Література

1. Mudrakov, V. (2021). Методологічно-ціннісні аспекти дослідження ідентичності. Особливості філософського визначення патріотизму. *Епістемологічні дослідження в філософії, соціальних і політичних науках*. 4(1). С. 29-37. <https://doi.org/10.15421/342104>

**Святослав Рачук**

### **Метод інтерпретації минулого у постнекласичній науці**

Історія як одна із суспільно-гуманітарних наук містить у своїй методології процедуру інтерпретації. Її коріння сягають досліджень художніх текстів, у яких читач намагається віднайти смисл і задуми, котрі вмщував автор створюючи твір. Процес інтерпретації виокремився у герменевтичний підхід як процедура тлумачення та пояснення смислів. «Герменевтика у своїй генезі, – пише О. Дрожанова, – пов'язана з проблемою інтерпретації або виявленням глибинної семантики тексту» [1, с. 97].

Для герменевтичного дослідження основними аспектами є «розуміння» та «інтерпретація» [3]. Перший аспект – це процес пізнання тексту, другий демонструє суб'єктивні погляди, які вводить дослідник свідомо чи не свідомо при його дослідженні. Важливою стороною при використанні герменевтики є те, що «в українській мові слово «тлумачення» часто вживають як синонім до терміну «інтерпретація». Однак зі словом «тлумачення» можна пов'язувати особливий смисловий відтінок, позначаючи вільнішу, «спекулятивну» інтерпретацію – на протигагу «інтерпретації», яку здійснюють з дотриманням певних принципів і правил» [3]. Тлумачення дозволяє детальніше трактувати текст, на відміну від інтерпретації. Проте терміни «тлумачення» й «інтерпретація» позначають схожу процедуру – внесення суб'єктивних смислів у вже існуючий «теоретичний простір». Пошук первня смислу зумовлений наявністю не тільки автора, який його туди заклав, а й читача, який його знаходить і тлумачить на свій лад.

Інтерпретація тексту – спрощена процедура, оскільки є базисний завершений текст, від якого інтерпретатор відштовхується та формує свою ідею щодо його значення і смислу. Історичний процес, який, з одного боку, не завершений (і завершеним бути не може), а з іншого – постійно формується та переосмислюється, не може бути повністю зрозумілим, на відміну від завершеного художнього тексту.

Поступ у дослідженні історії відбувається завдяки постійній зміні методів, засобів, цілей і тлумачень історії, яке з кожним новим відкритим аспектом наповнює її смислами життя минулих поколінь. Трактування історії – важлива складова самоусвідомлення історичного процесу в межах рефлексії окремої особистості. Водночас метод інтерпретації не може бути істиною в останній інстанції як для історика, так і для гуманітарних наук загалом. У процесі розвитку суспільства змінюється тлумачення та переосмислення історичної події. Важливою відмінністю між тлумаченням тексту й інтерпретацією минулого є те, що його дослідник перебуває «за межами» реальності, яку він досліджує (вона його жодним чином не стосується окрім як інтелектуальної зацікавленості), а інтерпретатор історії безпосередньо живе в

наслідках історичного процесу. Пізнання історії відбувається через призму вивчення текстів і статистики, археологічних даних, архівних документів тощо. Отже, необхідність застосування методу інтерпретації не викликає сумніву. Одним із фундаторів історичної інтерпретації є О. Лаппо-Данилевський. Він ввів методологічний принцип «визнання чужої одухотвореності». Як зазначає дослідниця творчості Данилевського М. Румянцева, «історик констатує зміни в чужій психіці, в сутності, які недоступні емпіричному спостерігачеві» [2, с.9].

Виходячи із цієї настанови, дослідник минувшини повинен враховувати, що історичні діячі були не тільки «продуктами свого часу», а й, що найголовніше, мали свої психологічні особливості, які безсумнівно впливали на їх роль в житті суспільства. На сучасному етапі розвитку історичної науки постає потреба вивчення діяння людей в минулому крізь призму особливостей їх психології, світогляду, соціальної комунікації тощо. Інтерпретація в історії дозволяє проаналізувати події минулого крізь призму соціальних норм та цінностей сьогодення. Безперервність трактування минулого свідчить про його актуальність для суспільства.

Тлумачення історії – багатогранний феномен, який потребує окремої наукової розвідки, проте можна окреслити основні його ознаки для сучасної науки про минуле. «Інтерпретація минулого внаслідок темпорального знаходження свого об'єкта, на думку дослідника О. Рзаєва, є ініціативним вибором розуму, актуалізацією смисловий іпостасі історичної події в горизонті сьогодення-майбутнього» [4, с. 78-82.]. Завдяки тому, що історичний об'єкт дослідження перебуває за «межами часу», це дозволяє говорити про переосмислення як з погляду сьогодення, так і з перспективних та ретроспективних позицій.

Для сьогодення процес пізнання історії постає в багатогранній людиновимірній спрямованості. У якій суб'єктивний фактор пізнання стає перевагою суспільних науки, а не їх недоліком. Процес минулого, наповнений людськими смислами, діяннями, поглядами та вчинками, які потребують не тільки формальної статистичної звітності у формі «подія-дата» а й суб'єктивної

інтерпретації, яка дає можливість охопити особливості історичної епохи. Дослідження минулого, на відміну від природознавства, має не один суб'єктивний чинник, а декілька, що потрібно пам'ятати при аналізі історичних фактів, подій, які мали місце та відігравали значну роль свого часу, і наслідки яких актуальні для сьогодення.

Першим суб'єктивним чинником постає історична минувшина як онтологічна складова. Другим – історик, який завдяки інтерпретації цієї минувшини робить її актуальною для суспільства. Третім елементом постає саме суспільство, яке використовує напрацювання історика для кращого розуміння сучасних соціальних процесів. Історик, який користується напрацюванням попередніх поколінь дослідників, закріплює трискладову систему тлумачення: минувшина – історик – суспільство.

Отже, трактування минулого в епоху постнекласичної науки зумовлено людиновимірним спрямуванням на різних рівнях його вивчення. У процесі застосування методу тлумачення минулого збільшується роль особистісних смислів, цінностей, мотивів і духовної сторони як дослідника, так і суспільства, що користується його напрацюваннями.

### Література

1. Дрожанова О.М., Ступак О.П. Герменевтика як епістемологія інтерпретації у філософії Поля Рікера. *Наукові праці. Філософія*. 2017. № 288. Т. 300. С.96–100.
2. *Методология Истории* : в 2х т. / гол. ред. Е. А. Кочанова. Москва : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. Т.1. 408 с.
3. Герменевтика. *Енциклопедія Сучасної України*: веб-сайт. [Електронний ресурс]. URL: [https://esu.com.ua/search\\_articles.php?id=29338](https://esu.com.ua/search_articles.php?id=29338) (дата звернення: 11.10.2021)
4. Рзаев А.А., Гаджиев С.Т. Интерпретация и развитие современного исторического знания. *Социосфера*. 2011. № 3. С. 78–82.

*Микола Спіридонов,  
Іван Чорноморденко*

## **Методологія електронного голосування в Україні у контексті сучасної гуманітаристики**

Сучасна гуманітаристика невпинно розширює предметне поле дослідження, це – вимога сьогодення. Серед розмаїття досліджень, у центрі сучасних гуманітарних наук, зокрема, стоїть проблема методології, що визначає характер дослідження та є його складовою частиною.

Процеси формування та самопізнання науки виражаються в акцентуванні на питаннях методології, а тому до них можна повною мірою віднести методологію електронного голосування. Демократичний розвиток українського суспільства неможливий без впровадження сучасних тенденцій проведення виборів. Відсутність вітчизняного досвіду проведення електронного голосування, слабка методологічна база тягнуть за собою сповільнення процесу оновлення виборчої системи. Українське суспільство почало відчувати застарілість нинішньої системи голосування, існує потреба в її оновленні, щоб вона відповідала вимогами сучасного глобалізованого світу.

На сьогодні законодавство України врегульовує процедуру проведення виборів виключно шляхом використання бюлетенів для голосування. Цей спосіб вимагає утворення територіальних виборчих округів, виборчих дільниць, формування складу виборчих комісій, актуалізації списків виборців місцевими органами влади, їх уточнення та перевірку, виготовлення виборчих бюлетенів, підготовку приміщень для голосування та тривалого підрахунку голосів виборців, організації повторного голосування, повторного підрахунку голосів виборців, зокрема подальшого вирішення спорів у судах між суб'єктами виборчого процесу, оскільки на практиці визначена процедура підготовки та проведення виборів зумовлює безліч непорозумінь серед суб'єктів виборчого процесу, наприклад, кандидатів, членів виборчих комісій та виборців з формуванням і уточненням списків виборців, організацією роботи виборчих дільниць, здійсненням голосувань та підрахунком голосів.

Внаслідок цього не забезпечуються повною мірою виборчі права громадян.

Електронне голосування визначає різні види голосування, воно охоплює електронні засоби голосування, а також технічні електронні засоби підрахунку голосів. Електронне голосування поділяється на Інтернет-вибори і телефонний сервіс телеголосування. Технології електронного голосування включають перфокарти, системи оптичного сканування, спеціалізовані термінали для голосування. Також вони можуть включати передачу виборчих бюлетенів і голосів по телефону, приватним комп'ютерним мережам або через Інтернет. Електронне голосування дозволяє прискорити процес підрахунку голосів, зокрема, спростити голосування людям з особливими потребами, особам, які проживають або знаходяться за межами України тощо.

У європейській практиці здійснення електронного голосування держави спираються на документ під назвою «Рекомендації Комітету Міністрів Ради Європи державам-членам про юридичних осіб, оперативних і технічних стандартах електронного голосування» 2004 р. У документі Європейський Союз визнає, що майбутнє за інформаційними технологіями, вони змінять життя громадян, тому що виборчий процес повинен підлаштовуватись під потреби людей, а значить використовувати зручні й популярні електронні технології та всесвітню мережу Інтернет для ведення політичної активності, зокрема й в проведенні виборів. У цій рекомендації висвітлено рівень побоювань щодо надійності використання електронного голосування, надійності паролів, ідентифікації виборців і таємниці голосування. Варто відзначити, що з моменту прийняття цього документа пройшло вже 17 років і системи кібербезпеки постійно удосконалюються, що робить електронне голосування досить цікавою альтернативою традиційному. У свою чергу в Україні у 2011 р. вже була спроба прийняти законопроект про Концепцію «Запровадження системи електронного голосування в Україні». Але законопроект не був проголосований у Верховній Раді і згодом його відкликали.

Наразі ведуться суперечки про те, що електронне голосування може призвести до ще більшої кількості порушень, ніж традиційні системи голосування, та світ невпинно змінюється, процеси



діджиталізації запущено і в найближчому майбутньому електронне голосування стане невід’ємною частиною виборчого процесу в Україні, тому розробка методології електронного голосування – це вимога не тільки сьогодення, а й сучасної гуманітаристики.

### Література

1. Федорів І. Гуманітарні аспекти розвитку держави в умовах новітніх міжнародних трансформацій. URL : <http://dspace.wunu.edu.ua/jspui/bitstream/316497/37798/1/100.pdf>
2. Кривошеїн В. В. Ризики впровадження е-голосування в Україні в контексті постпандемічної трансформації демократії. URL : <https://visnukpfs.dp.ua/index.php/PFS/article/view/1031>
3. До нових підходів у гуманітаристиці. URL : <https://day.kyiv.ua/uk/article/cuspilstvo/do-novyh-pidhodiv-u-gumanitarystyci1>

*Ірина Григорків-Коротчук*

### Мудрість як метакогнітивна настанова філософії

Всесвітній День філософії було проголошено 2005 р. на 33-ій сесії Генеральної конференції ЮНЕСКО (м. Париж). З тих пір відзначають його щорічно у третій четвер листопада. В Україні – з 2006 р. Цьогорічні святкування припали на 18 листопада. Головною метою проголошення цього Дня стало прагнення звернути увагу світового товариства на необхідність формування спільної платформи для конструктивного обговорення в суспільстві глобальних соціокультурних перетворень і пошуків адекватних відповідей на них.

Філософія як дисципліна і як світогляд є тим імпульсом, що сприяє неупередженому розумінню дійсності й утвердженню ідеалів толерантності, свободи та миру. Очевидно, що назріла гостра необхідність у виражених рішеннях, мудрих порадах і практичних результатах.

Сьогодні надзвичайну увагу надають розвитку мудрості саме з боку кар’єрного зростання, кристалізації мета-компетентностей на всіх рівнях освіти й самоосвіти. Мудрість є затребуваною у різних

сферах: від особистих стосунків до управління компаніями і стратегічним міжнародним плануванням.

Філософія – любов до мудрості. А що ж є мудрість? Популярні теми філософських роздумів засвідчують інтерес до таких категорій, як *істина, свідомість, мова, добро, справедливість, свобода, любов, життя...* У чому проявляється мудрість? Це дар? Чи досвід? Чи однакові ознаки мудрості для античності і сьогодення? Чи можна виміряти мудрість? Що сприяє мудрості? Чи має мудрість гендерні ознаки? А міжкультурні? За тисячоліття філософування таємниця мудрості не стала розгаданою. Мудрість почали вивчати з різних сторін, виникли навіть школи, які досліджують її як інструмент самостановлення чи інтегруючу здатність. Значно розширилось власне розуміння мудреця: від людини, яка багато знає, до людини, яка виходить за межі лінійного мислення.

Одне із практичних завдань філософії – підтримка й активізація нашої допитливості. У цьому безперервному прагненні до пізнання закорінена сама сутність людини та сенс її життя. У потоці досвіду, іноді безглуздому й хаотичному, реальному та механічному, так важливо віднайти доцільність і гармонію, лад у нагромадженій інформації. А саме допитливість і сприяє розвиткові інтелектуального потенціалу, вона розвиває аргументацію, неупередженість, дивергентність мислення і антистереотипність у поведінці. Тобто ті якості, які ми волимо бачити у мудрій людині.

З часу виникнення філософія була специфічним знанням, дещо сакральним, дещо суб'єктивним, дещо ірраціональним. Потяг до філософії був пов'язаний із глибокими й далекоглядними судженнями про людину, суспільство, природу, про ті цінності та знання, які тяжіють над нами. У мудрості збігаються рідкісні поєднання аналітичних суджень, інтуїції, емоційного прийняття і стриманості. Це матакогнітивна настанова філософії, що інтегрує людські здібності.

У філософському енциклопедичному словнику мудрість визначено як «позатеоретичну форму філософського ставлення до дійсності, яка не вичерпується пізнанням істини, а потребує «життя в істині». Мудрість визначається як досвідченість, що характеризується етичною духовністю, причетністю до вищих

життєвих цінностей» [2]. «Мудрість (гр. – sophia, лат. – sapientia, інд. – праїна, давньо-перс. – mazda, кит. – чже, евр. – hokma) – поняття, яке позначає найвище, цілісне, духовнопрактичне знання, орієнтоване на досягнення абсолютного смислу буття і яке досягається через духовно-життєвий пошук істини суб'єктом знання. Більшість визначень мудрості, що мають місце в етико-філософській традиції, зазначають в ній саме момент найвищого знання в його ціннісному вираженні» [1].

Дещо інший ракурс в англійському визначенні мудрості. «Мудрість – це здатність передбачати щось, щоб знати наслідки (як позитивні, так і негативні) всього доступного спектру дій, а також поступитися чи прийняти варіанти з найбільшою перевагою, враховуючи теперішні або майбутні наслідки» [4]. Отже, мудрість – утримування балансу між емоційними й раціональними схваленнями рішень. Це можливість зміни пріоритетів, здатність оцінювати власні сили й уміння, прагнути до вдосконалення.

У чому ж виявляється мудрість людини? У мистецтві комунікації з іншими людьми, в умінні тримати рівновагу. Рівновагу між бажаним і наявним, критикою і лестощами, досягненнями і втратами, минулим і майбутнім, іншими і самим собою. Мудрість – не у критиці чи виявленні чийогось хибного, помилкового шляху, це уміння використати наявні ресурси і змінити їх на краще. Мудрий мислить і діє без упереджень, гонору й особистої вигоди. Мудрість – характеристика, яка оцінює досягнення і роль кожного, а не лише найрозумніших, чи тих, хто швидше реагує. Як міра усвідомленості, мудрість є розуміння залежності загальнолюдських правил і відчуття їх відносності.

Водночас, мудрість є ознакою не «безхребетності», а виваженості. Ця поміркованість простежується у критичній здатності й евристичних тактиках заради знаходження рішення, яке не базується на загальноприйнятих суспільних правилах чи в тих ситуаціях, коли попередній досвід не очевидно вказує на адекватне рішення. У сучасному практичному житті мудрість дає цей позитивний ефект, оскільки не просто шукає, а знаходить альтернативні насильницькому розв'язанню шляхи подолання політичної, економічної, соціальної, релігійної криз.

Мудрець не конформіст, це людина, яка розуміє, що вирішення проблеми – не самоціль. Важливо й надалі підтримувати комунікацію між учасниками, важливо зберегти міжлюдські взаємини. Це здатність проявляти гнучкість, залишаючись непохитною і надійною глибою.

Мудрість – комплексне рішення питання й уміння працювати з людьми. Мудрість – не в обов’язковому і примусовому наполяганні на правильності однієї позиції, а радше розуміння конкретного моменту й відчуття того, що дещо може бути важливішим за перемогу в дискусії. Справжня мудрість – у прийнятті різноманіття цього світу. Мудрець приймає те, що не може змінити і змінює те, що інші не можуть сприйняти.

Вивчення мудрості є предметом філософського розділу *софіології*. Серед українських мислителів (П. Могила, Г. Сковорода, Д. Туптало, П. Юркевич) образ Софії-Мудрості набув специфічного естетичного характеру. Творення світу Богом відбувається як втілення Мудрості, тобто ідей Добра, Краси і Розуму. Вона є тим Світлом, яке вказує на Джерело. Образ Софії постає як свідчення високої духовності й причетності людської мудрості до Божественного провидіння.

Водночас її таємниці почали відкриватись перед психологією, нейробіологією, когнітивістикою, молекулярною біологією та сучасними транснауковими дослідженнями. У результаті кропітких досліджень, було розвинуто декілька концептуальних моделей вивчення мудрості. А саме: Берлінська модель, Бременська модель, Модель мудрого мислення, Трьохмірна шкала мудрості, Шкала самооцінки мудрості і модель Мудрості як виходу за межі повсякденного мислення.

Цікавою є праця Д. Робсона, який спираючись на тривалі дослідження І. Гроссмана (Університет Ватерлоо, Канада) у сфері *wisdom researchers* (на межі соціальної та когнітивної психології), визначає мудрість як «широкий світогляд, здоровий глузд, уміння спілкуватися і майстерне уміння стримувати емоції» [3, с. 111]. Не менш важливою є й інтелектуальна скромність – свідоме розуміння меж власного знання, усвідомлення того, що судження можуть бути нашими упередженнями. Цей феномен відомий з античних часів як ефект Сократа.

Висновки І. Гроссмана (психолог українського походження) та його колеги очевидні і водночас бентежні: мудрість не залежить від рівня інтелекту чи освіти, які прищеплюють здебільшого високу самооцінку і прагнення до незалежності у сучасній західноорієнтованій людині. Значну роль відіграють контекстуальні події та культурне середовище. Відсутність упереджень, уміння розглядати проблему під іншим кутом зору, відкритість мислення й аналітична неупередженість розвиваються не під час навчання, а в співучасті, співпереживанні, співперебуванні у таких некомфортних станах, в яких ми змушені шукати відповіді на нелегкі життєві виклики. Тобто мудрість розвивається у ситуаціях, які характеризуються високим ступенем невизначеності, неоднозначності, неконтрольованості, обмеженістю ресурсів і можливостей. До того ж мудрість приходить із віком не до всіх [див. 3].

Сучасне сприйняття мудрості – глибина, діапазон і баланс. Неможливо зважити чи порахувати мудрість, але наші справи говорять і їх оцінюють. Важко бути мудрим у всьому, та у всіх є можливості для того, щоб проявити свою мудрість. Тому важливо прислухатись до себе, навчатись, проявляти допитливість, давати волю уяві й бути при цьому інтелектуально відповідальним, сприймати критику і гумор.

Мудрість є найбільшим мистецтвом, мистецтвом бути собою, будувати симетрію і ставити «крапку». Це вміння розрізнати головне і звертати увагу на можливість інакшого розвитку подій. І філософія сприяє глибокому усвідомленню цінностей та утверджує важливість мудрого підходу.

### Література

1. Козловець М. Мудрість як соціокультурний феномен. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/85129105.pdf>
2. Кримський С. Що таке мудрість *Філософський енциклопедичний словник*. URL : <http://slovopedia.org.ua/104/53404/1084522.html>
3. Робсон Д. Пастка зарозумілості. Чому розумні люди вчиняють тупо. Харків, 2021. 320 с.
4. Wisdom. URL: <https://en.wikipedia.org/wiki/Wisdom>

*Наталія Бондаренко,  
Іван Чорноморденко*

## **Становлення педагогічної науки раннього розвитку дитини**

На початкових етапах розвитку людства виховання і навчання дітей розглядалося як підготовка до майбутнього життя. Дитина жила одним життям із дорослим і так відбувався стихійний процес розвитку / виховання / навчання у природному, колективному ненасильницькому середовищі. І тільки через тисячоліття виникла потреба ставити цілі та розробляти методи виховання через емпіричний досвід педагога.

В епоху Відродження видатний гуманіст Е. Роттердамський вбачав у навчанні спосіб розвитку природних задатків. У цей період освіта повинна була допомогти людині зрозуміти своє покликання, правильно оцінювати власні сили та визнати за людиною право на індивідуальність [1, с.10].

Із розвитком суспільства виховання і навчання ставало все менш природним і все більш ціле направленим, тому потребувало наукового підходу до його реалізації. І як історична необхідність виникла окрема наука – педагогіка.

Ранньому розвитку дитини багато уваги надавав Ж.-Ж. Руссо, який вважав, що виховувати дитину потрібно за природними законами розвитку і відбуватися це має в сімейному оточенні, зокрема, – батьками. Також відомий педагог Й. Песталоцці вважав, що перший час народження дитини і є перший час її навчання [1, с. 14]. Великий внесок у розвиток педагогіки раннього розвитку дитини зробили і Ф. Фребель, М. Монтесорі, Р. Штайнер (Вальдорфська педагогіка), К. Ушинський тощо.

Останнім часом все більше уваги спрямовується на реформування системи освіти в Україні. Але багато років майже не зверталась увага на ранній розвиток дитини – до трьох років. Хоча, на нашу думку, цей етап освіти є одним із найголовніших /найважливіших, який закладає фундамент на все подальше життя людини.

Відомий психолог М. Лісіціна, виокремила чинники, які впливають на успішність дитини раннього віку:

- надання дитині можливості активно діяти з багатьма різноманітними предметами;
- постійна участь дорослого в іграх і заняттях з дитиною;
- організація спілкування дитини з однолітками й допомога малюку в налагодженні спілкування з ними;
- поєднання сімейного (емоційного) і суспільного, колективного (спеціального) виховання.

Особливої уваги потребує своєчасний і правильний розвиток мовлення [2, с. 7]. У цьому напрямку хороший приклад подають сучасні приватні спеціалізовані заклади / центри раннього розвитку дитини, але звісно не всі бажаючі мають можливість відвідувати їх (фінансові проблеми, територіальне розміщення, надмірна опіка тощо). Тому ми вважаємо, що для забезпечення якості навчання / виховання потрібно вдосконалювати державні програми та їх фінансування. Не менш важливою є проблема підготовки для забезпечення цих закладів / центрів необхідними високоосвіченими фахівцями, які будуть не лише «доглядати» дитину, а й навчати і виховувати її належним чином.

### Література

1. Галигузова Л.Н. Педагогика детей раннего возраста: учеб. пособ. Москва : Гуманитар. изд. центр ВЛАДОС, 2007. 301 с.
2. Педагогіка дітей раннього віку: навч.-методичн.посіб. / Н. В. Рогальська. Умань : ФОП Жовтий О. О., 2015. 150 с.
3. Ранній розвиток дитини – право кожного: зб.матеріалів Всеукраїнського форуму (20 квітня 2019 р., м. Київ). Київ : НЕНЦ, 2019. 123 с.

*Олена Осадча,  
Іван Чорноморденко*

## **Вплив музики на формування самосвідомості людини**

На сьогоднішній день існує безліч способів, методів для розвитку особистості – це і різноманітні філософські школи, тренінги особистісного зростання, коуч-сесії тощо. Всі вони спрямовані на інтелектуальне опанування своїх можливостей, їх розширення, самопізнання, здатність проявляти себе у суспільстві. Важливо ці отримані вміння та знання застосовувати й у повсякденному житті, а не тільки в межах проходження наведених практик. В цьому розкривається поняття самосвідомості людини. Окрім наведених прикладів існують психологічні підходи, які виходять за межі раціонального осягнення. Це взаємодія з мистецтвом, музикою зокрема, про яку тут йтиметься.

Метою доповіді буде розгляд впливу музики на формування самосвідомості людини. Коли ми слухаємо музику? Як ми її слухаємо? А чи слухаємо її взагалі? Як ми її чуємо? Чи часто ви задавали собі подібні запитання? У ході дослідження взаємодії музики і людини, ми дійшли до висновку, що ці всі вони є досить цікавими і можуть дати нам багато матеріалу для подальших міркувань. Ми вважаємо, що музика впливає на формування самосвідомості людини. Яким же чином?

Прослуховування музики для більшості з нас є звичним повсякденним заняттям, часом ми самі не помічаємо, як часто це робимо. Але поглянемо далі. Якщо на цю справу ми починаємо дивитись свідомо, з'являється багато умовностей, де проявляється наша індивідуальність – смак, мета прослуховування, ритм тощо. Коли ми усвідомлюємо ці аспекти, то починаємо помічати реакцію, спостерігати за нею, а часом і передбачати її. Коли ми користуємося цим, з'являється розуміння того, в чому саме полягає вплив музики на формування самосвідомості людини – це один з компонентів нашого буття, який, за належної уваги, може дати досить навіть неочікувані результати.



Сьогодні діють компанії звукозапису, групи із дослідження музики(наприклад «Music for Body and Spirit – Meditation Music» [5, с. 1]), діяльність яких спрямована на покращення якості життя людини: оздоровлення, підвищення працездатності, релаксацію. Музикотерапія давно увійшла в ряд психотерапевтичних методів, чи не щодня виникають нові проблеми, питання, підходи з приводу впливу музики.

Відслідковування реакції на прослуховування музики – це інструмент, який може укріплювати самосвідомість, бути каталізатором самопізнання, розширювати горизонти пізнання, відкривати нові можливості. Наприклад, відкриваючи для себе новий музичний жанр чи виконавця, ми знайомимося з його філософією, підходами до творчості, настроєм. Безперечно, ми можемо знайомитись і з власними настроями, переживаннями від почутого. Відслідковування реакції на музичний твір здатне впливати/коригувати самосвідомість. А як ви взаємодієте з музикою? Можливо у вас є цікаві спостереження з цього приводу?

### Література

1. Выготский Л. Психология искусства. Москва : Педагогика, 1987. 341 с.
2. Готендинер А. Л. Музыкальная психология. Москва : Академия, 1993. 326 с.
4. Декер-Фойт Г. Г. Введение в музыкотерапию. СПб. : Питер, 2003. 208 с.
5. Кирнарская Д. Происхождение и сущность коммуникативных архетипов – универсальных семиотических кодов – на примере музыкального искусства / Д. Кирнарская. URL : <http://margashov.com> .
6. Music for Body and Spirit – Meditation Music. URL : <https://www.youtube.com/c/Musicforbodyandspirit/about>.

## **Метафізичні смисли символу в ранніх культурологічних концепціях**

Формування культурології як самостійної галузі гуманітарного знання на початку ХХ ст., здавалося б, мало чітко відмежувати щойно створену нову гуманітарну науку від філософії з усім її арсеналом метафізичних ідей і передумов. І справді, багато в чому культурологія стала автономною не лише виходячи з окремої назви і наукового статусу, а й тематично, ідейно, проблемно. Опора на дані інших наук, передусім наук про природу, таких як біологія, антропологія, звернення до сцієнтистських підходів у методах і методології, увага до фактуальної сторони культурного життя, до статистичних його закономірностей, емпіричного його дослідження і до людських цінностей не як метафізичних, а як соціальних за природою, — все це було притаманне ранній культурологічній науці. Та водночас у ній прослідковуються й інші тенденції: спадковість щодо ключових ідей класичної філософії культури, спроби побудови цілісних, максимально теоретично узагальнених вчень про культуру як спосіб буття людини, людиномірність проблематики і неможливість зведення її до суто емпіричних даних досліджень, погляд на культуру як надорганічну сутність, яка не зводиться ні до природи, ні до цивілізації. Все це, безумовно, зближувало культурологічні пошуки першої половини ХХ ст. з філософією і філософією культури зокрема.

З-поміж інших метафізичних в своїй основі проблем чільне місце в ранній культурології займає дослідження символу і значення культурної символіки в житті суспільства і людини. Зокрема, Л.Уайт протиставляє суспільство і культуру, вважаючи, що саме остання виражає суть людського буття, на відміну від простої механічної сукупності людей, яка нагадує за формальними ознаками таку ж множину інших живих істот. Культурне буття і є людським у власному значенні цього слова. І є воно таким не в останню чергу завдяки здатності людини творити і використовувати символи. В цьому моменті помітний вплив неокантіанської філософської традиції з її акцентом на цінностях і

символах як ознаках буття людини і предметах досліджень наук про культуру. Тим більше, що Л.Уайт доволі ригористично стверджує в якості критерію людської поведінки використання символів, як це свого часу формулював і Е.Кассіпер.

На ціннісно-смысловій, символічній природі культури акцентує увагу і А.Кребер, концепція якого формувалася під впливом герменевтики В.Дільтея, що визначило зокрема інтерес до дослідження періодів піднесення культур, особливих досягнень тих чи інших культурних осередків, — саме такі періоди ціннісного злету є ключовими, на його думку, для розуміння культури.

Також помітний метафізичний потенціал містить його висновок про наявність у кожній великій культурі своєї ключової ідеї, яка детермінує всі інші, дрібніші ідеї і факти культурного буття. Наприклад, винайдення писемності й календаря були доміантними для культури майя, а аскетизм став визначальною ідеєю індійської культури.

Нарешті, ідея розрізнення реальної і ціннісної культур, що чимось нагадує протиставлення М.Вебером цілераціональної і ціннісно-раціональної поведінки. Реальна культура, за А.Кребером, складається з практичних життєвих умінь, трудових навиків, знарядь праці, що використовуються для досягнення визначених цілей і є визначальними для господарської, технічної й економічної сфер суспільного буття. В той час як ціннісна культура містить ідеї і уявлення, що стосуються належного, бажаного. Сферою втілення її є мистецтво, філософія, мораль, інші нематеріальні сфери буття суспільства.

Тож, хоч поняття символу вживається А.Кребером переважно в технічному, описовому значенні (наприклад, двоголовий орел як символ, символ нуля або зброя як символ війни), для аналізу тих чи інших культурних традицій, культурна символіка в широкому розумінні в його концепції теж присутня, і є досить різноманітною і багатозоровою.

Навіть культурний релятивізм М. Херсковіца з його відмовою від європоцентризму і взагалі будь-яких смыслових культурних центрів, теж відштовхується від значною мірою ірраціональної, ціннісної символічної сфери, яка визначає і домінуючі культурні уявлення тих чи інших народів, і можливості входження людини через виховання в культурну дійсність.

## **Постнекласичне розуміння краси в науковому дискурсі**

Сучасна наука небезпідставно називається постнекласичною, враховуючи те, що вона – логічне продовження попередніх етапів розвитку – класичного і некласичного. Найважливішими її характеристиками є дослідження складних людиномірних систем, які здатні до саморозвитку й самоорганізації, що передбачає не лише використання методологічних можливостей синергетики, а й серйозного ставлення до ціннісного виміру змісту наукового знання. В. Стьопін, який досліджував зміну типів наукової раціональності та запропонував уже згадану класифікацію, створив цілісну концепцію постнекласичної науки, що стала популярною у філософському співтоваристві. «Постнекласичний тип наукової раціональності, – на його думку, – розширює поле рефлексії над діяльністю. Він ураховує співвіднесеність отримуваних знань про об'єкт не лише з особливістю засобів і операцій діяльності, а й з ціннісно-цільовими структурами» [2, с. 634].

Якщо в класичний і некласичний період свого розвитку наука цілком ігнорувала чи недооцінювала когнітивне, світоглядне й соціокультурне значення ціннісного виміру знання, то сьогодні його потенціал осмислюється в контексті філософії та методології науки. Аксиологія наукового пізнання стала важливим елементом новітнього наукового дискурсу. Понад те, вона відкриває нові можливості його подальшого розвитку. «Вимога експлікації цінностей у цій ситуації не лише не суперечить традиційній настанові на отримання об'єктивно-істинних знань про світ, а й постає передумовою реалізації цієї настанови» [там само]. Йдеться про подолання дихотомічного протиставлення наук про природу і соціогуманітарного наукового дискурсу. «Історизм об'єктів сучасного природознавства і рефлексія над ціннісними засадами дослідження зближує природничі й соціально-гуманітарні науки» [там само, с. 713].

Таке розуміння сучасної (постнекласичної) науки відкрило передумови для становлення відносно нової дисципліни – аксиології науки, яка нині динамічно розвивається в контексті

філософії та методології науки. Серед низки праць, присвячених цій проблематиці, варто виокремити монографію М. Марчука «Ціннісні потенції знання» [1], в якій розроблено “голографічно-векторну” модель аксіосфери. Вона цікава тим, що Істина, Добро і Краса – три фундаментальні вселюдські цінності – досліджено в органічній цілісності та взаємозумовленості, будучи зображеними у вигляді просторової системи координат, які репрезентують інтелектуальні (епістемні), вольові (етичні) та чуттєві (естетичні) потенції знання. В такому розумінні, наприклад, естетика науки може і повинна проектуватися на всі три ціннісні координати, тобто досліджувати знання не лише з погляду парних категорій “краса” і “потворність”, а й екстраполювати його на інші ціннісні координати: “істина – облуда”, “добро – зло”. «Таке розуміння структури аксіологічного потенціалу буття, на нашу думку, – пише автор, – щонайкраще підходить на роль універсальної парадигми як у сфері загальної аксіології, так і аксіології науки, оскільки дозволяє, по-перше, вивчати цінності системно, по-друге, всебічно витлумачити саму природу цінності, по-третє, чітко визначити специфіку власне наукових цінностей у цілісній аксіологічній системі» [1, с. 91].

Категорія краси з найдавніших часів привертала увагу мислителів. Особливо привабливою у XX ст. і, коли формувалися передумови переходу від некласичної до постнекласичної науки, краса стала для вчених-природничників, які намагалися пояснити евристичну роль означеного поняття в процесі наукового пізнання (Н. Абель, А. Айнштайн, Г. Вайль, Г. Гайзенберг, Г. Галілей, Е. Галуа, П. Дірак, Н. Копернік, А. Мігдал, А. Пуанкаре та ін.).

Постнекласичне розуміння краси в науці нині лише формується, проте його специфіку можна визначити, аналізуючи ті зрушення, що відбуваються в методологічному дискурсі, наприклад, у зміні норм, ідеалів і цінностей, якими керувалися попередні покоління вчених і які перешкоджали появі та поширенню в науці більш адекватних сучасності концепцій, здатних обґрунтувати нові перспективи науково-технічного поступу та шляхи подолання цілої низки глобальних проблем, які сьогодні здаються нерозв’язними.

Евристичний потенціал ідеалу краси в науці реалізується в процесі зміни парадигм, осмислення нового типу раціональності, постсекулярного мислення, неявного знання, феномену віртуальної реальності, гуманізації та гуманітаризації науки, формування цілісної загальнонаукової картини світу на засадах універсального еволюціонізму, ноосферного мислення тощо.

Насамкінець варто нагадати, що це поняття має ще й сакральний зміст, оскільки «у граничному своєму значенні Краса сходиться до Божественного. Те ж саме можна сказати і про Істину, і про Добро. Потенціал духовно-практичної взаємодії людини зі світом актуалізується цілісно і тільки потім осмислюється як інтелектуальний, естетичний або моральний акт. Але в аксіосфері культури актуалізація ціннісних потенцій знання має тенденцію до відновлення втраченого синкретизму» [там само, с.232].

Усе це має стати предметом окремого, ґрунтовнішого дослідження.

#### **Література**

1. Марчук М. Г. Ціннісні потенції знання. Чернівці: Рута, 2001. 319 с.
2. Степин В. С. Теоретическое знание. Москва: «Прогресс-Традиция», 2000. 744 с.

*Орест Гасяк*

### **Естетичні потенції ідеї в структурі проблеми**

Осмислення ціннісних потенцій ідеї як форми і способу становлення знання, її місця і функцій в пізнавальній діяльності, спрямованій на здобуття нового знання у контексті аксіосфери культури має неабияке значення для теорії і практики наукової творчості, логіки наукового дослідження, методології і філософії науки. З'ясування особливостей естетичного потенціалу ідеї у структурі наукової проблеми як пізнавального завдання з обґрунтування певної гіпотетичної ідеї або гіпотетичних раціональних уявлень про предмет дослідження шляхом побудови принципово нового знання про предмет або нового в усталеному

знанні можливе крізь призму філософсько-методологічної концепції аксіологічного потенціалізму, що заснований на моделі, в якій епістемні, естетичні й етичні характеристики знання постають у нерозривній єдності. Саме в такому розумінні ідея у формі гіпотетичного раціонального уявлення набуває адекватного своєму поняттю значення, що відкриває широку перспективу дослідження її творчого потенціалу.

Пізнання – не спонтанний процес саморозвитку знання, а насамперед акт інтелектуальної творчості дослідника. У цьому акті задіяні усі потенції творчого мислення, що складають аксіосферичну модель вимірності не тільки форм становлення знання, а й самого процесу творення нового для суб'єкта пізнавальної діяльності знання. Пізнавальне відношення – синкретичне. Духовні потенції суб'єкта пізнання не обмежуються суто епістемними потенціями, а й сумірними з ними естетичними потенціями, котрі імпліцитно вплетені в структуру епістемного. Внутрішня логіка розвитку наукового знання не є суто раціональною. Ціннісні потенції мислення суб'єкта пізнавальної діяльності пов'язані із естетичним ставленням до дійсності, оскільки наукова діяльність є творчим процесом, а творчість – це процес актуалізації вищих потенцій особистості дослідника, які взаємодоповнюють одна одну впродовж процесу дослідження.

Як правило, естетична потенція мислення (пізнання) постає у формі краси як цінності. Естетична, чуттєва потенція ідеї активізує творчий потенціал дослідника. Власне, оте раптове “осяяння”, “інсайт” тощо, що породжує ідею нового зв'язку чи відношення, і є результатом “усвідомленої” на рівні підсвідомо-несвідомого інтелектуального й естетичного, що збігається з одним із значень слова “ідея”. Естетичні критерії можливої істинності гіпотетичної ідеї сприяють активізації розумових ресурсів суб'єкта пізнавальної діяльності, що продукує ці ідеї, вони формують здатність осмислювати, створювати унікальні й нові продукти творчого процесу, що корелюють відчуття правильності, доконечності та отримання інтелектуального задоволення від пізнавальної діяльності.

Гіпотетичні ідеї, що виводять за межі усталених уявлень, містять явно чи неявно виражене остаточне підґрунтя. Естетичне, чуттєве підґрунтя і раціональне, логічне мислення – моменти єдиного процесу пізнання. Виявлена чи встановлена неузгодженість між проблемопороджувачими факторами – усталеним знанням, з одного боку, і новими фактами – з другого, – переживаються суб'єктом пізнавальної діяльності й мобілізують його творчі потенції задля подолання цієї неузгодженості через конструювання гіпотетичних ідей або “згорнутих” гіпотез і постановки на їх основі пізнавальних завдань з метою їх усунення. Сам акт наукової творчості постає вербальним і, як правило, неусвідомленим: “видається” результат, а не його процес чи механізм творення. Гіпотетична ідея як результат незбагненого поєднання індивідуального й надіндивідуального досвідів містить у собі ознаки того й того. У процесі пізнання суб'єкт-об'єктне взаємопотенціюється і взаємотвориться: раціональне естетизується і, навпаки, естетизоване раціоналізується. Цей взаємозв'язок можливий у широкому контексті аксіосфери культури, де чуттєвий і раціональний досвіди формують “згорнуту” гіпотезу або раціональний гіпотетичний конструкт, що містить потенціал нового знання про предмет дослідження.

Ідея у структурі наукової проблеми постає як форма і спосіб органічної єдності епістемного й естетичного потенціалу пізнання, як умова процесу реалізації трансцендентально-метафізичних потенцій ідеї як форми й способу виходу за межі пізнаного. В гіпотетичній ідеї із самого початку закладено епістемний і естетичний потенціал можливої форми становлення і розвитку знання. Формуючи ідею, вчений уже передбачає досягну форму знання, яка має бути істинним відображенням дійсності, естетично-філігранною формою примноження цінності нового знання. Історія науки засвідчує, що роль естетичних критеріїв у процесі становлення і розвитку наукового знання виконували такі приховані в духовному потенціалі вчених внутрішні вимоги до процесу й результату своєї творчості, як досконалість, краса, гармонія, простота,



коректність тощо, що позначалося на потенціях відповідних нерозгорнутих і розгорнутих форм знання, здобутого в процесі пізнання. Ціннісний “формуляр” гіпотетичної ідеї або “згорнутої” гіпотези як ембріональної теорії містить не тільки ціннісноепістемні критерії науковості (несуперечливість, відповідність реальності, системність, зв’язок з фактами, усталеним (парадигмальним) знанням тощо), а й власне аксіологічні — простота, гармонія та ін., які репрезентують ірраціонально-раціональну природу гіпотетичної ідеї як трансцендентно-перцептивної форми й способу осягнення реальності. Іншими словами, якщо інтелектуальні потенції “згорнутої” гіпотези як можливої теорії забезпечуються критеріями науковості, об’єктивності знання та його можливого опредметнення задля блага людини, що визначає його етичні потенції, то екстранаукові критерії уможливають його естетичний потенціал, досяжний на основі нормативності аксіосфери науки в цілому. Інтелектуальний потенціал містить розгорнута теоретична модель дійсності (образ, схема, конструкт тощо). Естетичний потенціал закодований в теоретичній моделі як результат “бачення” цієї дійсності крізь призму потенції істини як краси і є самореалізацією творчих можливостей суб’єкт-об’єктного відношення.

Сфера логіко-категорійного, когнітивного системо-творчого дискурсу обмежена об’єктивністю змісту його теоретичних конструктивних форм (ідей у формі гіпотетичних суджень, гіпотез як правдоподібних форм розгортання ідей чи теорій як обґрунтованих ідей); сфера естетичного, чуттєво-образного, емоційно забарвленого смислотворчого органічно пов’язана з безкорисним переживанням причетності людського існування до безмежності. Думка про те, що дискурсивне логічне мислення позбавлене творчого потенціалу, тому що воно абстраговане від чуттєво-емоційно-оцінного, є результатом недооцінки дискретності й неперервності розвитку форм мисленнєвої діяльності, єдності статичного й динамічного в мисленні як процесу опосередкованого відображення дійсності у формах розсудку, в якій актуалізується творчий потенціал розуму

як найвищої духовної субстанції, як умови й способу осягнення реальності в усій її повноті й цілісності. Дискурсивне, розсудкове мислення є формою і способом вираження нової ідеї на базі вже існуючих, здобутих у досвіді знань, яка повертається у той же досвід, збагачуючи його в різного роду інтелектуальних об'єктах. Суб'єкт творчої розумової діяльності – не вмістилище наперед заданих апіорних форм розуму. Апостеріорне актуалізується, перегруповується в нових апіорних формах, що зреалізують себе в об'єктивованих формах. Іншими словами, гіпотетична ідея, з'явившись на основі неузгодженості між “старим” і “новим” знанням, провокує потенціал нового досвіду, який в подальшому стає підставою для продукування нових розумних і “красивих” ідей, збагачуючи і розвиваючи естетично-дискурсивний потенціал розвиткового знання. Наука прагне реалізувати аксіологічний потенціал, апелюючи не тільки до розсудку, а й до почуття прекрасного, яке актуалізує можливості людського розуму. Смыслотворчий потенціал знання зростає, коли в ньому проявляються ще й естетичні, трансцендентно-метафізичні ціннісні потенції.

*Алла Рогова*

### **Феномен комунікації та дискурсу у перспективі ХХІ століття**

ХХІ століття... Стабільність світу вимагає всезагальної відкритості, порозуміння та колективних дій. Критичне обговорення проблем планетарного масштабу стало можливим саме завдяки виникненню та глибокому проникненню в життєвий світ людини соціально-комунікативних мереж, які створили можливість системи раціонально впорядкованого дискурсу.

Необхідно розуміти, що мережевість виникла ще до становлення інформаційного суспільства як форма буття взаємозв'язків між індивідами, групами та націями. Сьогодні мережі значним чином впливають на всі сфери життя людини. Цей факт зумовлює значну зацікавленість самим феноменом

мережовості і дослідників гуманітарної сфери знання, і дослідників точних наук.

Завдяки швидкому розповсюдженню Інтернету, мережі заповнили суспільства. Відома американська дослідниця Шеррі Тьокл зазначає: «Інтернет став соціальною лабораторією, в якій проводяться експерименти з конструювання та реконструювання постсучасного життя» [7, с. 9].

Віртуалізація суспільної діяльності людини призвела до зміни середовища функціонування і відкрила новий зміст поняття комунікації як процесу активної взаємодії, яка здатна приводити до позитивних соціальних змін.

Феномен комунікації або мовленнєвої взаємодії між людьми відіграє фундаментальну роль у бутті людини. «Комунікація визнається останнім підґрунтям і свідомості, і пізнання, і суспільного буття» [2, с.7]. Найважливішим завданням філософії комунікації є раціональне обґрунтування універсальних підстав людського взаєморозуміння, гармонізації стосунків між людиною й довкіллям та між людьми в соціумі. Яка повинна бути комунікація? Хоча б формально інклюзивною; вільною та автономною від втручань держави (тобто вона не повинна бути примусовою); з повагою та здатною на емпатію; здатною задовольнити комунікативну рівність всім можливим учасникам; обґрунтованою, та рефлексивною, що означає, що люди повинні бути готові ще раз обдумати власні позиції [6, с. 120].

Поява Інтернету та соціальних мереж відкрила новий вимір буття людини – гіперреальність, та новий вид взаємодії – Інтернет-комунікацію, яка сьогодні вважається переважаючим типом інтересуб'єктивності.

Результатом комунікації є дискурс, незалежно від того, чи зображена ця мовленнєва взаємодія як діалог, або як єдиний розповідний текст. Дискурс залишається частиною процесу громадської думки, власного бачення та інших феноменів.

Кожен дискурс водночас і надає, і обмежує можливості. Правила дискурсу дають нам змогу формувати істинні судження та певні типи висловлювань, але вони ж і змушують нас

залишатися всередині даної системи і формувати тільки ті висловлювання, що узгоджуються з її правилами. Загалом дискурс не може бути істинним або хибним, оскільки істина завжди залежить від контексту і діючих правил. Не існує таких дискурсивно незалежних правил, що могли б керувати дискурсами або вибором між ними. Істинні судження в принципі не існують поза дискурсом. Це не означає, що істини немає взагалі, але що вона є дискурсивно залежною [4, с. 35]. Попередня узгодженість правил, а не об'єктивна істина, дає змогу вирішувати конфлікти.

Філософія дискурсу стала однією з перших реакцій на зміну порядку функціонування соціальних систем і перехід до інформаційної епохи. Дискурс – це не тільки платформа для обміну інформації, а й складна хаотична система, що властиво і соціальним мережам.

Мережа дискурсів відтепер ототожнюється із соціально-комунікативними Інтернет-мережами, які довели можливість солідаризації громадян у віртуальному середовищі. Зрештою, гіперреальність стає новою площиною сфери відкритості, яка є невід'ємною частиною комунікативної філософії. Натомість в інформаційному суспільстві мережі є джерелами соціальних трансформацій та акумулюють у своїй структурі сильні й слабкі соціальні зв'язки. Громадська думка відіграє тут одну з найважливіших ролей і формується вона саме комунікативною дією в дискурсі.

Виокремлюють три фактори, що визначають формування та функціонування громадської думки у сучасному суспільстві: по-перше, це сама соціальна реальність, яка безпосередньо впливає на індивідів та фіксується у їхній свідомості; по-друге, це рівень культури людей, які живуть у цій реальності; по-третє, масове поширення комунікативних процесів та інформаційних потоків, які відображають та формують буття людини у соціумі. Тобто громадську думку можна розглядати як систему суджень та цінностей населення стосовно процесів, що відбуваються у суспільстві та зачіпають їхнє власне коло інтересів. Сьогодні міжособистісна комунікація відновлює свій статус однієї з

найважливіших стадій формування спільного бачення. Лідери думокздатні впливати на становлення єдиної громадської думки через канали віртуальної взаємодії. Однак, враховуючи складність, масштабність та динамічність соціальної реальності ХХІ ст., складно підпорядкувати процеси обмірковування та прийняття рішень єдиній схемі. Найпопулярнішими методами відслідковування розвитку та становлення громадської думки у суспільстві, є соціологічні.

Із другої половини ХХ ст. Дж. Геллап та С. Рей почали систематично проводити опитування громадян на основі репрезентативних вибірок. Відтоді така практика стала однією із засадничих на Заході, проте, враховуючи ймовірність похибки та чимало інших її недоліків, соціологічні опитування складно назвати визначальним маркером розвитку громадянського суспільства [1, с. 13]. Їх головним недоліком часто виявляється необізнаність опитуваних осіб у суб'єктивному баченні ролі влади та громадянина у фундаментальних засадах демократичних процесів.

Комунікативно-мережева трансформація здатна матеріалізувати дискурси довкола нових проблем європейської спільноти заради уникнення розколу суспільства. Комунікативні мережі – поняття абстрактне,адже соціальні мережі це об'єктивно існуючі процеси та системи. Проте комунікативна мережа не може бути матеріалізованою,адже роздріблені дискурси розкидані в мережі у різних формах.

У Декларації про «Побудову інформаційного суспільства як глобального завдання нового тисячоліття» (2005) констатовано,що «інформаційно-комунікативні технології слід застосовувати як важливий інструмент належного урядування» [3].

Для філософії відкритим залишається питання, чи не втратить демократія в такому вимірі людське обличчя та які соціальні норми та цінності збережуться, а які можуть бути втраченими?

Інтернет дозволяє залучити велику кількість користувачів та надає їм можливість висловлювати свої думки, обмінюватися досвідом, забезпечуючи при цьому доступ громадськості до

величезних запасів отриманих даних. Відтепер участь не обмежується географічними кордонами та часовими обмеженнями.

Розвиток інформаційних технологій в Україні, а також популярність Інтернет-комунікації формує платформу для матеріалізації дискурсу, який необхідний для формування єдиної концепції життєсвіту. Ці тенденції також постійно розширюють сферу можливостей для становлення громадянського суспільства. Якщо раніше перешкодою на шляху до єдності громадян була прив'язаність до певної території та відсутність відкритого дискурсу довкола актуальних світоглядних проблем, то сьогодні, як вважає М. Кастельс, формування віртуальних спільнот, основою яких є онлайн-комунікація, можна тлумачити як кульмінацію історичного процесу розмежування місцезнаходження та комунікабельності у формуванні спільноти [5, с. 16].

В епоху інформаційного суспільства соціально значущі дискурси отримали, як вже було сказано раніше, ще одну площину власного втілення – гіперреальність, а саме соціальні комунікативні мережі. Сьогодні на їх основі утворюються спільноти, які продукують власні наративи для трансформації соціуму та впливу на соціально-політичну ситуацію.

Соціальні мережі – це складний феномен сучасного інформаційного суспільства, що потребує міждисциплінарного підходу та формування нових методик дослідження. Задля поширення штучно створених дискурсів, спрямованих на порушення єдності всередині великих та малих соціальних груп віртуальний простір зараз активно використовується політехнологами. І тільки рефлексивне ставлення до дискурсів та наративів, які ми поширюємо, здатне знешкодити негативні тенденції та формувати конструктивну силу віртуальності для офф-лайн реальності.

Продуктивне використання міждисциплінарного підходу та сучасних технологій штучного інтелекту можуть стати основою розробки нових підходів до аналізу дискурсу для попередження маніпуляцій демократичними процесами, а також утвердження громадянського суспільства в Україні.

## Література

1. Yankelovich D. Coming to Public Judgement: *Making Democracy Work in a Complex World*. Syracuse, 1991. 290 p.
2. Бацевич Ф.С. Філософія мови. *Історія лінгвофілософських учень*. Київ, 2011. 240 с.
3. Declaration of Principles. Building the Information Society: a global challenge in the new Millennium. URL: <https://goo.gl/p17fdB>
4. Флэкс Дж. Postmodernism and Gender Relations in Feminism Theory. *Введение в гендерные исследования*. Харьков, 2001. 170 с.
5. Карась А. Свобода і відповідальність як проблема самоздійснення особи. *Вісник Львівського університету*. Серія філософські науки. 2016. № 18. С. 13-28.
6. Dahlberg L. The Habermasian Public Sphere: Taking Difference Seriously? *Theory and Society*. 2005. No. 34, P. 111–136.

*Віталій Докаш*

## Етико-психологічні принципи культури комунікації

Уміння проводити бесіди і переговори, встановлювати контакти з аудиторією і співрозмовниками та керувати поведінкою колективу – ключ до успіху в комунікації.

Існує величезна кількість книг, що розповідають про мистецтво спілкування і закони міжособистісних стосунків, книг, що розкривають секрети людської поведінки. Розроблено безліч методик, рекомендацій, що допомагають розвинути комунікативні здібності, навчити розуміти психологію іншої людини і власну, справляти гарне враження на людей.

Тема міжособистісних стосунків невичерпна, тому зупинимось тільки на суто практичних порадах, що допомагають досягти успіху під час комунікації. Дотримання цих рекомендацій дозволяє створити сприятливий психологічний клімат у

спілкуванні, викликати довіру співрозмовника, захиститися від некоректних тактик і маніпуляцій, уникнути конфліктів.

Класичні твори з психології стосунків створив відомий американський фахівець Дейл Карнегі. Звертаючи увагу на його практичні рекомендації, нагадаємо тут деякі положення, викладені ним у книзі «Як здобувати друзів і впливати на людей» [4].

Найбільший секрет – поводження з людьми. Саме так Д. Карнегі визначає вміння переконати співрозмовника у його власній значущості. Бажання бути значущим – це одна з найбільших потреб людини. Тому під час розмови дуже важливо дати зрозуміти співрозмовнику, що ви високо цінуєте його переваги. Отже, щоб прихилити до себе людей, а також досягти успіху в комунікації й у багатьох інших сферах життя, давайте людям відчутти їхню значущість, і робіть це щиро.

Посилаючись на Дейла Карнегі, назвемо основні психологічні принципи культури комунікації. Свого часу Дейл Карнегі сформулював такі п'ять правил, використання яких допомагає прихилити до себе людей і впливати на їхню поведінку.

Правило 1. Виявляйте ширий інтерес до інших людей. Будь-яку людину, насамперед, цікавить вона сама, її проблеми й інтереси. Тому той, хто виявляє зацікавленість проблемами інших, – завжди бажаний співрозмовник і партнер. А люди, які ніким не цікавляться, не можуть розраховувати на прихильність і мають значні труднощі в житті. Із тих людей, що не цікавляться іншими, виходять, як правило, невдахи. Так що перш ніж ви почнете обговорювати з кимось ваші проблеми і відповідні пропозиції, поговоріть про речі, що цікавлять вашого співрозмовника. Цю думку сформульовано ще в Стародавньому Римі поетом Публієм Сіром – інші цікаві нам лише тоді, коли вони цікавляться нами.

Правило 2. Посміхайтесь. Посмішка, за Д. Карнегі, означає відкритість, толерантність, готовність до співробітництва, партнерства та комунікації.

Правило 3. Пам'ятайте, що для людини звучання її імені – найсолодший і найважливіший звук людської мови. Д. Карнегі рекомендує не шкодувати сил і часу на те, щоб запам'ятовувати



імена людей, з якими вам випадає спілкуватися. У діловому спілкуванні важливо, запам'ятавши правильну вимову імені, якнайчастіше його використовувати у зверненні до співрозмовника.

Зауважимо, що політичні діячі Америки активно збирають інформації про своїх виборців і вважають за необхідне називати їх по імені, цікавитися їх проблемами тощо. Д. Карнегі попереджає: якщо ви нехтуєте запам'ятовуванням і частим вживанням імен партнерів – чекайте на неприємності.

Правило 4. Будьте гарним слухачем. Заохочуйте інших до розповіді про себе. Винятково корисне мистецтво – уміння ставити такі питання, на які діловому партнеру цікаво відповідати. Попросіть співрозмовника розповісти про себе і власні досягнення самому. Слухати слід як вухами, так і зором, – за невербальними знаками потрібно бачити приховану інформацію.

Правило 5. Говоріть про те, що цікавить вашого співрозмовника. Тому готуючись до зустрічі, це необхідно з'ясувати. Розпитайте про це спільних знайомих, почитайте ділову пресу. Ваші старання не будуть марними – це допоможе швидко налагодити стосунки зі співрозмовником.

Дейл Карнегі присвятив чимало прекрасних сторінок мистецтву захищати свої погляди. На думку Карнегі, суперечити співрозмовнику не можна, і єдиний спосіб перемогти в суперечці – це уникнути її. Адаже в дев'яточ випадках із десяти суперечка закінчується тим, що кожен з її учасників переконується у своїй правоті ще більше, ніж раніше. Чому? Припустимо, ви приголомшили опонента своїми аргументами, довівши, що він не розуміється на проблемі? Ви почуваете себе чудово. А він? Ви змусили його відчути приниження. Ви зачепили його гордість. І ваш тріумф викликає в нього тільки бажання помсти. Отже, той кого переконали проти волі, залишиться при своїй думці. Перемігши в суперечці, ви ризикуєте втратити партнера по спілкуванню, а отже, програти в комунікації. Тому завжди зважуйте, що для вас важливіше. Якщо партнер не має рації, можна дати йому зрозуміти це жестом, мімікою, інтонацією. Але якщо ви прямо скажете йому, що він помиляється, то завдасте удару по його самолюбству і змусите ще

запекліше захищати власну позицію. І тоді навіть беззаперечні докази, навіть ваше унікальне красномовство не зможуть його переконати [3, с. 124-139].

Для побудови ефективної комунікації, на нашу думку, слід дотримуватися правил етикету та низки психологічних принципів впливу і переконання співрозмовника. Наприклад, почати обговорення зі слів: «Я вам це доведу» – все одно, що заявити: «Я розумніший за вас». Звісно, що така заява налаштовує партнера проти ваших аргументів. Починаючи обговорення, не стверджуйте, що ви абсолютно переконані у своїй правоті і що іншої думки з цього питання бути не може. Добре було б використати таку фразу: «Я вважав зовсім інакше, але, можливо, я помилявся. Давайте разом перевіримо всі факти».

Не поспішайте викривати партнера, якщо він висловить помилкове твердження. Уникайте «гострих кутів», намагайтеся висловлюватися не дуже категорично. Замість слів «безсумнівно», «безумовно», «однозначно», краще використовувати такі вислови: «мені здається», «я думаю», «я вважаю». Такі формулювання стануть вам у нагоді, якщо зрештою виявиться, що ви помилялися.

Якщо вам загрожують критичні випадки з боку партнера, перехопіть ініціативу. Краще піддати себе самокритиці, ніж вислуховувати звинувачення на свою адресу. Лайте себе побільше – цим ви зіб'єте агресивного співрозмовника з пантелику. Потіште самолюбство вашого співрозмовника, відкрито визнавши, що ви не праві, і він, частково за інерцією суперечачи вам, сам почне доводити, що не так вже ви і неправі, що у ваших пропозиціях багато розумного. Отже, ви поміняєтеся ролями з опонентом.

Заявляючи про свою неправоту, не фальшивте. Робіть це якомога щиріше. Адже не виключено, що ви справді помиляєтесь. Як не дивно, але це іноді трапляється, і не так уже рідко. Сократ, мудріший із наймудріших, постійно повторював – «Я знаю, що нічого не знаю».

Ніколи не громіть співрозмовника під час ділової зустрічі, як ворога на полі бою. Будьте не полководцем, а дипломатом.

Дозволяйте партнерам перемагати вас у незначних суперечках, прибережіть сили для обговорення більш важливих питань. У цьому, власне, і проявляється академічна культура.

Перш ніж почати критикувати позиції партнера, створіть сприятливе психологічне тло для сприйняття ваших зауважень. І нарешті, перш ніж перераховувати помилки партнера, визнайте, що й ви не досконалі. Люди спокійніше сприймають докори на свою адресу, якщо той, хто критикує, починає з визнання власних помилок.

Сучасні фахівці з психології ділового спілкування настійливо радять застосовувати ще один ефективний метод налагодження міжособистісних контактів – дуже простий дієвий спосіб викликати симпатію і довіру співрозмовника. Для його визначення використовують англійське слово «фейсінг» («відбиток»).

Цей метод побудовано на схильності людей симпатизувати тим, хто схожий на них. Нам завжди хочеться, щоб наші друзі дивилися на світ так само, як і ми, мали такі ж пристрасті, звички, спосіб життя. Психологічні особливості кожної людини впливають на її поведінку, жестикуляцію, тембр голосу, гучність і темп мовлення тощо. Це означає, що викликати довіру до себе при особистому контакті і досягти успіху під час ділової зустрічі можна, «віддзеркалюючи» зовнішні та внутрішні особливості людини, тобто наслідуючи: пози співрозмовника, його ходу, жести, міміку, темп дихання і, зрештою, одяг; особливості мовлення (тембр і силу голосу, інтонацію, вживання слів і висловів). «Віддзеркалювати» співрозмовника можна також через почуття (зацікавленість, толерантність, вияв поваги до характеру, досвіду і знань співрозмовника).

Навіть якщо ви відтворите лише особливості мови співрозмовника, ваші стосунки з ним значно поліпшаться. Люди, що говорять повільно (флегматики, до прикладу), погано сприймають швидке мовлення-скоромовку, оскільки не встигають за думкою партнера, і це їх дуже дратує. Тих же, хто говорить дуже швидко, завжди дратує флегматичний співрозмовник. Усунувши невідповідність між вами хоча б у темпі мовлення, ви з подивом побачите, наскільки легше стало вам знаходити спільну мову навіть у найскладніших суперечливих питаннях.

Отже, можемо стверджувати, що для ефективної комунікації культури спілкування необхідно дотримуватися таких етико-психологічних правил і принципів: бути щирим, ввічливим, толерантним; бути терплячим, не робити завчасних висновків; поважати думку співрозмовника; вміти слухати (очами, вухами); запропонувати сприйнятливий привабливий образ комунікатора партнера; в центр уваги поставити співробітництво та партнерство.

### **Література**

1. Вуд Дж. Дипломатический церемониал и протокол / Дж. Вуд, Ж. Серре. М., 1976.
2. Голубин И.Б., Розенталь Д.Э. Секреты хорошей речи. М., 1993.
3. Докаш В.І. Основи академічної культури : навч. посібник / уклад. Віталій Докаш. Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2018. – 288 с.
4. Карнеги Д. Как приобретать друзей и оказывать влияние на людей. К., 1989.
5. Кричевский Р.Л. Если вы руководитель... Элементы психологии менеджмента в повседневной работе. М., 1993.
6. Кузин Ф.А. Культура делового общения : Практическое пособие для бизнесменов. М., 1996.
7. Курбатов В.И. Стратегия делового успеха. Ростов-на-Дону, 1995.
8. Максимовский М.В. Этикет делового человека. М., 1994.

*Олена Кравченко,  
Ірина Бабіч*

### **Методологія лінгвосинергетики як наукової парадигми сучасного гуманітарного знання**

Сучасний етап розвитку гуманітарного знання визначається прагненням до міждисциплінарного синтезу результатів досліджень, накопичених фактів та різноманітних теорій. Останнім часом увагу науковців привертають синергетичні концепції, яким властива загальнонаукова парадигма, системний підхід, синтез знань, комплексність, цілісність бачення світу.

Синергетику часто називають наукою про складне, вченням про самоорганізацію, універсальні закономірності еволюції складних динамічних систем, яким притаманні різкі зміни станів у періоди нестабільності. Більше того, з розвитком синергетики пов'язують становлення нового розуміння людиною світу і свого місця в цьому світі. За висновком О. М. Князевої та С. П. Курдюмова, «синергетика відкрила новий аспект світу: його нестабільність, лінійність і відкритість (різноманітні варіанти майбутнього), складність формоутворень та їхніх поєднань у цілісності, що еволюціонують» [1, с. 6].

«Стверджуючи принципи нелінійного мислення, синергетика пропагує адекватне сприйняття підходів, властивих усім видам пізнавальної діяльності» [5, с. 8]. У теоретичному плані синергетика постає в ролі метанауки, що досліджує загальний характер закономірностей, встановлених конкретними науками. При цьому синергетика визначається як філософська система з власною методологією, категоріями, світоглядною позицією.

Синергетика займається вивченням систем, які складаються з великої кількості частин, компонентів чи підсистем, що взаємодіють між собою, і виявленню того, у який спосіб взаємодія таких підсистем приводить до виникнення просторових, часових чи просторово-часових структур. «Системи, що становлять предмет вивчення синергетики, можуть мати різноманітну природу і можуть вивчатися різними науками. Кожна з них досліджує системи за допомогою притаманних їй методів і формулює результати специфічною для тієї чи тієї науки мовою» [6, с. 30], проте завдяки існуванню основних законів самоорганізації складних систем, до яких залучені такі сфери, як нелінійна динаміка, хаос, фрактали, катастрофи, біфуркації, хвилі, солітони, польові ефекти тощо, синергетика стає мовою міждисциплінарного спілкування. Отож, «принципи синергетики можна застосовувати до багатьох систем, які належать до великого спектру дисциплін, і це дає можливість створити нові підходи» [7, с. 13].

Специфіка предмету синергетики полягає в тому, що вона вивчає процеси самоорганізації під кутом зору нелінійного мислення, тоді як її об'єктом дослідження є «складноорганізовані

нерівноважні системи, що знаходяться на різних стадіях переходу від хаосу до впорядкованості й навпаки» [6, с. 14].

Теорія самоорганізації знайшла відображення й у філологічних концепціях. «Лінгвістична синергетика на етапі її становлення представлена цілим спектром різних напрямків, які ефективно поєднують методи власне мовознавчого дослідження з філософсько-методологічною базою синергетичного підходу» [9, с. 13]. Синергетика дозволяє описувати «механізми співвідносності в різноманітних комбінаціях таких рівнів вивчення мови, як фонетичний, морфологічний, синтаксичний, семантичний і прагматичний чи співвідношення мови та різних позамовних реалій» [7, с. 12].

Синергетична парадигма дозволяє дослідити мовні явища з позицій їхньої динаміки й взаємодії, простежити вплив різних мовних одиниць одна на одну, визначити вплив на мову позамовних чинників. Зокрема, синергетична база використовується в тлумаченні мовленнєвої діяльності як складної нелінійної системи; значної популярності набувають дослідження, пов'язані з когнітивними синергетичними процесами. Історія мови й типологія мов також розглядаються з погляду самоорганізації в синхронічному та діахронічному аспектах. Так, у певні часові відтинки мова може розвиватися швидше або повільніше, простежуються періоди інтенсивного, чи навпаки, екстенсивного розвитку системи. «Мова еволюціонує як система, якій властива самоорганізація. Досить суттєвим тут залишається людський (суб'єктивний) фактор, який діє в кожен момент розвитку тієї чи тієї мови. Кожне покоління приносить у свою мову деякі нові риси, але воно здійснює це в певних межах – тих, які закладено в системні особливості цієї мови завдяки зусиллям усіх попередніх поколінь її носіїв. Саме в цьому й полягає специфіка мовної самоорганізації» [9].

Методологія синергетики знайшла відображення й у теоріях дискурсу. «Мова виникла спонтанно як результат вищих психічних функцій людини. Досліджуючи дискурсивні процеси, ми тим самим досліджуємо мову як засіб рефлексії, який, по суті, й був сформований самою рефлексією. А це означає, що, описуючи

дискурсивні структури, неможливо залишити поза увагою питання походження й розвитку мови як системи, що забезпечує їхнє формування» [8, с. 113].

Художній текст інтерпретується як синергетична система. Художньому твору, як і будь-якій іншій складній нелінійній системі, властиві стани відносної впорядкованості й неупорядкованості, певного порядку й хаосу, накопичення внутрішньої енергії і самоорганізації системи на якісно іншому рівні.

Певною мірою художній твір відтворює об'єктивну дійсність. «Перервність, незапрограмованість, випадковість – невід'ємні риси життя. Літературно-художній твір, як будь-який витвір мистецтва, прагне показати життя в його різноманітних виявах» [8, с. 143]. У художньому тексті умовою існування й розвитку системи слугують внутрішньо текстові зв'язки. Серед них – логічні, тобто такі, що вкладаються в логіко-філософські поняття, до яких належать і часово-просторові відношення, і на рівні яких спостерігається поєднання граматичних і текстових форм зв'язку. Граматичні засоби переакцентовуються і в такий спосіб стають текстовими. У цьому процесі жоден засіб зв'язку не позбувається своїх системних ознак. Отож, статика чи динаміка часопростору в художньому тексті як нелінійній системі виражаються за допомогою як власне граматичних, так і текстових форм зв'язку.

Усе це засвідчує, що художній текст є системою, що складається з великої кількості компонентів різного плану, які взаємодіють між собою, утворюючи складну нелінійну єдність.

### Література

1. Голосова Т. М. Темпоральна структура художнього тексту : автореф. дис. на зд. наук. ступ. канд. філол. наук: спец. 10.02.04 «Германські мови». Київ : НАН України. Ін-т мовознав. ім. О. О.Потебні., 2002. 36 с.
2. Данилов Ю. А. Что такое синергетика? *Нелинейные волны. Самоорганизация*. Москва: Наука, 1983. С. 18-94.
3. Кагановська О. М. Текстові концепти художньої прози. Київ : КНЛУ, 2002. 292 с.

4. Князева Е. Н. Антропный принцип в синергетике. *Вопросы философии*. 1997. № 3. С. 62-79.
5. Колесник О. Г. Мовні засоби відображення міфологічної картини світу: лінгвокогнітивний аспект : автор. дис. на зд. наук. ступ. канд. філол. наук: спец. 10.02.04 "Германські мови". Київ, 2003. 18 с.
6. Котельников Г. А. Синергетика как миропонимание XXI века. *Синергетика в современном мире*. Белгород : Патент, 2001. С.13-38.
7. Кравченко О. В. Мовно-філософські аспекти вербалізації часу і простору в історичних романах Павла Загребельного : автореф. дис. канд. філол. наук : 10.02.01. Кіровоград, 2010. 20 с.
8. Лотман Ю. М. Текст у тексті. *Антологія світової літературно-критичної думки XX ст.* [За ред. М. Зубрицької]. Львів : Літопис, 2002. С. 113-196.
9. Семенець О. О. Синергетика поетичного слова. Кіровоград : Імекс, 2004. 335 с.

*Наталія Мокан,  
Іван Чорноморденко*

### **Суб'єкти діалогу: значення об'єднувальних та роз'єднувальних факторів**

Діалог залишається одним із головних методологічних принципів гуманітарного знання, яке діалогічне за своєю природою, оскільки формується в результаті різних поглядів на природу людини та можливості її пізнання. Епістемологія гуманітарного знання спрямована на виявлення культурно-ціннісних смислів, які покликані розширити, поглибити, діалог. Сутність діалогу в єдності його суб'єктів. «Методологічним джерелом діалогічності є розуміння сутності діалогу як рівноправних і паритетних відносин суб'єктів діалогу, які є партнерами. У свою чергу основою такого розуміння виступає єдність суб'єктів діалогу, яка виявляється у близькості їх когнітивних і ціннісних структур, типовості проблемних ситуацій, які виникають перед суб'єктами та уможлиблюють взаємне представлення їх позицій і точок зору»



[4, с. 5]. Однак, сутність діалогу полягає не лише у єдності суб'єктів-учасників, а й підкріплюється їх розрізненнями.

Можливість діалогу пов'язана з наявністю спільної мови обговорення. Безперечно не йдеться про спільну мову, якою має відбуватися діалог. Адже механізми адекватного перекладу дозволяють брати участь в одній дискусії носіям різних мов, що, в свою чергу, урізноманітнює ширшим поясненням певних значень завдяки семантичним можливостям. Йдеться також про те, що спільним має бути розуміння на рівні значень – понять, предметів розмови, слів. За висловом Д. Бома такий загальним смисл – «клей» чи «цемент», що тримає суспільство разом. Досягти такого «чистого» розуміння не так вже і легко, іноді половину часу дискусії може йти на його узгодження. Особливо якщо брати до уваги відмінності у культурах та субкультурах залежно від етнічних груп, рас, релігій, економічного статусу. Однак, це забезпечує потік смислів, звідки народжується нове розуміння. Як правило, таке нове, побудоване спільними зусиллями, одразу помічається учасниками діалогу.

Ще одну можливість діалогу забезпечує спільне когнітивне тло, що звісно не означає наявності згоди з усіх питань. Навпаки, учасники зрізними точками зору, мають більше шансів продукувати нові смисли під час діалогу. Однак, узгоджуватись мають особливі способи розв'язання завдань та оперування ними. Розуміння для тих, хто перебуває в діалогічній взаємодії, виникає в загальному пізнавальному контексті, внаслідок координації взаємних очікувань та пошуків спільних пізнавальних особливостей.

Також можливість діалогу зумовлена певними етичними установками – відповідальність, рівність, толерантність перед та щодо інших його учасників. Звичайно прояв свободи є необхідним в діалозі, учасник якого повинен проявляти бажання у спілкуванні, без чого не можливий пошук спільної мови. Свобода в налаштуванні на співрозмовника, взаємодія з іншими учасниками без втрати власної ідентичності та особистості, особливо, як зазначає українська дослідниця Н.

Вяткіна, з рисами, що найбільше цінуються у діалогічному спілкуванні – наполегливості, сміливості, рішучості.

Однак, для успішного діалогу не може бути свободи без відповідальності, що означає ставлення до партнерів як до автономних індивідуальностей. Тему відповідальності розвивав М. Бахтін та В. Біблер, вважаючи природною умовою відповідального вчинку усвідомлення «Іншого». Вчинок отримує силу етичної відповідальності за умови визнання існування того, на кого спрямована діяльність.

Відповідальність виникає разом із усвідомленням іншої свідомості, яка встановлює спів-буття вчинку. Діалог як спів-буття свідомостей різних культур завжди здійснюється на тлі їхньої спільної відповідальності. Важливим є ставлення до всіх учасників як до рівних у своєму праві вираження точки зору, позиції та участі.

Потреба у толерантності виникає тоді, коли учасниками діалогу є представники різних національностей, конфесій тощо. Передбачається, що особливість до різного роду уподобань, звичок, традицій не має ставати перешкодою для обміну смислами. Актуальним є спільне визначення теми діалогу, формування порядку денного, окреслення цілей, зважаючи на персональні, професійні, релігійні, культурні особливості. Насамперед це важливо для модераторів діалогічного спілкування.

Ще однією, вартою уваги, умовою можливості діалогу є орієнтація на загальні цінності, чим забезпечується спрямованість його учасників на спільне вирішення питань, постановку цілей (на основі чого виокремлюють загальний, інформаційний, дослідницький, навчальний, діловий, управлінський, маніпулятивний, ігровий, духовний), означення мотивів, впровадження результатів. Наприклад, спільною цінністю учасники наукового чи дослідницького діалогу будуть мати знання, Істину, побудову моделей світу та реальності; маніпулятивного діалогу – користь, благо; в духовному діалозі важливою буде цінність життя та моральні цінності особистості.

Однак, наявність особистісних цінностей у процесі діалогу забезпечує саморозвиток суб'єктів-учасників, у значенні «внутрішнього» збагачення не лише новими смислами, які породжені внаслідок діалогічного спілкування. Через з'ясування відмінностей Свій/Чужий змінюється сам суб'єкт. Здійснюється розуміння та збагачення свого «Я» завдяки діалогу з Іншим, коли становлення Я та становлення Іншого відбувається водночас.

Тобто, сутність діалогу криється не лише в певній єдності суб'єктів діалогу, що полягає в спільному розумінні значень, когнітивному тлі, етичних установках, орієнтації на загальні цінності. А також і в розрізненнях, які є не менш важливими умовами можливості діалогу. Серед них – мовні розрізнення, які дозволяють розширити мислення завдяки семантичним можливостям; відмінності точок зору, які дають можливість для створення нових смислів; свобода вибору, яка забезпечує пошук спільної позиції; особистісні цінності, які сприяють саморозвитку суб'єктів-учасників через спілкування.

### Література

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. Москва: Искусство, 1986. 445с.
2. Бубер М. «Я» и «Ты» / М. Бубер. М.: Высш. Шк., 1993. 175 с.
3. Вяткіна Н. Культура діалогу. *Діалоги про ідентичність*. Тексти для семінару. Київ.: Громадська спілка «Аспен Інститут Київ», 2021. 68 с.
4. Шашкова Л. О., Злочевська М. В. Діалогічний вимір гуманітарного знання. Монографія. К.: Видавничий дім «Професіонал», 2011. 176 с.
5. Bohm D. On Dialogue. New-York: Routledge. Електронний ресурс:  
[https://books.google.com.ua/books?id=MGGF\\_oF\\_aY0C&printsec=frontcover&dq=%22on+dialogue%22&hl=en&ei=ARyeTd3tIMntObq92bQE&sa=X&oi=book\\_result&ct=book-thumbnail&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.ua/books?id=MGGF_oF_aY0C&printsec=frontcover&dq=%22on+dialogue%22&hl=en&ei=ARyeTd3tIMntObq92bQE&sa=X&oi=book_result&ct=book-thumbnail&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false)

## **Некласична раціональність неопрагматистської філософії Річарда Рорті**

Прагматизм, на думку Р. Рорті, має певне завдання: зруйнувати перегородки між філософією і наукою, а також наукою і «не наукою» – літературою, політикою та іншими сферами людської діяльності. Філософ, з натуралістичної точки зору прагматизму, не має у своєму розпорядженні жодного привілейованого знання. Він так само як вчений, політик, економіст зайнятий практичною справою – вдосконаленням умов і розширенням реальних можливостей людського існування, пошуків шляхів більш розумної й ефективної взаємодії з навколишнім середовищем.

За Рорті, прагматизм як нова філософська школа починається саме зі спроб визначення поняття смислу і з вказівкою на відповідні недоліки в класичному раціоналізмі. Прагматистська максима Ч.Пірса – це перша спроба закріплення смислу в його протиставленні класичній парадигмі, яка породила цілу традицію в американській філософії. Генезис нової раціональності Рорті пов'язується з «лінгвістичним поворотом» у філософії другої половини ХХ ст., коли першочергова увага приділялась виключно значенню і смислу, а не суб'єктам і об'єктам, і лінгвістична проблематика була єдиним осередком істинного філософування.

Уся сучасна філософія, яка подолала мовний бар'єр і розвивається в авангарді сучасної думки, це по своїй суті філософія прагматистська – один із постулатів творчості Рорті. Він стверджує, що в наш час філософія вже не може абстрагуватись від реального життя, а навпаки – повинна підкорюватись його інтересам. Саме солідарність публіки, а не строгість філософських міркувань, виносить вирок про право на існування тієї чи іншої філософської концепції, а звідси і його чітка переконаність у необхідності нової раціональності.

Некласична раціональність, яку відстоює Річард Рорті, проходить два етапи: насамперед філософ переконує нас у

можливості мислити без звичних для всіх метафор дзеркала природи, а слідом за цим він показує, чому нам дійсно необхідно відмовитись від установки на репрезентативне пізнання. Звичка мислити дзеркально є всього лише звичкою, обумовленою випадковим прийняттям суб'єкт–об'єктної парадигми і небажанням коригувати усталений словник, що у свій час був затребуваний політичними і соціальними інститутами, які визначали його дієвість і правомірність. Давно пережила себе ця звичка і тримається лише завдяки інерції тих, хто воліє задовольнятися готовими формулами і нездатний співвідносити своє мислення з реаліями сучасності, власне тому відмова від цієї звички не представляє жодної складності. Рорті знайомить нас з «антиподами», які мислять безпосередньо суб'єкт–об'єктною парадигмою і не мають цих метафізичних проблем, які збивають з пантелику філософів-класиків.

Рорті пояснює, як ранні прагматики мали, в кращому випадку, вагання в покладанні науки або культури в центр прагматизму. Наприклад, Пірс, з одного боку, вважає, що філософія повинна використовувати експериментальні методи, але з іншого зазначає, що логіка повинна бути підпорядкована етиці та естетиці. Рорті, у свою чергу, надає пріоритет культурі або, принаймні, ставить обох на одному рівні з мовою. Ця позиція свідчить про його вплив у загальній картині розвитку філософії. Наслідуючи спадщину Дьюї, Рорті навіть рішуче відкидає уявлення про те, що культура характерна для людського знання, прийнятого з часів Платона. Проте, поки Дьюї виражає свою відмову, апелюючи до досвіду і експерименту як основи людського пізнання, Рорті привертає нашу увагу до мови і намагається показати, що мова – це поле вирішення проблеми, а не окремих елементів.

Виходячи із цих зауважень, наміри Рорті очевидні – відійти від домінуючої концепції філософії як культурного наглядача і науки як парадигми раціональності. Головна думка філософії мови Рорті полягає у тому, що мова є інструментом для задоволення наших потреб. Це призводить до того, що Рорті ставить упередженість в серце мови і уникає будь-якого «кінцевого словника».

Коли закінчується «кінцевий словник», приходиться скептицизм, і тоді ви зможете підірвати будь-який поточний словник і спробувати новий.

### **Література**

1. Решер Н. Американская философия сегодня. «Путь», 1995, № 8, С. 144 – 145.
2. Сёрль Дж. Современная философия в Соединённых Штатах. *Путь*, 1995, № 8. С. 150 – 151.
3. Юлина Н. С. Проблема метафизики в американской философии XX века. Москва, 1978. С. 259.

*Іван Чорноморденко*

### **Загрози і переваги комунікації з «комп'ютерними моніторами»**

Штучний інтелект – або найкраще,  
або найгірше з того, що сталося  
з людством за всю його історію  
*Стівен Хокінг*

Перед суспільством давно стоїть запитання, що важливіше – безпосереднє чи опосередковане спілкування? Саме про це й піде мова у цьому науковому повідомленні. Про те, що проблема актуальна – говорити не доводиться.

Недооцінювати рівень, якість і значимість комунікаційних процесів у сучасному світі не варто. Та все ж, постійно, систематично, змістовно люди усіх країн, незалежно від кольору шкіри, соціальної ролі, статусу, віросповідання тощо, шукають порозуміння у розв'язанні так званих глобальних проблем. Як видно зі змісту цих комунікацій, проблема досить актуальна.

Проте, в нашому повідомленні йтиметься про інший аспект – про саму сутність комунікації як цінності. Хоча вплив антопосоціогенезу на формування / соціалізацію людини засобами наукового пізнання ще ґрунтовно не досліджений, усе ж роль спілкування в процесі олюднення представника людського роду ніхто не заперечує.

Процес диджиталізації проникає все глибше в усі галузі людської діяльності.

Починаючи зі знаменитого гасла «важку роботу на плечі машин», людина, котра ледь спинається на ноги, має справу не з безпосереднім спілкуванням, як мало би бути, не знайомиться зі світом через близьке оточення, а дедалі більшою мірою – через опосередковане спілкування із застосуванням різного роду «гаджетів». А що ж у цьому поганого, скаже обиватель, нехай дитина бавиться! Вона швидше буде розвиватися – кажуть інші...

Безперечно, ще змалку дитина, не усвідомлюючи ролі мовлення в процесі власного розвитку, дуже спритно, напрочуд вправно оперує (частіше навмання) «пультом керування» і знаходить собі «вхід» у віртуальну реальність, навіть не намагаючись шукати «вихід» з неї, ризикуючи залишитися пожиттєво у віртуальному просторі.

У процесі виховання підростаючого покоління у батьків завжди була одна проблема – повернути дітей з вулиці й «посадити за стіл навчатись», але у нинішніх батьків з'явилась інша – «знайти засоби/способи відірвати дитину від екрана і примусити вийти на вулицю до інших дітей – спілкуватися...

Про це не лише варто розмірковувати, а й надавати перевагу (в процесі соціалізації, що триває, як відомо, до самої смерті) живому спілкуванню як дієвому засобу процесу олюднення. Швейцарський філософ і журналіст Б. Джуссани вважає, що вчити писати і читати дітей треба передусім тому, що ці вміння дозволяють розуміти світ, спілкуватися, структурувати думки, виражати себе тощо.

Не варто запитувати, звідки беруться такі черстві, відлюдькуваті, егоїстичні особини. Ці якості формуються в процесі комунікації з сучасними технічними засобами, які з кожним днем все вдосконалюються і вдосконалюються...

Сучасний бразильський публіцист, якого, до речі, шанує сучасна молодь, П. Коельо в популярній книзі «Подібно до ріки» пише про те, що люди перестали збиратися разом, не зустрічаються, в результаті чого вони втрачають здатність рухатися вперед. Ідеться не лише про взаємодію / толоку, безпосереднє спілкування, а про те, що навіть найсучасніші

засоби комунікації неспроможні замінити простого людського погляду. Можна навести і низку інших прикладів (хоча діалектика, як відомо, не зводиться до суми прикладів). З іншого боку, сучасні вчені й філософи, наголошують на тому, що на майбутнє людства впливатимуть такі феномени, як «хайтеграція», «сервізація», «софтизація» та «джастифікація».

Безперечно, все, що ми маємо сьогодні, з'явилося завдяки розвитку науки і техніки. Але нова технологічна реальність, розширюючи повсякчас коло зручностей людини, здійснює водночас і негативний вплив, змінюючи духовні, моральні та культурні цінності як самої людини, так і суспільства загалом. Зокрема, новітні біотехнології та нанотехнології, клонування, зміни структури ДНК, вирощування органів, втручання в геном людини тощо, можуть обернутися для втратою ідентичності людини, її неповторності й унікальності, руйнацією морально-ціннісних і світоглядних норм.

«Технологія ніколи не буває нейтральною» (Б. Джуссані), вона здійснює величезний вплив практично на все, що ми робимо сьогодні за їхньої допомоги. А чи зможе людина побутися залежності від техніки і технологій? Чи зможе вона нейтралізувати руйнівний вплив на природу? Чи вдасця людині залишитись людиною? Ресурс для цього у нас є і він нам відомий – потрібно лише скористатися ним.

На завершення варто згадати мудру думку людини, яка декілька років тому (2017) пішла у засвіти, відомого «соціального інженера» Жака Фреско: найголовніше завдання, що стоїть перед людством сьогодні – це комплексне використання всіх досягнень науки і техніки задля розв'язання глобальних проблем, які в кінцевому підсумку зумовлені антигуманністю товарно-грошових методів розподілу ресурсів на планеті.



*Данило Богатирьов,  
Іван Чорноморденко*

## **Проблема філософського самовизначення особистості в умовах постмодерну**

Останні три десятиліття стали періодом, коли проблема визначення індивідуальних та/або колективних філософських орієнтирів (тих самих, які часто називають «сенсом життя») постала перед громадянами розвинених країн особливо гостро. Для ілюстрації причин такого стану речей слід згадати, що ж йому передувало.

У філософії та похідних від неї науках про суспільство (політології, соціології, тощо) існує теорія про поділ історії людства на три епохи за світоглядними парадигмами, які в них панували: премодерн (традиційне суспільство), модерн (індустріальне суспільство), і постмодерн (іноді називається постіндустріальним суспільством). Перша з цих епох почалася в період організації «стад» первісних людей в племена і тривала аж до формування капіталістичних відносин у Європі та буржуазних революцій, які закріпили такий стан речей.

Друга епоха характеризувалася протистоянням трьох мега-ідеологій, які деякі дослідники також називають «великими проєктами» (лібералізму, комунізму, і так званого «третього шляху», що об'єднував такі течії як нацизм, фашизм, фалангізм тощо). Кожна із цих ідеологій мала певне філософське обґрунтування та намагалася створити для своїх прихильників світогляд, який пояснював би сенс життя та історичного процесу, і водночас не містив би у собі логічних невідповідностей. Апогей цього світоглядного (а як наслідок – і військово-політичного) протистояння припав на ХХ ст.

У підсумку, Сполучені Штати, які керувалися ідеологією лібералізму, перемогли комуністичний Радянський Союз у «Холодній війні». Проте, як не парадоксально, справжнім переможцем із цього протистояння вийшов не ліберальний світогляд, а постмодерн.

Для того, щоб зрозуміти, що це таке, повернемося у 60-70-ті роки ХХ ст. Саме тоді низка європейських (переважно-французьких) інтелектуалів, зокрема Ж. Лакан, Ж. Дерріда, Ж.-Ліотар та М. Фуко, поклали початок постмодернізму як одного з напрямів сучасної філософії. Усвідомлюючи, що суспільні процеси та явища, які почали відбуватися у той час, не знаходять адекватного пояснення у традиційних світоглядних парадигмах, вищезазначені автори намагалися таке пояснення дати. Врешті-решт, вони прийшли до деструкції усіх філософських та ідеологічних концепцій, які до цього претендували на пояснення не тільки сенсу існування кожної окремо взятої людини, а й сенсу історії людства в цілому, а також на прогнозування його подальшого розвитку.

Основні світоглядні орієнтири епохи постмодерну зводяться до того, що «істини не існує, а відтак, істиною може вважатися все, що завгодно». Постмодерн стирає кордони між реальним та уявним, стверджуючи, що друге так само реальне як і перше. Таким чином, на рівні філософського світогляду, постмодернізм як напрям, а згодом – і постмодерн як філософська парадигма, що стала домінуючою у Західному світі, абсолютизували хаос.

Така деконструкція усіх світоглядних орієнтирів епохи модерну, зрештою, вилилася у деконструкцію трьох основних філософських та ідеологічних концепцій.

Олег Цендровський у статті «Культурно-світоглядні засади глобального мережевого суспільства ХХІ століття», пише про це так: «Переосмислення концепцій минулого і можливостей пізнання призвело до того, що недовіра до метарозповідей як таких що пригнічують мислення і легітимізують владу, увійшло у плоть нової картини світу. Словом, мова йде про крах «великих проєктів», в тому числі соціальних, якими були кантівський глобальний лібералізм, а потім фашизм і комунізм» [3, с. 8].

То що ж відбувається із ціннісними та світоглядними орієнтирами суспільства, у якому домінує постмодерн? Даючи

відповідь на це питання, ще раз перерахуємо те, що піддалось деконструкції разом з минулими світоглядними парадигмами.

Цінності традиційного суспільства (релігійна мораль, станова та родоплемінна самосвідомість) були викорінені ще з приходом модерну. З настанням постмодерну почали стрімко піддаватися деконструкції й цінності індустріальної епохи (світська мораль, сім'я як осередок суспільства, відповідальність громадянина за долю держави, віра в науку як шлях до покращення умов існування тощо).

У підсумку, ідеалом постмодерністської людини стала «абсолютно вільна особистість». Під свободою тут варто розуміти «свободу від норм і правил». Спочатку передбачалося, що свобода одного індивіда закінчується там, де починається свобода іншого. Однак на практиці в деяких західних країнах це вже встигло вилитися в «диктатуру меншин» (етнічних, расових, релігійних, сексуальних, тощо) [2]. Вона значно спрощує для політиків збереження при владі, оскільки у представників меншин соціальні, економічні та політичні запити набагато нижче, ніж у середньостатистичного громадянина.

Культивована в постмодерні абсолютна «свобода від» призводить до того, що людина звільняється і від усіх традиційних форм ідентичності. Тепер вона вільна обирати її сама. Якщо така людина виховувалася в певній традиції (за інерцією), вона може, як і її батьки, вважати себе в першу чергу представником певної національності, віросповідання, жителем свого населеного пункту тощо.

Але якщо наступництва у вихованні немає, що в постмодерні стає нормою, людина може обрати або сконструювати собі будь-яку ідентичність. Звідси поширення на Заході ідей про зміну статі, прийняття етнічними європейцями із християнських сімей ісламу, дауншифтинг (переселення заможних городян до села з метою ведення примітивного господарства) тощо.

Відсутність у постмодерних суспільствах сталого поняття про норму призводить до необхідності визначення такої норми індивідуально для себе кожною окремою людиною. Такий стан речей створює багато ризиків, починаючи з того, що поняття

про норму у різних членів такого суспільства можуть радикально відрізнятись, стаючи причиною конфліктів, і закінчуючи тим, що деякі члени постмодерністських суспільств можуть просто не впоратися з проблемою філософського самовизначення і втратити здоровий глузд, або вдатися до асоціальних дій.

Яскравим прикладом останніх є так звані «шкільні розстріли», які набули поширення у США та деяких європейських державах у останні 30 років, а декілька років тому подібні трагедії почали відбуватися і на пострадянському просторі [1]. У переважній більшості подібних випадків, зловмисниками стають морально незрілі особи, які не змогли адекватно визначити сенс свого існування і як результат – почали плекати злість до усього світу, або конкретно до свого соціального середовища, через що й вдалися до соціально-небезпечних, злочинних дій. Однак, за умови викорінення постмодерністської парадигми світосприйняття та повернення несуперечливих світоглядно-ціннісних орієнтирів, подібних трагедій могло б поменшати.

Але чи є альтернатива постмодерну і якою вона може бути?

На наш погляд, такою альтернативою може стати повернення до цінностей традиційного суспільства, за умови їх переосмислення з огляду на розвиток науки і техніки. Релігійний світогляд неодмінно формує у його носіїв чіткі філософські та морально-етичні орієнтири. Віруюча людина розуміє не тільки у чому сенс її життя, але і як потрібно жити, щоб від нього не відхилитися.

У суспільстві, де домінують традиційні цінності, проблема філософського самовизначення стоїть не так гостро, як у позбавленому всіх ціннісних та морально-етичних орієнтирів суспільстві постмодерну. Релігійний світогляд, традиції та підтримка членів своєї групи (сім'ї, роду, громади тощо) виступають у такому суспільстві в якості помічників у пошуку відповідей на найважливіші світоглядні питання.

Отже, вирішення проблем філософського та світоглядного самовизначення особистості, які в епоху постмодерну набули

загрозливих форм, полягає, на нашу думку, у поверненні до цінностей традиційного суспільства.

### Література

1. Богатырёв Д. В. Об инциденте в Керчи. Стрельба в школах – последствие политического постмодерна. 18.10.2018. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://from-ua.com/mneniya/463540-ob-incidente-v-kerchi-strelba-v-shkolah-posledstvie-politicheskogo-postmoderna.html>
2. Талёб Н. Как работает диктатура меньшинства. Новые Известия. 07.11.2017. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://newizv.ru/article/general/07-11-2017/nassim-taleb-kak-rabotaet-diktatura-menshinstva-69840383-c9f4-4566-937e-b97a9cdb5365>
3. Цендровский О. Ю. Культурно-мировоззренческие основания глобального сетевого общества XXI в. *Человек и культура*. № 5. С. 1-57.

*Сергій Яремчук*

### Особливості визначення «постсекулярного» суспільства

Термін «постсекулярне» почав з'являтися в 1990-х рр. у дослідницьких працях, присвячених критиці теорії секуляризації. Але до соціологічного дискурсу це поняття прийшло переважно з обговорення праць Ю. Габермаса, присвячених аналізу змін ролі релігії в публічній сфері. Він першим заговорив про «постсекулярний стан суспільства» після трагічних подій 11 вересня 2001 р., які, на думку Ю. Габермаса, «підірвали і без того напружені стосунки між секулярним суспільством і релігією» [4, с. 117]. Після цього відбувається лавиноподібний ріст інтересу до постсекулярної проблематики. Втім нова реальність, що виникає на наших очах і названа «постсекулярною», зовсім не означає повернення в домодерну епоху. Постсекулярність, на відміну від десекуляризації, має на увазі подальший рух, а не зворотне коливання маятника. Отже, перше і найбільш очевидне значення «постсекулярного» пов'язане із фальсифікацією тези про секуляризацію і

констатацією нової емпіричної реальності, в якій релігія аж ніяк не «втрачає свою соціальну значимість», а, навпаки, починає відігравати активну роль у розвитку сучасного світу, формуючи поки ще не цілком вивчені «гібриди», тобто поєднання релігійного і світського.

Ю. Габермас поставив питання про те, «як ми маємо розуміти свою роль як членів постсекулярного суспільства і чого очікувати один від одного, якщо ми хочемо забезпечити в наших історично міцних національних державах цивілізоване співіснування громадян, незважаючи на безпрецедентне розмаїття культур і релігійних світоглядів?» [5]. Постсекулярна настанова, згідно з Ю. Габермасом, передбачає нові умови взаємодії між світськими та релігійними групами, кожна з яких спирається на свій інтелектуальний, культурний і ціннісний фундамент. У їх рамках слід виробити справедливий консенсус, для досягнення якого обидві сторони повинні покласти на себе однаковий тягар із забезпечення плідної комунікації. Секулярній стороні потрібно стримати свій запал і не просто визнати за опонентами право на повноцінне існування і участь у суспільно-політичному житті, а й припустити наявність у релігійному дискурсі певного істинного «когнітивного змісту», який повинен бути розпізнаний і перекладений загальнодоступною світською мовою, а потім використаний для зміцнення основ сучасної демократичної держави. Релігійна сторона, у свою чергу, повинна, по-перше, примиритися з наявністю інших релігій і світоглядів, зайняти по відношенню до них «епістемічну позицію», тобто продемонструвати готовність мати ці альтернативи на увазі, не ставлячи, природно, під сумнів винятковість свого вчення про порятунок. По-друге, релігійні громадяни мають зайняти «епістемічну позицію» по відношенню до секулярного знання і до суспільно інституціоналізованої монополії наукових експертів на знання. Нарешті, по-третє, релігійні громадяни повинні знайти «епістемічну позицію» до того пріоритету, яким секулярні засади володіють і на політичній арені. Якщо обидві сторони будуть готовими покласти на себе подібний тягар, то постсекулярне суспільство виявиться стійкою і взаємовигідною формою існування носіїв різних світоглядів. Отже,

постсекулярне – це нова нормативна настанова, що дозволяє гарантувати стабільне існування сучасних демократичних суспільств в умовах безпрецедентного плюралізму і неможливості монологічного диктату якогось одного нібито більш раціонального й тому привілейованого світогляду (зокрема, світогляду секулярного).

Ведучи мову про постсекулярний стан суспільства, Ю. Габермас зовсім не заперечує збереження потужного (або навіть домінуючого) секуляризаційного кластеру в суспільстві. Науковець зауважує, що «якщо виходити із загальноприйнятих соціологічних показників, то релігійна поведінка та релігійні переконання населення цих держав не змінилися за останні роки настільки, аби ці суспільства можна було називати постсекулярними» [7, с. 80]. Більше того, він визнає, що ті соціологічні дослідження, які проводяться в усьому світі, переконливо доводять правильність твердження про неминучість секуляризації.

За Ю. Габермасом, «постсекулярність» суспільства проявляється в тому, що, на відміну від секулярної епохи, коли секуляризм домінував і заганяв релігію у сферу приватного життя та міжособистісної комунікації, сьогодні відбуваються два паралельні процеси, коли, з одного боку, «релігійна свідомість примушується до процесів пристосування, але водночас прихильники секулярності тією мірою, якою вони виступають у ролі громадян держави, принципово не можуть ані відмовити релігійним картинам світу в істиннішому потенціалі, ані заперечити право віруючих співгромадян робити свій внесок у публічні дискусії релігійною мовою» [6, с. 107]. Тож йдеться про ситуацію, коли присутність релігії в публічній сфері стає загальноприйнятною нормою і коли налагодження комунікації між секулярними та несекулярними частинами суспільства, знаходження компромісів між ними є наслідком базової вимоги демократичного суспільства – вимоги рівноправ'я всіх громадян. Постсекулярність, на думку Ю. Габермаса, «має бути відповіддю на питання, як ми маємо розуміти свою роль як членів постсекулярних суспільств і чого очікувати одне від одного, якщо ми бажаємо забезпечити в наших історично міцних національних державах цивілізоване поведіння

громадян одне з одним, незважаючи на безпрецедентне різноманіття культур та релігійних світоглядів» [7, с. 81-82]. Як переконуємося, Ю. Габермас цілковито підтримує зростаючу присутність у публічній сфері релігійного і виступає за побудову такого публічного простору, який би забезпечив можливість комунікації між усіма суспільними групами – віруючими та невіруючими.

Б. Трейнор критикує Ю. Габермаса, зауважуючи, що з поглядів останнього на постсекулярність зрозуміло, які наслідки вона має для віруючих, але не зовсім зрозуміло, що вона означає для невіруючих. Для віруючих відкривається можливість через громадсько-політичну залученість самим впливати на соціум загалом, але при цьому вони змушені поступатися частиною своїх принципів заради дотримання толерантності (наприклад, у випадку сприйняття проблем абортів). А ось щодо невіруючих думка Ю. Габермаса більш розпливчата, оскільки від них очікується «рефлексія над собою та усвідомлення меж освіченості» [3, с. 207]. Відповідно, Б. Трейнор закликає, аби жорсткі вимоги до віруючих поєднувалися з вимогами до невіруючих щодо пошуків джерел соціальної та політичної солідарності, з вимогами визнання, що ліберальна держава не може сама себе виправдати через метафізично нейтральні механізми і що спроби такого виправдання ведуть лише до занепаду цієї держави.

Відповідно до переконання О. Агаджаняна, «саме ця складна, суперечлива ситуація і може бути названа постсекулярною: немає ані повної, публічної секулярності, ані масового повернення старих форм релігійності» [1, с. 105]. Він вважає, що пануюча секулярність стає більш гнучкою стосовно релігійних меншин, і пропонує говорити про постсекулярність як про певну фазу еволюції секулярної сучасності, а не про нову епоху. Адже релігія намагається не стільки протистояти Модерну, скільки бути інкорпорованою в секулярну систему. Водночас О. Агаджанян переконаний, що секулярна система залишається якщо не панівною, то домінуючою, вказуючи: «Секулярність як така не зникає; вона може відмовитися від своїх ідеологічних гегемоністських зазіхань, але не перестає



бути мовчазною умовою західного типу Сучасності (або навіть пізньої Сучасності)» [1, с. 107].

О. Кирлежев зауважує, що, розмірковуючи про постсекулярне, фактично вибудовується ланцюжок «релігійне – секулярне – постсекулярне», який розглядається в гегелівському сенсі як теза – антитеза – синтез. Визнаючи, що перші два елементи цього ланцюжка дійсно є тезою та антитезою, він вказує, що третій елемент не можна вважати синтезом, адже «постсекулярне – це не якась третя позитивна якість, тим більше не реставрація досекулярного релігійного. Постсекулярне – це (нова) невизначеність стосовно співвідношення «релігійне – секулярне». Постсекулярна ситуація свідчить, що немає релігії, яку можна було б закрити в якомусь гетто, що релігійне є розсіяним, дифузним. Але, з іншого боку, кінець секулярної епохи ставить питання про сутність релігії в новій, постсекулярній ситуації. І відповідь на це питання поки що невідома. Він вказує, що «головне питання – про те, яким має бути і яким буде співвідношення релігійне – світське на цьому новому етапі європейської історії – поки що залишається відкритим. Саме в цьому і міститься основний пафос постсекулярного» [2, с. 106]. Тож підкреслюється невизначеність, невідомість майбутнього як одна з основних рис постсекулярного світу.

### Література

1. Агаджанян А. «Множественные современности», российские «проклятые вопросы» и неизбежность секулярного Модерна. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2012. № 1. С. 83-110.
2. Кирлежев А. Постсекулярное: краткая интерпретация. *Логос*. 2011. № 3 (82). С. 100-106.
3. Трейнор Б. Теоретизируя на тему постсекулярного общества. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2012. № 2. С. 178-212.
4. Хабермас Ю. Вера и знание. *Будущее человеческой природы*. М. : Издательство «Весь Мир», 2002.
5. Хабермас Ю. Постсекулярное общество – что это? Часть 1. *Российская философская газета*. Апрель 2008. № 4 (18).

6. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М. : Весь Мир, 2011. 336 с.
7. Яремчук С.С. Релігійні практики в сучасному соціумі: інституціональний контекст: монографія. Чернівці : Чернівець. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2020. 400 с.

*Тетяна Євдокимова*

## **Релігійний фундаменталізм у глобалізованому світі**

Попри прогнози про зникнення релігії в ХХ ст., переміщення її в маргінальне поле, в сучасності цього не відбулося, навпаки, дослідники, аналізуючи події кінця ХХ-початку ХХІ ст., заговорили про відродження релігії, епоху постсекулярності, зростання впливу релігійних ортодоксій (Ю. Хабермас). Активні процеси секуляризації, перехід до світських суспільств, що відбувались в ХХ ст., викликали спротив релігійних громад, з тенденцією до радикалізації, сектантства, посилення крайніх форм консерватизму і традиціоналізму, сприяли ренесансу і виникненню нових форм релігійного фундаменталізму (зокрема, про це свідчать події на Близькому Сході, в Азії, Африці, на Кавказі, багатьох ісламських країнах).

Релігійний фактор отримав новий імпульс з розпадом і змінням курсу країн комуністичного-соціалістичного табору, зникненням могутнього протистояння двох ідеологічних систем комунізму і капіталізму, викликавши сплеск найрізноманітніших, до того часу репресованих релігійних течій, не тільки в Середній Азії і Закавказзі (іслам), але і християнських – в Україні, Росії, Польщі та інших частинах Східної Європи, інших релігій (буддизму тощо). Хочау християнському середовищі ми радше можемо говорити про відродження інтересу до релігії, тенденціях її модернізації і пошуках в ній втрачених ідеологічних основ. Френсіс Фукуяма вважає, що існує відмінність між християнським і буддистським відродженням релігії та фундаменталістських тенденціях в ісламі. Наприклад, фундаменталізм протестантів підтримує деполітизацію церкви, зокрема в країнах третього світу

протестантський фундаменталізм активно сприяє створенню середовища для просування демократичних цінностей.

Процес глобалізації передбачає культурну уніфікацію та секуляризацію і іманентно має в собі підґрунтя для соціального і особистісного протесту. Соціальні, етноконфесійні групи, що маргіналізуються глобалізованим світом, шукають свою ідентичність у поверненні до цінностей та ідеалів минулого, в тому числі і фундаменталістських ідеологіях. Найбільш розповсюдженою формою антиглобалістських ідеологій стає саме релігійний фундаменталізм.

Найчастіше визначають ісламський фундаменталізм, як найбільш радикальний і войовничий. Хоча прояви крайнього консерватизму і фундаменталізму намітились і в середовищі християнських конфесій: особливо протестантизму (неохристиянських рухів, так званих харизматів), починаючи з 2000-х рр. відзначають посилення крайніх консервативних і фундаменталістських тенденцій у православ'ї. Дослідники релігії виокремлюють також індуїстський, буддистський та іудейський фундаменталізм. Не всі напрями войовничі і впливові, або взагалі пристосувались до сучасних модерністських і глобалізуючих тенденцій. На сьогодні тільки ісламський фундаменталізм набув глобального характеру. Ісламський фундаменталізм закликає до політизації і відстоювання культурно-національних основ своєї цивілізації, наголошуючи на докорінній відмінності від західного світу, пропонуючи свій шлях політичного, економічного, етичного й культурного укладу.

Відомий лютеранський теолог М. Марті і професор історії С. Еплбі, проаналізувавши велику кількість матеріалу і опублікувавши п'ятитомне видання «Фундаменталістський проект», дійшли висновку, що фундаменталізм – це не просто реставрація традиційної релігійності, а радше релігійна відповідь на секуляризацію і модернізацію. Це – войовнича відмова від світської сучасності, масова опозиція науковому світогляду, прагнення «замінити існуючі структури всеосяжною системою, що ґрунтується на релігійних принципах і охоплює закон, державу, суспільство, економіку і культуру» [5]. Його енергія спрямована на перетворення всієї системи соціально-політичних і економічних відносин, й не тільки в рамках окремої мусульманської держави, а й в усьому світі (парадоксально, що в

цьому разі, сам ісламський фундаменталізм претендує на глобальний проєкт). Фундаменталізм – релігійна реакція на секуляризацію, секулярне постає як причина ресакралізації, остання часто приймає фундаменталістські форми. Автори, підкреслюючи, що фундаменталізм спостерігається у всіх частинах світу, запитують: чому це явище виявилось всесвітнім, глобальним? Відповідь очевидна: світ також знаходиться в ситуації глобалізації. Цей зв'язок відзначають і богослови, і світські дослідники.

Іншою причиною посилення фундаменталізму є внутрішні проблеми суспільств – економічна, соціальна і політична кризи, що охопили багато країн наприкінці ХХ – початку ХХІ ст., в тому числі і мусульманський світ. Заповнення релігією лакун, що утворилися після невдач прозахідних реформаторів і світських націоналістів, стає однією з причин виникнення ісламізму, для якого характерне посилення радикалізму мусульманських політичних рухів антизахідної, антимодерністської, антисекуляристської спрямованості.

І все ж таки, не дивлячись на досить великі розбіжності, поява і посилення фундаменталістських тенденцій сприяє тому, що можна говорити про релігійний фундаменталізм як про специфічне явище, активний прояв якого з 70-х рр. ХХ ст. відбувається і в християнському середовищі: в протестантських церквах США і Латинської Америки, схожих рухах в католицизмі; в ісламському фундаменталізмі та іудейських рухах. Релігійний фундаменталізм виступив активною опозицією до процесу десакралізації культури, глобалізації й активного зіткненню різних культур і релігій, різних форм духу. Окрім мусульманського, визначають євангельський фундаменталізм, ультраортодоксальний іудейський фундаменталізм, войовничих сикхів, буддистських бійців спротиву, також індуїстський фундаменталізм, православний фундаменталізм (катакомбники, «царебожники») тощо.

Ще один фактор, який сприяв відродженню і осучасненню фундаменталізму в різних країнах, це занепад сучасної ортодоксії, традиційних релігій і церков, які до цього відступили під натиском секуляризації і втратили свій фундаментальний авторитет у багатьох суспільствах і державах. Християнство та іслам у сучасному світі втрачають традиційну форму, а ому є прийнятними не для всіх, з одного боку для консерваторів, фундаменталістів, з

іншого для модерністів, піддаються сумніву з обох сторін. Фундаменталісти найбільше акцентують увагу на цьому, звинувачуючи офіційну релігію, в моральному й ідеологічному самозаспокоєнні, в тому, що вона подає неправильний приклад, втратила свої першооснови. Фундаменталісти прагнуть повернутися до ранніх, більш чистих поглядів, застосувати суворий догматичний і навіть радикальний підхід, зокрема щодо дотримання релігійних догматів і правил, дуже чіткого і буквального їх виконання та сурових покарань за недотримання цього. Виступають за теократичний світ і тотальне домінування релігії в ньому.

У богословському розумінні фундаменталізм традиційно розглядається як повернення до першоджерел віри, до чистоти віри – Священних текстів і богословській основі віровчення. В ідеологічному контексті він сприймається як повернення до початків релігійно-цивілізаційної єдності, виведенню релігійно-політичних принципів із Священних текстів, монополію релігії у керівництві духовного життя суспільства.

Як наслідок він включає в себе: 1) відкидання радикального розділення сакрального і секулярного, що виникло в епоху модерну; 2) план по подоланню розмежування світського і релігійного, який буде закріплено інституціонально таким чином, щоб повернути релігії її центральне місце важливого фактору прийняття політичних рішень. Але з одного боку є фундаменталістське прагнення до релігійної автентичності і активного спротиву процесам модернізації, а з іншого – використання будь-яких ресурсів цієї сучасності (модерності) – від участі в діяльності політичних партій до використання новітніх інформаційних технологій. Відкидаючи науковий світогляд, одночасно користуватись і приймати його досягнення. Цю особливість підкреслює директор лондонської школи економіки Е. Гіденс: «Фундаменталізм – це продукт сучасності, оскільки він не просто захищає традицію, але і акцентує, спрощує її, подає в засобах масової інформації» [1, с.442]. Зокрема християнські фундаменталісти в США були першими, хто використав телебачення як засіб пропаганди, а ісламські фундаменталісти стали активно використовувати інтернет, соціальні мережі та інші сучасні технології. В цьому аспекті фундаменталізм – сучасний продукт. Професор соціології і політології М. Різеброт у праці «Фундаменталістське оновлення релігії» підкреслює, що

фундаменталізм не є синонімом традиціоналізму, а репрезентує процес історичного оновлення традиції. Це оновлення виходить з конфлікту між традицією та модернізмом, і має риси обох. Виникає синтез між обраними елементами традиції та модернізму. Фундаменталістська ідеологія виходить за межі традиціоналізму і включає в себе елементи модернізму, яких ніколи не було в традиції: технічні інновації, технічні знання; а також запозичує елементи ідеологій, з якими вона конкурує: націоналізм, марксизм, лібералізм. Інноваційні аспекти фундаменталізму не обмежуються тільки ідеологією. Як соціальний феномен, він – оновлення, в якому інтегруються люди різного соціального походження, різних соціальних класів, представники різних народів в нові громади і рухи на основі культурних (духовних) ідеалів і практик.

Н. Костюк визначає фундаменталізм як «...комплекс феноменів релігійного і ідеологічного порядку, які виражають протест традиційної культури проти процесів модернізації чи просто тих, що вказують на факти фанатично-іраціональної і деструктивної поведінки, що проявляються в екстремізмі, тероризмі тощо» [2, с. 133].

Можна виокремити декілька аспектів фундаменталізму – це одна з сучасних досить глобальних тенденцій релігійного життя, що претендує також на роль ідеології з тяжінням до авторитаризму, тоталітаризму й екстремізму. Фундаменталізм це не суто релігійне явище, а явище також ідейно-політичне і соціокультурне. Сучасні дослідники проблеми вважають, що фундаменталізм активно проявляє себе в таких сферах суспільного життя як політика, релігія, економіка, міжетнічні відносини. Фундаменталістські принципи закладені в програмах сучасних політичних рухів і партій в багатьох країнах.

У сучасному культурному протистоянні так чи інакше будуть спостерігатись дві тенденції – на відкритість, уніфікацію, демократизацію, толерантність, культурне «розмивання кордонів», нові культурні коди та на протистояння, спротив цим тенденціям, закритість, спірання на традиції (основи), консерватизм, фундаменталізм. Державні і політичні утворення будуть шукати підґрунтя в традиційних культурних кодах, системах, куди також включені і релігійні системита коди. Де знайдеться місце і крайнім формам фундаменталізму і навіть радикальному спротиву. Хоча

фундаменталізм постає і як утопічний проєкт, що закликає до реконструювання ідеальних політико-соціальних моделей далекого минулого, на сьогоднішній день він є реальною альтернативою і конкурентом глобалізації в традиційних суспільствах, що винесені на периферію світової політики.

### Література

1. Гидденс Э. Что завтра? Фундаментализм или солидарность *Отечественные записки*. 2003. № 1. С. 436-452.
2. Костюк К.Н. Православний фундаменталізм. *Поліс. Політичні дослідження*. 2000. №5 С.133-154.
3. Фукуяма Ф. Майбутнє фундаменталізму <http://www.politnauka.org/library/nation/fukuyama.php>
4. Хабермас Ю., Ратцингер Й. Діалектика секуляризації. О Разуме и Религии / Серия «Современное богословие». Москва : Библийско-богословский институт, 2006. 112 с.
5. The Fundamentalism Project / Marty M., Appleby R. (eds.). Chicago, 1991-1995. 528 p.

*Олександр Мартиненко*

### **Інтеграція, конвергенція, перехресний консенсус – постсекулярні моделі феноменологічної форми діалогу релігії та науки**

Постсекуляризм – феномен постсекулярної культури, яку О. Книш розглядає як результат розвитку ідей постмодернізму [3, с. 7]. Із дихотомією модерн / постмодерн Т. Біріна [1] пов'язує два різновиди діалогу, здатних репрезентувати когнітивно-прагматичну специфіку цих історичних соціокультурних феноменів, – логічний і феноменологічний.

Зміст модерної (логічної, репресивної) форми діалогу [1, с. 14-15] дорівнює прямому значенню таких слів, як: суперечка, диспут, дискусія, дебати, полеміка. Модерна традиція говорить про те, що в суперечці народжується істина. Але ця традиція замовчує, що народження «істини» зумовлене жорсткими рамками глибинної структури, заснованої на певній бінарній

опозиції з переважанням правого члену. За цим правилом релігія / наука – дихотомія, у якій перевага за будь-яким ціннісним критерієм буде надаватися науці.

Хоч над терміном «діалог» і донині тяжіє дух модерну, це не означає, що його значення прикуте до нього одвічно. Т. Колокольцева вказує, що ще на початку ХХ ст. соціальний психолог Т. Гард запропонував розрізнити діалог між підлеглим і начальником на протиположності діалогу рівних за соціальним станом людей; діалог як боротьбу і діалог як обмін; діалог регламентований (наприклад, церемоніальний) на протиположності нерегламентованому [4, с. 76]. У постмодернізмі діалог, завдяки М. Бахтіну, постає бажанням людей вирішити проблему, що їх турбує: комунікація як співпраця – спільна участь та загальне досягнення нового смислу. Такий вид діалогу Т. Біріна називає «феноменологічним» [1, с. 15].

Тематичним прикладом феноменологічного діалогу науки й релігії у постсекулярній площині є роздуми О. Малахова. Зокрема, вчений пише: «В середині двохтисячних ідея неминучого зіткнення релігії і науки отримала друге життя, завдяки діяльності «нових атеїстів», ... Не зазіхаючи на право людей дотримуватися обраних ними поглядів, не можу не зауважити, що діяльність «нових атеїстів», як і релігійних фундаменталістів, підриває простір діалогу» [5, с. 33]. Ця цитата засвідчує розуміння О. Малаховим діалогу саме як співпраці, а не словесної перепалки. А ще далі філософ пропонує інакший щодо класичної парадигми конфлікту<sup>1</sup> підхід: «Я описую альтернативний підхід до пояснення відносин релігії і науки, який виражається такими поняттями як інтеграція і конвергенція. Я продемонструю, що подібне зближення, у всякому разі в деяких істотних питаннях, відбувається в даний

---

<sup>1</sup>Традиційною для філософії науки і для модерної філософії світоглядно-концептуальною перспективою взаємин науки і релігії була парадигма конфлікту. Навіть після того, як історики науки відкинули гіпотезу одвічного конфлікту (Conflict thesis), вона зберегла свій вплив серед широкої аудиторії і продовжує повсюдно використовуватися в громадських дискусіях навколо релігії [8].



час і має потенціал для подальшого розвитку. Крім того, я стверджую, що за винятком окремих відрізків часу, стан конвергенції – взаєморозуміння, взаємопроникнення і взаємозбагачення – релігії і науки є природним станом речей, тоді як випадки конфлікту і дисонансу є аномаліями» [там само]. Отже, «інтеграція і конвергенція» в основі розуміння діалогу релігії і науки. Звернемо увагу, що така постановка питання добре узгоджується зі стратегією виходу за межі пласкої іманентності і є альтернативою доволі популярним стратегіям синтезу науки і релігії, що існують в науковому публічному просторі. Що характерно, ці стратегії беруть початок, на думку В. Візгіна, з ідей раннього модерну і є залишками езотеричних практик [2]. Те, про що пише О. Малахов, у повній мірі стосується феномену постсекулярності. Назвемо це «постсекулярним дискурсом» – комунікативним простором, у якому стають можливою описана ним постсекулярна модель діалогу.

Інша постсекулярна модель феноменологічної форми діалогу стосується інтелектуальних розробок популяризатора терміна «постсекулярність» Ю. Габермаса. У ціннісному контексті постсекулярної культури діалог набуває форми домовленості, в основі якої лежить ідея «перехресного консенсусу» (overlapping consensus), яку використовував Ю. Габермас [7], а до нього – Дж. Роулз [9]. Цей термін означає, що громадяни демократичної держави можуть підтримувати єдиний політичний порядок, навіть, якщо вони дотримуються суперечливих світоглядів. З точки зору діалектики, Ю. Габермас і Дж. Роулз прагнули довести справедливість закону «єдності і боротьби протилежностей» у комунікативній площині. З позиції самих вчених – вони описували феномен суспільного життя, що має місце у дійсності. Ю. Габермас, розмірковуючи про свою етику дискурсу, посилаючись на А. Макінтайра, пише: «теза про те, що проект Просвітництва, який переслідував мету обґрунтування секулярної, незалежної від метафізичних і релігійних припущень мораль, зазнав невдачі...» – причина

невдачі полягає у суто когнітивному сприйнятті потенцій розуму – «...Розум – обчислювач; він може визначати істини факту та математичні відносини, але не більше того. У практичній площині він може говорити тільки про засоби. Про цілі він повинен мовчати. З часів Канта цьому протистоять ті когнітивні етики, які в тому чи іншому вигляді визнають за практичними питаннями «істинний смисл» [6, с. 67]. Кінцева мета несекулярної етики дискурсу Ю. Габермаса – створення комунікативної теорії аргументації, що спирається на принцип універсалізації, «що в практичних справах тільки і дозволяє досягти заснованої на аргументах згоди (консенсусу – *О.М.*)» [там само, с. 69]. Це основна мета, побічна – посилити трансцендентально-прагматичний аргумент К.-О. Апеля як засіб обґрунтування принципу універсалізації. Якщо виходити суто із тлумачення Ю. Габермасом цілей і завдань його етики дискурсу, можемо припустити, що постсекулярна модель діалогу в його інтерпретації неминуче пов'язана із нею, тобто означає реабілітацію метафізики, принаймні, у моральній площині.

У підсумку зазначимо, що постсекулярні моделі феноменологічної форми діалогу науки і релігії О. Малахова і Ю. Габермаса не відображають дійсність як таку. Радше вони є передчуттям діалогу як засобу універсалізації, взаєморозуміння, зближення і взаємопроникнення. Вчені уникають розмови про єдність релігії і науки як чогось реального – такого, що є у дійсності, переводять увагу у сферу потенційного – такого, що може бути. У той же час, в обох моделях присутній натяк на те, що процес діалогу між релігією і наукою не є суто умоглядним – постсекулярна епоха настала.

### Література

1. Бириня Т.И. Социокультурное поле диалога: ситуация возникновения [Текст]: дисс. кандидата философских наук: 09.00.11 / Нижегород. гос. ун-т им. Н.И. Лобачевского. 2010. 126 с.
2. Визгин В.П. Кризис проекта модерна и новый антропотеокосмический союз. *Философия науки и техники*. Vol. 8, № 1, 2002. С. 176-200.

3. Кныш Е.В. Понятие постсекулярной культуры: к вопросу о правомерности использования категории. *Человек в мире культуры*. № 4, 2015. С. 3-11.
4. Колокольцева Т.Н. Современная диалогическая коммуникация и проблемы типологии диалогических дискурсов. *Известия Волгоградского государственного педагогического университета*. № 66 (2), 2012. с. 74-78.
5. Малахов А.В. Постсекулярная академия: современная конвергенция религии и науки. *Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки*. Vol. 3, №11, 2015. С. 33-35.
6. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб. : Наука, 2001. 382 с.
7. Habermas J. Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy* 14 (1), 2006. С. 1-25.
8. Moritz J.M. The War that Never Was: Exploding the Myth of the Historical Conflict Between Christianity and Science. *Theology and Science*. Vol. 10, № 2, 2012. P. 113-123.
9. Rawls J. *Political Liberalism* [Expanded ed.]. New York : Columbia University Press, 1993. Pp. XXXIV, 401.

*Антон Попаденко*  
*Науковий керівник – доц. Бродецький О.Є.*

### **Теологія Аквіната та феноменологія священного в Рудольфа Отто: аспекти методологічного співвідношення**

Навряд чи варто актуалізувати вагомість у світоглядному дискурсі постатей Томи Аквінського і Рудольфа Отто. Їхні ідеї – в кожного у свою епоху (а водночас і в надєпохальному, надісторичному масштабі) – стали парадигмально визначальними й змотивували цілі течії думки, зокрема, томізм / неотомізм і феноменологію релігії. Маємо на меті у цій доповіді розкрити в порівняльному ключі об'єктивістсько-теологічний і феноменологічно-досвідний підходи до трансцендентності, виявивши їхні спільні координати, а водночас і специфіку.

В Аквіната питання співвідношення раціонального й ірраціонального виявляє себе як проблема співвідношення віри і

розуму. Тома вважає розум і філософію зряддям, важелем («служницею теології»), який дає змогу пролити світло на певні аспекти ірраціональної (надраціональної) природи Божественного. Частину змісту віровчення, на думку богослова, можна кристалізувати, аргументувати в раціональних формах, однак є й такі істини (і вони сутнісно й сотеріологічно принципові), які мають свою основу лише у вірі й походять суто з Одкровення Бога (наприклад, догмат про Трійцю).

Спроможність теології як науки, на перший погляд, проблематизується визнанням цього факту непізнаваності багатьох постулатів віровчення. А проте це не перешкода для Томи вважати теологію наукою: «Як музикант сприймає на віру засади, запропоновані йому математиком, так і священна наука цілком ґрунтується на твердженнях, викладених їй Богом» [3, с. 5-6]. Доведення тут вибудовується через демонстрацію та аналогію: як будь-яка наука виходить із самоочевидних аксіом, так і теологія. Тільки у разі з нею ці аксіоми мають трансцендентне джерело у слові – тексті Одкровення. В іншому місці бачимо ще одне уточнення: «Насправді ми не можемо знати сутності Бога; але в цій науці ми виходимо із наслідків Його [сутності], [явлених] як у природі, так і в благодаті, проводячи дефініції, на підставі яких у цій науці і говориться про Бога» [3, с. 13].

В історії філософії томістське розв'язання згаданого вище питання про співвідношення раціонального та ірраціонального в осягненні Бога і світу окреслюється як теорія гармонії віри та розуму. У сьомому розділі першої книги «Суми проти язичників» Аквінат представляє аргументи на користь того, що між істиною раціонального та істиною віри не може існувати суперечності. Дві істини – це само по собі абсурдно, адже істина в абсолюті може бути тільки одна, і це – Бог. Розгортання Томою цієї аргументації [див.: 2, с. 48-50] дозволяє нам ясно побачити прагнення філософа продемонструвати залежність раціонального пізнання від свого ірраціонального (надраціонального) джерела. Незважаючи на те, що розум людини не здатний збагнути істину в усій її повноті, проте все ж він може й повинен у наближенні до істини узгоджувати свої судження з Божими відкриттями. Це запорука уникнення стратегічних оман у пізнанні й життєвому самовизначенні. Тож у Томи космологічно-телеологічна силогістика (раціональне) доповнюється розкриттям значущості

перебування душі вірянина в літургійно-молитвоній динаміці (досвідно-одкровенному праксисі) та повсякчасному зв'язку з наративом Священного Письма як джерела благодаті. Досвід церковної співпричетності – це досвід життя в єднанні зі священним. Й осмислення загальнонародських аспектів осягнення священного – першорядна тема також і для Рудольфа Отто.

Р. Отто починає свою центральну працю «Das Heilige» («Священне») зі спроби дати визначення та провести лінію демаркації між раціональним та ірраціональним у релігії, окремо відзначаючи особливість християнського теїзму: «Для будь-якої теїстичної ідеї Бога взагалі, а для християнської переважно й лише (курсив наш – А. П.), суттєвим є те, щоб за її допомогою божество осягалось в ясній визначеності і позначалося такими предикатами, як дух, розум, воля...» [1, с. 6]. Проте, розгортає думку дослідник, треба розуміти, що предикати – це лише певні якості суб'єкта, що вказують на ті чи інші суттєві характеристики; сутність Бога, або Божественного, неможливо вичерпати набором цих предикатів, вони потрібні здебільшого для того, щоб ухопитися за щось у судженні, щоб мати можливість висловити щось про нього: «Він (суб'єкт зазначених предикатів, тобто Бог – А. П.) повинен якимось чином ухоплюватись, а якби цього не було, то про нього взагалі годі було б щось сказати» [1, с. 8]. Вагомості й переконливості раціональні аргументи набувають лише тією мірою, якою вони спираються на ірраціональний зміст і визнають його. Бог виступає тут чимось, що перебуває поза поняттєвим судженням про нього, вимагаючи особливого підходу, особливого виду пізнання: «...він повинен пізнаватись якимось іншим, особливим способом» [1, с. 8].

В Отто раціональне в релігії виступає доцільною базою та інструментом для зорієнтування на виявлення ірраціонального її базису. Але перебільшення ролі раціонального або його абсолютизація неминуче ведуть до спрощеного та поверхового розуміння релігійного досвіду і, зокрема, зв'язку з Богом.

Р. Отто проводить розмежування між священним і моральним, з одного боку, та священним і раціональним, – з іншого. Для того, щоб визначити священне в його первісній, «чистій» формі, філософ вводить нове поняття – нумінозного: «...Було б корисно відшукати яесь особливе найменування, яке означало б священне

мінус його моральний момент і, варто відразу додати, мінус його раціональний момент взагалі» [1, с. 12].

Шлях, запропонований Отто, складається із шести кроків, або «моментів нумінозного»: почуття тварності; *mysterium tremendum* (таємниця, що занурює в трепет); нумінозні гімни; *fascinans* (у наближеному перекладі йдеться про особливий стан захвату, захопленості вірянина священним); жахливе / нечуване; *augustum* (самодостатня цінність).

Отто детально аналізує ці моменти нумінозного, розкриваючи внутрішню діалектику єдності їхніх онтологічних, емоційно-досвідних і ціннісних, діяльнісних та символічно-естетичних аспектів. У сукупності їхній аналіз Рудольфом Отто фіксує особливий тип досвідної «доказовості» буття Бога – *феноменологічної аргументації*. Хоч Отто не концентрує у цій праці свою увагу саме на християнському образі Бога, однак те, що він часто вживає як приклад сюжет з життя Авраама [див., наприклад: 1, с. 36-37], принаймні побічно вказує на те, що йдеться багато в чому і про біблійний досвід долучення до богоспілкування.

При аналізі аспектів осягнення нумінозного особливо важлива ідея про те, що Бог, як нумінозний об'єкт, викликає у вірянина не тільки почуття страху, жаху, нікчемності, але так само й глибоке відчуття прихильності, залежності і водночас святковості та розчулення. Це почуття, як і всяке нумінозне переживання, містить якийсь надлишок (що постає тут як безмірність), який зводить його в новий, вищий ранг не лише кількісно, а й якісно [див.: 1, с. 59; 95]. Водночас перебування віруючої свідомості в досвіді нумінозного специфічно корегує й моральний досвід людини: участь у нумінозному переживанні акцентує моральне самовизначення не суто як стандартизоване чи соціально регламентоване додержання / недодержання обов'язку. Завдяки нумінозній включеності моральна практика реалізується в досвідно динамічних екзистенціаліях каяття, смиренності, спокутування. І це, з позиції Отто, ядро більшої цілісності особистості, чия гріховність набуває потенціалу відшкодування й усунення. Це здійснюється, поряд із опорою на практичну пошану до заповідей, ще й через живе досвідне єднання зі священним в обрядах і таїнствах, які не тотожні моральному, але, з іншого боку, щирість ставлення до яких має й вагомий морально-практичний ефекти

трансформації особистості. Детальніше про механізми цих морально-духовних трансформацій Отто пише тут [1, с. 95-101].

Як підсумок, зазначимо, методологічно ці два мислителі виходять із різних концептуальних матриць: Тома Аквінський вибудовує своє вчення, ґрунтуючись на постулатах, методах та ідеалах античної науки, зокрема, на філософії Аристотеля. Крім того, його проблемне поле конструюється так само середньовічною традицією думки (Писанням та Переданням, спадщиною отців Церкви, університетської богословської еліти). В питанні раціонального богопізнання Тома апелює до об'єктивного порядку буття, доцільності природи, розумності світу, користуючись логіко-метафізичним інструментарієм. Але водночас Тома і практик релігійності, святий католицької Церкви, у центрі уваги якого незбагненність одкровенних істин Священного Письма. Для Томи вагоме значення мала релігійна даність змісту віри. І саме цю даність робить предметом спеціального осмислення Рудольф Отто, вибудовуючи свою концепцію у феноменологічному руслі. Філософ висвітлює релігійний досвід буття священного і Божественного, посилаючись на безпосереднє й очевидне переживання нумінозного, конструє модель цього досвіду за допомогою аналогій з «природними переживаннями», психологічними станами, постулюючи апріорність різних видів почуття.

Тож можемо стверджувати, що обидва мислителі визнавали примат надраціонального, ірраціонального начала, проголошуючи раціональне лише інструментом виявлення незбагненого, що є досвідом трансцендування, виходу поза межі. Раціональне узалежене від нього. І саме від нього воно дістає свою силу. При цьому, визнаючи ядро досвіду релігійності нераціоналізовуваним, Рудольф Отто все ж критерієм досконалості релігій вважав їхню здатність обрамити це нераціоналізоване ядро осмислено організованою духовною культурою. Тож для нього саме християнство – довершена форма релігії: воно містить у собі світло раціональності, його історичний шлях пронизаний спробами поняттєво досягнути сутність Бога, виразити її, хай не у всій повноті, але хоча б у вигляді певних сутнісних й усвідомлених, прорефлексованих предикатів. Ставити під сумнів роль Томи Аквінського в цьому аспекті розвитку християнства не доводиться.

Подальше вивчення цієї проблематики безумовно важливе. Синтез двох концепцій призводить до повнішого розуміння релігійного переживання, розуміння Бога та Його зв'язку з людиною. Феноменологічна традиція зосереджує свою увагу на внутрішньому світі людини, аналізуючи її досвід та переживання, її сподівання та прозріння. Зі схоластичної традиції корисним було б почерпнути метафізичний інструментарій осмислення зовнішнього світу і людини як його частини. Можна впевнено висновувати, що в сутнісних рисах ці позиції не тільки не взаємно суперечливі, а й доповнюють одна одну, і кожна з них (за умови їх синергії) сприяє підсиленню та універсалізації методологічного потенціалу, закладеного в іншій.

### Література

1. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. Санкт-Петербург : АНО «Издательство СПбГУ», 2008. 272 с.
2. Фома Аквинский. Сумма против язычников. В 2-х кн. Москва : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. Кн. 1. 440 с.
3. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1–43. К. : Ника-Центр, 2020. 544 с.

*Алі Байрамов*

*Науковий керівник – доц. Бродецький О.Є.*

### **Евристичний потенціал ідей Анрі Бергсона в осмисленні альтернатив релігійно-соціального етосу сьогодення: українські контексти**

Чи то спрямовуємо свою увагу на взаємини між особами, чи ж на життя спільнот, суспільств, – завжди нагальним є питання: що лежить у першоосновах нівелювання людськості? Як взагалі може трапитися застосовування одним сили та примусу щодо іншого – в ім'я чогось «великого»? Ці питання не абстрактні. Кожен може стикнутися з таким, живучи поряд із людьми, громадами, що мають деструктивну вдачу й не зважають на безумовну цінність особистості. Тож корисним буде наново актуалізувати тут ідеї французького мислителя



Анрі Бергсона. Він, як відомо, з ґрунтовною рефлексивною оптикою розглядав проблеми «закритого» та «відкритого» суспільств і траєкторій у них свободи волі.

У філософії А. Бергсона особлива роль належить засадничим категоріям тривалості та часу. Проте його цікавить час як тривалість не кількісна, а саме якісна. Він увиразнює це влучною метафорою: ми сприймаємо стани нашої свідомості такими, що вони є немов перлини в намисті [див.: 2, с. 12] Кожна перлина, хоч і становить з іншими ланцюжок, є все ж певною «цілісністю» й «одиноцею». Але насправді наші душевні, психічні стани в окремі моменти часу можна розділити в такий спосіб лише штучно. Тим-то Бергсон вдається до іншої метафори – безперервного «потокую». «Наша тривалість незворотна» [2, с.12]. Згадана метафора дає образ людського виміру часу як своєрідного пасма та водночас середовища нашої свідомості. Осягати цю «тривалість», що є самим життям, можна передусім інтуїтивно. У застосуванні до неї дається взнаки безпорадність власних сил інтелекту (якщо він не доповнює себе й надрозсудковими реєстрами світоосягнення), адже йому до снаги те, що має дискретну просторову форму. Збагнути життя і творчість неможливо суто інтелектуально. І це аж ніяк не приниження інтелекту. Мислитель просто надає інтелекту й інтуїції їхні безпосередні царини осяжності.

А. Бергсон, ґрунтуючись на концепті тривалості, віртуозно обґрунтовує реальність свободи волі та дезавує претензії детермінізму на сферу людського життя. Аби щось одне неминуче впливало з чогось іншого, ці причина та наслідок мають бути «завершеними одиницями». Але оскільки миті нашої свідомості не є чистими «одиницями», то й наше минуле не може тотально, беззастережно зумовлювати теперішнє та майбутнє. «Людина рокована бути вільною» [4, с. 327], як згодом зазначатиме й Жан-Поль Сартр. Її вибір – це її відповідальність за свій життєвий рух. І навіть якщо людина демонструє втечу од відповідальності, це аж ніяк не відбирає її свободи. Тільки якість цієї свободи тоді дорівнює саме цій втечі, цьому уникненню.

Пафос погляду на людину як втілення свободи робить ідеї А. Бергсона (й інших співзвучних з ним мислителів) вагомими для осмислення на їхній основі соціально-ціннісних процесів

сьогодення (як в Україні, так і у світі). Опора на міркування таких мислителів сприяє змістовнішій, повноціннішій усвідомленості наших потенційних можливостей задля подальшого руху вперед. Також вони допомагають чіткіше розуміти загрози та віднаходити спосіб їх завбачання й уникнення.

Ця тверезість оптики спонукає усвідомлювати: цивілізація загалом ще далека від вершин гуманності та можливі морально невітні траєкторії подальшого її «поступу» (за певних умов, які бажано прогнозувати та унеможливити). Та й осмислювати ризики українського суспільства логічно не лише з позицій визнання тільки зовнішніх загроз, а й свідомо ставлячи питання про ще не розв'язані внутрішні (ментальні, ціннісні, ідентичнісні, соціальні) вузли проблем.

Серед іншого, наша Батьківщина – то унікальний культурний простір, де перетнулися найрізноманітніші релігійні течії. Їхня спільна бутєвість варта осмислення крізь призму цінностей миру та терпимості, які дотепер загалом зберігаються й у міжрелігійній комунікації спільнот. Ця комунікація не набуває крайніх форм конфліктності (попри наявні суперечності). А військові дії на Сході інспіровані участю в цих процесах агресивної російської влади та її «посланців». І ця агресивна сила таки не полишає спроб розпалювати конфліктність і в релігійній сфері. Усе це ще більше спонукає до уважності щодо того, як виникають зіткнення на релігійних та ідеологічних рейках, – аби бути оснащеними знаннями та методологічно-ціннісними інструментами запобігання спроб розпалити чвари.

У Бергсоновому творі «Два джерела моралі та релігії» описано два типи соціальності – кожен з них втілює протилежну одна щодо одної перспектив розвитку людини та людства. «Закрите» суспільство – розгортання суто природного плину життя. Його увиразнюють образи мурашника та вулика [див.: 1, с. 127]: усе зведено до певних стандартів, де не зважають на особистісний чинник. Домінує обов'язкова (а часто й примусова) нормативність. І ці норми не живі, не динамічні, не ціннісно насажені, вони дедалі більш «законсервовуються». Їхня головна функція – не розвивати, а усереднювати палітру індивідуальностей. «Авторитарність, ієрархія, непорушність» – так узагальнює мислитель маркери такого типу соціальності [1, с. 306].

Натомість «відкрите» суспільство – то конгломерат синергії особистостей, де провідними імпульсами є активно заохочувані любов і атмосфера людськості та людяності. Почуття спільності у «відкритому» суспільстві не редукується до формальної належності до певного об'єднання чи конфесії. «Чи то говорять при цьому мовою релігії чи філософії, чи йдеться про любов або про повагу, у будь-якому разі це – інакша мораль, інакший різновид обов'язку, який надбудовується над соціальним тиском» [1, с. 33].

«Закрите» та «відкрите» суспільства, відповідно, розбудовують «статичну» та «динамічну» релігії. Для «статичної» релігії характерний дух магичності: ілюзорний намір опанувати те, що людині насправді не потрібно та що не в її онтологічній компетенції. Магія відзначається «бажанням впливати на що завгодно, навіть на те, що недосяжне» [1, с. 182]. Функція цього «досягнення недосяжного» делегується авторитарній владі.

Але тому й зазнають рано чи пізно поразки авторитарні режими, які, по суті, репресивну машину розбудовують як нібито певну магичну силу, здатну «налаштувати» інакшу реальність, у якій не буде місця тому, що є суттю людини, тобто безмежності людського творчого духу та свободи думки та слова.

На протигагу магичності, на чолі «динамічних» форм релігійності стоять не «маги», а «великі містики». Бергсон бачить істотну різницю між цими двома іпостасями. Їхній органічний внутрішній порив богошукання виливається в природність для них любові як провідного важеля життя, здатного примножувати його творчі й ентузіастичні ресурси [див.: 1, с. 103-107]. Філософ пише: «І великі містики заявляють, що відчувають потік, який іде від їхньої душі до Бога і знову спускається від Бога до людського роду» [1, с. 55]. Підкреслимо: для Бергсона «містицизм» є цілісністю творчості, дії та любові, а не чогось окультного.

Помилкою було б однозначно для себе визначати, що якась певна релігійна течія України є цілком «статичною» чи «динамічною». Нині перед українцями стоїть завдання: вчитися мислити складніше та бути спроможними не закривати очі, наприклад, на помилки (навіть дуже тяжкі огріхи), що були скоєні в рамках тієї релігії, до якої вони себе відносять. Це буде «щепленням» для всіх нас від

фанатичності в діях і судженнях, а також відкриє двері для розбудови справжнього міжрелігійного та міжконфесійного діалогу, а не його сурогатів, які можуть бути наразі вимушеними для когось. Наука ж, зокрема, релігієзнавство, філософія, тут можуть бути корисними своїми методологічно-ціннісними орієнтирами щодо міжрелігійної комунікації і, зокрема, принципом гуманістичної синергії етичних ідей різних релігійних традицій, про який пише дослідник О. Бродецький: «Гуманістична синергія релігійно-етичних ідей передбачає рефлексію над умовами набуття релігійною свідомістю міцнішого імунітету проти фанатизму, забобонності, ритуалізму, конфесійного ізоляціонізму. На противагу цьому актуалізується баланс сакралізованого світовідчуття з практичним соціальним ентузіазмом та готовністю комунікативно толерувати відмінність у формах релігійності заради єдності людей у цінностях» [3, с. 21].

Для морально свідомого вірянина не становитиме нездоланного бар'єру самоорганізуватися у навчанні життя та любові, навіть якщо йдеться про навчання чогось вкрай цінного в Іншого, в носія іншої релігійно-конфесійної та світоглядної традиції. Це тим більш актуально, коли йдеться про «містицизм» в контексті філософії А. Бергсона, адже такий вид духовності неможливо похитнути навіть формальним «відходом» у дечому від усталених приписів, що, здавалось би, визначають самототожність людини в тій чи тій світоглядній системі. Не можуть також похитнути щирі віру людини її контакти з представником іншої релігії. Навіть навпаки, готовність до відкритості та безпосередній її діяльний прояв говорить про надзвичайно високий релігійний, культурний й особистісний рівень людини. Онтологічно-ціннісний орієнтир філософії життя як потоку смислотворчості спонукатиме вірянина навіть прагнути налагоджувати консенсус з Іншим (але це, звичайно, ж можливо лише за умови, коли обидва учасники діалогу готові та прагнуть до консенсусу). Очевидно також те, що коли ми говоримо про консенсус, то маємо на увазі не суху узгодженість на рівні «догматів», а саме причетність до невимовного інтуїтивного відчуття безцінності кожної миті життєвого потоку обома учасниками діалогу, які

вивищуються над будь-якими вербалізованими теологічними чи метафізичними суперечками.

Підсумовуючи, можемо наголосити: перед кожним з нас стоїть життєва дилема: залишитися в заскорузлому штучно підтримуваному світі, чи ж зважитися та зустріти як себе, так і Іншого у справжньому житті з усією його бурхливою багатомірністю. А в міжконфесійному форматі вибір спільнотами другого з цих орієнтирів передбачає цілу низку соціальних і просвітницьких кроків, і не останнім серед них є діалог філософії та богослов'я (але не у схоластичних форматах, а в софійних, що зорієнтовують на відповідну модель правди життя та практичного благочестя).

### Література

1. Бергсон А. Два источника морали и религии. Москва: Канон, 1994. 384 с.
2. Бергсон А. Творча еволюція. К.: Вид-во Жупанського, 2010. 318 с.
3. Бродецький О.Є. Гуманістичні ефекти ціннісної синергії релігійно-етичних ідей: методологічне підґрунтя та прикладні горизонти. О.Є. Бродецький. *Українське релігієзнавство*. – №89. – 2019. С. 13-25
4. Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – это гуманизм. *Сумерки богов*. – М.: Политиздат, 1990. 398 с. С. 319-344.

**Круглий стіл:**  
**«МІЖДИСЦИПЛІНАРНИЙ ДІАЛОГ**  
**ФУНДАМЕНТАЛЬНОГО І ПРИКЛАДНОГО ЗНАННЯ:**  
**ЕКСПЕРТНІ ПРАКТИКИ»**

*Ігор Балук*

**Історична ретроспекція узагальнення**  
**криміналістичних теоретико-практичних знань**  
**Гансом Гросом**

Криміналістика – система у якій теоретичні і практичні знання перебувають у постійному діалозі. Такому положенню справ визначально сприяла позиція основоположника криміналістики, фундатора кримінальної психології, людини, що вперше проаналізувала значення застосування теоретико-практичних знань природничих і точних наук у справі розкриття злочинів і виявлення особи злочинця, – Ганса Гросса.

Ганс Гросс народився 16 грудня 1847 року в австрійському місті Грац. Після закінчення гімназії він вступив на юридичний факультет університету Граца. Закінчивши університет, Г. Гросс почав працювати судовим слідчим в Леобені. Робота слідчим розвинула аналітичні здібності майбутнього вченого. Завдання розшуку та притягнення до відповідальності злочинців визначили коло інтересів Г. Гросса. Паралельно, Ганс Гросс активно займався наукою. У жовтні 33-му році життя він отримує ступінь доктора права (*juris utriusque*) в Грацькому університеті.

Він одним з перших почав застосовувати у слідчій справі спеціальні знання в галузі природничих наук. Джерелом цих знань для Г. Гросса стали природничі та соціально-гуманітарні науки, чий бурхливий розвиток якраз припав на ХІХ століття. Вчений провів чимало часу за вивченням матеріалу різних наук. Зрештою, Г. Гроссу вдалося узагальнити і систематизувати існуючі у той час знання, що стосувалися досвіду роботи із розслідування злочинів. У підсумку він зробив висновок: технологічний і науковий прогрес природознавства відкриває

нові можливості для виявлення і збереження слідів злочину, встановлення та доведення вини у скоєні злочину. Г. Гросс звернув увагу на знання із фізики, фотографії, біології, ботаніки та зоології. В 1892 році вийшло в світ перше видання книги Г. Гросса «Керівництво для судових слідчих, чинів загальної та жандармської поліції». У 1898 році ця книга була перевидана вченим під назвою «Керівництво для судових слідчих як система криміналістики». Після 20 років роботи слідчим Г. Гросс був запрошений на кафедру кримінології в Чернівецькому університеті, потім викладав в університетах Граца та Праги. Майбутня успішність використання при розкритті злочинів «природничо-наукового методу» зміцнила Г. Гросса на думці, що центральне місце серед методів розкриття злочинів повинні займати речові, а не особистісні докази.

Відомо, що вже в 1894 року Г. Гросс став використовувати слово «криміналістика» як назву особливої наукової дисципліни, що займається розкриттям злочинів на науковій основі з суворо обмеженою областю та ґрунтовним опрацюванням її частин. Завдяки вченому це слово набуло сучасного значення. Справа в тім, що раніше термін «криміналістика» використовувався для позначення «загальної науки кримінального права». Так, Франц фон Ліст використав слово «криміналістика» як загальне поняття для всіх кримінально-правових дисциплін.

У 1896 році Г. Гросс заснував кримінальний музей в одному із приміщень суду по кримінальних справах міста Грац. Протягом десятиліття у музеї була зібрана вагома за розмірами колекція речових доказів, в яку входили різні зразки: зброї, отрут, фальшивих купюр, гіпсових відбитків, ескізів місця події, знарядь злому тощо. Кожен відвідувач музею міг оглянути і ознайомитися з вмістом «дорожньої сумки (слідчої валізи)» судового слідчого. Кримінальний музей представляв собою місце де відбувався діалог теорії і криміналістичної практики. Зібрана в музеї колекція предметів була описана і узагальнена по категоріям, а також використовувалася для практичного навчання студентів, слідчих суддів і інших категорій практичних працівників правоохоронних органів. Г. Гросс підтримував тісні контакти з іншими кримінальними музеями. Експонати для музею надходили з багатьох країн світу.

Для нас чернівчан є честю той факт, що наукова діяльність вченого була тісно пов'язана із історією нашого міста, з тим фактом, що майбутнє криміналістики формувалося у стінах нашого університету. У грудні 1898 року Г. Грос почав викладацьку діяльність, читаючи на кафедрі кримінального права Чернівецького університету такі дисципліни як: «кримінальний процес», «матеріальне кримінальне право», «пенітенціарне право». У Чернівцях в 1899 році Г. Грос публікує третє видання «Порадника для судових слідчих як системи криміналістики». У 1899-1900 роках Грос посідав посаду декана юридичного факультету Чернівецького університету.

У 1898 році Г. Грос заснував журнал «Архів для кримінальної антропології і криміналістики», перше видання якого під його редакцією вийшло друком у місті Ляйпціг. Цей німецькомовний журнал став фактично першим виданням, де виходили публікації, які нині відносяться до допоміжних наук кримінального права. Так, у вступі до першого номера названого журналу Г. Грос визначав кримінальну антропологію і криміналістику як допоміжні науки кримінального права. На думку фундатора криміналістики, кримінальна антропологія являє собою «науку про духовний і фізичний прояв в людині зв'язку зі злочином» [1, с. 2]. Г. Грос закликав вести спостереження за злочинцями і їх злочинами, збирати отримані відомості, порівнювати їх і пояснювати, а також емпірично визначати «якості злочинця», їх характерні особливості та зв'язки із злочинами, які вони зчинили. Завданнями видання вказувалося те, що журнал повинен сприяти обміну знаннями між кримінальною поліцією, судовими експертами та юристами з кримінального права. Г. Грос говорив про те, що юристи повинні більше довіряти знанням з різних наукових областей, навчатися використовувати їх в своїй роботі.

Станом на 1902 рік у світ вийшли 9 випусків «Архіву». Їх публікації відбувались під безпосередньою редакцією Г. Гросса. Того ж, 1902 року, Г. Гросс опублікував монографію «Кримінальна психологія». 1902 року викладацька діяльність вченого у Чернівцях закінчилась – 3 березня 1902-го року він був направлений на роботу до Німецького Університету в Празі. Того ж року у Празі вийшли друком «Вибрані статті з



криміналістики», а в 1905-му році – друге видання «Кримінальної психології». 20 липня 1905 року Г. Гросса запросили на посаду ординарного професора австрійського кримінального права і кримінального процесу в університет Граца. Упродовж 1910-1911 рр. Г. Гросс обіймав посаду декана юридичного факультету університету Граца. 17 лютого 1913-го року Г. Гросса призначили керівником Інституту криміналістики в університеті Граца.

9 грудня 1915-го року Гросс помер від запалення легенів у власному будинку. Його поховали в родинному склепі на цвинтарі Святого Петра міста Граца.

У підсумку зауважимо, що внесок, здійснений Г. Гроссом у розвиток кримінальної науки дійсно незаперечний. Але, на жаль, склалося так, що фігура цього вченого доволі мало згадується навіть в межах спеціальної історіографії присвяченій криміналістиці, а поза ними – практично ніколи. На наш погляд, така ситуація несправедлива – досягнення вченого у галузі поєднання досвіду широкого спектру практичних і теоретичних знань достойні уваги наук гуманітарного циклу, зокрема, філософії та філософії науки.

#### Література

1. Gross H. Aufgabe und Ziele. *Archiv für Kriminal-Anthropologie und Kriminalistik* – Bd. 1., 1899.
2. Нежурбіда С. Ганс Гросс: людина, вчений, вчитель. *Вісник Академії прокуратури України*. – № 3, 2006. – С. 119-123

*Вікторія Косован*

### **Теоретико-практичний вимір доказової сили висновку експерта у кримінальному провадженні**

Кримінальне провадження у теоретичному вимірі являє собою складний діалог різних владних органів та осіб, коло яких визначено законом. У кримінальному провадженні беруть участь як державні органи, – їх посадові та службові особи, –

так і фізичні та юридичні особи, які здійснюють різноманітні процесуальні функції та наділені відповідним обсягом прав і обов'язків, відповідно до законодавства. Однак спільним для них є те, що всі вони в тій чи іншій формі беруть участь у кримінальному провадженні, вступають між собою у діалог (процесуальні правовідносини) і, тим самим, здійснюють кримінальну процесуальну діяльність. Такі сторони, відповідно до фундаментальних положень Кримінального процесуального кодексу України іменуються «учасники кримінального провадження».

Відповідно до КПК України, сторони кримінального провадження:

- з боку обвинувачення – слідчий, керівник органу досудового розслідування, прокурор, а також потерпілий, його представник та законний представник;

- з боку захисту – підозрюваний, обвинувачений (підсудний), засуджений, виправданий, особа, стосовно якої передбачається застосування примусових заходів медичного чи виховного характеру або вирішувалося питання про їх застосування, їхні захисники та законні представники [1].

Крім того, до учасників кримінального провадження кримінально-процесуальний закон відносить експерта як особу, що володіє науковими, технічними або іншими спеціальними знаннями. Враховуючи практику призначення судових експертиз і використання їх висновків у кримінальному та цивільному судочинстві, Пленум Верховного Суду України зазначає, що судова експертиза як один із засобів доказування сприяє всебічному, повному й об'єктивному дослідженню обставин справ, постановленню законних і обґрунтованих судових рішень.

Відповідно до Закону України від 25 лютого 1994 р. «Про судову експертизу» судово-експертна діяльність в Україні здійснюється державними спеціалізованими установами, їх територіальними філіями, експертними установами комунальної форми власності, а також судовими експертами, які не є працівниками зазначених установ, та іншими фахівцями (експертами) з відповідних галузей знань [3].

Судова експертиза – це процесуальна форма використання спеціальних знань в кримінальному судочинстві, яка постійно вдосконалюється і перебуває у розвитку шляхом створення нових і вдосконалення наявних методик дослідження і знаходить все більше застосування в судово-слідчій практиці. Законність в діяльності органів у системі МВС України є конституційним принципом їх функціонування, який надає права та свободи і передбачає юридичні гарантії їх існування і захисту.

Процесуальний порядок залучення експерта до кримінального провадження був предметом наукових досліджень багатьох вчених різних періодів, зокрема Є.С. Белкіна, В.Г. Гончаренка, І.В. Гори, А.В. Іщенко, К.В. Калюги, Н.І. Клименко, І.П. Кононенко, О.В. Кравчука, С.А. Крушинського, В.К. Лисиченка, А.І. Лозового, Г.М. Нагорного, В.Т. Нора, М.Я. Сегає, В.М. Тертишника, Ю.В. Циганюк, М.Г. Щербаковського та інших.

Основою доказової діяльності в кримінальному судочинстві є засада змагальності сторін та свобода у поданні ними до суду своїх доказів в доведенні перед судом їх переконливості.

Участь експерта у кримінальному провадженні досить суттєво впливає на можливості сторін кримінального провадження при збиранні, перевірці та оцінці доказів з метою забезпечення швидкого, повного та неупередженого розслідування і судового розгляду. Висновок експерта, що наданий особою, яка не є зацікавленою у результатах кримінального провадження, з посиланням на фундаментальні наукові положення та апробовані методики проведення дослідження, який, при необхідності, може бути перевірений, є процесуальним джерелом доказів.

Кожен з доказів оцінюється у сукупності з іншими – не існує такого доказу, який би не перевірявся і не оцінювався. Від матеріальних джерел (документів, відомостей про факти) залежить доля людини, її перебування на волі, тавро судимості тощо. Тому дослідження і оцінка доказів є одним із важливіших компонентів у процесі доведення і визначення вини або невинуватості особи. Не є виключенням і висновок експерта.

У більшості випадків суд та слідчий (прокурор) ставляться до висновку експерта як до непорушної істини, що є ключовою та вирішальною для обґрунтування обвинувачення та подальшого постановлення вироку.

Експертний висновок як джерело доказів може бути категоричним і ймовірним. Тобто категоричний висновок відповідає на запитання про факт, подію у позитивному або негативному значенні. Висновок експерта є не джерелом, а доказом того, чи був насправді той факт, що досліджується. Ймовірні висновки не містять необхідної визначеності, а отже, можливі труднощі під час їх оцінки у процесі розгляду кримінального провадження. Тому проблема про їх допустимість і доказове значення залишається актуальною та дискусійною в юридичній літературі до сьогодні, незважаючи на всі спроби її розв'язання. Важливим є питання, щодо правильного використання ймовірних висновків експерта для правосуддя, а не вилучення їх з кримінального судочинства.

Як відомо, докази, для того щоб набути свого статусу, мають бути отримані у передбаченому КПК порядку. Саме тому необхідно на практиці дуже чітко дотримуватись всіх процедурних вимог, уважно вивчити процедурні вимоги, які висуваються до всіх етапів з початку призначення експертизи, до її проведення та оформлення. Судовий експерт повинен, окрім того, щоб досконало володіти спеціальними знаннями в тій чи іншій галузі, знати правову базу і орієнтуватися в законах і підзаконних нормативних актах.

Судова експертиза має проводитися при суворому дотриманні вимог незалежності, об'єктивності, неупередженості. Важливо, щоб експертний висновок містив ґрунтовний аналіз, докладний опис проведених досліджень, виключав невірне тлумачення.

Висновок експерта має містити ясний і точний опис мети оцінки, розкривати будь-які припущення, гіпотетичні сценарії або обмежуючі умови, які безпосередньо впливають на результат, описуючи, якщо це необхідно, їхній вплив на обумовлений результат, тобто сам висновок.

Важливий критерій оцінки висновку експерта – достовірність. Експерт має готувати такий висновок, в якому відповіді на поставлені запитання не повинні виходити за межі спеціальних знань експерта (ч. 4 ст. 101 КПК України [1]). На сучасному етапі в практику судової експертизи впроваджується складне обладнання, новітні методики, і все це суттєво впливає на достовірність висновку експерта, що має модернізуватися відповідно запиту часу. Цю думку можна продовжити, вказавши, що різні характеристики експертних методик також зумовлюють його доказове значення [2].

Отже, висновок експерта в процесі його оцінки слідчим (судом) вважається відповідним до певного ступеню доказового значення не тільки у співставленні з іншими доказами, але й у залежності від його власних якостей, таких як характеристики обраних експертом методик та здатність слідчого (суду) зрозуміти результати їх застосування. Доказове значення експертизи зумовлене конкретними обставинами провадження, тобто важливістю фактичних даних по ньому, які підлягають встановленню. Таким чином, результатам експертизи притаманне доказове значення як джерелу доказів в системі формальних доказів у кримінальному провадженні, так і завдяки властивостям змісту висновку експерта.

### Література

1. Кримінальний процесуальний кодекс України затверджений 13.04.2012 № 4651-VI, редакція від 28.04.2020, підстава – 361-IX [Електронний ресурс] Режим доступу: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/4651-17> (дата звернення 25.10.2021)
2. Грошевий Ю. М. Докази і доказування у кримінальному процесі : науково - практичний посібник. К. : КНТ, Видавець Фурса С.Я., 2006. 272 с.
3. Закон України «Про судову експертизу» [Електронний ресурс]. Режим доступу: [http://search.ligazakon.ua/l\\_doc2.nsf/link1/RE30892.html](http://search.ligazakon.ua/l_doc2.nsf/link1/RE30892.html) (дата звернення 25.10.2021)

## **Суб'єктна алгоритмізація як основа прикладного криміналістичного знання**

У процесі невпинного розвитку технічних засобів суспільної взаємодії постійно вдосконалюється злочинна діяльність. Їй на протидію юристи-практики та наукова спільнота створила цілий ряд прикладних юридичних дисциплін. Одна з них – криміналістика, яка не має чітких нормативних меж застосування, на відміну від кримінального, чи кримінально-процесуального права. Межі останніх встановлені приписами нормативного характеру на законодавчому рівні та не викликають таких широких дискусій серед представників різних правничих шкіл. Через що, на жаль, немає єдиної позиції щодо місця судового експерта в структурі фундаментально-прикладного знання, яке в правових науках означає суму необхідних знань (різних галузей науки та техніки) зі збирання інформації криміналістичного характеру та перетворення її на доказову.

Зазначимо, що термін «судовий експерт» означає в нашому дослідженні «особу, що має необхідні знання для вирішення необхідних завдань в криміналістичному полі» (незважаючи на законодавчо-процесуальний поділ «спеціаліст» та «експерт»). Історично проблему місцеположення судового експерта в структурі фундаментально-прикладного знання намагалися вирішити: Г.Г.А. Гросс, Н.І. Клименко, Р.С. Белкін, В.Г. Гончаренко та ін.

Через акумуляцію багатьох адаптованих наукових методів криміналістика як наука виробила низку професійних специфікацій відносно вирішення тих чи тих питань, чого не було на початковому етапі її розвитку, коли основною діючою особою був судовий слідчий [1, с. 17]. Саме тоді криміналістику не поділяли на частини – це була «поліцейська техніка» [2, с. 21]. Поступово розвиток поліцейських та юридично-кримінальних спеціальностей, задіяних у розслідуванні, призвів до необхідності розмежування криміналістичного знання на частини, що були названі системою криміналістики, а пізніше поділилися на такі юридичні галузі як: доказове право,

оперативно-розшукова діяльність та експертологія [3, с.6] (окремі правничі школи не визнають такого поділу).

Початок цієї партикуляції був закладений ще в роботі фундатора криміналістичного знання Г.Гросса «Керівництво для судових слідчих як система криміналістики», що має окремі розділи, де описано залучення людей до вирішення криміналістичних завдань, що володіють спеціальними навичками та знаннями, а саме: судового лікаря [1, с. 191]; мікроскопіста [1, с. 229]; хіміка [1, с. 263]; фізика [1, с. 266]; мінералога, зоолога та ботаніка [1, с. 271]; зброяра [1, с. 273]; почеркознавця [1, с. 278]; фотографа [1, с. 293]. А це дає змогу прослідкувати абрис загального алгоритму розслідування того часу – особа судового слідчого головує. Під час виконання своєї діяльності судовий слідчий залучає нових учасників-спеціалістів. Діє він за певними правилами, що вкладаються в загальну схему роботи кримінального права та кримінального процесу Австро-Угорщини періоду 1982-1908 років. На сьогодні процесуальне розгалуження функцій державних органів в Україні функціонує інакше. В розслідуванні визначально беруть участь: слідчий (орган дізнання), оперативний працівник, прокурор (у функції процесуального керівника), спеціаліст, експерт. Нині, слідчий не володіє тою свободою, що була за часів Г.Гросса. Поділ обов'язків судового слідчого призвів до появи низки проблем в області алгоритму взаємодії зазначених учасників криміналістичного провадження.

До тепер лишається невирішеним питання специфікації криміналістикою прийомів, методів та засобів адвокатської діяльності (орієнтуватися на захист чи звинувачення?) [4, с. 69]. І якщо в кримінально-процесуальному статусі вони не є рівнозначними фігурами розслідування, то в плані технічного виконання робіт, тобто в криміналістичному полі, адвокати – це окремі учасники криміналістичного вирішення доказових кейсів. У цьому випадку кожному учаснику з тим чи тим рівнем глибини специфікації доцільно прописати такі алгоритми спеціалізації:

1) методичний (що буде визначальним для ознайомлення з основами криміналістичної методології);

2) техніко-криміналістичний (ступінь пізнання та оволодіння спеціальними криміналістичними знаннями та інструментарієм, які здійснюють поділ за криміналістичною спеціальністю);

3) тактичний (основи та архитетектоніка заходів по забезпеченню процесу доказу – проведення окремих слідчих, гласних і негласних заходів, експертних експериментів, експертних розвідок тощо);

4) організаційно-стратегічний (конкретні алгоритми з вирішення типових кейсів, – по розслідуванню, захисту, процесуальному керівництву, проведенню дослідження, – що будуть передбачати готові схеми роботи кожної спеціальності в тій чи тій справі за принципом криміналістичної методики, але з чітко прописаною лінією специфікації учасників розслідування).

Отже, запропоновані алгоритми є, по-суті, зверненням до схеми, яку колись пропонував Г. Гросс. Повернення до неї дозволить, на нашу думку, формувати гнучку систему криміналістичного знання з огляду на лінію роботи основних учасників формування доказових кейсів, як і було запропоновано Г. Гроссом. А це в свою чергу спричинить залучення до криміналістичного прикладного знання дієвих методів та актуальних теорій.

На сьогодні судовий експерт як учасник доказово-технічної частини процесу кримінального розслідування виконує нормативні та ненормативні функції по забезпеченню вирішення поставлених слідством завдань.

Нормативними функціями судового експерта є:

- слідчі дії в якості спеціаліста (ряд заходів по збиранню речових доказів);
- виконання досліджень на основі наукових методів (написання висновка експерта в межах своєї компетенції);
- представлення в суді досягнутих результатів згідно результатів виконаних досліджень (закріплення нормативного обов'язку наочного доведення істинності отриманих результатів дослідження).

Ненормативні функції:

- консультативно-комунікативна (надання консультацій щодо меж своєї компетенції, практичного вирішення окремих питань, визначення необхідності застосування кількох методів чи знань з різних галузей наук при проведенні комплексних досліджень);
- науково-методична (розробка нових методів дослідження та вдосконалення старих);



- пізнавально-адаптивна (приспосовування науково-технічних новинок експертній діяльності);
- запобіжна(з метою запобігання небажаних наслідків надання рекомендацій по усуненню умов, що можуть призвести до певної категорії правопорушень, чи нещасних випадків, техногенних катастроф).

На цьому тлі судового експерта (спеціаліста) можна характеризувати як оперативного науковця, що має свій власний алгоритм роботи по доказовому кейсу, який в кожному конкретному випадку використовує перевірені методи та розробляє нові під свою репутаційну та кримінальну відповідальність.

### **Література**

1. Гросс Ганс. Руководство для судебных следователей как система криминалистики. М. : ЛексЭст., 2002. 1088 с.
2. Салтевський М.В. Криміналістика (у сучасному викладі): підручник. К. : Кондор, 2005. 588с.
3. Клименко Н.І. Судова експертологія: курс лекцій. Київ : Видавничий Дім «Ін Юре», 2007. 528 с.
4. Шепітько В. Ю. Тенденції та функції криміналістики в умовах змагального кримінального судочинства. *Криміналістика и судебная экспертиза : міжвідом. наук.-метод. зб.* К., Мінюст України, КНДІСЕ, 2015. Вип. 60. С. 67-76.

*Алла Марчук*

### **Процесуальна структура судової товарознавчої експертизи: теорія та практика**

Судово-товарознавчі експертизи потрібні для розслідування кримінальних проваджень (про розкрадання державного, суспільного або приватного майна, скоєння розбоїв та грабежів, фальсифікацію продукції, недобросовісну конкуренцію тощо) і цивільних справ (розподіл майна, вирішення господарських спорів, виключення майна із опису, відшкодування збитків при пошкодженні майна тощо).

Останнім часом, все більш актуальним стає розмаїтість питань та специфічність об'єктів дослідження при проведенні судових товарознавчих експертиз. Адже в Україні питання судово-експертного визначення ринкової вартості певних об'єктів залишається відкритим – у професійному та науковому просторі існує брак потрібного матеріалу, що створює труднощі експертам.

Суть судово-товарознавчої експертизи полягає в тому, щоб за допомогою спеціальних товарознавчих досліджень вивчити споживчі властивості виробів, визначити фактичний стан їх якості, на підставі чого обґрунтувати вартість наданих на дослідження об'єктів. На стадії роздільного дослідження експертом товарознавцем проводиться ідентифікація об'єктів дослідження, встановлення відповідності об'єкта оцінки наявним вихідним даним.

До числа об'єктів товарознавчої експертизи належать: товари народного споживання, обладнання та сировина. Об'єктами експертизи цього виду можуть бути й інші товари.

Основними завданнями товарознавчої експертизи є:

- визначення вартості товарної продукції;
- визначення належності товарів до класифікаційних категорій, які прийняті у виробничо-торгівельній сфері;
- визначення характеристик об'єктів дослідження відповідно до вимог Українського класифікатора товарів зовнішньої економічної діяльності;
- визначення змін показників якості товарної продукції;
- встановлення способу виробництва товарної продукції;
- визначення відповідності упакування і транспортування, умов і термінів зберігання товарної продукції до вимог чинних правил.

Зазначимо, що не всі завдання експерт товарознавець може вирішити самостійно. В деяких випадках потрібно залучення фахівців – спеціалістів, що безпосередньо займаються питаннями ідентифікації певного роду товарів. Перш ніж, перейти до розв'язання поставлених завдань, необхідно вивчити основні особливості та поняття, які відіграють невід'ємну роль при проведенні товарознавчого дослідження.

Процедура визначення вартості майна регулюється Законом про оцінку та здійснюється суб'єктами оціночної діяльності відповідно до нормативно-правових актів з оцінки майна: національних стандартів оцінки майна, що затверджуються Кабінетом Міністрів України, методик та інших нормативно-правових актів, які розробляються з урахуванням вимог національних стандартів і затверджуються Кабінетом Міністрів України або Фондом державного майна.

Відповідно до статті 4 Закону про оцінку, діяльність судових експертів, пов'язана з оцінкою майна, здійснюється на умовах і в порядку, передбаченому Законом України «Про судову експертизу» [1], з урахуванням особливостей, визначених Законом про оцінку у питаннях методичного регулювання оцінки цього майна. Зазначена стаття зобов'язує судових експертів дотримуватися положень національних стандартів оцінки майна під час здійснення експертних досліджень, суть яких полягає у визначенні вартості майна [2].

Оцінка майна, майнових прав (далі – оцінка майна) – процес визначення їх вартості на дату оцінки за процедурою, встановленою нормативно-правовими актами, зазначеними статтею 9 Закону про оцінку [2], відповідно до якої нормативно-правові акти, які регулюють питання вартості (ціни) майна, не повинні суперечити положенням (національним стандартам) оцінки майна. Встановлення вартості майна має здійснюватися виключно з дотриманням національних стандартів оцінки та всіх процедур, передбачених законодавством про оцінку майна.

Проаналізуємо проблемні питання та недоліки, виявлені судовими експертами *на практиці*.

Відповідно до Положення Стандарту №1 визначення ринкової вартості об'єкта оцінки можливе із застосуванням усіх методичних підходів у разі наявності необхідної інформації. Під час проведення судових товарознавчих експертиз при розрахунку ринкової вартості об'єкту дослідження судовий експерт у висновку експерта має навести обґрунтування застосування методичного підходу або неможливості застосування інших методичних підходів згідно вимог п. 14 Стандарту № 1 [4]. Неможливість застосування певного методичного підходу пов'язана з повною відсутністю чи

недостовірністю необхідних для цього вихідних даних про об'єкт оцінки та іншої інформації, що окремо обґрунтовується у звіті про оцінку майна. Тому у висновках експерта має бути обґрунтований:

- розмір відсотку фізичного зносу об'єкта дослідження та посилання на джерело отриманої інформації;
- розмір відсотку коригування на комплектацію об'єкта дослідження та об'єктів порівняння;
- розмір відсотку коригування відмінностей між об'єктами порівняння та об'єктом оцінки (коригування цін подібного майна).

Відповідно до пункту 16 Стандарту № 1 визначення ринкової вартості об'єкта оцінки за допомогою порівняльного підходу ґрунтується на інформації про ціни продажу (пропонування) подібного майна, достовірність якої не викликає сумнівів у оцінювача [4]. У разі відсутності або недостатності зазначеної інформації у звіті про оцінку майна зазначається, якою мірою це вплинуло на достовірність висновку про ринкову вартість об'єкта оцінки.

За відсутності достовірної інформації про ціни продажу подібного майна ринкова вартість об'єкта оцінки може визначатися на основі інформації про ціни пропонування подібного майна з урахуванням відповідних поправок, які враховують тенденції зміни ціни продажу подібного майна порівняно з ціною їх пропонування.

Вихідні дані та інформація. Відповідно до вимог Стандарту № 1 [4] для проведення дослідження з визначення ринкової вартості майна необхідні такі вихідні дані:

- характеристика об'єкта дослідження, що дасть змогу в повній мірі ідентифікувати його;
- інформація про технічний стан об'єкта дослідження;
- умови поставки об'єкта дослідження (у разі наявності відповідного договору на поставку);
- цінова інформація щодо продажу/пропонування до продажу об'єктів, які за своїми характеристиками відповідають об'єкту дослідження.

Зазначимо, що новітні технології, які втілюються при розробці нової продукції впливають на їх функціональність, продуктивність, економічність та технологічність, через що не

можуть бути порівняні з об'єктом дослідження, який є застарілим. Водночас, такі розходження, безумовно, потрібно враховувати. Наприклад, шляхом коригування отриманої вартості заміщення з урахуванням значення коефіцієнту функціонального зносу. Коригування доцільно робити після проведення відповідного порівняння технічних характеристик та основних ціноутворюючих параметрів об'єкту дослідження та об'єкту порівняння.

На практиці слідчими органами надаються довідки щодо вартості товару від суб'єктів господарювання для використання експертами при визначенні вартості об'єктів дослідження, що суперечить принципам незалежності й об'єктивності проведення досліджень, при цьому в практичній дослідницькій частині має бути наведена інформація щодо проведеного дослідження маркетингового ринку щодо тих суб'єктів господарювання, довідки яких надано та лише тоді використано при проведенні експертизи.

Відповідно до вимог пункту 52 Стандарту № 1 [4] оцінювач самостійно здійснює пошук інформаційних джерел (за винятком документів, надання яких повинен забезпечити замовник оцінки згідно з договором), їх аналіз та виклад обґрунтованих висновків. При цьому оцінювач повинен проаналізувати всі інформаційні джерела, що стосуються об'єкта оцінки, тенденції на ринку подібного майна, інформацію про угоди щодо подібного майна, які використовуються у разі застосування порівняльного підходу, та іншу істотну інформацію. У разі неповноти зазначеної інформації або відсутності її взагалі у звіті про оцінку майна зазначається негативний вплив цього факту на результати оцінки.

Отже, для судового експерта-товарознавця важливим є не тільки теоретичне знання законодавчих актів, а й практичне вміння працювати із ними, що стосується також вчасного відстежування усіх нових змін. Для практиків, якими є усі судові експерти, – нормативно правова база є прямим відображенням теоретичного знання. Для здійснення успішної професійної діяльності, зокрема, експертизи з оцінки майна потрібно досконало вивчити ринок пропозиції цін. Нестабільність цінового показника у зовнішніх джерелах інформації – фактор, що впливає на рішення експерта, адже ні

закони, ні наявне знання не може передбачити усіх ситуацій, з якими може зіткнутися експерт.

### Література

1. Закон України «Про судову експертизу». URL: <https://zakon.rada.gov.ua>.
2. Закон України «Про оцінку майна, майнових прав та професійну оціночну діяльність в Україні». URL: <https://zakon.rada.gov.ua/go/2658-14>.
3. Закон України «Про ціни і ціноутворення». URL: <https://zakon.rada.gov.ua/go/5007-17>.
4. Постанова Кабінету Міністрів України «Про затвердження Національного стандарту № 1 “Загальні засади оцінки майна і майнових прав”». URL: <https://www.kmu.gov.ua/npas/2739907>.
5. Товарознавство. Терміни та визначення: ДСТУ ISO 3993-2000. [Чинний від 2001-01-01]. Київ: Держспоживстандарт України, 2000. 27 с. (Національні стандарти України).

*Аліна Соколова*

### **Суб’єктивізм у судовій експертизі волосся: гальмування процесів стандартизації, впровадження новітньої парадигми та метамови судової експертології**

Судова експертиза має свої специфічні об’єкт, предмет, методологію та технологію дослідження. Вона постійно розвивається та вдосконалюється. Цей розвиток має інтенсивний інтегративний характер, що виражається: а) в систематизації наукових знань про об’єкти що досліджуються, явища, процеси та б) формуванні на основі інформаційних технологій науково обґрунтованих методів здобуття нових знань [1, с. 5-18; 2, с. 145-149].

Можливості розвитку вітчизняної науки про судову експертизу значно розширилися завдяки міжнародному співробітництву і впровадженню зарубіжних новітніх технологій.

Демократизація суспільства та високий рівень обізнаності громадян приводить до зростання вимог відносно діяльності правоохоронної влади. Потреба у чесному судочинстві, гарантованому праві на захист інтересів диктує стратегію розслідування правопорушень, встановлює жорсткі критерії її оцінки. Ключовим напрямом розвитку судочинства є неупереджене ставлення до підозрюваної особи і дотримання презумпції невинуватості, що встановлена статтею 62 Конституції України та ін. законодавчими актами України.

Оцінка доказів за встановленими критеріями є важливим етапом судочинства, що відіграє вирішальну роль в доведенні вини або невинуватості.

Висновок експерта – розповсюджене джерело доказу. Це докладний опис проведених експертом досліджень та обґрунтовані відповіді на запитання, поставлені особою, що залучила експерта. Судова експертиза, як процесуальна форма використання спеціальних знань, призначається для вирішення питань, що мають значення для справи [3]. Правильність та зрозумілість результатів судової експертизи є запорукою правомірності винесеного судом вироку.

Впровадження в світову судово-експертну практику стандартизації є спробою наукового співтовариства усунути вірогідність помилки у висновку судової експертизи та забезпечити прозорість дій експерта. Стандартизація, як результат діяльності метрології, впроваджується шляхом формалізації судово-експертної діяльності та розробки стандартів, що включають жорсткі вимоги до досліджень і інтерпретації їх результатів із застосуванням математико-статистичних моделей. Введення єдиного словника понять та термінів здійснюється з метою налагодження «взаєморозуміння» між державними відомчими підрозділами та закордонними іншомовними організаціями (наприклад, Європейською мережею судово-експертних установ, European Network of Forensic Science Institutes – ENFSI), зменшуючи ризик хибного викладення або сприйняття відомостей, приведених у висновку експерта.

Отже, стандартизація – процедурний спосіб зведення всього існуючого словесного різноманіття у судово-експертній діяльності у єдиний спільний для всіх причетних суб'єктів словник термінів. Стандартизація – метамова судової експертології [4].

Мова судової експертології – це спеціальна знакова система, яка виступає засобом реалізації наукового і практичного мислення. Зі зростанням вимог стандарту зростає і використання мовних стандартних форм. Зокрема, встановлено форму складання експертного висновку, стандартизовано етапи експертного дослідження, розроблено однакову форму складання всіх частин експертного висновку тощо [5, с. 143-150]. Сукупність регламентованих методів, способів проведення досліджень, оформлення їх результатів є складовими частинами сучасної теоретико-правової та організаційної парадигми судово-експертної діяльності [6].

Процес формалізації діяльності експерта сьогодні, фактично, не завершений, що насамперед пов'язано з існуванням об'єктів із значною варіативністю значущих ознак [7, с. 13-16], наприклад, це зауваження стосується «експертизи волосся».

Комплекс складних ознак характерний для волосся, як об'єкта судової експертизи. Волосся має такі особливості: складна будова, через яку волоссю притаманний широкий перелік морфологічних ознак; наявність життєвого циклу (який закінчується випадінням); стійкість волосся до факторів пошкодження та здатність волосся тривалий час зберігати сліди отриманих пошкоджень; за слідами пошкоджень, які є досить специфічними, можливо встановити чинник, який призвів до їх утворення. Волоссю, як об'єкту біологічного походження, притаманні: таксономічна мінливість; мінливість у межах етнічної групи, окремої особи, ділянки тіла; мінливість впродовж стрижня окремої волосини; мінливість у часі (старіння).

Дослідження таких об'єктів з використанням технологічного підходу неможливе, оскільки виявлення, опис, визначення та аналіз ознак та характеристик волосся як об'єкта дослідження, відбувається за рахунок суб'єктивного сприйняття



особи-дослідника, тобто, експерта. Як зазначає А.І. Швед, фактор суб'єктивності в процесі доказування – умова для експертних, слідчих та судових помилок [7, с. 13-16].

Судова порівняльна експертиза волосся є складним дослідженням, яке базується на сприйнятті морфологічних ознак волосся зоровим органом людини-дослідника, за допомогою збільшувальних оптичних пристроїв (мікроскопів та ін.) [8]. Оскільки основним джерелом інформації у судовій експертизі волосся є інтуїтивне сприйняття ознак експертом і опис їх у дослідницькій частині шляхом використання наведених у рекомендованих літературних джерелах понять та термінів, а також відомостей отриманих особою в результаті власного досвіду (наукового, професійного та життєвого).

Отже, людський фактор – джерело суб'єктивності, що впливає на перебіг дослідження і достовірність результатів, а також є причиною експертної помилки, що пов'язано насамперед із суб'єктивністю сприйняття тої чи тої ознаки експертом. Наприклад, причиною експертних помилок можуть бути вади зору або когнітивні розлади, про які експерт нічого не знає [9, с. 5-22].

Є.Р. Росинська поділяє хибні висновки на умисні (дії направлені на усвідомлене і спрямоване спотворення результатів досліджень) та сумлінні помилки (виникають, коли суб'єкт не усвідомлює неправильності своїх дій і щиро впевнений, що чинить вірно). Росинська виділяє три класи помилок: процесуальні, гносеологічні, операційні.

До помилок процесуального характеру, джерелом яких є суб'єктивізм, можна віднести вихід експерта за межі своєї компетенції, наприклад, розв'язання питань, які не потребують спеціальних знань.

Компетентність експерта полягає, на думку групи вітчизняних авторів, у суб'єктивному вимірі володіння спеціальними знаннями. В якості об'єктивних критеріїв, що визначають компетентність, виділяють рівень освіти, спеціальну експертну підготовку, стаж експертної роботи, досвід в розв'язанні відповідних експертних завдань, індивідуальні особливості. Е.В. Чеснокова, Р.С. Дюваль [10] аналізуючи

поняття «компетентність», цитують Яна де Кіндера (Jan De Kinder), виконуючого обов'язки Президента ENFSI, відповідно якої, компетенцію формують теоретичні знання в області криміналістики і судової експертизи, практичні навички, професійне ставлення персоналу лабораторії до своїх обов'язків, а також контроль за ходом лабораторних досліджень [10].

Вважається помилкою ознайомлення з матеріалами справи, які не належать до предмета експертизи. В результаті досліджень, проведених Saul M. Kassir, Itiel E. Dror, Jeff Kukucka [11] встановлено, що обізнаність дослідника відносно обставин справи і осіб підозрюваного або/та потерпілого, може призвести до виникнення «упередженості» у особи, що проводить дослідження [там само]. Упередженість в свою чергу може зашкодити об'єктивному сприйняттю дійсності експерта, впливати на його судження, і призвести до намагання «підігнати» результати дослідження під обставини справи.

Відповідно до чинного законодавства, не допускається самостійний збір речових доказів. Однак, виключенням є процедура пошуку та збору волосся з вірогідних предметів – носіїв мікрооб'єктів, які надані на експертизу.

Також не допускається зміна експертом змісту та форми запитань, які ставляться експертові. Його висновок щодо них не може виходити за межі його спеціальних знань. Експерт у ході проведення дослідження, застосовуючи найрізноманітніші науково-технічні засоби, підходить до найвідповідальнішого етапу – оцінки встановлених даних і формулювання на підставі такої оцінки свого висновку. Останній в кожному випадку експертизи буде результатом пізнання об'єктивної дійсності.

В науковій літературі спеціальні знання визначаються як результат оволодіння певним рівнем досвіду і навичок діяльності в конкретній професії, є усвідомленням об'єктивних закономірностей здійснення процедури встановлення (пізнання) обставин розслідуваного злочинного діяння за його наслідками (слідами) певного виду, якщо ця пізнавальна процедура не є очевидною для широкого загалу [12].

Поширеною формою застосування спеціальних знань у судовому провадженні є судова експертиза. Розвиток судової експертизи як соціального інституту призвів до зростання обсягу специфічних експертних знань, які не можна віднести до конкретних галузей науки, техніки, мистецтва або ремесла. До теоретичної структури судової експертизи ми відносимо методологічний, процесуальний і соціально-інституціональний елементи [13].

Внутрішнє переконання одночасно є основою для формування експертом висновків. Внутрішнє переконання судового експерта – це складне багатогранне поняття, що визначається як «передумова», як процес, як результат пізнавальної діяльності експерта. Істотну роль у формуванні внутрішнього переконання відіграють такі поняття, як «інтуїція» та «правосвідомість». У зв'язку з тим, що внутрішнє переконання законом віднесене до одного із критеріїв оцінки доказів, у цьому сенсі внутрішнє переконання отримало своє зовнішнє відображення у статті 94 КПК [3].

«Внутрішнє переконання» судового експерта – це суб'єкт-об'єктне поняття, що характеризує психологічний стан експерта, який виникає в результаті проведеного дослідження й оцінки отриманих результатів. Суть цього поняття у вільній оцінці експертом (у межах його компетенції) результатів дослідження. Об'єктивна сторона внутрішнього переконання експерта визначається тим, що в процесі дослідження експерт використовує теоретичні знання, методи й методики, апробовані й впроваджені в експертну практику.

Отже, внутрішнє переконання судового експерта – це психологічний емоційно-інтелектуальний стан експерта, що є результатом його оціночної діяльності та полягає у почутті впевненості в правильності застосованих знань, експертних методів, методик, у правильній оцінці властивостей і особливостей об'єктів експертизи, оснований на достовірності відповідних наукових положень [14, 15, с. 21-49].

«Джерелами суб'єктивізму» в судово-експертній діяльності насамперед є роздуми, необхідні для формування висновку

експерта. За відсутності альтернативних шляхів отримання відомостей вони є єдиним джерелом оцінки об'єкта дослідження. Зважаючи на це, слід відмітити, що зазвичай виявлені шляхом суб'єктивного сприйняття ознаки, як властивості речового доказу, вважаються менш вагомими у порівнянні з доказами, отриманими за допомоги застосування об'єктивних методологічних підходів, результати яких можливо привести у точних значень.

За іронією долі, активна робота з підвищення наукової обґрунтованості судових експертиз, пов'язана насамперед із появою серйозних сумнівів щодо достовірності багатьох методів досліджень, що застосовувалися у традиційних експертних дисциплінах. Нова криміналістична наука – ДНК-дактилоскопія – спочатку вважалася ненадійною, але пізніше почала сприйматися як безпомилкова. Після того як докази ДНК були визнані неприйнятними у справі 1989 року в Нью-Йорку, вчені, які займалися аналізом ДНК, як у судовій, так і в некриміналістичній практиці, об'єдналися і сприяли розробці надійних принципів і методів, що дозволили молекулярно-генетичній експертизі стати «золотим стандартом» [16].

Впровадження у судово-експертну діяльність стандартизації, шляхом формалізації, уніфікації і статистичних розрахунків, вплинуло на формування вимог судочинства до доказів та правил визнання їх правомірними. Поняття допустимості, доказовості, вагомості і релевантності речових доказів є ключовими при їх оцінці у суді [17, с. 18].

Показовими прикладом, що демонструє гостру необхідність у підвищенні надійності традиційних судово-експертних дисциплін (видів і родів експертиз) є події, які відбувалися протягом останніх двох десятиліть і набули гучного всесвітнього резонансу: оприлюднення відомостей про хибні звинувачення невинних та звільнення винних осіб, базованих на доказах помилкових висновків експертиз, невідповідність яких встановлено завдяки перевіркам і впровадженню технології ДНК-аналізу.

Комітет, створений ФБР у 2005 році у справі терористичного вибуху в Іспанії, виявив та експериментально довів існування впливу фактору «неумисної упередженості» дослідника у сприйнятті ознак речового доказу [16].

20 квітня 2015 року опубліковано сумісну заяву представників Міністерства юстиції (United States Department of Justice, DOJ), Федерального бюро розслідувань (Federal Bureau of Investigation, FBI), проекту «Невинність» (The Innocence Project) та Національної асоціації адвокатів Сполучених Штатів Америки, в якій повідомлялось про результати перевірок висновків експертів, об'єктами яких було волосся. Перевірку достовірності результатів порівняльних експертиз волосся, проведених шляхом мікроскопічного дослідження, проводили за допомогою ДНК-аналізу. Огляд був зосереджений на справах розглянутих до 2000 року.

У 2002 році дослідженням методом ДНК було встановлено, що 11% об'єктів волосся, які збігаються мікроскопічно із контрольними зразками осіб, насправді походять від різних осіб.

За загальними результатами перевірки, встановлено: щонайменше 90% висновків експертних досліджень, проведених 26-ма з 28-ми експертів, містили помилкові твердження. Уряд виявив майже 3000 випадків, коли експерти ФБР подали неправильні звіти або надали хибні свідчення у суді, що ґрунтувалися на помилкових результатах. Станом на березень 2015 року ФБР переглянуло приблизно 500 справ. Деякі з цих справ закінчилися визнанням правомірності звинувачення, обмежились переглядом оригінального лабораторного звіту. У 257-ми з 268-ми випадків обвинувачень, які базувались на доказах експертиз волосся, були визнані неправомірними. Слід зазначити, що у 35-ти випадках особи були засуджені до смертної кари, в тому числі 33 за хибними висновками, 9 з яких закінчилися стратою звинувачених, але невинуватих осіб.

До того моменту як аналіз мітохондріальної ДНК був використаний для дослідження волосся, у кримінальних справах ініціатори регулярно опиралися на порівняльне мікроскопічне дослідження волосся. У звіті Національної академії наук (НАН)

2009 року про судову експертизу «Зміцнення судової експертизи в США: шлях уперед» (Strengthening Forensic Science in the United States: A Path Forward) практика була визнана «дуже ненадійною». Але й понині деякі ініціатори продовжують використовувати морфологічне дослідження волосся як окрему експертизу, не використовуючи аналіз мітохондріальної ДНК, оскільки він вважається високовартісним і тому не завжди доступним [19].

Після оприлюднення вищезазначеної заяви, піднятий у суспільстві резонанс спровокував тривалі дискусії між експертами-практиками, що брали участь в виконанні експертиз та науковцями, серед яких були представники наукової академії. Дискусії тривали у період з 2016 по 2019 рік, і стосувались можливості використання експертизи волосся (а саме результатів мікроскопічного порівняння мікрморфологічних ознак волосся) в якості доказу в суді та шляхи підвищення доказовості результатів цих досліджень.

Основним джерелом помилок у судовій експертизі волосся – морфологічному типі його дослідження – вважали фактор суб'єктивності, який впливав на перебіг дослідження та формування висновків [20]. Одним зі способів боротьби з помилками та низькою доказовістю результатів порівняльної експертизи волосся, наукове співтовариство вважало впровадження стандартів, статистичних розрахунків та уніфікованого апарату термінів і понять. У заяві МЮ США щодо звіту Президентської ради консультантів з питань науки та технології (The President's Council of Advisors on Science and Technology – PCAST) повідомлялося про невідповідність наведених тверджень щодо наукової галузі метрології, необхідність розробки та дотримання критеріїв до методів дослідження і виправлення інших неточностей та помилок, згаданих у заяві. Особлива увага заявників приділялася невідповідності методу «порівняння ознак» вимогам метрології, оскільки поняття «номінальної властивості», «кількості», «величини» і т.п. у звіті приведені в хибному контексті і не відповідали Міжнародному словнику метрології (International vocabulary of basic and general terms in metrology, VIM),

підготовленому міжнародною організацією з стандартизації (the International Organization for Standardization, ISO) [7, с. 21].

Вирішення питань щодо впровадження стандартизації у судово-експертну діяльність, відбувається у межах наукової дисципліни – судової експертології («forensics science»), яка вивчає застосування знань природних, гуманітарних і технічних наук для вирішення завдань судочинства [22].

Отже, судова експертологія є системою знань, яка розкриває закони, властивості і стосунки об'єкту, а головним її призначенням є розробка єдиних принципів і постулатів судово-експертної діяльності. Сформульовані в межах дисципліни принципи і виявлені закономірності покликані допомогти експертизі кожного роду незалежно від того, на якому ступені розвитку вона знаходиться, привести свою окрему теорію у відповідність до вимог судочинства і уникнути помилок емпіричного пошуку, прискорити процес розвитку. Стандартизація, яка впроваджується з метою зниження ризику помилок у судово-експертних дослідженнях, і метамова (уніфікований апарат термінів та понять) є засобами формування та впровадження новітньої парадигми судової експертології. Проблемні питання які постають перед представниками світового експертного співтовариства потребують подальших досліджень, впровадження новітніх технологій і, що особливо важливо, повноцінної плідної співпраці і взаєморозуміння між вченими і практиками галузі [1, с. 20-23,].

### Література

1. Тертишник В.М. Судова експертологія: підручник для підготовки здобувачів освітнього ступеня «магістр» за спеціальністю 081 «Право» та 262 «Правоохоронна діяльність» / В. М. Тертишник, В.В.Варава, О.В. Сачко. Харків : Право, 2021. 280 с.
2. Євдокіменко С. В. Становлення науки про судову експертизу: історичний аспект. *Форум права*. 2009. № 2. С. 145-149.
3. Кримінальний процесуальний кодекс України: Кодекс України; Закон, Кодекс від 13.04.2012 № 4651-VI. *База даних:*

- «Законодавство України. Верховна Рада України. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/go/4651-17>.
4. Кузнецов В.О. Система понятий как метаязык судебной экспертологии. Теория и практика судебной экспертизы. 2021. URL :<https://doi.org/10.30764/1819-2785-2021-1-33-46>
  5. Панарина Д.В. Язык криминалистики и судебной экспертизы в структуре научного знания. *Известия Тульского государственного университета. Экономические и юридические науки.* № 1-2, 2017. С. 143-150.
  6. Ключев О. М. Удосконалення експертного забезпечення правосуддя: теоретичні, правові та організаційні аспекти. *Теорія та практика судової експертизи і криміналістики.* № 19, 2019. URL: <https://doi.org/10.32353/khrife.1.2019.08>.
  7. Швед А.И. О роли научно-исследовательского и технологического компонентов в судебно-экспертной деятельности. *Криміналістичний вісник.* №1(25), 2016. URL: <http://elar.naiu.kiev.ua/bitstream/123456789/1833/1/%d0%a8%d0%b2%d0%b5%d0%b4%>.
  8. Bethany Grows, Kristy A. Martire. Human factors in forensic science: The cognitive mechanisms that under lie forensic feature-comparison expertise. URL: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2589871X20300371>.
  9. Россинская Е.Р. Судебная экспертиза: типичны е ошибки. Москва : Проспект, 2012. 301с.
  10. Чеснокова Е.В., Дюваль Р.С. Компетентность эксперта и специализав свете положений международного стандарта ИСО 17025:2017 и зарубежного опыта использования специальных знаний. *Теория и практика судебной экспертизы. Том 14, № 3,* 2019. С. 63-71.
  11. Saul M. Kassin, Itiel E. Dror, Jeff Kukucka. “The forensic confirmation bias: Problems, perspectives, and proposed solutions”. *Journal of Applied Research in Memory and Cognition.* Volume 2, Issue 1, March 2013.– P. 42-52
  12. Гончаренко В. Г., Курдюков В.В., Легких К.В. Спеціальні знання: генезис, предмет, рівні, форми використання в доказуванні. *Вісник Академії адвокатури України.* 2007. № 2. С. 22-34.
  13. Седнев В.В. Генезис розуміння спеціальних знань. URL: <http://nbuv.gov.ua/node/554>.



14. Бордюгов Л. Г. Внутрішнє переконання експерта (об'єктивні та суб'єктивні аспекти). *Форум права*. № 3, 2010. С. 13-18.
15. Махов В.Н. Использование знаний сведущих лиц при расследовании преступлений: Монография. Москва : РУДН, 2000. 296 с.
16. Giannelli, Paul C. "The 2009 NAS". *Forensic Science Report: A Literature Review*. URL: [https://scholarlycommons.law.case.edu/faculty\\_publications/99](https://scholarlycommons.law.case.edu/faculty_publications/99).
17. Никитина И.Э. Зарубежные судебно-экспертные технологии: концепция релевантности. *Теория и практика судебной экспертизы*. Т. 15, № 4, 2020. С. 108-115.
18. Пільков К. Властивості доказів та критерії їх оцінювання *Підприємництво, господарство і право*. 2020. №4. С. 86-98.
19. Офіційний веб-сайт уряду США. URL: <https://www.fbi.gov/news/pressrel/press-releases/fbi-testimony-on-microscopic-hair-analysis-contained-errors-in-at-least-90-percent-of-cases-in-ongoing-review-2/2>.
20. Россинская Е. Р. Ошибки судебной экспертизы: классификация, выявление, предупреждение. *Союз криминалистов и криминологов*. №2, 2014. С. 132.
21. Report to the president Forensic Science in Criminal Courts: Ensuring Scientific Validity of Feature-Comparison Methods, September 2016. URL: [www.whitehouse.gov/ostp/pcast](http://www.whitehouse.gov/ostp/pcast).
22. Хаткевич Е. Сравнительная характеристика представлений о судебной науке, криминалистике и смежных понятиях в странах Европы. *Криминалистика и судебнаяэкспертология: наука, обучение, практика*. Вильнюс, 2017. URL: <http://www.sudexpertiza.by/assets/docs/16092017/hatkevich.pdf>.
23. Tani Watkins, Richard E. Bisbing, Max Houckand Bonnie Betty. "The Science of Forensic Hair Comparisons and the Admissibility of Hair Comparison Evidence: Frye and Daubert Considered". *Forensic Science Resources. Modern Microscopy Forensic Science* URL: <https://www.mccrone.com/mm/the-science-of-forensic-hair-comparisons-and-the-admissibility-of-hair-comparison-evidence-frye-and-daubert-considered/>

## **Теоретичні аспекти предметного поділу завдань експерта трасолога**

У науковій спільноті України досі немає однозначної думки щодо класифікації експертних завдань при проведенні судових експертиз та досліджень. Криміналістичні розробки останніх років у прикладній сфері все частіше змушують звертатись до конкретизації поставлених експертним наукам завдань. З розвитком автоматичної обробки даних в галузі експертних досліджень, постає питання актуальності критеріїв предметного поділу завдань експерта.

Над проблемою класифікації експертних завдань у різний час працювали, такі вчені як: А.І. Вінберг і Н.Т. Малаховська, А.І. Рудиченко, Ю.Г. Корухов, Т.В. Толстухина, Р.С. Белкін і Т.В. Авер'янова.

Класифікація експертних завдань у судовій експертології не є незаперечною. Так, А.І. Вінберг і Н.Т. Малаховська пропонували поділяти завдання на класифікаційні, ідентифікаційні, діагностичні та ситуаційні. А.І. Рудиченко – на ідентифікаційні, діагностичні та діагностично-класифікаційні дослідження. Ю.Г. Корухов – на класифікаційні, діагностичні та ідентифікаційні. Т.В. Толстухина – на ідентифікаційні, класифікаційні, діагностичні, реституційні, прогностичні, ретроспективні. Р.С. Белкін і Т.В. Авер'янова – на ідентифікаційні і діагностичні [1, с. 15].

В сучасному аналізі процесу експертного дослідження домінує класифікація експертних завдань, яка була запропонована А.І. Вінбергом і Н.Т. Малаховською, а саме: поділ досліджень на класифікаційні, ідентифікаційні, діагностичні та ситуаційні. Ці завдання з часом набули змістової адаптації у наступному вигляді:

Класифікаційні експертизи встановлюють належність об'єктів до якого-небудь класу (групову належність), причому з використанням специфічних ознак клас може бути визначено у дуже вузьких межах. В основі встановлення групової приналежності об'єктів лежить подібність, тобто таке

відношення між декількома об'єктами, яке означає збіг їхніх спільних властивостей і ознак. Тому процес встановлення групової приналежності є, по-суті, процесом класифікації, тобто розподілом предметів, за певними класами, групами т.д. – в залежності від їх загальних ознак. Однак індивідуальність об'єктів ці експертизи не встановлюють.

Ідентифікаційні експертизи ототожнюють різні об'єкти за утвореними ними слідами у матеріальному середовищі. Криміналістична ідентифікація в експертній практиці є процесом індивідуалізації об'єктів, виділення конкретного одиничного об'єкта з числа подібних і встановлення його тотожності або відсутності такої. Такі висновки формуються при вирішенні задач про індивідуально-конкретну тотожність. До ідентифікаційних завдань відносять також встановлення належності частин до єдиного цілого і встановлення загального джерела походження.

Діагностичні експертизи встановлюють певні процеси, стани і залежності. Вони дозволяють встановити факти, що мають значення для розшуку осіб і предметів. Діагностичні висновки формуються у випадках, коли об'єкт відомий, тобто існуючий клас його чітко визначений. При цьому необхідно усвідомити: його властивості і стан; час (давність) виготовлення об'єкта, який був його первісний стан; механізм утворення слідів і можливість такого в конкретних умовах; час (давність) залишення слідів; спосіб, напрям і послідовність їх утворення.

Ситуаційні експертизи встановлюють механізм події або її елементів шляхом вивчення характеру слідів та інших об'єктів матеріального середовища (місця події). У процесі ситуаційних досліджень встановлюються взаємне розташування (локалізація) об'єктів, характер, напрямки і послідовність їх переміщень, способи здійснення певних дій.

Трасологічна експертиза є одним з найпоширеніших видів криміналістичних експертиз, що має свої особливості дослідження об'єктів. В межах трасологічних досліджень, вказана класифікація експертних завдань отримує наступний зміст.

Класифікаційна трасологічна експертиза дозволяє встановлювати схожість об'єктів і на цій підставі відносити їх до певного класу, виду, роду, групи та встановлення

приналежності залишеного об'єктом (людиною, твариною, предметом) сліду до того ж роду або виду, до якого належить і сам об'єкт, що перевіряє експерт (наприклад, вивчивши малюнок протектора шини, який відобразився у сліді, вимірявши ширину бігової доріжки, ширину колії, шляхом порівняння з довідковими даними, експерт може визначити модель шини встановленої на транспортному засобі, та встановити групу або конкретну модель транспортного засобу, на який ці шини встановлюються).

Ідентифікаційна експертиза дозволяє встановлювати тотожність об'єкта за сукупністю виявлених загальних та окремих ознак, що відобразилися в сліді або ж відсутності такого (наприклад, встановити, що слід рукавички залишений великим пальцем рукавички на праву руку; що слід рукавички залишений іншою рукавичкою; що слід низу взуття залишений черевиком на ліву ногу, який вилучений у підозрюваної особи).

Діагностична трасологічна експертиза дозволяє встановлювати якісні характеристики і особливості об'єкта за його ознаками, що відобразилися в слідах, механізми дії об'єктів, властивостей самих об'єктів (наприклад, констатувати справність наданого на дослідження замка; факт розкриття і повторного навішування пломби).

Ситуаційна трасологічна експертиза дозволяє встановлювати механізм події на основі аналізу матеріальної обстановки місця події, слідів-відображень, а також ситуації цієї події (наприклад, встановити чи можна відімкнути наданий на дослідження контрольний замок, не порушивши в ньому контрольної вкладки).

Така класифікація відповідає етапам процесу експертного дослідження і його меті. Проте, аналізуючи вказану класифікацію експертних завдань в межах трасологічних досліджень, проглядається необхідність звуження.

Класифікаційні експертизи вирішують питання віднесення об'єкта до певного класу, роду, виду, групи (групову належність). Діагностичні експертизи вирішують питання типових ознак того чи іншого об'єкта, його властивості та стан (який був його первісний стан; механізм утворення слідів; давність залишення слідів; спосіб, напрям і послідовність їх

утворення). Ситуаційні експертизи вирішують питання встановлення механізму події або її елементів шляхом вивчення характеру слідів та інших об'єктів матеріального середовища. Тобто, вказані види досліджень вирішують неідентифікаційні завдання.

У підсумку зазначимо, що всі трасологічні дослідження слід поділити на ідентифікаційні завдання та неідентифікаційні завдання, оскільки така класифікація відповідає викликам сьогодення з огляду на практику роботи експерта трасолога та теоретичні розробки сучасної теорії криміналістики та судової експертології.

### **Література**

1. Бергер В.Є. Зразки актів дактилоскопічної та трасологічної експертиз: практикум. Київ : РВВ МВС України, 1997, 176 с.
2. Гончаренко В.Г. (ред.) Експертизи у судовій практиці : підручник. Київ : Юрінком Інтер, 2005, 388 с.
3. Клименко Н.І. (укл.) Судова експертологія : курс лекцій. Київ : Видавничий Дім «Ін Юре», 2007, 528 с.
4. Салтевський М.В. (укл.) Криміналістика (у сучасному вигляді) : підручник. Київ : Кондор, 2005, 588 с.

*Аліна Стаднік,  
Юрій Герцан*

### **Аналіз історичного розвитку науково-криміналістичного підходу в дослідженні документів**

Історія криміналістичного дослідження документів безпосередньо пов'язана з розвитком писемної документації. Вже античне суспільство дає нам приклад звернення до зазначеної у назві тез проблеми.

Першим прикладом застосування криміналістичного підходу в дослідженні документів є правова увага до достовірності письмових заповітів. Звернемо увагу на деталі. Письмо на таких заповітах наносилося загостреною паличкою

на дощечках, які перев'язувалися шнуром і запечатувалися печатками заповідача, свідків та контролюючих осіб. З розвитком торгівлі й поширенням документації в Стародавньому Римі частішали випадки підроблення документів, тому судові спори про достовірність документів стали звичним явищем, що змусило законодавців приділяти особливу увагу питанням того, що ми можемо назвати прообразом сучасної графічної експертизи, адже майстерність та способи фальсифікації документів набували широкого розповсюдження.

У XVI столітті у Франції судова експертиза документів зробила значний крок у своєму розвитку. Покарання за злочин підробки документів значно посилювалися. У другій половині XVI століття у Парижі число осіб, які спеціалізувалися на питаннях судового дослідження документів зросло, що стало передумовою для створення особливої організації – Корпорації. Кожен, хто вступав до неї повинен був скласти іспит та отримати кваліфікацію. У XVII столітті членом цієї організації Жаном Равено була видана книга з криміналістичного дослідження документів, у якій міститься опис змісту такого дослідження: порядок збору зразків для порівняльного дослідження та перелік найбільш вживаних способів підробки документів з детальним поясненням ознак такого злочину.

У вдосконаленні методів технічної експертизи автентичності документів важливе значення мали успіхи точних наук, насамперед виникнення й розвиток фотографії, а також досягнення у галузі фізики та хімії. Спочатку це була фотографія, що тільки відображає, а згодом – дослідницька. Перші хімічні дослідження під час експертизи документів були присвячені ідентифікації матеріалів письма. Г. Гросс – фундатор сучасної кримінальної теорії – підсумував різні відомі у його час способи аналізу матеріалів та застосував їх на практиці під час здійснення технічної експертизи документів. Слід відзначити його заслуги як особи, що вперше систематизувала розрізнені відомості в цьому напрямі. Згодом, здійснена вченим робота, зіграла своє значення у питанні вибору застосування нових оптичних методів у криміналістичних видах дослідження документів.

На даному етапі технічна експертиза документів – це дослідження об'єкту, що проводиться з метою встановлення способу його виготовлення, наявності в ньому змін та способу їх внесення, слабковидимих чи невидимих текстів. Об'єктами технічної експертизи документів є грошові знаки, документи, що засвідчують особу, подію, освіту, трудовий стаж та інші цінні папери, які в свою чергу поділяються на дві групи: ті, що перевіряються та порівняльні. Цей напрям вирішує ідентифікаційні (ототожнення друкарських форм за їх фіксуємим зображенням) та діагностичні задачі (спосіб виготовлення документа, факту зміни первинного змісту, змісту слабковидимих чи невидимих текстів, часу виготовлення документів, хронології послідовності нанесення штрихів, клас і тип пристрою, способу нанесення відбитків печатки та штампа).

Нині, хід дослідження документів виглядає так. Для вирішення завдань технічної експертизи використовуються загальні, загальнонаукові та спеціальні методи дослідження (візуальні, мікроскопічні, фотографічні, фізичні, фізико-хімічні, хімічні). Алгоритм застосування методичної бази під час здійснення процедури дослідження документів має історично сформовані стадії: попередню, роздільну, експертного експерименту, порівняльного дослідження, оцінки результатів проведеного дослідження з формуванням висновків, оформлення результатів проведеного дослідження. Послідовність застосування методів дослідження та відповідних технічних засобів визначається експертом, який завжди максимально використовує неруйнуючі методи дослідження для максимального збереження об'єкта дослідження. На стадії попереднього дослідження відбувається ознайомлення та оцінка матеріалів дослідження з точки зору їх достатності для вирішення поставлених питань. Роздільне дослідження – всебічне і повне вивчення властивостей та ознак об'єктів та зразків кожного окремого компонента. Залежно від задач, які вирішуються, стадії експертного експерименту та порівняльного дослідження можуть бути відсутні. Експертний експеримент передбачає відтворення умов максимально наближених до тих, в

ході яких відбулось формування об'єктів дослідження, отримання зразків для порівняльного дослідження. Порівняльне дослідження – встановлення ознак тотожності або розбіжності. Заключний етап включає комплексну оцінку результатів попередніх стадій досліджень та формулювання висновків. В залежності від виявлених ознак форми висновків можуть бути наступними:

- категорично позитивний – встановлені ознаки стійкі та утворюють індивідуальну сукупність для ототожнення;
- категорично негативний – встановлені ознаки є стійкими та суттєвими;
- ймовірно позитивний – встановлені ознаки складають сукупність, яка близька до індивідуальної;
- ймовірно негативний – встановлені ознаки нестійкі та нечисленні, а ознаки, що збігаються, не складають сукупність близьку до індивідуальної;
- висновок про неможливість вирішення питання – кількість та ідентифікаційна значущість виявлених ознак не достатня для обґрунтування іншого висновку.

Відповідно до викладеного можна зробити висновок про те, що розвиток криміналістичного дослідження документів, як наукового підходу набув у підсумку форми ідентифікаційного пізнавального (гносеологічного) процесу, що відіграє визначальну роль у поповненні доказової бази по розслідуванню злочинів, спрямованих на фальсифікацію (підробку) бланків документів, грошових знаків, реквізитів документів.

Зазначимо, що з розвитком поліграфії та технічних аспектів виготовлення бланків документів і грошових знаків, вдосконалення процесу криміналістичного дослідження документів не зупиняється – покращуються старі і винаходяться нові методи дослідження.

### **Література**

1. Терзиев М.В. Введение в криминалистическое исследование документов: учебник. М. : МГУ, 1949, 142 с.
2. Бадак А.Н. История средних веков: учебник. Харвест, 2000, 223 с.



3. Щербаковская Л.П. История развития судебно-технической экспертизы документов. *Теорія та практика судової експертизи і криміналістики: збірник науково-практичних матеріалів (до 80-річчя заснування Харківського НДІ судових експертиз)*. Вип. 3. Харків: Право / ХНДІ судових експертиз ім. М. С. Бокаріуса), 2003, С. 114-121.

*Ганна Яцишина*

### **Теоретичні, методологічні та практичні засади експертизи товарів**

Радикальні реформи, пов'язані із переходом України до ринкових відносин, призвели до зростання правопорушень в економічній сфері та криміналізації суспільства в цілому.

При розслідуванні та судовому розгляді кримінальних проваджень та цивільних справ, часто виникає необхідність у використанні спеціальних знань в галузі товарознавства, а саме в судово-товарознавчій експертизі. Судово-товарознавчі експертизи необхідні для розслідування кримінальних проваджень (про розкрадання державного, суспільного або приватного майна, скоєння розбоїв та грабежів, фальсифікацію продукції, недобросовісну конкуренцію тощо) і цивільних справ (розподіл майна, вирішення господарських спорів, виключення майна із опису, відшкодування збитків при пошкодженні майна тощо).

Експертизи призначають також у тих випадках, коли необхідно вирішити питання, що пов'язані із якістю готових непродовольчих або продовольчих товарів, їх сортом, правильністю транспортування та зберігання, а також у разі визначення їх ринкової вартості. Сутність судово-товарознавчої експертизи: за допомогою спеціальних товарознавчих досліджень вивчити споживчі властивості виробів, визначити фактичний стан їх якості та на підставі цього обґрунтувати вартість наданих на дослідження об'єктів.

Об'єктами товарознавчої експертизи є одиниці продовольчої або непродовольчої продукції, обладнання, сировина та інші споживчі товари. Товарознавчій експертизі підлягають об'єкти,

нові (не вживані), які вже були у вжитку, що вибули з ужитку і навіть частини виробів (деталі). Слід зазначити, що якщо певний матеріальний предмет не має характерних ознак, що свідчать про його товарні сутності, то його не можна розглядати як об'єкт відповідної експертизи. Якщо, наприклад, в результаті впливу зовнішніх чинників навколишнього середовища, товар втратив свої конструктивні характеристики, то проведення товарознавчої експертизи – неможливе.

На стадії практичного дослідження, експертом-товарознавцем проводиться ідентифікація об'єктів дослідження, встановлення відповідності об'єкта оцінки згідно з наявними вихідними даними.

Ідентифікація вимагає багатостороннього підходу у дослідженні. Це пов'язано з тим, що без цього підходу не можна здійснити об'єктивну ідентифікацію. Без ознак, які виявляються під час багатостороннього огляду не можна встановити групу товару та індивідуальні особливості: найменування виробників (торгова марка, модельний ряд, тощо), технічні, споживчі, візуальні характеристики, походження, спосіб виготовлення та інші дані, що необхідні для проведення дослідження у повному обсязі. Критеріями ідентифікації є характеристики товарів, які дають можливість ототожнювати найменування представленого товару з найменуванням, зазначеним на маркуванні або в нормативних, товаросупровідних документах.

У стандартах, технічних умовах, правилах системи сертифікації харчових продуктів, продовольчої сировини та непродовольчих товарів передбачаються три групи показників:

- органолептичні;
- фізико-хімічні;
- мікробіологічні.

Найбільш придатними для ідентифікації об'єктів, зокрема під час огляду, являються органолептичні показники.

Проводячи експертне дослідження на практиці за судово-товарознавчою експертизою, експерт вивчає маркування виробів, що нанесене безпосередньо на виріб або міститься на ярликах чи етикетках. Маркуванням може бути: текст, умовне

позначення, малюнок, який містить дані про виробника; позначки у вигляді цифр чи літер, що характеризують якість товару (наприклад розмір, сорт); штрих-код, який теж вміщує дані про країну виробника та товар, а також різні логістичні знаки, які вказують на спосіб поводження із вантажем чи догляду за виробом.

Дослідження маркувальних даних, що розкривають характеристики основних властивостей виробів, необхідне при вирішенні ряду питань. Наприклад, під час вирішення завдання щодо визначення відповідності чи невідповідності фактичних властивостей виробів значенням маркування в частині артикулу або при вирішенні питань щодо відповідності чи невідповідності фактичної якості досліджуваних виробів даним, що містяться на маркуванні.

Поряд із безпосереднім дослідження виробів, маркувальних позначок, зразків, експерти-товарознавці працюють із документами, в яких відображено стан товару; різні процеси, які з ним відбуваються; здійснення товарних операцій (приймання, розбракування, розсортування, реалізація) та надано додаткову інформацію щодо товару. До таких документів відносять:

- документи, які вміщують інформацію щодо походження виробів (сертифікати, посвідчення якості, технічні паспорти, ярлики);

- товарно-супровідні документи, які характеризують якість товару та упаковки перед здачею його на склад готової продукції та відправкою покупцю (специфікації, рахунки-фактури, товарно-транспортні накладні, пакувальні аркуші, ярлики);

- товарно-транспортні (відвантажувальні) документи, які містять інформацію щодо умов та строків транспортування (квитанція про приймання вантажу, залізнична накладна, комерційний акт тощо);

- приймальні документи, в яких зафіксовані характеристики якості товару при прийманні – дані про приймання та методи випробувань (акти розбракування, акти експертиз Бюро технічних експертиз, акти лабораторних досліджень, дефектні

відомості, журнали приймання та розбраковки товарів, акти уцінки та переоцінки, паспорти на товари тощо);

- складські документи, які містять вимоги щодо умов зберігання товару, претензійні матеріали;

- процесуальні документи (протоколи огляду, висновки експертів, різні довідки, заяви).

Під час проведення судової експертизи або експертного дослідження з метою виконання певного завдання експертами застосовуються відповідні методи дослідження (загальні, загальнонаукові, спеціальні), методики проведення судової експертизи, нормативно-правові акти та нормативні документи (міжнародні, національні та галузеві стандарти, технічні умови, правила, норми, положення, інструкції, рекомендації, переліки, настановчі документи Держспоживстандарту України), а також чинні стандарти УРСР та державні класифікатори, галузеві стандарти та технічні умови СРСР, науково-технічна, довідкова література, програмні продукти, мережа інтернет тощо [1].

Отже, отримавши всі необхідні вихідні дані, ідентифікувавши та описавши об'єкт дослідження, судовий експерт переходить безпосередньо до визначення його вартості, якщо це передбачено документом про призначення судової експертизи (постанова, ухвала, заява).

Процес визначення вартості виробів регламентовано, зокрема, Законом України від 12.07.2001 № 2658-III «Про оцінку майна, майнових прав та професійну оціночну діяльність в Україні» [1] та Національним стандартом № 1 «Загальні засади оцінки майна і майнових прав», затвердженим постановою Кабінету Міністрів України від 10.09.2003 № 1440 (далі – Національний стандарт № 1) [3].

Згідно зі ст. 4 Закону України від 12.07.2001 № 2658-III «Про оцінку майна, майнових прав та професійну оціночну діяльність в Україні», «діяльність судових експертів, пов'язана з оцінкою майна, здійснюється на умовах і в порядку, передбачених Законом України «Про судову експертизу», з урахуванням особливостей, визначених цим Законом щодо

методичного регулювання оцінки цього майна. Інші положення цього Закону не поширюються на судових експертів» [1].

Пунктом 11 Національного стандарту № 1 визначено, що «оцінка проводиться із застосуванням бази, що відповідає ринковій вартості або неринковим видам вартості» [3].

Згідно з п. 38 Національного стандарту № 1 для визначення вартості майна застосовують такі основні методичні підходи:

- витратний;
- дохідний;
- порівняльний.

Як свідчить аналіз зазначених методичних підходів, для визначення вартості виробів може бути застосовано порівняльний або витратний методичний підхід. Аналізом експертної практики, можливо стверджувати, що дохідний підхід під час визначення вартості товарознавчих об'єктів застосовується вкрай рідко, через відсутність відомостей про фактичні та/або очікувані доходи від найбільш ефективного використання об'єкта оцінки, включаючи дохід від його можливого перепродажу, а також витрати, які здійснить його власник.

Витратний підхід ґрунтується на врахуванні принципів корисності і заміщення. Витратний підхід передбачає визначення поточної вартості витрат на відтворення або заміщення об'єкта оцінки з подальшим коригуванням їх на суму зносу (знецінення). Основними методами витратного підходу є метод прямого відтворення та метод заміщення. Метод прямого відтворення полягає у визначенні вартості відтворення з подальшим вирахуванням суми зносу (знецінення). Метод заміщення полягає у визначенні вартості заміщення з подальшим вирахуванням суми зносу (знецінення). За допомогою методів прямого відтворення та заміщення визначається залишкова вартість заміщення (відтворення).

Порівняльний підхід ґрунтується на врахуванні принципів заміщення та попиту і пропонування. Порівняльний підхід передбачає аналіз цін продажу та пропонування подібного майна з відповідним коригуванням відмінностей між об'єктами порівняння та об'єктом оцінки.

Основними елементами порівняння є характеристики подібного майна за місцем його розташування, фізичними та функціональними ознаками, умовами продажу тощо. Коригування вартості подібного майна здійснюється шляхом додавання або вирахування грошової суми із застосуванням коефіцієнта (відсотка) до ціни продажу (пропонування) зазначеного майна або шляхом їх комбінування [3].

Коригування вартості подібного майна здійснюється шляхом додавання або вирахування грошової суми із застосуванням коефіцієнта (відсотка) до ціни продажу (пропонування) зазначеного майна або шляхом їх комбінування.

Отже, відповідно до вищезазначеного, порядок проведення товарознавчої експертизи на практиці включає в себе традиційні для подібних експертиз етапи: 1) Визначення предмета дослідження та формулювання запитань, на які належить відповісти судовому експерту-товарознавцю; 2) Досконале вивчення всіх документів, що відносяться до об'єкта дослідження товарознавчої експертизи; 3) Безпосередній аналіз об'єкта дослідження, що включає візуальний огляд виробу та проведення специфічних оціночних заходів; 4) Оформлення експертного висновку в письмовому вигляді за підписом судового експерта, який проводив товарознавчу експертизу. В експертний висновок вноситься опис усіх проведених експертних заходів, письмові висновки експерта, його відповіді на поставлені питання, рекомендації (за необхідності). До висновку прикріплюються копії всіх документів, вивчених в процесі дослідження.

Таким чином, після проведення вищезазначеного алгоритму дій за вказаними методиками та підходами на практиці, результатом яких являється складений висновок експерта, що носить доказовий характер в процесі судового розгляду.

### **Література**

1. Закон України від 12.07.2001 № 2658-III «Про оцінку майна, майнових прав та професійну оціночну діяльність в Україні». URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2658-14>.

2. Інструкція з організації проведення та оформлення експертних проваджень у підрозділах Експертної служби Міністерства внутрішніх справ України / Затверджена наказом Міністерства юстиції України 17.07.2017 № 591 / Зареєстровано в Міністерстві юстиції України 18.08.2017 за № 1024/30892. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z1024-17>.
3. Постанова Кабінету Міністрів України від 10.09.2003 № 1440 «Про затвердження Національного стандарту № 1 «Загальні засади оцінки майна і майнових прав»». URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1440-2003-%D0%BF>.
4. Методика визначення вартості майна. Харків : СПДФО Данюк Л.І. 2004, 112 с. (реєстраційний код 12.1.15 зазначений в реєстрі судових методик Міністерства юстиції України).

*Ігор Руснак*

## **Епістемні загрози технології deepfake**

Deepfake – об'єднання слів deep learning («глибинне навчання») та fake («обман»). На основі алгоритмів обробки даних – зокрема аудіовізуальних – технологія дозволяє створювати реалістичний відео- та аудіоконтент який «відтворює події», яких ніколи не було. Можливість масового застосування, стрімке удосконалення технології та низька опірність населення до інформації, що містить ознаки фейків, викликають занепокоєння та потребують реагування на законодавчому рівні та проведення просвітницької роботи з населенням вже сьогодні.

Контент, створений за допомогою цієї технології, не можна назвати якісно новим явищем. Значна кількість випадків – від фальшивих купюр та картин до історичних документів постає елементами культурного процесу, тому технологію deepfake варто вважати новим витком прогресу такого культурного феномену, як обман.

Deepfake-контент можна поділити на дві групи: перша – матеріали, створені з метою показати глядачеві те, чого раніше

ніколи не було – обман; друга – матеріали, створені з метою показати, що реальні події, які відбувались – є обманом – дискредитація. Реалістичність контенту, а також неможливість «тут і тепер» відрізнити справжнє відео від фейкового потенційно може остаточно заплутати глядача. «Однак, крім створення помилкових переконань, є й інші способи, якими діпфейки можуть перешкодити людям отримувати знання. Наприклад, навіть після перегляду справжнього відео і придбання істинних переконань людина може не отримати знання, тому що її процес формування переконань недостатньо надійний. Оскільки діпфейки стають все більш поширеними, може бути епістемно безвідповідальним просто вірити в те, що те, що зображено на відео, дійсно відбулося. Таким чином, навіть якщо хтось подивиться справжнє відео, на якому відомий політик бере хабар, і дійде висновку, що він корумпований, можна заявити, що це не так» [1]. Важливим аспектом цієї тези є те, що замість того, щоб визначати істинність події, чи, підпадає вона під закон достатньої підстави, особистістю чи суспільством буде встановлюватись думка про істинність того, що сталося або відбуватиметься обчислення імовірності її істинності. Крім того, deepfake не обов'язково повинен бути одиничним явищем. Якщо одне відео і може нести значну небезпеку, більш руйнівний потенціал може мати серія подібних deepfake-матеріалів, створених з конкретною, чітко визначеною метою. Класична концепція істини, в підсумку, може цілком поступитись когерентній, і у світлі вищеописаного – можливості створити цілий масив фейкової інформації, в якій не буде внутрішніх суперечностей, що може стати значною епістемною загрозою.

Подібні застереження лунали ще в 2018 році, коли ця технологія не була такою досконалою як сьогодні, однак, уже тоді виникали перестороги щодо її використання з маніпулятивною чи дискредитаційною метою. Наприклад, відео, в якому несправжній Барак Обама негативно висловлюється про президента Трампа [3]. Контент поділено на два змістовні розділи: в першому – фейковому Обама говорить речі, що зовсім не притаманні манері його спілкування, а в другому, коли



екран вже поділено на дві частини і зрозуміло, що відбувається обман, йдеться про небезпеку будь-якого контенту, який розміщено в мережі. Варто звернути увагу, що потенційно технологія може вийти на такий рівень, де завдяки роботі в міждисциплінарних галузях – таких, як математична лінгвістика, герменевтика тощо буде копіюватись не лише тембр голосу, а й синтаксичний набір мовця, а також може перейматись манера мовлення: мікропаузи, вставні слова тощо.

Сам факт існування цієї технології також здійснює реальний вплив на події та здатен стати причиною найбільш непередбачуваних сценаріїв. Яскравим прикладом є ситуація в Габоні, що трапилась в 2018-2019 роках: новорічне звернення президента Алі Бонго, який довго не з'являвся у публічному просторі, викликало гострі суперечки, що, в тому числі, стало приводом для спроби військового перевороту 7 січня 2019 року. Відео, у підсумку, визнали справжнім [2], однак сама можливість того, що для створення будь-якого відео може використовуватись технологія deepfake змінює ставлення до нього – незалежно від його автентичності.

Отже, замість строгого визначення чи справжнім є контент у форматі «або 1, або 0», реципієнт може взагалі відмовитись від подібного визначення, якщо частка такого контенту в його інформаційному просторі буде досить значною. Подібна «пізнавальна апатія» є загрозою і для моралі в цілому, коли виникатимуть ситуації, в яких можуть виставляти більші м'які вимоги до проступків чи злочинів, зафіксованих на відео (нехай, навіть лише у вимірі громадської думки), у зв'язку з неможливістю чітко і швидко встановити його справжність.

### Література

1. Fallis D. The Epistemic Threat of Deepfakes. *Philos. Technol.* (2020). URL : <https://doi.org/10.1007/s13347-020-00419-2>
2. How misinformation helped spark an attempted coup in Gabon. URL : <https://www.washingtonpost.com/politics/2020/02/13/how-sick-president-suspect-video-helped-sparked-an-attempted-coup-gabon/>
3. You Won't Believe What Obama Says In This Video! URL : <https://www.youtube.com/watch?v=cQ54GDm1eL0>

## **Круглий стіл:**

### **«СОЦІАЛЬНА ФУНКЦІОНАЛЬНІСТЬ РЕЛІГІЇ В УМОВАХ МАСШТАБНИХ НЕБЕЗПЕК»**

*Ірина Горохолінська*

#### **Екологічна теологія:**

#### **чи є підстави говорити про «зелене» християнство?**

Екологізація свідомості й практики людини ХХІ ст. – актуальна проблема, обговорювана на всіх рівнях. І справді: те, що із застереженням передбачали мислителі та науковці в ХІХ ст.; те, про що вже з відчутною ноткою безальтернативності заявляли інтелектуальні еліти ХХ ст., нині стало таким очевидним, що лише цинізм й меркантильні інтереси можуть спонукати не помічати факту катастрофічної шкоди з боку цивілізації екосистемі й життю на Землі. Стратегічні програми розвитку країн, регіонів, політичні кампанії та громадські обговорення, природничі й соціогуманітарні наукові дослідження активно звертаються до тем екологічної відповідальності, котра не тільки завбачала б майбутню шкоду природі, а й здатна була б хоч якось компенсувати вже завдану. Це передусім вимагає налагодити адекватну систему взаємодії людини і природи «тут-і-тепер». Усі небайдужі до цієї проблеми наголошують на важливості індивідуальної екологічної відповідальності в руслі плекання колективної екологічної свідомості заради майбутнього. Водночас очевидною є й нагальність кількісного збільшення, а головне – якісної оптимізації глобальних програм популяризації екологічного мислення та відповідних практик, котрі б інтенсивно заохочували й ціннісно та діяльнісно скоординували індивідуальний вибір на користь екологічних рішень.

Реалізація таких змін має фундаментаальною передумовою готовність людини сприймати свою екологічно конструктивну позицію та активність як частину власної ціннісної ідентичності. Адже наші особисті цінності є дороговказами при прийнятті як побутових, щоденних рішень, так і в контексті нашого

стратегічного світоглядного самопозиціонування щодо належного і неналежного загалом. Саме вони сприяють налагодженню відповідного способу життя й усвідомленню себе та довколишнього світу. Відповідно, й релігія як світоглядний та соціальний інститут наділена надзвичайним потенціалом трансляції цінностей, здатних сприяти якості й дієвості екологічної свідомості.

Відомо, що такі східні релігійно-етичні системи, як, наприклад, джайнізм, буддизм, даосизм, синтоїзм (та інші) часто називають «екологічними релігіями». Адже навіть онтологія цих релігій містить ідеї, які можна тлумачити як уявлення про глибинну сутнісну спорідненість між природою та людською, соціальною і навіть духовною реальностями. Аксиологія тих релігій налаштовує вірян на благоговійне ставлення до всього живого (доволі показовий тут принцип «ахімса», що в різних інтерпретаціях пропонується в індуїзмі, джайнізмі та буддизмі). Християнству ж (яке є домінантною релігійною системою західного світу) не так інтенсивно приписують визначальну орієнтацію на екологічні цінності. Бо більше: у деяких дискурсах навіть лунають закиди на адресу християнського вчення щодо тих негативних змін у природі, з якими зіткнулося сучасне людство. У них стверджується, ніби християнський антропоцентризм, вчення про людину як про «вінець творіння» (а отже вчення про непаритетність у взаємозв'язку людина / природа) призвели до легітимації практичних кроків із виснаження природи, її споживацьки-хижацького використання заради задоволення потреб людини й соціуму. На противагу цим закидам (і водночас з усвідомленням, що хибне тлумачення деяких християнських ідей справді могло дати ґрунт для окреслених процесів) соціальні доктрини християнських Церков і ряд християнських лідерів демонструють, що все ж християнське вчення у своїй смисловій основі просякнуте екологічністю.

І справді, вже з перших сторінок Святого Письма християнське біблійне богослов'я підкреслює той ідеал ставлення людини до світу, котрий артикульовано у відомих віршах: «І оглянув Бог усе, що створив. І було *воно* дуже добре. Знову був вечір і був ранок – день шостий» (Буття 1 : 31) [1, с. 8]. Отже, все створене Богом християнство витлумачує як

частину Божественного задуму, котрий реалізується *гармонійно й добре*, а тому мета всього створеного *бути й надалі таким*, підтримувати цю свою природу. Будь-яке руйнування – це відступ від Божественного промислу щодо створеного. А завдання людини, відповідно до книги Буття, – бути не споживачем, а охоронцем, котрий має дбати про довкілля з відчуттям шани до Божественного задуму і всього створеного. Бо ж чітко акцентується: «Взяв Господь Бог людину, і оселив її в Едемському раю, щоб його обробляти та за ним доглядати» (Буття 2 : 15) [1, с. 8]. Бути «вінцем творіння» у християнській аксіології означає *не владарювати, споживаючи*, а радше *дбати, благоговіючи* перед красою і милістю Божою, котра проглядає через усе творіння. Справжня краса світу – в гармонії та рівності, котрі поширюються не лише на міжлюдське спілкування, а на спілкування між усім створеним. Саме порушення цієї злагоди й призводить до екологічних проблем та криз. Усвідомлення цього наявне в біблійному тексті, де написано: «Бо знаємо, що все творіння разом стогне і страждає аж донині. Та не тільки воно, але й ми самі, маючи зачаток Духа, самі в собі стогнемо, очікуючи усиновлення та викуплення нашого тіла» (Рим. 8 : 22-23) [1, с. 1067]. Тобто й людина, і природний світ потерпають від порушення первинного стану гармонії. Але саме завдання людини – усвідомити, що її покликання полягає в максимальному намаганні відновити цю гармонію. Етика християнства є етикою любові, етикою паритетності та гармонії. Койнонійна природа цієї етики спрямовує на синергію всього створеного і Творця. Гріх, за християнськими поглядами, вражає не тільки людську природу, а й стає причиною, так би мовити, «довколалюдських» катастроф; серед них – й екологічні. Людські пожадливість, гординя, потурання своїм слабкощам, самозвеличення та пиха – ось аксіологічне коріння екологічних криз та їхньої деструктивної дієвості. Справжньому християнинові належить однаково добре ставитися й до іншої особи, й до природного світу загалом. Цікаво, що християнський святий Феодор Студит у «Подвижницьких повчаннях ченцям» відзначає, що згідно з тим, як християнські ченці ставляться до тварин, можна робити висновок про те, чи вони слушно усвідомлюють суть

християнства та власне покликання. Добрий християнин не може мати поганого ставлення до тварин: «Передусім, виявляйте милість взаємно до себе самих, а потім і до тварин... Те і служить очевидною ознакою, що домашні тварини належать ченцям, коли вони відгодовані і сильні; якщо ж вони не такі, то це не монастирські, а мирян – або злих, або нерозумних» [4, с. 141]. Тільки брак доброї волі, небажання конструктивно розвивати свою ціннісну свідомість (а отже, аксіологічна незрілість) є чинником зневажливого ставлення особистості до Божого творіння. Згадана думка Феодора Студита, отже, акцентує: справжню релігійність характеризує не лише виповнення свого послуху постом і молитвою, а й, не менше, служінням всьому створеному (функція охоронця та доброго доглядача).

З іншого боку, справді: етика любові, християнське богослов'я загалом, дещо в інакший догматичний, сотеріологічний, історіософський спосіб акцентують екологічну відповідальність особи, ніж орієнталістське благовінне ставлення до життя й природи. А проте це не скасовує самого факту конкретних ідейних ліній екологічного спрямування у християнському богослов'ї. Постулюючи любов як найвищу цінність, як своєрідну точку «Альфа» (з якої все постає) та водночас точку «Омега», до якої все спрямовується, християнське богослов'я підкреслює обов'язок ставитися до всіх і всього згідно із заповідями любові: дбайливо та бережно. Любов – підґрунтя взаємин у трикутнику, вершини якого («Бог – Людина – Природа») між собою взаємодіють синергійно та койноніно. Людина, котра позбавляється відчуття такої взаємності, потурає власним слабкостям та егоїзмові, зациклюється лише на власних потребах та матеріальному збагаченні й домінуванні. Ось як такий стан речей тлумачить християнський мислитель Дам'ян Федорика: «Таке програмне зосередження людини на собі призводить до розгляду зовнішнього світу як об'єкта людських потреб... Засадничим фактом досвіду є те, що сила динамізму потреби охоплює людину, щойно людина поступається цьому динамізмові. Зрештою він може її поневолити» [5, с. 50]. Але «...любов, вірність, правдивість, благоговіння – все це адекватні чи належні відповіді трансцендентному об'єктові. Вони докорінно протистоять іманентній самореференції

динамізмів потреб» [5, с. 48]. Тобто те, що людство охопила жага задоволення власних потреб на шкоду природному світу, – це хіба не християнського вчення. Заклик до споживацького ставлення до природи приписують християнству через надміру лінійну інтерпретацію біблійної тези: «... Плодіться і розмножуйтеся, наповнюйте землю, володійте нею і пануйте над рибами морськими та птахами небесними – над усім живим, що рухається по землі!» (Буття 1:28) [1, с. 7-8]. Адже, як ми демонстрували вище, володіння й панування уточняється у вченні християнства як покликання догляду й охорони, що в загальному Божому задумі орієнтує на любов та плекання гармонії. Усвідомлення себе як образу і подоби Божої, а природи та навколишнього світу – як твореного, що віддзеркалює Божественні імпульси Краси й Блага, повинне орієнтувати свідомість справжнього християнина саме в інвайронментальному руслі. Навіть любов до ближнього – це вже екологічний заклик, адже охороняючи природний світ, ми виявляємо власну любов до прийдешніх поколінь: рівно тією мірою, якою усвідомлюємо, наскільки шкода природі пропорційна шкоді людському життю та здоров'ю. Тож заходи із запобігання цій шкоді за духом відповідають християнській позиції любові – до людини й до Бога та його творіння.

Втім, годі заперечувати: у соціальному контексті християнська Церква не завжди належно інтенсифікувала ці закладені в її вченні ідеї. А тому саме екологічні програми, гомілетичні практики й конкретні місії християнських Церков дещо поступалися місцем іншим аспектам соціальної активності. Проте кінець ХХ – початок ХХІ ст. докорінно змінив цю ситуацію. Звичайно, що в досвіді певних християнських течій та окремих громад такий екоспрямований аспект реалізації місійності через соціальну функціональність здійснювався і раніше. Але саме на початку ХХІ ст. з'являються підстави говорити, що екологічна теологія у всіх течіях християнства тісно вплетена в соціальну доктрину через звернення їхніх релігійних лідерів, появу конкретних документів, що підкріплюють такі звернення, а також організацію конкретних молитовних днів, цьому присвячених («День молитви за довкілля», щорічно, 1 вересня; «Молитва за Землю та збереження життя» під час так званої «Години Землі»

у березні тощо), Звісно, важливо, щоб символізм таких заходів підсилювався відповідною практикою соціально значущої активності Церков.

В енцикліці «Laudato Si» Папа Франциск визнає, що гріховні нахили людини й порушення гармонії у взаємодії з природою (а тому й хибне егоїстичне витлумачення людиною себе) призвели до того, що «...ми завдали їй шкоди своїми зловживаннями та безвідповідальним використанням дарів, якими її нагородив Господь. Ми дійшли до того, що вважаємо себе її володарями і хазяями, які мають право розграбовувати її, коли заманеться. Насильство, що зачалося в наших уражених гріхом серцях, знаходить відображення у симптомах захворювання, що проявляється в землі, воді, повітрі та живих істотах» [2, с. 5]. З такої позиції стан довкілля – це індикатор вірності / невірності заповідям християнської моралі. Наша релігійність та етичність не є окремишніми від нашого ставлення до природи. Виявляючи егоїзм щодо природи, ми отже, є егоїстичні перед лицем Бога та його задуму. Доволі цінно й прикметно, що в цій енцикліці Папа Римський згадує й Вселенського Патріарха Варфоломія та його екологічні ініціативи і проповіді: «...Варфоломій привертає увагу до етичних та духовних причин екологічних проблем, що вимагає від нас пошуку можливих рішень не лише в царині технології, а й через зміни в людині, інакше нам вдасться позбутися хіба що симптомів проблеми. Він просить нас замінити споживання жертовністю, жадобу – щедрістю, марнотратство – умінням ділитися, вдатися до аскетизму...» [2, с. 10]. Такі міркування Вселенського Патріарха чітко демонструють вектори екологізації християнської аксіології. До того ж, така згадка лідером католицизму ідей лідера світового православ'я демонструє усвідомлення ними (і, сподіваємося, їхніми послідовниками) важливості спільнотних дій усієї повноти християнської Церкви щодо розв'язання екологічних проблем сьогодення. Це справжній християнський діалог заради Любові, Життя та Гармонії. Такі взірці солідарності заради утвердження Життя – приклад живого й діяльнісного розуміння християнської етики. Вони повинні витлумачуватися вірянами як заклики до об'єднання зусиль у самовдосконаленні та

переоцінці власних звичок екологічно релевантної поведінки й прийняття рішень.

Доволі промовистим й активно обговорюваним тут є і документ «За Життя Світу», підготовлений за дорученням та активною участю Вселенського Патріарха Варфоломія провідними богословами сьогодення. У §74 цього важливого заклику читаємо, що сучасним християнам: «потрібен аскетичний етос, здатний переорієнтувати волю людини так, щоб відновити її зв'язок з усім творінням. Такий етос нагадує християнам, що творіння, божественний дар люблячого Творця, є не нашою власністю, що її ми споживаємо з власної примхи чи бажання, а радше цариною спілкування й насолоди, блага якої є спільними для всіх людей і всіх створінь і красу якої люди покликані берегти й захищати. Зокрема, на це спрямовані зусилля зупинити марнотратне й руйнівне використання природних ресурсів, робота зі збереження світу природи для нинішнього й майбутніх поколінь, а також практика утримання й мудрої поміркованості в усьому» [3]. Поява таких однозначних у своєму дискурсивному векторі соціально-ціннісних документів християнських Церков дає підстави твердити про зміцнення в християнській теології екологічних імперативів поведінки. Ініціативність християнських лідерів сьогодення сприяє вірі в те, що з огляду на таку чітку їхню позицію на глобальному рівні, локально формуватимуться в середовищі християнських спільнот ефективні екологічні заходи й програми, котрі де-факто продемонструють дієвість християнських заповідей любові до всього твореного. Й «зелене» християнство як маркер екологічної небайдужості вірян стане повноцінною характеристикою аксіологічних стратегій християнства нашого часу й майбуття.

### Література

1. Біблія. Сучасний переклад з давньоєврейської та давньогрецької мов. Перше видання. Київ : Українське Біблійне Товариство, 2020. 1168 с.
2. Енцикліка Святішого Отця Франциска. «Laudato Si» Про турботу за наш спільний дім. Київ-Івано-Франківськ-Дрогобич : «Коло», 2019. URL:



[https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si\\_uk.pdf](https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_uk.pdf)

3. За Життя Світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви. URL: [https://www.goarch.org/social-ethos?p\\_p\\_id=56\\_INSTANCE\\_km0Xa4sy69OV&p\\_p\\_lifecycle=0&p\\_p\\_state=normal&p\\_p\\_mode=view&p\\_p\\_col\\_id=column-1&p\\_p\\_col\\_count=1&\\_56\\_INSTANCE\\_km0Xa4sy69OV\\_languageId=uk-UA](https://www.goarch.org/social-ethos?p_p_id=56_INSTANCE_km0Xa4sy69OV&p_p_lifecycle=0&p_p_state=normal&p_p_mode=view&p_p_col_id=column-1&p_p_col_count=1&_56_INSTANCE_km0Xa4sy69OV_languageId=uk-UA)
4. Св. преп. Феодор Студит. Подвижницькі повчання ченцям. *Добротолюбіє*. Том 4. Київ : Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. С. 25-686.
5. Федорика Д. Філософія дару : збірник есеїв / перекл. з англ. О. Панич. Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2017. 248 с.

*Олександр Дацюк*

### **Молитва та здійснення тайнств під час пандемії: спроба богословського переосмислення нових практик і проблематика їхнього сприйняття вірянами**

«Соціальна концепція УПЦ» наголошує на можливості співпраці Церкви з державою, зокрема в питаннях охорони здоров'я, а в окремий розділ «Концепції» виведено тему «Здоров'я особи й народу» [14]. У цьому руслі Церква не може бути байдужа й до пандемійних реалій, пов'язаних із коронавірусною інфекцією. В умовах цієї масштабної небезпеки протягом 2020-2021 рр. прийнято низку офіційних церковних документів, що містять рекомендації для поведінки вірних Православної Церкви в цих обставинах. Ґрунтовний аналіз цих документів здійснив, зокрема, релігієзнавець В. Мудраков у статті «Деякі особливості релігійної функціональності в період пандемії коронавірусної хвороби (COVID-19)» [8].

Зважаючи на регіональну специфіку нашої пастирської роботи, зосередьмо увагу, зокрема, на «Зверненні Митрополита Хмельницького і Старокостянтинівського Антонія до

духовенства, чернецтва та мирян Хмельницької єпархії УПЦ у зв'язку із запровадженням в Україні карантинних заходів через загрозу коронавірусу COVID-19». Там, зокрема, наголошено: «Тривалість Богослужінь також має бути, по можливості, коротшою. Парафіян прошу, по можливості, триматися один від одного на певній відстані, щоб уникнути передавання інфекції... На період карантину благословляю тимчасово припинити заняття у недільних школах!.. З метою уникнення розповсюдження вірусу, рекомендую у храмах скасувати давання запивки після Св. Причастя, обмежившись просфорою, або організувати давання запивки у разовій посуді... Закликаю усіх у ці дні до посиленої молитви за недужих та здорових, а особливо за лікарів, які несуть жертвоне служіння, ризикуючи життям та допомагаючи ближнім уздоровитися!» [2].

Як бачимо, було наголошено на необхідності виконання приписів МОЗ й інших компетентних рекомендацій задля запобігання небезпеки ближніх. Особливо важливою є наявність у цьому і подібних документах практичних порад щодо поведінки у храмі, а також здійснення Таїнств з огляду на нову реальність.

Згодом досвід втілення нових богослужбових практик було висвітлено у збірці матеріалів першого семінару «Системні проблеми православ'я: аналіз, осмислення, пошук рішень» за редакцією Сергія Чапніна (під егідою проекту «Соборність») [12], деякі з яких є поштовхом для міркувань, які розгортаємо в нашій доповіді.

Пандемія спонукає до осмислення важливих етичних проблем, пов'язаних із ризиком зараження й смерті священників та мирян, але також це мотивує на новому рівні актуальності порушувати ряд богословських, літургійних, пастирських, канонічних, економічних та інших питань.

Динаміка ситуації нерідко змушує священника приймати відповідальність за неординарні і часом ризиковані рішення на себе. Йдеться як про нові практики в богослужіннях, так і про потенційну можливість, скажімо, приймати сповідь засобами телефонного зв'язку або передавати Святі Дари для самопричащання тощо. Такі питання потребували й потребують неупередженої дискусії, в якій, висловивши свою думку, або навіть припустившись помилки, священник не ставав би

еретиком в очах інших – тих, хто не обтяжує себе взагалі пошуками нових форм богослужбової практики.

Пандемія поставила перед усіма відповідальне й творче завдання: запропонувати шляхи подолання нинішньої проблемної ситуації та забезпечити повноцінність церковного життя та активність парафіян в умовах пандемії. Під час пандемії ми вже маємо втілення низки нових практик у здійсненні богослужінь і Таїнств, які можуть стати відправним пунктом для нових документів, програм, канонічних правил, розвитку літургійних чинів і пастирської опіки. І хоч нині цей матеріал залишається фрагментарним та не систематизованим, але він унікальний, тож доцільно робити його предметом загальноцерковної дискусії та втілювати в життя апробовані й належно осмислені форми.

У першоосновах цього мають бути, звісно, ж повага до церковної ієрархії і кліру; імунітет від наміру шукати ворогів; опора на заповідь про любов (зокрема, й до опонентів); намагання бачити реальність у всій повноті, що передбачає ставлення до Церкви як до спільноти вірних (не обмеженої корпоративними рамками); переконання у тому, що незручних питань не існує; уникнення спокуси маніпулювати співрозмовником; керування в діях творчим підходом та запобігання слів і дій, несумісних з образом Христа та Його заповідями; усвідомлення того, що кожен має право на помилку і страх перед нею не повинен паралізувати свободу думки, позбавляючи тверезої уваги до реальності.

У руслі таких тенденцій перебуває й напрацювання нових текстів молитов, які увійшли до звичних богослужбових чинів, зважаючи на небезпеку нового вірусу. Як відомо, тексти молитов завжди могли мінятися, залежно від обставин, подій та контекстів. Так, у давнину чи не кожна єпархія мала свої молитовні відмінності. Зараз ми маємо одноманітні молитовні тексти й літургійні практики, але нові виклики під час глобальної небезпеки ставлять інакші вимоги. І ми сьогодні опинилися перед випробуваннями, пов'язаними з вимушеним відходом від традиційних практик у межах чинних канонів. Священик Августин Соколовський (Фрібург) дуже влучно пише: «Кризовий час, як жоден інший, є сприятливим для

інтерпретації саме тому, що в період кризи у ній має потребу і світ, і Церква» [13, с. 22].

Такими додатками до традиційних молитов є прохання, затверджені Священним Синодами різних Церков (зокрема, й УПЦ) у 2020-2021 рр. Але, водночас «...сам факт додавання «кризових» прохань під час пандемії є ризиком створити враження, що основний корпус літургійних текстів більш не може виразити те реальне, про що перед лицем життя і смерті просить кожна душа...» [13; 26]. Так створюється ризик зміщення акцентів самих літургійних чинів у сторону цих додаткових, але все ж тимчасово актуальних текстів.

Друге питання, на яке варто звернути увагу, це проблема обмеження доступу у храм вірних під час пандемії. Усі важливі фази життя православного християнина пов'язані із храмом – починаючи від Таїнства Хрещення, продовжуючи Причащенням та сповіддю, процесом духовного становлення і розвитку, зрештою, містичним актом спасіння та завершуючи обрядом похорону. Таке сприйняття ми маємо через те, що Божественна Літургія (у перекладі «спільна справа») – основне православне богослужіння – здійснюється саме у храмі.

Радянські часи закриття храмів відійшли в минуле, але з інших причин настало «повторення» (нехай у легкій та тимчасовій формі). Така радикальна зміна викликала в багатьох вірних травму: усі домашні молитви, читання Святого Письма, справи милосердя без храму – в їхньому сприйманні – втратили сенс. Якщо на Пасху, особливо 2020-го року, було заборонено йти на Богослужіння, дехто сприйняв це навіть в есхатологічній проекції: мовляв, «настали останні часи».

При цьому слід справедливо зазначити, що з церковної свідомості сьогодні витіснені такі новозавітні поняття, які відображені у Святому Письмі: «Бог ... не в рукотворних храмах живе» [1] (Діян. 17:24). «Настане час, коли істинні поклонники будуть поклонятися Отцю в Дусі і істині, бо таких поклонників Отець шукає Собі» [1] (Ін. 4:21-23). «Хіба не знаєте, що ви храм Божий, і Дух Божий живе в вас?» [1] (1 Кор. 3:16).

Ситуація з обмеженням присутності у храмах людей через пандемію сприяє розділенню громади на священство, яке служить, і мирян, які «недопущені», що за великим рахунком

суперечить самому визначенню літургії як «спільної справи». А проте, головна мета духовного життя – єднання з Богом у молитві, досвіді каяття і надії – не повинна нівелюватися з огляду на тимчасові скрутні реалії. І тут теж є право й можливість для творчого, конструктивного церковного мислення.

Закцентуємо ще одне питання, яке гостро постало під час пандемії – це практика причащення мирян. Як відомо, у Православній Церкві Причащення поводилось однією лжицею. Знаємо, що 1 червня 2020 р. Патріарх Варфоломій звернувся до всіх предстоятелів Церков і запитав їхню думку щодо цього питання.

За час карантину з'явилося кілька практик тимчасової зміни практики причащення мирян, як у світі, так і в православ'ї України. Першими використувувати одноразові ложечки почали у Румунській Церкві. Синод Московського Патріархату видав наказ дезінфікувати лжицю у спирті після кожного причасника. Митрополит Арсеній (Константинопольський Патріархат в Австрії) запровадив практику причащення в уста причасника без використання лжиці (за зразком літургії апостола Якова).

У дискусіях на цю тему були також пропозиції тимчасово впровадити служіння літургії Якова у всіх храмах під час пандемії. У Псковській єпархії РПЦ митрополит Тихон запровадив практику причащення Передосвяченими Дарами в уста причасника.

Слід відзначити також, що в багатьох країнах (наприклад у Німеччині) на спосіб причащення у Православній Церкві звернули увагу медичні комісії МОЗ, і на цьому ґрунті виникали навіть конфлікти. З цієї причини в деяких храмах тимчасово взагалі відмовилися причащати парафіян. Відомо, що сербський єпископ Григорій у Дюссельдорфі, реагуючи на зауваження медиків, почав роздавати Причастя на підносі. У деяких храмах Англії та Франції також тимчасово практикується причащення Передосвяченими Дарами: кожна частка на окремій серветці, яка спалюється після служби. До речі, у Львівській єпархії УПЦ для причащення використовуються багаторазові, але стерилізовані лжиці – кожному окрема. Це все означає, що розумна альтернатива традиції існує.

Але реакція консерваторів на такі практики не забарилася. «Що, Бог слабший за вірус?» – запитує, наприклад, митрополит

Омський і Таврійський Володимир [див.: 4, с. 34]. Синод Румунського Патріархату жорстко розкритикував своїх кліриків за використання одноразових лжиць. Афонські ченці різко відреагували на відмову деяких єпископів причащати мирян під час карантину, вбачаючи у цьому обмеження релігійної свободи тощо. Деякі ієрархи (наприклад митрополит Галльський Еммануїл у Франції) залишили на вибір настоятелів парафій спосіб обрання практики причащання мирян.

«Дискусія про спосіб причащання мирян переростає у дискусію про віру, де позиції з обох сторін можуть бути однаково слухними і становити антиномію віри» [3].

Звісно, Бог сильніший за вірус і переміг навіть смерть, але люди продовжують хворіти і вмирати. Питання тут не в силі Бога, а в таємниці нашого спасіння. А питання про віру й практику причащання тут переходить у суперечку традиції і свободи у Церкві. Не обходиться і без улюбленого прийому консерваторів – одразу зараховувати своїх опонентів до лібералів, рівняючи їх з лібералами в політиці та майже оголошуючи ворогами православ'я. Попри безглуздя цих закидів такої позиції додержується чимало вірних Православних Церков різних юрисдикцій.

Проблема тут у тому, що консервативне мислення не передбачає ніякої альтернативи. Відомий філософ І. Ільїн зазначав: «...покірне почуття сліпо віруючого не спасає, така віра безґрунтова, людина не володіє своєю вірою, нею володіють інші, така віра часто руйнуються, коли приходять спокуси і катастрофи...» [6, с. 49].

Питання способу причащання під час карантину залишається відкритим, як не є однозначним ставлення мирян і духовенства до цього питання. Так, на Хмельниччині в різних храмах практикувалися різні способи причащання – від причащання з дискусу частинками прямо в уста, причащання Раніше освяченими Дарами, дезінфекції лжиці після кожного причасника, до збереження практики «як завжди» – без будь яких гігієнічних заходів.

Зрозуміло, що вибір тут – це питання і духовної, і морально-соціальної відповідальності та осмисленого сприйняття цієї відповідальності.

Й останнє питання, на яке звернемо увагу: проблематика Інтернет-трансляцій богослужінь і ставлення до них мирян та духовенства.

Одним з перших наслідків закриття храмів стало широке розповсюдження практики Інтернет-трансляцій, які суттєво змінили розуміння богослужіння. Більшість християнських конфесій рекомендували вірним залишатися вдома й утримуватися від відвідування храмів під час високого рівня вірусної небезпеки. У проповіді в Неділю 4-ту Великого Посту навіть патріарх РПЦ Кирило наголосив, що «і без відвідання храмів можна спастися...» [8], а незабаром на сайті Патріархії стали з'являтися молитовні чини, адаптовані для домашнього здійснення (навіть самостійного освячення пасок та яєць). Раніше вірні й уявити собі не могли, що така практика можлива взагалі.

12 квітня 2020 р. Патріарх Кирило прямо рекомендував «...проводити час біля телевізорів, коли там ведеться трансляція богослужіння» [7].

Так само й представники інших юрисдикцій та конфесій закликали вірних молитися під час богослужінь, які здійснюються на істотному віддаленні від того місця, де знаходиться людина, а її присутність забезпечується засобами електронного зв'язку. Цей аргумент буде важливим при розмові про можливість «Євхаристії онлайн» (практики, яку пропонував священник Ігор Савва, і яка не була підтримана священноначалієм ПЦУ та інших юрисдикцій, діставши критичний аналіз у статті протоієрея ПЦУ Богдана Гулямова [5]).

Хоч більшість священнослужителів скептично ставилася до Інтернет-трансляцій, стверджуючи, що за таких умов участь у богослужіннях не може бути повноцінною, проте чимало телеканалів і радіостанцій у неділю та на святах раніше трансливали богослужіння, мотивуючи цю практику орієнтацією на пенсіонерів, які за станом здоров'я не завжди можуть фізично прийти до Церкви. Існує й багаторічна традиція трансляції Різдвяних і Пасхальних служб центральними телеканалами.

У квітні 2020 р. позиція супротивників Інтернет-богослужінь значно пом'якшала, адже цей вимушений захід став єдиною можливістю підтримати звичний ритм богослужінь. Однак і тут не обійшлося без певних нюансів. Трансляції

богослужінь були здебільшого організовані непрофесіоналами. Проте це мало і деякі переваги, наприклад:

- зміщення акценту з хору та коментарів диктора на молитви. У деяких храмах камера навіть встановлювалася у вівтарі. Так парафіяни дістали змогу спів-присутності зі своїм настоятелем у вівтарі біля престолу;

- у деяких храмах богослужіння починалося з трансляції чину проскомідії, який також парафіяни не можуть бачити при традиційному відвіданні храму. Тож люди отримали можливість самостійно пом'янути імена своїх рідних живих та померлих.

Але ці засоби не змогли повною мірою замінити літургійне життя через неможливість участі у Євхаристії як Причасті Святих Тайн.

Водночас, слід зазначити, що ця ситуація не є новою в історії і її слід сприймати, як тимчасове обмеження. «Пандемія COVID-19 не є першою і не є найжорстокішою: люди задовго до ХХІ ст. мали уявлення про передачу хвороб від людини до людини, використовували карантинні заходи, включаючи обмеження пересування людей та відвідування храмів...» [11].

Відомо також і те, що в православ'ї, на відміну від інших конфесій, немає практики «духовного», або «мисленого» причащення, і це унеможливує повноцінну участь в Євхаристії мирян через відеотрансляцію богослужіння.

Сьогодні неможливо вважати питання літургії на відстані розв'язаним досконало: тут є чимало богословських та канонічних колізій. Так, суто догматичних аргументів у бік «проти» за великим рахунком немає, тому ця практика має тенденцію переходу в площину канонічну. А канонічні питання в православ'ї розв'язуються соборними рішеннями, за слушним зауваженням проф. О. Осипова [10].

Отже, як можна зробити висновок, хоч виклики, що постали перед Церквою в умовах пандемії, не є новими, вони містять у собі більше запитань, ніж прямих відповідей. Їхній пошук має здійснюватися на рівні богословських комісій, соборних дискусій, тощо. Проте й діалоги у форматі круглих столів, де людина може відкрито висловлювати свою думку, маючи право й на помилку, має чималу користь. Адже такі дискусії стають підґрунтям для подальших досліджень у цьому напрямку.



Важливим у цій ситуації є те, що викладені аспекти проблематики здійснення богослужіння період пандемії (а крім цих аспектів, і ряд інших) мали та мають живий практичний вимір: рішення щодо того чи іншого питання й форми богослужіння доводиться приймати священику, або члену громади, не маючи часу на ґрунтовні роздуми – буквально за лічені години (чи навіть хвилини), відповідно до надшвидкої зміни обставин. Тож сучасні реалії масштабної небезпеки поставили нас у ситуацію вибору, яка водночас мотивує формування нових практик у здійсненні спільної молитви й Таїнств, що, хоч і сприймається мирянами та священиками не завжди однаково, проте це не підстава не приділяти цьому пильну увагу й відповідальні міркування.

### Література

1. Біблія. Святе Письмо Ветхого і Нового завіту. – УБТ, 2002.
2. Антоній (Фіалко), Митрополит Хмельницький і Старокостянтинівський. Звернення до духовенства, чернецтва та мирян Хмельницької єпархії УПЦ у зв'язку із запровадженням в Україні карантинних заходів через загрозу коронавірусу COVID-19. Березень, 2020 р.
3. Ашков Георгій, прот. Богословие карантина и великие антиномии веры. *Содружество «Артос»*, 15.05.2020. URL: <http://artos.org/articles/bogosloviiekarantina-ashkov/>
4. Ашков Георгій, протоиерей. Практики пращашения: «богословиеелжицы» *Системные проблемы Православия: анализ, осмысление, поискрешений*. Материалы первого семинара [составитель С. Чапнин]. М. : Проект «Соборность», 2020.
6. Гулямов Б., прот. Церковь и цифра. URL: <https://credo.press/231539/>
6. Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. М. : АСТ, 2006.
7. Кирилл (Гундяев), Патриарх. Патриаршая проповедь в праздник Входа Господня в Иерусалим после Литургии в Храме Христа Спасителя. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5620978.html>
8. Кирилл (Гундяев), Патриарх. Патриаршая проповедь в Неделю 4-ю Великого поста после Литургии в Храме Христа Спасителя. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5613859.html>

9. Мудраков В. Деякі особливості релігійної функціональності в період пандемії коронавірусної хвороби (COVID-19). *Філософія та політологія в контексті сучасної культури* 13(1), С. 22-30. URL: <https://doi.org/10.15421/352103>
10. Осипов А. Реакция профессора Алексея Осипова. *Телеканал «Спас»*. Режим доступу: <https://youtu.be/H1SYxOJCxYM>
11. Письменюк И., свящ. Русская Церковь в период эпидемий: исторический очерк. URL: <https://bogoslov.ru/article/6027040>
12. Системные проблемы Православия: анализ, осмысление, поискрешений. Материалы первого семинара [составитель С. Чапнин]. М. : Проект «Соборность», 2020.
13. Соколовски Августин, священник. Молитва Церкви в период пандемии: новое осмысление реальности. *Системные проблемы Православия: анализ, осмысление, поискрешений. Материалы первого семинара* [составитель С. Чапнин]. М. : Проект «Соборность», 2020.
14. Соціальна концепція УПЦ. URL: <http://orthodox.org.ua/page/sots%D1%96alna-kontsepts%D1%96ya>

*Віталій Гунько*

## **Ідейні основи екологічної етики протестантизму**

Тема взаємин людини з природною ойкуменою діставала певний відгук у богословських працях протестантських мислителів і до ХХ ст. Проте все ж першочерговими завданнями протестантські богослови попередніх епох вважали осмислення питань догматичних, конфесійно-ідентифікаційних, апологетичних. Але у ХХ і ХХІ ст. дедалі частіше релігійні мислителі приділяють не меншу увагу соціально прикладним аспектам. Й екологічна проблематика тут посідає дуже вагоме місце. Ми сконцентруємо в доповіді увагу на ідеях двох знакових постатей протестантської думки.

Лютеранський мислитель Альберт Швейцер, розгортаючи екоцентричну етику, фіксує ціннісний постулат: «Я є життя, що хоче жити, я є життя серед життя, що хоче жити» [2, с. 306]. Навколишній світ – таке ж самоцінне Життя, як і кожна людська особистість.

Вирубка лісів, забруднення атмосфери, наповнення планети пластикомі відходами тощо призводить до зворотної реакції і щодо нашого життя: екологічні кризи та катастрофи виразно це засвідчують. Відповідно, якщо людина здатна усвідомити цінність Життя як такого, що є Даром у християнському розумінні, вона, очевидно, повинна спрямовувати свою щоденну практику на підтвердження цього розуміння не тільки щодо іншої особи і її життя, а Життя як цілісного феномена. А. Швейцер пише: «Відповідно до ідеалу матеріального і духовного буття людини, етика благоговіння перед життям вимагає від людини, при максимальному розвитку всіх її здібностей і в умовах найширшої матеріальної та духовної свободи, боротися за те, щоб залишитися правдивою стосовно себе самої й розвивати в собі співчуття та діяльну причетність до долі усього життя, що довкола неї. Вона має глибоко продумати своє життя й повсякчас усвідомлювати всю відповідальність, яку накладає на неї життя» [2, с. 331]. Тут ми бачимо чітку смислову синергію принципів соціальної відповідальності і християнського витлумачення екологічно насиченої ідеї: людина як відповідальний Господар, співучасно долучений до підтримки Життя. Зруйнувавши цю гармонію, первородний гріх і його історичні модифікації все ж не перекреслили, а швидше підкреслили необхідність відновити її. А шлях до цього – у щоденному підтвердженні в діях та помислах готовності відповідати Образу і Подобі, первинно закладеним Богом у людину. Таку інтенцію дає змогу реалізувати саме пропонує А. Швейцером етика абсолютного благоговіння перед життям. Слушно зазначає дослідниця І. Фенно: «Абсолютний принцип благоговіння перед життям – дієве знаряддя проти ілюзорної етики та ілюзорних ідеалів. Згідно з А. Швейцером, єдиним критерієм того, що людина чинить правильно, тобто збільшує повноту життя, є не думка суспільства, яка виявляється у вигляді заохочень та покарань, у формі матеріальних благ тощо, а суб'єктивне відчуття радості буття» [1, с. 61-62]. Як бачимо, діалогічні можливості, котрі надає система поглядів цього богослова, – досить конструктивні. А. Швейцер вважається піонером активізації звернення протестантських богословів до проблем такого ґатунку: він окреслив методологічно широкі простори для включення в цей дискурс здобутків науки, філософії, ціннісного ресурсу інших аксіологічних систем.

Основним предметом богословської уваги теми екології стають й у творчості та служінні лютеранського пастора й богослова Джозефа Сіттлера. Екологічні інтенції він вважав осердям християнської етики.

Будучи сином пастора і зростаючи в середовищі, що було залежне від аграрної діяльності, майбутній екобогослов усвідомлював, наскільки великими й цінними є дари, котрі людство дісталоу формі природи, що здатна прогодувати, виплекати й утримувати життя суспільства. З іншого боку, свідомим Дж. Сіттлер був і того, який вплив здійснює людина на довкілля, і як важливо утримувати баланс в їхній взаємодії. В дусі Швейцерових етичних міркувань та біблійного нарративу, Сіттлер наполягає: «...людина повинна зайняти слухну позицію поряд з природою, будучи їй турботливим братом, тому що вона також є творінням Божим і несе в собі образ Бога» [4, с. 372]. Мислитель переконує, що благодать та милість Божі, будучи незмірними, поширюються, очевидно, і на природний світ, а тому бездумне, споживацьке ставлення до природи, шкода довкіллю – це, отже, й зневажливе ставлення до Божественної милості.

Слушно підкреслює дослідник богослов'я Сіттлера А. Картер: «Відповідно до вчення Сіттлера, богослов'я, яке ігнорує теологію Землі, має тенденцією спробувати заглушити безмовний голос природи засобами панування й експлуатації. Альтернативні взаємини можливі в межах християнського Священного Писання і традиції» [3, с. 26]. Екологічна проповідь Сіттлера сповнена естетичними та навіть гедоністичними (в позитивному сенсі цього слова) мотивами. Буття світу відповідно до Божого задуму усталено так, що людина повинна й має можливість не «користуватися» благами природи, а насолоджуватися ними, переживаючи втіху від споглядання всієї краси створеного Богом світу, долучаючись до його надр як до милості Абсолюту. Світ повинен тішити християнина власне фактом свого існування. Адже і через нього до нас промовляє незмірна благодать Божественної любові.

Сіттлер вказує на синергію Бога, людини і природи як основу християнської онтології, котра підкреслює етичний обов'язок людини перед природою: «Серце християнської віри полягає в тому, щоб могутнє, живе, діяльне, відновлююче Слово насправді

ототожнювало себе зі своїм роздробленим і розчарованим творінням, яке стогне в муках» [4, с. 373]. Тобто у дискурсі своєї екології Сітлер вводить ще й християнський концепт Втілення, ідею Космічного Христа, що підтверджує глибоке богословське прочитання ним екологічної проблематики.

Сітлер закликає до творення екологічної спільноти, котра має об'єднувати всіх людей доброї волі (недаремно цей богослов уславився ще й як великий прихильник екуменічного руху). Основна відповідальність за рух до такої спільноти, на його думку, лежить на християнах, котрі повинні усвідомити істинну природу християнського віровчення та етики й почати мислити діалогічно, відкрито. Такі міркування Дж. Сітлера насажені значним конструктивом в аспекті розробки дієвих екологічних ініціатив та конкретних еко-спрямованих проєктів.

Отже, очевидно, що екологічна проблематика доволі активно увійшла в дискурс протестантської думки і, сподіваємось, активніше входить у практику життя спільнот. Опосередкована християнським віровченням, біблійними текстами, актуалізована науково-технічними новаціями, змінами в кліматі та загрозливими тенденціями в екосистемах планети, соціально опосередкована етична проблематика в контексті проблем екології лунає як додатковий імпульс етики Любові, що закладена у провідній Христовій настанові. Відповідно, шана до природи й довкілля узгоджуються і з любов'ю до Бога, і з любов'ю до Іншого.

### Література

1. Фенно І. Протестантські екологічні проєкти XX – XXI ст. *Політологічний вісник*, 2013. Випуск 71. С. 58-69.
2. Швейцер А. Культура и этика. Москва : *Прогресс*, 1973. 343 с.
3. Courter Andrew M. The Ecological Christology of Joseph Sittler. Thesis for The Degree of Master of Arts in Theological Studies. Dayton, Ohio. May 2019. 125 p. URL: [https://etd.ohiolink.edu/apexprod/rws\\_etd/send\\_file/send?accession=dayton1554981790012285&disposition=inline](https://etd.ohiolink.edu/apexprod/rws_etd/send_file/send?accession=dayton1554981790012285&disposition=inline)
4. Sittler Joseph. A Theology for Earth. *Christian Scholar*, 37, no. 3, 1954. Pp. 367-374.

**ВІЛ та Церква:  
протидія соціально-небезпечним хворобам  
як напрям душпастирського служіння**

Множина викликів сьогодення характеризується нагальністю потреби їх розв'язання для запобігання незворотності їх можливого негативного впливу. Оскільки в багатьох країнах (і в Україні також) більшість громадян позиціонують себе як віруючих, то існує й великий соціальний запит на активність релігійних спільнот та лідерів у пошуку способів розв'язання найгостріших проблем. Закономірно, що ці питання хвилюють Церкви та їхніх духовних лідерів.

Стосується це й проблеми ВІЛ, адже нині у світі живуть понад 37,7 мільйонів людей із цим небезпечним вірусом. В Україні офіційно понад 150 тисяч ВІЛ-позитивних осіб, хоча деякі експерти стверджують, що реальна цифра у 3-4 рази більша.

Проблематика хвороб та епідемій, безперечно, турбувала людство і в минулі часи. І це не могло не відобразитися в релігійних нарративах. Адже в архаїчні часи, маючи мінімум технологічних та медичних засобів і зазнаючи дуже масштабних загроз від епідемій, люди апелювали до Божества, прагнучи дістати порятунк від небезпек. А самі епідемії й хвороби сприймалися як вияв Божої кари за гріхи. Наприклад, у Старому Завіті в ряді місць є згадки відповідної проблематики: [Вих. 9:14, 16], [Вих. 12:13; 15:26], [Левит 26:21]. Апеляція до цілющої ролі сакрального (не лише в духовному, а й у тілесному сенсі) виявилася й у переказах про неодноразові зцілення Ісусом Христом від хвороб [Мат. 9: 35; 10:1; Марка 3:10]. Та й тексти «життя святих» теж демонструють затребуваність релігійною свідомістю таких сюжетів. Такі образи є і в інших релігіях.

Але чи може релігія реально вплинути на зменшення темпів поширення соціально небезпечних хвороб? На нашу думку, це питання залежить від того, якою мірою релігійні спільноти дбають не лише про зміцнення своєї адміністративної структури, а про емпатійне ставлення до людей.

Нині вже є певні позитивні зрушення в долученні Церков до профілактики поширення ВІЛ. Однак, проблем все ще достатньо. Зокрема, в міжконфесійному збірнику «Участь Церков та релігійних організацій України у боротьбі з поширенням епідемії ВІЛ/СНІДу та роботі з людьми, що живуть з ВІЛ/СНІДом» зазначається, що «необізнаність щодо цієї хвороби в нашому суспільстві сприяє поширенню невиправданого страху перед інфікуванням. І саме це незнання посилює негативне ставлення до ВІЛ-інфікованих та витісняє їх на узбіччя суспільства» [3, с. 74]. У свою чергу це завдає чимало проблем: невпевненості, відчаю, страху, самостигматизації тощо. На цьому тлі можливі втрати в ефективності потенційних медичних та соціальних послуг ВІЛ-позитивним особам. Зокрема, й тому, що часом, на жаль, вони самі переконані в безперспективності пошуку доступу до таких послуг.

Проте Церкви таки докладають зусилля, щоб протидіяти ВІЛ на різних рівнях. Розділити ці зусилля можна на дві сфери: попередження інфікування та робота з ВІЛ-позитивними особами.

Щодо попередження інфікування церковні громади працюють з дітьми та молоддю в межах як шкільної та вищої, так і неформальної освіти, апелюючи до цінності моральної чистоти й відповідальності за своє життя й здоров'я.

Особливо важливими є такі освітні програми для студентів духовних навчальних закладів, адже вони передбачають, що, по-перше, ВІЛ-позитивна людина може звертатися зі своїми духовними проблемами до священнослужителя (яким стане той чи інший студент таких закладів); а по-друге, – священник здатен працювати на зменшення у своїй громаді стигми та дискримінації ВІЛ-позитивних осіб.

У цьому напрямку є чималі успіхи, зокрема, наприкінці 2020 р. вийшов друком посібник «ВІЛ: віра, толерантність, надія», написаний у співпраці з організацією 100% ЖИТТЯ, яка працює з ВІЛ-позитивними особами та духівництвом. Це перший навчальний посібник такої тематики для семінарій та інших богословських закладів Православної Церкви України. У ньому, зокрема, є статистика, висвітлені шляхи зараження ВІЛ, обмірковано життєві турботи та реальні історії ВІЛ-позитивних осіб. Головне ж – тут зартикульовано способи допомоги ВІЛ-позитивним

людям з боку священнослужителя. У цьому навчальному посібникові актуалізується увага до того, що «громади віруючих людей та релігійні лідери несуть моральну відповідальність за сприяння доступу всіх, хто потребує, до профілактики, лікування, догляду та підтримки щодо ВІЛ» [2, с.19].

Окрім того, наприклад, у Римо-Католицькій Церкві в Україні, за підтримки благодійної організації «Карітас Спес», відбуваються навчальні семінари для як священнослужителів та монахів / монахинь, так і для вірян. А Церква Адвентистів Сьомого Дня ще 1997 р. створила Комісію з питань ВІЛ/СНІДу при своїй Генеральній Конференції.

Другий напрямок – робота з людьми з ВІЛ та їхнім близьким оточенням. Це й пасторська підтримка, й організація реабілітаційних центрів (якщо мова про споживачів ін'єкційних наркотиків, до прикладу), і підтримка дітей ВІЛ-позитивних батьків.

Однак, попри такі досягнення, у згаданому вище міжконфесійному збірнику знаходимо вказівку на ряд вад, які є в роботі щодо цього напрямку. Серед них такі: 1) відсутність у багатьох конфесій власних концепцій та стратегій щодо боротьби з ВІЛ/СНІДом як фундаментальних документів, котрі визначають напрямки діяльності та заходи протидії хворобі; 2) існування суперечностей конфесій між собою, що спричиняє слабкий, нерідко лише декларативний, міжцерковний діалог і, відповідно, пасивність, відсутність дієвих кроків у пошуку реальних шляхів спільної дії конфесій у соціально значущих питаннях, зокрема, подолання епідемії ВІЛ/СНІДу; 3) недостатня кількість серед активістів релігійних спільнот спеціально підготовлених тренерів, лекторів, священнослужителів, які б мали коректні знання про ВІЛ/СНІД та могли поширювати їх серед парафіян; 4) обмежене спрямування фінансових ресурсів конфесій на відповідні ініціативи [див.: 3, с. 21].

А проте провістки нарощення таких зусиль наявні. Зокрема, відповідна взаємодія відбувається в межах Всеукраїнської ради Церков та релігійних організацій, куди входить цілий ряд конфесій (питання про ВІЛ/СНІД розглядає комісія із соціальних питань). Також у посібнику «ВІЛ: віра, толерантність, надія» зазначено, що «згідно зі «Стратегією з



комплексної відповіді на бар'єри з прав людини для доступу до послуг з профілактики і лікування ВІЛ та туберкульозу до 2030 року» (комісія з питань соціального служіння ВРЦіРО) Церква планує розробляти і реалізовувати загальнонаціональні інформаційні кампанії з протидії стигмі та дискримінації, адаптовані до конкретної аудиторії та каналу, в тому числі специфічні для окремих спільнот» [2, с. 37]. Ще один обнадійливий момент – у грудні 2020 р. конфесії України приєдналися до Глобального Партнерства з усунення всіх форм стигми та дискримінації, пов'язаних із ВІЛ, ініційованого БО “100% Життя” у партнерстві із ГО «Елеос-Україна».

Тож у висновку відзначимо, що нині становище ВІЛ-позитивних осіб у соціумі все ще супроводжується стигмою та дискримінацією, а рівень поширення ВІЛ – високий, зокрема, в молодіжному середовищі. Однак Церкви не відмовляються від допомоги ВІЛ-позитивним, духовні лідери дедалі частіше готові співпрацювати та відкриті до діалогу що, відповідно, зменшує рівень самостигматизації та самозневаги в людей, яким доводиться давати собі раду із прийняттям свого статусу. До того ж, саме релігійне виховання (якщо воно щире й людяне, а не формальне та зовнішнє) здатне справді забезпечувати інтеріоризацію (внутрішнє засвоєння) людьми тих ціннісних орієнтирів, які, серед іншого комплексу поведінкових аспектів, зменшують і ризик інфікування ВІЛ / СНІДом.

### Література

1. Біблія. Видання Київської патріархії УПЦ КП, 2004. 688 с.
2. ВІЛ: віра, толерантність, надія. Посібник. Київ, 2020. 100 с.
3. Участь Церков та релігійних організацій України у боротьбі з поширенням епідемії ВІЛ/СНІДу та роботі з людьми, що живуть з ВІЛ/СНІДом (міжконфесійний збірник) / Під ред. П.В. Лапіна. Київ. 2008. 156 с.

## **Практичні моделі соціально значущої діяльності Православної Церкви України в умовах пандемії COVID-19**

Нині релігійні спільноти, Церкви (разом з усім суспільством) намагаються чинити опір екстраординарному викликові: пандемії коронавірусної хвороби. Сплески хвиль пандемії COVID-19 істотно позначилися і на світовій політиці, економіці, організації культурних заходів та освітнього процесу. Відчутно вплинули вони й на релігійне життя, торкнувшись усіх конфесій. І справді: конфесії та деномінації зіткнулися з істотними обмеженнями стандартних форм своєї діяльності. У кожній країні ці обмеження мають свою специфіку та різний рівень гнучкості – залежно від поточної ситуації. Закономірно й те, що реакція релігійних спільнот на відповідні заборони також є неоднозначною, варіативною: від консенсусу та співпраці з органами влади до вияву непокори і свідомого порушення карантинного режиму. На цьому тлі відповідальні релігійні організації вдалися й вдаються до пошуку та практичного впровадження нових форм комунікації з вірними. Зокрема, «трендом» наших днів стало спілкування церковних інституцій з вірянками, а вірянка – між собою за допомогою онлайн-технологій. Пандемія поставила Церкви світу перед складною дилемою: подбати про здоров'я вірян чи, незважаючи ні на що, зберігати усталеність традицій?

На жаль, пандемійні реалії посилили сприймання світу із загостреним відчуттям присутності масштабних небезпек. У цьому руслі відбуваються зміни як на рівні психіки окремої особи, так і на макросоціальному рівні. Годі сумніватися у прогнозах, що світ і надалі зазнаватиме кардинальних змін, формуватимуться принципово інакші наукові підходи, засоби виробництва й способи спілкування тощо. Важливо наголосити, що ці зрушення торкатимуться не лише матеріальної, але також (а може, й передусім) і духовної сфери. Так чи інакше –

проблеми пандемії COVID-19 поставили перед світовою спільнотою цілу низку вагомих питань і проблем, довкола яких дискутують у різних точках планети.

Важливо підкреслити: чимало конфесій в Україні (в особі їхніх лідерів та офіційних представників) з розумінням реагують на заклики української влади щодо заходів боротьби проти коронавірусної пандемії, адже всі запроваджені обмеження безпосередньо торкнулися й релігійного життя. Тут особливо варто виокремити Православну Церкву України, Українську Греко-Католицьку Церкву, Римсько-Католицьку Церкву в Україні й деякі протестантські конфесії, які справді демонструють високий рівень соціальної відповідальності в умовах карантинних обмежень і заохочують вірян усвідомлювати вагу здоров'я (а воно – дар Божий), для збереження якого є тимчасова потреба в незвичних формах соціального самообмеження або відповідних медичних заходах (як-от вакцинація). Серед відповідних заходів є й такі, що завбачають масові скупчення людей, які часом неминучі при здійсненні богослужінь. Звісно, і у світі, і в Україні жорсткість карантинних заходів зумовлюється цілою низкою чинників: кількістю хворих, темпами поширення коронавірусу, наявною медичною інфраструктурою. Впливають навіть і ті чи інші періоди церковно-календарно циклу свят. А форми реалізації відповідних заходів залежать і від релігійності населення, і від політичного режиму, і від врахування / неврахування досвіду інших країн, рекомендацій ВООЗ тощо.

Значущою є роль багатьох конфесій України у боротьбі з небезпечною коронавірусною хворобою. Однак у цій доповіді сконцентруємо увагу на діяльності саме Православної Церкви України. Вона із самого початку поширення COVID-19 намагалася вжити всіх необхідних заходів для припинення цієї інфекції й конструктивно реагувала практично на всі заклики відповідних державних інстанцій. Власне, на це вказують прийняті рішення Священного Синоду цієї Церкви. Наводимо окремі з них: «Про додаткові заходи у зв'язку з триваючою пандемією особливо небезпечної коронавірусної

хвороби (COVID-19), впровадженням державою, органами влади та місцевого самоврядування в Україні нових посиленних обмежень свободи зібрань, пересування, істотного обмеження чи припинення перевезень громадським транспортом та інших карантинних обмежень» від 24 березня 2020 р. [5] та від 9 квітня 2020 року [4], а також «Практичні настанови у зв'язку з пандемією коронавірусної хвороби COVID-19, доповнені відповідно до рішення Священного Синоду від 24 березня 2020 р. та 9 квітня 2020 р.» [3] тощо.

У цих документах Синод закликає враховувати та виконувати законні приписи, розпорядження та карантинні обмеження, що впроваджуються державою, органами місцевого самоврядування та органами охорони здоров'я. При цьому лунає заклик, з одного боку, не ігнорувати реальність небезпеки, а з іншого, – утримуватися від паніки.

Водночас чи не найголовніше і найпроблемніше питання – прийняття формату здійснення богослужінь, на чому особливо робився акцент під час першої хвилі поширення пандемії. Тут доречно навести міркування речника Київської Митрополії ПЦУ, заступника голови Управління зовнішніх церковних зв'язків архієпископа Євстратія (Зорі), який, коментуючи прийняті практичні настанови, зазначав: «Що стосується проведення богослужінь то, відповідно до прийнятих урядом рішень, Церква дотримується обмеження одночасного перебування до десяти чоловік з дотриманням дистанції (це стосується похорону і хрестин). Відповідно, де проводимуться богослужіння, де звершуватиметься спільна молитва буде дотримання такої норми. А так – храми відкриті для особистої молитви. Водночас закликаємо вразливі групи максимально дотримуватися карантину і залишатися вдома. В першу чергу, це стосується літніх осіб, а також тих, хто нещодавно повернувся із-за кордону <...> Щоби вірні, які залишаються вдома на самоізоляції, мали можливість долучитися до служби, багато парафій, храмів організують трансляції через соцмережі, Ютуб, Фейсбук» [2]. Поряд з цим, посилаючись на досвід інших помісних православних Церков, ПЦУ також рекомендувала

використовувати дезінфекційні засоби для підтримання чистоти ікон та інших святинь. «На час пандемії, а особливо у разі наявності підвищеної небезпеки у конкретних місцевостях, – наголошується в прийнятих рішеннях, – достатнім виявом шанування святинь (Хреста, ікон, святих мошей) може бути поклоніння / поклон перед ними, без цілування» [1].

До того ж знаємо, що ПЦУ, піклуючись про фізичне та духовне здоров'я людей, повсякчас моніторить ситуацію в країні й спрямовує відповідні орієнтири для пастви через проповіді-настанови під час богослужінь, електронні платформи поширення інформації, часті відеозвернення, друковані видання, зокрема, газету «Моя Церква» та журнал «Помісна Церква», виготовлення інформаційної продукції (банери, стенди буклети) тощо. Усе це (прийняті практичні настанови, інформаційна платформа тощо) чітко висвітлено в офіційній промові Предстоятеля ПЦУ під час Архієрейського Собору 15 грудня 2020 р. Блаженніший Єпіфаній, зокрема, наголосив: «Завдяки цим збалансованим і відповідальним рішенням нам вдалося як уникнути масового поширення хвороби серед духовенства і вірних, що сталося у тих релігійних спільнотах, які від початку недооцінили ступінь і серйозність загрози, так уникнути і повного зупинення звершення богослужінь та закриття храмів. У діалозі з державою, часом дуже непросто, нам вдалося знайти компромісні рішення, які забезпечили неперервність богослужбової діяльності. Також використанням давньої традиційної практики подання Святого Причастя, обмеженням форм шанування святинь ми змогли значною мірою зняти напругу навколо теми поширення інфекції в храмах. Переконали, що в умовах, які склалися, нам, як Церкві, вдалося зберегти «золоту середину», продемонструвати відповідальне ставлення до викликів» [1]. Важливо сказати, що сьогодні ця визначальна компонента прийнятих ПЦУ конструктивних рішень справді відіграє надважливу роль і продовжує бути ефективним засобом, спрямованим на протидію коронавірусній інфекції та збереження належного психоемоційного стану в

суспільстві загалом і серед своїх вірян зокрема. До речі, на цьому акцентує увагу у своєму дослідженні М. Слюсаревський, стверджуючи, що сьогодні «психоемоційне напруження у суспільстві, зумовлене хоч і помірним, але тривалим стресом, має тенденцію до накопичення і відтак здатне спричинити розгортання відтермінованих дезадаптивних реакцій на пандемію і потягти за собою комплекс небажаних медичних, соціальних та економічних ризиків. <...> Джерело стресогенності ситуації дедалі помітніше зміщується з її причин на наслідки. Уже зараз для українців основним джерелом стресу є не хвороба як така, а суцільна невизначеність і невпевненість у власному економічному майбутньому» [6].

Отже, підсумовуючи, зазначимо: у непростих соціальних і соціально-психологічних обставинах, зумовлених пандемійними небезпеками, лише правильні, збалансовані, раціональні підходи та психологічно виважена рефлексивна позиція щодо глобальних подій і власних дій можуть бути основою ефективного функціонування та розвитку суспільства (і під час, і після завершення коронавірусних атак). Зміни неминучі, і в релігійній сфері вони вже істотно вплинули на певні консервативні звичаї. А тому саме від продуманих та відповідальних рішень і партнерської взаємодії Церкви та держави залежить і ціннісно-смісловий, і соціально-побутовий добробут громадянського суспільства, однією з невід'ємних та вагомих частин якого є релігійна спільнота.

### Література

1. Доповідь Блаженнішого Епіфанія, Предстоятеля ПЦУ на Архієрейському Соборі 15 грудня 2020 року. *Веб-сайт Православної Церкви України*. URL: <https://www.pomisna.info/uk/document-post/dopovid-predstoyatelya-na-arhiyerejskomu-sobori-15-grudnya-2020-roku/> (дата звернення: 22.09.21).
2. Ліскович М. Церква і карантин: що дозволено і що заборонено. *Мультимедійна платформа іномовлення України «Укрінформ»*. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric->

[society/2901339-cerkva-i-karantin-so-dozvoleno-i-zaboroneno.html](https://www.pomisna.info/uk/document-post/praktychni-nastanovy-dlya-yepyskopatu-duhovenstva-i-virnyh-u-zv-yazku-z-ogoloshenoyu-pandemiyeyu-osoblyvo-nebezpechnoyi-koronavirusnoyi-hvoroby-covid-19/) (дата звернення: 23.09.21).

3. Практичні настанови у зв'язку з пандемією коронавірусної хвороби COVID-19 доповнені відповідно до рішення Священного Синоду від 24 березня 2020 року та 9 квітня 2020 року. *Офіційний веб-сайт Православної Церкви України*. URL: <https://www.pomisna.info/uk/document-post/praktychni-nastanovy-dlya-yepyskopatu-duhovenstva-i-virnyh-u-zv-yazku-z-ogoloshenoyu-pandemiyeyu-osoblyvo-nebezpechnoyi-koronavirusnoyi-hvoroby-covid-19/> (дата звернення: 21.09.21).
4. Про додаткові заходи у зв'язку з триваючою пандемією особливо небезпечної коронавірусної хвороби (COVID-19), впровадженням державою, органами влади та місцевого самоврядування в Україні з 6 квітня цього року нових посиленних обмежень свободи зібрань, пересування та інших карантинних обмежень від 9 квітня 2020 року. *Веб-сайт Православної Церкви України*. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/rishennya-svyashhennogo-synodu-vid-9-kvitnya-2020-r/> (дата звернення: 21.09.21).
5. Про додаткові заходи у зв'язку з триваючою пандемією особливо небезпечної коронавірусної хвороби (COVID-19), впровадженням державою, органами влади та місцевого самоврядування в Україні нових посиленних обмежень свободи зібрань, пересування, істотного обмеження чи припинення перевезень громадським транспортом та інших карантинних обмежень. *Веб-сайт Православної Церкви України*. URL: <https://www.pomisna.info/uk/document-post/povidomlennya-pro-rishennya-svyashhennogo-synodu/> (дата звернення: 21.09.21).
6. Слюсаревський М. Про стан суспільної свідомості та заходи з його поліпшення в умовах пандемії COVID-19 [науково-аналітична доповідь]. *Вісник НАПН України*, 2020. Вип. 2 (2). С. 1-4. URL: <https://visnyk.naps.gov.ua/index.php/journal/article/view/90/119> (дата звернення: 20.09.21)

**Соціально-ціннісні механізми  
запобігання релігійної конфліктності  
(контекст Чернівецької області)**

Релігійні конфлікти в умовах соціальної нестабільності трапляються в різних країнах та на ґрунті різних конфесійних платформ. Про це свідчать і досвід історії релігії, й сучасне релігійне життя у тих чи інших цивілізаційних ареалах планети. Україна, як відомо, багатоконфесійна держава. Але за роки незалежності релігійні конфлікти, на щастя, не набували надто масштабних й агресивних загальнодержавних виявів. Хоча слід визнати, що релігійну «карту» часто намагаються розіграти певні сили геополітичного впливу (зокрема, й зовнішні) для педалювання конфліктних ситуацій або для спрямованого формування медійної репутації підвищеної конфліктогенності того чи іншого регіону (або України загалом).

Міжконфесійні конфлікти на локальному рівні в Україні подекуди трапляються та набувають розголосу. Й Чернівецька область тут не виняток. Виявом цього інколи стають більш чи менш гострі силові суперечки за храмові приміщення. Конфлікт зазвичай спричиняють різні бачення в межах конкретної громади того, якій саме юрисдикції вона має підпорядковуватися; яке загальнонаціональне (чи й міжнародне) релігійне об'єднання їй вважати для себе керівним. А цей вибір часто залежить також і від оцінки різними групами вірян морального, національно-культурного, геополітичного вектору діяльності відповідного релігійного об'єднання. На ґрунті цього – в разі розділення колись єдиної громади – й виникає питання про пріоритетність у користуванні відповідною храмовою спорудою.

Безперечно, осмислення теми міжрелігійної, міжконфесійної конфліктності в Україні та її регіонах (і способів її завбачання й запобігання) не зводиться лише до міжправославних взаємин. Однак у цій доповіді концентруємо увагу саме на контексті православних спільнот. Ця обставина зумовлена, зокрема, тим, що більшість громадян України (і зрозуміло, більшість вірян) ідентифікують себе саме як



послідовників православ'я (про це стабільно свідчать соціологічні дослідження, зокрема, й одне з останніх, здійснених Київським міжнародним інститутом соціології: 72,7 % респондентів репрезентативної для повнолітнього населення вибірки віднесли себе до православ'я) [7]. Чернівецька область, як відомо, в аспекті релігійної більшості також традиційно демонструє кількісну перевагу православної ідентичності. До того ж міжправославні взаємини в Україні відзначаються особливо вагомими та гостро актуальними (і в соціально-ціннісному плані колізійними) історіософськими, ментально-ціннісними, геополітичними, національно-культурними вимірами та резонансами.

Загальновідомо, що майже три роки тому Вселенський Патріархат (історично-смысловий центр світового православ'я, «перша серед рівних» автокефальна Православна Церква світу) після Об'єднавчого Собору Православної Церкви України надав їй автокефалію. Це акт історичної справедливості: в незалежній країні з'явилася визнана Вселенським Патріархатом автокефальна Православна Церква, що перебуває з ним в евхаристійній єдності. Упродовж двох років після того, крім Вселенського Патріархату, Православну Церкву України офіційно визнали ще три з чотирнадцяти інших автокефальних Православних Церков світу. Це й Александрійський Патріархат, і Церква Еллади (Греції), і Церква Кіпру, що мають у православному світі неабиякий авторитет. Про наявність евхаристійного спілкування між Православною Церквою України і названими Церквами свідчать, зокрема, факти співслужіння ієрархів цих Церков, зокрема, й предстоятелів. Наприклад, ось це інформаційне сповіщення офіційного сайту Православної Церкви України висвітлює подію Божественної літургії 13 серпня 2021 р., яку спільно очолили предстоятели Вселенського Патріархату (патріарх Варфоломій), Александрійської Церкви (патріарх і папа Феодор II) та Православної Церкви України (митрополит Епіфаній) [4]. У цьому ж дописі інформується про співслужіння їм архієреїв – представників предстоятелів Церков Еллади та Кіпру. Можна висловити обережно оптимістичне припущення, що визнання Православної Церкви України іншими Православними

Церквами світу відбуватимуться в оглядній історично-часовій перспективі. Так чи інакше, всі Православні Церкви визнають нині незаперечний авторитет Вселенського Патріархату, від якого, з іншого боку, самоізолювалася церковна Москва (хоча, реалістично оцінюючи події, слід підкреслити й збереження неабияких можливостей її впливу на керівні структури ряду інших Православних Церков світу).

Українська Православна Церква (Московського Патріархату), як відомо, не взяла участі (за винятком двох ієрархів і ряду священнослужителів та мирян) в Об'єднавчому Соборі 2018 р., який утворив Православну Церкву України. Тож Вселенський Патріархат розглядає нині її єпархії та парафії як структури Російської Православної Церкви, що діють на теренах України. Наприклад, у промові Вселенського патріарха в Києві у соборі Святої Софії (22 серпня 2021 р.) в цьому контексті вжито термін «місцева церковна присутність Московського Патріархату» [6]. Та й за власним Статутом про управління (пункт 5 I розділу) структура з офіційною назвою «Українська Православна Церква» є самокерованою, але все ж частиною Російської Православної Церкви [8]. У цьому документі вживається, щоправда, прикметник «Руська», проте мається на увазі під ним Церква, керівні органи якої перебувають у Москві. «Самокерована» – це сутнісно інакший статус, ніж автокефальна. Предстоятель Української Православної Церкви (Московського Патріархату) є постійним членом Синоду Російської Православної Церкви, про що свідчать пункт 4 V розділу її Статуту [10]. Його предстоятельство, згідно з пунктом 2 V розділу Статуту про управління Української Православної Церкви, після обрання «благословляє» Московський патріарх [8]. Прикметно, що в лютому 2020 р. саме від імені Синоду Російської Православної очільник її української частини митрополит Онуфрій Березовський зачитував у Москві вітально-хвалебні слова на честь одіозного патріарха Кирила, який цілком підтримує політику Кремля й Путіна. Цей ювілейний «вітальний адрес» розміщено на офіційному сайті Московського Патріархату [5], і там чітко вказано, хто саме його виголосив. Показово, що в ньому з уст митрополита Онуфрія Березовського прозвучала така фраза, звернена до першої особи

Російської Православної Церкви: «...Ви, подібно до Христа, повертаєте до себе дітей і молодих людей, які нині особливо потребують духовної підтримки й морального виховання. Адже від того, якими вони виростуть, багато в чому залежить майбуття не тільки *нашої Церкви, а й країни* (курсив наш – О.Б)» [5]. Як бачимо, вжито навіть не множину слова («країн»), а однину («країни»), що виказує доволі специфічне ментально-ціннісне налаштування митрополита Онуфрія Березовського, котрий і підписався під цим зверненням, і виголосив його у Москві.

Проте у своїй офіційній назві церковна структура, очолювана в Україні Онуфрієм Березовським, не зазначає слів «Російська» чи «Московського Патріархату». Хоча зрозуміло, що в умовах гібридних (а на Сході і фізичних) атак Росії щодо України дуже важливо, щоб віряни мали точну інформацію, чи їхня церковна спільнота є частиною релігійного об'єднання, центр якого – в державі-агресорі. Центр Російської Православної Церкви – звісно, в Москві.

Після здобуття Томосу про автокефалію від Вселенського Патріархату чимало парафій Української Православної Церкви (Московського Патріархату) приймали рішення про переходи у підлеглість Православної Церкви України. На такі рішення впливав і моральний авторитет Вселенського патріарха, і відкриття ширшого суспільного доступу до низки історичних та релігієзнавчих матеріалів з цієї теми, й поглиблення інтересу українців до питань національно-культурної ідентичності та її духовних контекстів. Переходи відбувалися на тлі зростання усвідомлення багатьма вірянами сумнівності тих «наративів» щодо автокефального руху в українському православ'ї, які довгі роки пропагував Московський Патріархат. За законодавством зміни юрисдикційної належності конкретної релігійної громади – питання її колективного самовизначення. Ось рядки із чинного закону України «Про свободу совісті та релігійні організації»: «Рішення про зміну підлеглості та внесення відповідних змін або доповнень до статуту ухвалюється не менш як двома третинами від кількості членів релігійної громади, необхідної для визнання повноважними загальних зборів релігійної громади відповідно до статуту (положення) релігійної громади» [1]. Проте конфліктні ситуації у громадах часом виникають

через різне розуміння умов легітимності рішень таких зборів і того, від якого саме контингенту вірян вираховувати згадані дві третини. Дехто у відповідних ситуаціях пропонує вважати представниками релігійної громади всіх православних мешканців села, які користуються церковними потребами. Дехто – лише активних та постійних відвідувачів храму. Цей комплекс чинників часом і є платформою сплеску конфліктних практик, таких, як, наприклад, нещодавня ситуація в селі Михальча в Чернівецькій області, що дістала широкий резонанс і висвітлювалася навіть центральними інформаційними ресурсами та ЗМІ [див.: 2]. Підкреслимо: безперечно, розв'язувати такі суперечки мають судові органи, а не стихія вулиці.

Водночас в умовах гібридних атак кремлівської влади на Україну є чимало сил, які можуть навмисне провокувати суперечки, граючи на пристрастях потенційно конфліктних груп у релігійних громадах. У Чернівецькій області для цього є додаткові передумови. Серед них – й альтернативні вектори геополітичної орієнтації різних сегментів мешканців (а, отже, й вірян), і їхня етнічна, культурна, освітня різноманітність тощо. Самі по собі ці ознаки плюралізму закономірні. Однак, на жаль, їх можуть використовувати для деструктивної пропаганди як деякі політичні сили, так і релігійні функціонери фундаменталістського чи проімперського спектру (вживаємо термін «проімперський» з певною часткою умовності, але водночас маючи на увазі під ним настрої фантомного тяжіння деяких громадян і спільнот до того соціокультурного status quo України, який домінував в часи бездержавності). Органи державної влади і правоохоронці мають запобігати конфліктності, уважно прогножуючи її можливі спалахи та попереджаючи ескалацію.

Роль священнослужителів тут теж вагома. Не лише служіння певній церковній вертикалі, а саме праця на злагоду й просвіту – ось ціннісно конструктивний, та далеко не завжди практично здійснюваний маркер соціально відповідальної діяльності лідерів релігійних громад (і на загальнодержавному, і на локальному рівнях). На жаль, час від часу стають надбаннями гласності риторика зневаги, нетолерантності, маніпуляцій з боку окремих служителів. Ось посилення на інформацію про один із

випадків риторики ворожнечі, що дістав розголос нещодавно в Чернівецькій області [3]. Важливо, щоб такі факти діставали чітку, принципову й недвозначну реакцію найвищого істеблїшменту тих релїгїйних конфесїй, окремі служителї яких дозволяють собі такі деструктивнї експеси.

У свою чергу й засоби масової інформації повиннї свїдомо та прозоро розвїювати мїфи, «наративи» із залякувальним посилом, ідеологеми, поширюванї певними силами серед вїрян. Евристичним є й потенціал наукового середовища релїгїєзнавцїв, якї здатнї надавати і релїгїйним спїльнотам, й іншим ланкам громадянського суспїльства конструктивнї консультації, забезпечувати експертнїй аналіз та популяризувати в публїчнїй сферї ідейнї матриці та конкретнї приклади толерантностї, діалогу тощо. Також науковцї можуть сприяти оптимізації законодавства щодо цих питань.

У цьому контекстї доцїльно торкнутися й бачення функціональностї предметїв релїгїєзнавчого та релїгїєзнавчо-етичного спрямування у школі. Вважаємо, що представленість такої освітньої компоненти принципово важлива саме для формування цїннїсного й ментального імунїтету від налаштованостї на мїжрелїгїйну конфлїктнїсть. Тож кроки із впровадження такої освітньої компоненти та її якїсної оптимізації і кїлькїсного розширення – вартї схвалення. Ідеться про справдї конструктивну роль знань про специфіку релїгїйного свїтогляду, його зв'язки з культурою і наукою; про внутрїшню цїннїсну логїку вїри; про релїгїйне мистецтво (рїзних вїровчень), про конфесїйну мережу свїту й України. Такї знання досить збагачують і справдї можуть допомогти молодїй людинї в перспективї краще соціалїзуватися в глобалїзованому свїтї. Вони дають й опору для самостїйного вибору орієнтирїв самовиховання. Доречним, на нашу думку, в загальнїй освітї є й предмет, який стосується етики вїри. Але важливо, щоб навчальнї матеріали і, головне, практика викладання таких предметїв будувалися на основї аналітичного підходу, містили порівняння, розгляди конкретних кейсїв дїєвостї / недїєвостї моральних зразкїв, наявних у рїзних релїгїйних традиціях. Відповїдно, це вимагає дуже тонкого й продуманого підходу до викладання та підготовки освітнїх матеріалїв у цїй царинї: з

можливостями для учнів справді міркувати, зіставляти, самовизначатися; зі здоровим елементом критичності; з увагою до актуальних контекстів того, як «працюють» релігійно-етичні ідеї й практики, як комунікують у сучасному світі люди різних світоглядів, які тут є позитивні можливості та перешкоди. Відповідний курс, вочевидь, доречний саме у старших класах, щоб підґрунтям його засвоєння був об'єктивно більший імунітет від нав'язування учням певних запрограмованих догматичних позицій і постулатів. Учень має отримувати саме інформативний матеріал, платформу для самостійного міркування та вибору. Безперечно, такий освітній компонент може й повинен містити також і певний ціннісний посил. Але організовано це має бути з акцентом на гуманістичності та діалогічності як пріоритетах.

Отже, релігієзнавчо-просвітницька, культурознавча, толерантизаційна настанова має методично домінувати в таких освітніх ініціативах.

Щодо назви таких дисциплін у шкільній освіті – є простір для дискусії. Корисно, якщо в ній узагальнюватиметься палітра, множина релігійних традицій світу, а водночас універсальність релігійного феномена як такого (наприклад, «Віра і культура»; «Віра і цінності»; «Етика релігій»; «Віра і діалог» тощо). Незалежно від конкретної назви для забезпечення таких предметів освітні заклади повинні мати в основному штаті (або запрошувати до викладання за сумісництвом) компетентних фахівців: філософів, релігієзнавців, богословів, культурологів (або осіб з педагогічним фахом, які пройшли відповідні респектабельні курси саме релігієзнавчого, академічно-богословського чи культурологічного профілю). Предмет може стосуватися й суто християнської етики. Прикметно, що нещодавно це активно дискутувалося в публічному просторі Чернівецької області. Ось посилання на телевізійну передачу каналу «Суспільне. Буковина» (червень 2021 р.), експертно присвячену відповідній громадській дискусії [9]. На нашу думку, функціонування такого курсу в окремих закладах освіти може бути резонним, але саме на засадах інформативності, аналітичності, діалогічності. І, поза сумнівом, має даватися учням та їхнім батькам право на вільний вибір такого предмета.

Звісно, ця доповідь не вичерпала всієї множини соціально-ціннісних контекстів запобігання релігійної конфліктності, однак вона окреслила низку актуальних для Чернівецької області тем, ефективне осмислення яких має однією зі своїх передумов тривкий і паритетний діалог релігійних спільнот та їхніх лідерів, представників громадських організацій, органів влади й науково-експертного середовища. Зрештою, цей круглий стіл і являє собою один із прикладів такого діалогу.

### Література

1. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації». URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text>
2. На Буковині дві релігійні громади не поділили церкву. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-regions/3153531-na-bukovini-dvi-religijni-gromadi-ne-podilili-cerkvu.html>
3. На Буковині п'яний священник УПЦ МП погрожував розстрілювати «хохлів і бандерівців». URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-regions/3258252-na-bukovini-panij-svasennik-upc-mp-obizvav-deputata-banderivcem.html>
4. Очолювана трьома Предстоятелями Божественна літургія звершена в Успенському храмі на о. Імврос. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/ocholyuvana-troma-predstoyatelyamy-bozhestvenna-liturgiya-zvershena-v-uspenskomu-hrami-na-o-imvros/>
5. Поздравительный адрес членов Священного Синода Русской Православной Церкви Святейшему Патриарху Кириллу с годовщиной интронизации. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5584542.html>
6. Промова Його Божественної Всесвятості владыки Варфоломія під час Соборної Служби Предстоятелів у Києві. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/promova-jogo-bozhestvennoyi-vsesvyatosti-vladyky-varfolomiya-pid-chas-sobornoji-sluzhby-predstoyateliv-u-kyievi/>
7. Релігійна самоідентифікація населення і ставлення до основних церков України: червень 2021 року. URL: <http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1052>
8. Статут про управління Української Православної Церкви. URL: <http://orthodox.org.ua/article/statut-pro->

upravni%96nnya-ukra%97nsko%97-  
pravoslavno%97-tserkvi-1

9. Умови оренди комунального майна та чи потрібно викладати основи християнської етики у школах. URL: [https://www.youtube.com/watch?v=oCcaowzly30&t=3s&ab\\_channel=%D0%A1%D1%83%D1%81%D0%BF%D1%96%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D0%B5%D0%91%D1%83%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D0%BD%D0%B0](https://www.youtube.com/watch?v=oCcaowzly30&t=3s&ab_channel=%D0%A1%D1%83%D1%81%D0%BF%D1%96%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D0%B5%D0%91%D1%83%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D0%BD%D0%B0)
10. Устав Русской Православной Церкви. Глава 5. Священный Синод. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/133126.html>

*Богдан Борак,  
Микола Шкрібляк*

### **Патріарший і синодальний Томос як декларація про церковну незалежність і джерело канонічного права**

Слово *тѳмос* походить від дієслова відрізати, відкрюювати і в перекладі з грецької буквально означає частина, шматок. Спочатку в церковній практиці Томос означав декрет, окружне послання Папи Римського, Глави помісної церкви, єпископів, навіть ченців. А головною метою цих документів був захист віри, офіційне тлумачення фундаментальних тверджень християнського віровчення.

Спочатку Томоси мали здебільшого догматичне значення і спрямування. З плином часу їх почали задіювати для визначення й офіційного визнання церковного устрою, постанов та автокефальні прагнення яких мали історичну та політичну зумовленість.

Як документ, що підтверджує незалежність (тобто автокефальний статус) Помісної Церкви, Вселенський Патріарх став видавати Томоси з другої половини XIX ст. Вперше Томос про автокефалію 1850 р. отримала Елладська (Грецька) Церква [4, с. 578]. Таким самим документом 1922 р. Константинополь відновив автокефалію Сербської Церкви. Її статус було заново підтверджено було 1987 року. Румунська



Церква отримала Томос про автокефалію в травні 1885 р., а визнання патріаршого устрою відбулося лише на початку 1925 р. [4, с. 525]. По суті, так було зі всіма молодшими патріархатами, митрополіями та архієпископіями, які складають структуру Вселенського православ'я.

Томосів не мають лише так звані древні Патріархати – Олександрійська, Антіохійська та Єрусалимська Церкви і, звісно ж, сама Константинопольська Церква. Їхні місця в Диптиху (з грецьк. – Δίπτυχος – складений вдвоє, складений з двох дощечок) визначено постановами Вселенських соборів та Трульського собору. Проте з цього ряду випадає Російська церква. Вона єдина в православному світі, яка не має ні апостольського благословення на заснування єпископської кафедри, ні свого Дня Хрещення, ні Томосу про автокефалію.

З формального боку Томос нічим не відрізняється від філігранно й урочисто виписаної грамоти. Унікальність його лише в тому, що він передає Синодальне рішення Вселенської патріархії про надання церковної автокефалії. Але не у всіх церков однакове розуміння процедури надання автокефалії, винятковості прав на це «першого серед рівних», тобто Константинопольського Патріарха. Тому цей процес – завжди заполітизований, зумовлює кожного разу нову фазу внутрішньоцерковного конфлікту і лише поглиблює перманентну кризу, яку століттями переживає Вселенське Православ'я. Головною причиною є церковно-політичні (по суті, експансіоністські) амбіції Московського Патріархату, який ще з XVI ст. марить ідеєю Москви як «Третього Риму», а з 1868 р. – відверто паразитує на духовному й політичному тілі України.

Томос про автокефалію має чітку структуру. Він містить вступну частину, яку формулюють, міцно опираючись на еклезіально історичні підвалини набуття або ж дарування автокефалії. Зокрема, у «Патріаршому і Синодальному Томосі надання автокефального церковного устрою Православній Церкві України» від 6 січня 2019 р. це викладено так: «Отож, оскільки благочестива та Богомбережена земля України укріплена і звеличена вищим промислом та отримала свою повну політичну незалежність, державні та церковні керівники якої вже майже тридцять років палко просять її церковного

самоврядування та пліч-о-пліч з народом й суголосно з давніми його проханнями свого часу зверненими до святішого Апостольського Константинопольського Престолу, котрий за багатовіковим канонічним переданням зобов'язаний турбуватися про Святі православні Церкви, які мають в цьому потребу, а найбільше про ті, які завше з ним зв'язані канонічними узами, як-от історична Митрополія Київська, – то наша Покірність з Преосвященними при нас Митрополитами та всечесними, улюбленими в Святому Дусі братами та співслужителями <...> однодумно визначаємо та проголошуємо, щоб уся Православна Церква, що знаходиться в межах політично сформованої та цілковито незалежної держави України <...> існувала віднині канонічно автокефальною, незалежною та самоврядовоною, маючи Першого в церковних справах і визнаючи кожного канонічного її Предстоятеля» [3].

У цій же вступній частині визначено титул Предстоятеля – «Блаженніший Митрополит Київський і Всієї України», а також вміщено застереження про те, що «не допускається якогось доповнення чи віднімання від його титулу без дозволу Константинопольської Церкви» [3].

Найоб'ємніша за змістом є власне канонічна частина Томосу, де обґрунтовано канонічні умови та твердження, на яких він надається. Насправді ці вимоги типові для всіх подібних документів, які свого часу отримували Помісні православні Церкви, без винятку. В ній зроблено акцент на територіально-адміністративному принципі надання автокефалії, що, зрештою, передбачено канонами та підтверджено історичним досвідом: «...ми визнаємо та проголошуємо встановлену в межах території України Автокефальну Церкву нашою духовною донькою та закликаємо всі світові Православні Церкви визнавати її як сестру та згадувати під іменем «Святіша Церква України» [3], водночас підкреслюючи, що вона «не може ставити єпископів чи засновувати парафії за межами держави» [3], а всі існуючі парафії, монастирі і будь-які інші церковні установи в діаспорі мусять підкорятися Вселенському Престолу, «бо юрисдикція цієї Церкви обмежується територією Української Держави» [3].

Далі вміщено вимогу поминати всіх Глав Помісних Церков. І Блаженніший Митрополит Епіфаній виконує цей припис і згадує за Богослужінням навіть Московського патріарха Кіріла, який відверто підтримує військову агресію Кремля. Зазначено також, що всі архієреї та інше духовенство Української Церкви мають право на апеляційне звернення до Вселенського Патріарха, тобто наголошується: вищою судовою інстанцією є Константинопольський Патріарх. Згадки про це наявні в кожному Томосі, але прописують їх по-різному.

З тексту Томосу виглядає так, що без згоди Константинопольського Патріарха неможливо самостійно змінити назву Церкви, її статус, титул Предстоятеля тощо. Але насправді назву Церкви «Святійша Церква України» мало хто вживає. Натомість вживають такі назви як тотожні: Українська Православна Церква, Православна Церква України, Православна Церква в Україні. А щодо мира, то його в нашій Українській Церкві є стільки, що вистачило б похрестити всіх імператорів і всіх неофітів світу.

Далі викладено побажання та заохочення, аби Українська Церква старанно берегла чистоту православного віровчення та ретельно дотримувалася канонів. Зокрема, «Прояснюємо до сказаного вище, що Автокефальна Церква в Україні визнає головою Святіший Апостольський і Патріарший Вселенський Престол, як і інші Патріархи та Предстоятелі, та має разом з іншими канонічними обов'язками та відповідальностями насамперед збереження нашої Православної Віри неушкодженою та канонічної єдності та спілкування з Вселенським Патріархатом й іншими помісними Православними Церквами непорушними» [3].

Обрання Предстоятеля Української Церкви, як і все інше, що стосується церковного устрою та життя Церкви, має відбуватися «відповідно до належних положень божественних і священних Канонів і згідно з відповідними положеннями її Статуту, які мають в усьому обов'язкові відповідати положенням цього Патріаршого і Синодального Томосу» [3].

У всіх Томосах наголошується на тому, що після елекції нового Предстоятеля він зобов'язаний письмово повідомити спеціальними листами Глав 15-ти Помісних Церков про

обрання, а ті своєю чергою мають підтвердити це «вітання», а отже, визнання та євхаристійну єдність. Блаженніший Епіфаній, як зазначав сам, цей «перший крок новообраного Предстоятеля» зробив [2]. Митрополит Київський і всієї України справді звернувся з «мирними грамотами» до всіх Предстоятелів, але наразі Українську Церкву визнали лише Феодор II (Патріарх Олександрійський), Хризостом II (Архієпископ Нової Юстиніани й усього Кіпру) та Іронім II Архієпископ Атен і всієї Греції.

Особливо агресивно налаштований щодо Києва та Константинополя Московський Патріархат, налаштовуючи проти Константинополя Патріархати, Митрополії та Архієпископії, що залежні фінансово від РПЦ та перебувають в орбіті політичних інтересів Росії в православному світі.

У цьому контексті оптимізму додає також те, що за результатами найновіших даних соціологічної служби Центру Разумкова, довіра до очільників Московського Патріархату (митрополита Онуфрія та патріарха Кіріла) різко впала, а до Предстоятеля Православної Церкви України, навпаки зростає: Митрополиту Епіфанію довіряють 39% громадян проти 19% тих, хто не довіряє; Митрополиту Онуфрію – 32% проти 22% відповідно. Найнижчий рівень довіри українців Патріарху, який підтримує анексію Криму, окупацію частини Луганської й Донецької областей та військову агресію Росії загалом, Кірілу [1]. Проте особливо втішатися немає чим, адже рівень довіри до Православної Церкви України все ще залишається нижчим, аніж він був до УПЦ Київського Патріархату до Об'єднаної собору 2018 р.

Отже, можемо зробити такі загальні висновки: усі Томоси, видані Константинопольськими Патріархами, мають свої особливості й відрізняються не лише історичними описами, а й даруваннями, правами та привілеями, навіть стилем викладу й урочистістю оформлення. Зокрема, Томоси ХХ ст. характерні докладним описом історії боротьби та змагань за політичну незалежність, що постає головною передумовою набуття автокефального устрою Помісної Церкви.

Томос Української Церкви містить загалом три самостійні, але взаємозв'язані частини. Їхній зміст підтверджує, що

документ є не стільки декларацією про церковну незалежність, скільки джерелом канонічного права, оскільки містить нехай рамкові, але чіткі приписи щодо назви церкви, її статусу та устрою, процедури обрання Предстоятеля, судочинства, функцій Священного Синоду тощо.

Ще однією особливістю цього документа є те, що в ньому згадуються імена Предстоятеля Церкви та Глави Української держави – Блаженнішого Епіфанія та Петра Порошенко. Цього немає в жодному подібному документі.

### Література

1. Держава і церква в Україні 2019 : підсумки року і перспективи розвитку відносин (інформаційні матеріали). URL : [https://razumkov.org.ua/uploads/article/2019\\_Religiya.pdf](https://razumkov.org.ua/uploads/article/2019_Religiya.pdf).
2. Епіфаній, митрополит. Розуміємо, що в Україні й надалі існуватиме Російська Православна Церква. URL : <https://cutt.ly/xT32bzT>
3. Патріарший і Синодальний Томос про надання автокефального церковного устрою Православній Церкві України. URL : <https://www.pomisna.info/uk/document-post/patriarshyj-i-synodalnyj-tomos-nadannya-avtokefalnogo-tserkovnogo-ustroyu-pravoslavnij-tserkvi-v-ukrayini/>.
4. Саган О. Вселенське православ'я : суть, історія, сучасний стан. Київ : Світ Знань, 2004. 912 с.

## АВТОРИ

- Бабіч Ірина Анатоліївна** – провідний фахівець відділу забезпечення діяльності Кіровоградського науково-дослідного експертно-криміналістичного центру МВС України (м. Кропивницький).
- Байрамов Алі Мірзабей-огли** – студент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Балінченко Світлана Петрівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Балук Ігор Григорович** – директор Чернівецького науково-дослідного експертно-криміналістичного центру МВС України.
- Богатирьов Данило Валерійович** – аспірант кафедри філософії Київського національного університету будівництва і архітектури.
- Борак Богдан Ігорович** – магістр кафедри культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Бондаренко Наталія Петрівна** – аспірантка кафедри філософії Київського національного університету будівництва і архітектури.
- Бродецький Олександр Євгенович** – доктор філософських наук, доцент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Гасяк Орест Сильвестрович** – кандидат філософських наук.
- Герцан Юрій Вікторович** – завідувач сектору почеркознавчих досліджень, технічного дослідження документів та обліку ВКВД Чернівецького науково-дослідного експертно-криміналістичного центру МВС України.
- Горкуша Оксана Василівна** – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди Національної Академії наук України (м. Київ).
- Горохолінська Ірина Володимирівна** – докторка філософських наук, доцентка кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, головна наукова співробітниця наукової теми

«Соціальна функціональність релігії в умовах масштабних небезпек: ідейно-теоретичний та практичний виміри».

**Гнатчук Оксана Стапанівна** – кандидатка історичних наук, доцентка кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

**Григорків-Коротчук Ірина Романівна** – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

**Гулько Віталій Мірчевич** – аспірант кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, секретар Буковинської конференції Церкви АСД в Україні.

**Дацюк Олександр** – кандидат богослов'я, священник УПЦ, м. Хмельницький.

**Докаш Віталій Іванович** – доктор філософських наук, академік АН вищої школи України, професор кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

**Євдокимова Тетяна Вячеславівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Київського національного університету будівництва і архітектури.

**Карпенко Катерина Іванівна** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Харківського національного медичного університету.

**Кожакарь Іван Юрійович** – заступник завідувача відділу криміналістичних видів досліджень Чернівецького науково-дослідного експертно-криміналістичного центру МВС України.

**Косован Вікторія Сергіївна** – заступник директора центру – завідувач відділу товарознавчих, гемологічних, економічних, будівельних, земельних досліджень та оціночної діяльності Чернівецького науково-дослідного експертно-криміналістичного центру МВС України.

**Кравченко Олена Вікторівна** – кандидат філологічних наук, начальник відділу наукової та виховної роботи Центральноукраїнського інституту розвитку людини (м. Кропивницький).

**Лазоревич Ірина Русланівна** – аспірантка кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету

імені Юрія Федьковича, фахівець I категорії наукової теми «Соціальна функціональність релігії в умовах масштабних небезпек: ідейно-теоретичний та практичний виміри».

**Лунга Борис Павлович** – головний судовий експерт сектору трасологічних досліджень відділу криміналістичних видів досліджень Чернівецького науково-дослідного експертно-криміналістичного центру МВС України.

**Луцан Ігор Васильович** – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник наукової теми «Соціальна функціональність релігії в умовах масштабних небезпек: ідейно-теоретичний та практичний виміри», інспектор навчального відділу Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

**Макаров Зоріслав Юрійович** – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри історії України та філософії Вінницького національного аграрного університету.

**Манчул Богдана Василівна** – кандидатка філософських наук, докторантка кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

**Мартиненко Олександр Петрович** – кандидат філософських наук, докторант кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

**Марчук Алла Артурівна** – завідувач сектору товарознавчих та гемологічних досліджень відділу товарознавчих, гемологічних, економічних, будівельних, земельних досліджень та оціночної діяльності Чернівецького науково-дослідного експертно-криміналістичного центру МВС України.

**Мелков Юрій Олександрович** – доктор філософських наук, старший науковий співробітник відділу дослідницької діяльності університетів Інституту вищої освіти Національної академії педагогічних наук України (м. Київ).

**Мокан Наталія Ігорівна** – аспірантка кафедри філософії Київського національного університету будівництва і архітектури.

**Мудраков Віталій Вікторович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Хмельницького національного університету, старший науковий співробітник наукової теми «Соціальна



функціональність релігії в умовах масштабних небезпек: ідейно-теоретичний та практичний вимір».

**Осадча Олена Сергіївна** – аспірантка кафедри філософії Київського національного університету будівництва і архітектури.

**Орендарчук Галина Олексіївна** – кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри публічного управління та адміністрування Державного університету теле-комунікацій (м. Київ).

**Петрук Наталія Кирилівна** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Хмельницького національного університету.

**Петрушенко Віктор Леонтійович** – доктор філософських наук, професор за запрошенням Львівської православної богословської академії; Директор ГО «Інститут філософії, логіки і соціології» (м. Львів).

**Петрушенко Оксана Петрівна** – доктор філософських наук, доцент кафедри гуманітарних та соціально-економічних дисциплін Львівського медичного інституту.

**Повторева Світлана Михайлівна** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Національного Університету „Львівська політехніка”.

**Подгорна Людмила Павлівна** – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

**Подолян Галина Петрівна** – кандидатка філософських наук, доцент кафедри етики, естетики та культурології Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Попаденко Антон Ігорович** – магістрант кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

**Починок Ірина Борисівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

**Радзяняк Тетяна Іванівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

- Ратніков Володимир Сазонович** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії та гуманітарних наук Вінницького національного технічного університету.
- Рачук Святослав Ярославович** – аспірант кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Рогова Алла Валентинівна** – асистент кафедри філософії Харківського національного медичного університету.
- Рошкулець Роман Георгійович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Рупташ Ольга Василівна** – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Руснак Ігор Геннадійович** – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, старший науковий співробітник наукової теми «Соціальна функціональність релігії в умовах масштабних небезпек: ідейно-теоретичний та практичний виміри».
- Сербін Марія-Катерина Сергіївна** – аспірантка кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Соколова Аліна Дмитрівна** – головний судовий експерт сектору молекулярно-генетичних досліджень відділу біологічних досліджень та обліку лабораторії досліджень матеріалів, речовин і виробів Дніпропетровського науково-дослідного експертно-криміналістичного центру МВС України (м. Дніпро).
- Спірідонов Микола Юрійович** – аспірант кафедри філософії Київського національного університету будівництва і архітектури.
- Стаднік Аліна Олегівна** – судовий експерт сектору почеркознавчих досліджень, технічного дослідження документів та обліку ВКВД Чернівецького науково-дослідного експертно-криміналістичного центру МВС України.
- Филипович Людмила Олександрівна** – доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди Національної Академії наук України (м. Київ).

- Філянiна Неля Миколаiвна** – доктор фiлософських наук, професор кафедри фiлософiї Харкiвського нацiонального медичного унiверситету.
- Чiкарькова Марiя Юрiївна** – доктор фiлософських наук, професор кафедри фiлософiї та культурологiї Чернiвецького нацiонального унiверситету iменi Юрiя Федьковича.
- Чорноморденко Иван Васильович** – доктор фiлософських наук, професор, завідувач кафедри фiлософiї Киiвського нацiонального унiверситету будiвництва i архiтектури.
- Шестакова Катерина Юрiївна** – кандидатка соцiологiчних наук, асистент кафедри фiлософiї та культурологiї Чернiвецького нацiонального унiверситету iменi Юрiя Федьковича.
- Шкрiбляк Микола Васильович** – доктор фiлософських наук, доцент кафедри фiлософiї та культурологiї Чернiвецького нацiонального унiверситету iменi Юрiя Федьковича.
- Яремчук Сергiй Степанович** – доктор соцiологiчних наук, доцент кафедри фiлософiї та культурологiї Чернiвецького нацiонального унiверситету iменi Юрiя Федьковича.
- Ящишина Ганна Олександрiвна** – головний судовий експерт сектору товарознавчих та гемологiчних дослiджень, вiддiлу товарознавчих, гемологiчних, економiчних, будiвельних, земельних дослiджень та оцiночної дiяльностi Чернiвецького науково-дослiдного експертно-кримiналістичного центру МВС України.

# ЗМІСТ

<b>Рупташ О., Радзьяк Т.</b>	
Гуманітарний дискурс і реформа університету .....	3
<b>Повторева С.</b>	
Принцип трансгресії і постмодерністська оцінка технізації сучасного суспільства .....	6
<b>Филипович Л., Горкуша О.</b>	
Методологічні алгоритми міжконфесійного діалогу: збалансованість світоглядних диспозицій та рівнів сприйняття дійсності як умова порозуміння .....	10
<b>Мєлков Ю.</b>	
Демократизація науки як її гуманізація: ціннісні виміри «відкритої науки» .....	16
<b>Ратніков В.</b>	
До методології гуманітарного пізнання: Ч. Пірс як антиредукціоніст і антифундаменталіст .....	20
<b>Філяніна Н., Карпенко К.</b>	
Гуманітарні науки як міра релевантності природничих методик .....	22
<b>Чікарькова М.</b>	
Культурний шок як етап міжкультурної комунікації .....	28
<b>Манчул Б.</b>	
Історико-філософський аналіз концепції цілісного знання .....	31
<b>Петрук Н.</b>	
Принцип єдності теоретичного й історичного як засіб конструювання соціальної реальності .....	34
<b>Орендарчук Г.</b>	
Микола Бердяєв про особливості філософського та наукового знання .....	38
<b>Подолян Г.</b>	
«Право на місто» в контексті урбаністичних досліджень .....	42
<b>Шестакова К.</b>	
Людська гідність як основа соціального забезпечення: діалог теорії та практики.....	47
<b>Гнатчук О.</b>	
Гуманістична соціальна робота в сучасних умовах: суть та прояви.....	51

<b>Макаров З.</b>	
Онтологічні підстави соціогуманітарної парадигми сучасного наукового розвитку .....	55
<b>Петрушенко В., Петрушенко О.</b>	
Розуміння об'єкту в сучасній науці та суттєві особливості об'єкту соціально-гуманітарного пізнання .....	60
<b>Починок І.</b>	
Особливості обґрунтування науковості гуманітарного знання .....	64
<b>Балінченко С.</b>	
Соціально-філософські метафори зримості: дискурсивна репрезентація внутрішнього переміщення в Україні .....	68
<b>Мудраков В.</b>	
Стратегічно-методологічні пріоритети в дослідженні української національної ідентичності .....	72
<b>Рачук С.</b>	
Метод інтерпретації минулого у постнекласичній науці .....	75
<b>Спірідонов М., Чорноморденко І.</b>	
Методологія електронного голосування в Україні у контексті сучасної гуманітаристики .....	79
<b>Григорків-Коротчук І.</b>	
Мудрість як метакогнітивна настанова філософії .....	81
<b>Бондаренко Н., Чорноморденко І.</b>	
Становлення педагогічної науки раннього розвитку дитини .....	86
<b>Осадча О., Чорноморденко І.</b>	
Вплив музики на формування самосвідомості людини .....	87
<b>Рошкульєць Р.</b>	
Метафізичні смисли символу в ранніх культурологічних концепціях .....	88
<b>Подгорна Л.</b>	
Постнекласичне розуміння краси в науковому дискурсі .....	92
<b>Гасяк О.</b>	
Естетичні потенції ідеї в структурі проблеми .....	94
<b>Рогова А.</b>	
Феномен комунікації та дискурсу у перспективі ХХІ століття .....	98

<b>Докаш В.</b>	Етико-психологічні принципи культури комунікації .....	103
<b>Кравченко О., Бабіч І.</b>	Методологія лінгвосинергетики як наукової парадигми сучасного гуманітарного знання .....	108
<b>Мокан Н., Чорноморденко І.</b>	Суб'єкти діалогу: значення об'єднувальних та роз'єднувальних факторів .....	112
<b>Сербін М.-К.</b>	Некласична раціональність неопрагматистської філософії Річарда Рорті .....	116
<b>Чорноморденко І.</b>	Загрози і переваги комунікації з «комп'ютерними моніторами»	118
<b>Богатирьов Д., Чорноморденко І.</b>	Проблема філософського самовизначення особистості в умовах постмодерну .....	121
<b>Яремчук С.</b>	Особливості визначення «постсекулярного» суспільства .....	125
<b>Євдокимова Т.</b>	Релігійний фундаменталізм у глобалізованому світі .....	130
<b>Мартиненко О.</b>	Інтеграція, конвергенція, перехресний консенсус – постсекулярні моделі феноменологічної форми діалогу релігії та науки .....	135
<b>Попаденко А.</b>	Теологія Аквіната та феноменологія священного в Рудольфа Отто: аспекти методологічного співвідношення .....	139
<b>Байрамов А.</b>	Евристичний потенціал ідей Анрі Бергсона в осмисленні альтернатив релігійно-соціального етосу сьогодення: українські контексти .....	144
<b>Балук І.</b>	Історична ретроспекція узагальнення криміналістичних теоретико-практичних знань Гансом Гросом.....	150
<b>Косован В.</b>	Теоретико-практичний вимір доказової сили висновку експерта у кримінальному провадженні .....	153

<b>Кожакарь І.</b>	
Суб'єктна алгоритмізація як основа прикладного криміналістичного знання .....	158
<b>Марчук А.</b>	
Процесуальна структура судової товарознавчої експертизи: теорія та практика .....	161
<b>Соколова А.</b>	
Суб'єктивізм у судовій експертизі волосся: гальмування процесів стандартизації, провадження новітньої парадигми та метамови судової експертології .....	166
<b>Лунга Б.</b>	
Теоретичні аспекти предметного поділу завдань експерта трасолога .....	178
<b>Стаднік А., Герцан Ю.</b>	
Аналіз історичного розвитку науково-криміналістичного Підходу в дослідженні документів .....	181
<b>Ящишина Г.</b>	
Теоретичні, методологічні та практичні засади експертизи товарів .....	185
<b>Руснак І.</b>	
Епістемні загрози технології deepfake .....	191
<b>Горохолінська І.</b>	
Екологічна теологія: чи є підстави говорити про «зелене» християнство? .....	194
<b>Дацюк О.</b>	
Молитва та здійснення таїнств під час пандемії: спроба богословського переосмислення нових практик і проблематика їхнього сприйняття вірянами .....	201
<b>Гулько В.</b>	
Ідейні основи екологічної етики протестантизму .....	210
<b>Лазоревич І.</b>	
ВІЛ та Церква: протидія соціально-небезпечним хворобам як напрям душпастирського служіння .....	214
<b>Луцан І.</b>	
Практичні моделі соціально значущої діяльності Православної Церкви України в умовах пандемії COVID-19 .....	218

<b>Бродецький О.</b>	
Соціально-ціннісні механізми запобігання релігійної конфліктності (контекст Чернівецької області) .....	224
<b>Борак Б., Шкрібляк М.</b>	
Патріарший і синодальний Томос як декларація про церковну незалежність і джерело канонічного права .....	232
<b>Автори</b> .....	238

*Наукове видання*

**ГУМАНІТАРНИЙ ДИСКУРС  
У ПЕРСПЕКТИВІ ХХІ СТОЛІТТЯ:  
МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ**

**Матеріали  
міжнародної науково-практичної конференції**

5-6 листопада 2021 р.  
м. Чернівці

*Комп'ютерна верстка і дизайн*  
Б. Борак та О. Кудрінська

Підписано до друку 09.12.2021. Формат 60 x 84/16.  
Папір офсетний. Друк різнографічний. Ум.-друк. арк. 13,6.  
Обл.-вид. арк. 14,6. Тираж 50. Зам. 3-010п.

Видавництво та друкарня Чернівецького національного університету  
імені Юрія Федьковича  
58002, Чернівці, вул. Коцюбинського, 2  
e-mail: ruta@chnu.edu.ua  
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК №891 від 08.04.2002 р.