

поняття Ілліча про «тканини навчання» і «інструменти святковості» можуть бути дуже корисними для проектів радикальної перебудови освіти і навчання в сучасну постіндустріальну епоху.

Важливо відзначити, що креативна теорія прагне відновити олюднений зміст і сенс освіти не для впровадження цінностей індустріального капіталу та високих технологій, а, перш за все, для радикальної демократизації освіти з метою досягнення цілей прогресивних педагогів, зокрема, таких, як Дьюї, Фрейре, Ілліч у вихованні, дослідження того, що саме сприятиме розвитку особистості, громадянства та спільноти, соціальної справедливості та зміцнення демократичної участі у всіх різновидах життя.

Таким чином, освіта повинна бути реконструйованою до вирішення завдань технічної революції, водночас ми повинні визнати, що в глобалізованому світі існує загрозлива зростаюча нерівність, конфлікти і небезпеки, тому, щоб зробити освіту відповідною сучасній ситуації, вона повинна досліджувати і вирішувати ці проблеми. Глобалізація посилює розбіжності між заможними і вбогими, соціально-економічну нерівність, яка існує в даний час, формуючи зростаючу нерівність в отриманні і використанні інформації, в культурному та соціальному капіталі, а також зростаючий розрив між багатими і бідними країнами. Перетворення у сфері креативності освіти повинні вирішувати ці проблеми і зробити освіту суспільним інститутом в інтересах соціальної більшості, як це і передбачали засновники сучасної критичної, радикальної педагогіки, такі, зокрема, як І. Ілліч і П. Фрейре.

Варіант дослідження креативних складових постіндустріальної моделі філософії освіти І. Ілліча, запропонований у статті не вичерпує всіх аспектів реалізації ідеї креативної освіти. Завданням у подальших дослідженнях цієї актуальної теми є проблема реалізації творчого потенціалу особистості в сучасних умовах.

Список використаних джерел

1. Kluckhohn C. Values and Value Orientations in the Theory of Actions. In: Parsons T. and Shils E. (Eds.). *Toward General Theory of Action* / C. Kluckhohn. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951. – 441 p.
2. Kluckhohn Fl. Variation in Value Orientations. *Evenston, Ill, Elmsford / Fl. Kluckhohn, F. L. Strodtbeck.* – New York: Row Peterson, and Comp., 1961. – 409 p.
3. Illich I. *Schule ins Museum. Phaedros und die Folgen*, Bad Heilbrunn. – 1984.
4. Illich I. *Klarstellungen. Pamphlete und Polemiken*. Aus dem Englischen von Helmut Lindemann. Mit einer Einleitung von Erich Fromm. – München: Beck, 1996.
5. Illich I. *In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley*. C. H. Beck. – München, 2006.

Bogdanova N. G., Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of labour protection and ecological safety, Educational Scientific Professional Pedagogical Institute of Ukrainian Engineering Pedagogical Academy (Ukraine, Slavyansk), bogdanovang@ukr.net

The post-industrial model of philosophy education of I. Illich

The article considers the post-industrial model of philosophy education of I. Illich. The purpose of this article is a theoretical definition and analysis of creative components of the post-industrial model of philosophy education of I. Illich for a holistic implementation of the idea of creative education. The methodological tools of the research are based on scientific analysis, in particular: dialectical, comparative and other methods. It is concluded that the concept of Illich provides a concrete analysis and criticism of how education reproduces the existing social order and is not free and independent from the shortcomings of the existing industrial system. The concept of Illich on «tissue training» and «tools of conviviality» can be very useful

for projects of radical restructuring of education and training in the modern post-industrial era. The task in further research into this topical theme is the problem of realization of creative potential of personality in modern conditions.

Keywords: education, students, resources, training, tools, technology, pedagogy, development, potential, society, educational establishment.

Богданова Н. Г., доктор філософських наук, професор кафедри охорони праці та екологічної безпеки, Учебно-научний професійно-педагогічний інститут Української інженерно-педагогічної академії (Україна, Славянськ), bogdanovang@ukr.net

Постіндустріальна модель філософії освіти І. Ілліча

Рассмотрена постиндустриальная модель философии образования И. Иллича. Целью статьи является теоретическое определение и анализ креативных составляющих постиндустриальной модели философии образования И. Иллича для целостной реализации идеи креативного образования. Методологическим инструментарием исследования являются основы научного анализа, в частности: диалектический, сравнительный и другие методы. Сделан вывод о том, что концепция Иллича обеспечивает конкретный анализ и критику того, как образование воспроизводит существующий общественный порядок и не является свободной и независимой от недостатков существующей индустриальной системы. Понятие Иллича о «ткани обучения» и «инструменты праздничности» могут быть очень полезными для проектов радикальной перестройки образования и обучения в современную постиндустриальную эпоху. Задачей в дальнейших исследованиях этой актуальной темы является проблема реализации творческого потенциала личности в современных условиях.

Ключевые слова: образование, студенты, ресурсы, обучение, инструменты, технологи, педагогика, развитие, потенциал, общество, учебное заведение.

* * *

УДК 130.2

Борисова-Железнова К. О.,
аспірантка, Київський національний університет
ім. Тараса Шевченка (Україна, Київ),
kvemailvk@gmail.com

КУЛЬТУРОЛОГІЧНА КОНЦЕПЦІЯ ОСОБИСТОСТІ В ПСИХОЛОГІЧНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ ФРЕНСІСА ХСЮ

Робота присвячена дослідженню психоантропологічного спрямування, засновником якого є Френсіс Хсю, а саме – культурологічної теорії особистості і проблематиці взаємодії в її межах культури та індивіда. В статті розкривається вкоріненість несвідомого у культурних паттернах, а також акцентується увага на крос-культурних дослідженнях особистості та соціокультурних систем. Особлива увага приділяється критиці Хсю психологічних теорій особистості. Пропонується авторський підхід до теоретичного здобутку американського мислителя-практика.

Ключові слова: культура, людина, особистість, несвідоме, соціальне, психоантропологія.

В 30–ті роки ХХ століття відбувся неймовірно цікавий поворот у працях етнологів, культур-антропологів та соціологів до вивчення феномену «культура і особистість» в усій його повноті та різноспектрності. Серед таких дослідників можна назвати Рут Бенедикт, авторку бестселеру «Паттерни культури», перекладеного на даний момент сорока мовами, Джона Хонігмана («Культура і особистість»), та власне Френсіса Хсю, основним ідеям якого в цьому світі і присвячена дана стаття. Головний акцент названі вище автори робили на тому, що першорядне значення в людській екзистенції відіграють саме відпочатково засвоєні паттерни культури. Можливо, на початку ХХІ століття таке твердження виглядає аж занадто логічним й таким, що не потребує обґрунтування, проте на той час це був досить потужний рух під назвою «Культура і особистість», який мав на меті протистояння поширеним уявленням про расовий чи біологічний детермінізм, визначеність людського життя факторами навколишнього фізичного середовища та обмеженість потенціалу людських особистостей їх місцем на шкалі

еволюційної ієрархії. Напротивагу таким концептам, Рут Бенедикт стверджує, що саме культура забезпечує паттерни людського існування; Дж. Хонігман відстоює той факт, що лише «культура позначає соціально-стандартизовані моделі активності, мислення, відчуття деякої міцної соціальної групи» [5, р. 171], а Френсіс Хсю, також наголошуючи на виключному значенні паттернів культури у формуванні «індивідуальних людських екзистенцій» (в оригіналі – «individual human beings»), фактично переформулює класичну Аристотелівську фразу про людину як соціальну істоту: «У порівнянні із «нелюдськими» елементами в навколишньому середовищі, для особистості в будь-якому суспільстві цінність інших людських екзистенцій є найвищою» [7, р. 4]. Загальним рефреном цього спрямування в науці можна також відзначити міждисциплінарність. Знаковими в цьому сенсі є слова рецензії «New York Times» щодо Рут Бенедикт, які цілком виправдано можна застосувати до будь-кого з цих авторів: «By training, vocation and chief interest she is an anthropologist, but a quartet of sciences, anthropology, sociology, psychology and philosophy, is responsible for the volume, which is expertly conceived and brilliantly developed» [див.: 2]. Тим не менш, кожен зі згаданих нами дослідників виступав як цілком самостійний автономний пошукач, із власним розробленим концептом та гіпотезами, що перевірялись на дієвість у польових розвідках. Так, спрямування думки Рут Бенедикт та Франца Боаса прийнято на Заході іменувати як «Anthropological Concept of Culture» [див. докладніше: 8], Дж. Хонігман та М. Херсковіц у 30–50-ті роки відстоювали назву цього міждисциплінарного спрямування «культура і особистість», і, хоча у Хонігмана була відповідна праця «Культура і особистість» (1954), тим не менш популярною стала також назва «Культурна антропологія», оскільки однойменна монографія Херсковіца зробила істотний внесок у розробку теоретичної антропології. Назва «культура і особистість» не влаштувала і Френсіса Хсю, який відстоював перейменування цього напрямку у «Психологічну антропологію», – основні аргументи та резони щодо цього у зв'язку із дослідженням взаємовпливу особистості й культури ми б і хотіли тут розглянути.

Актуальність такої історико-філософської розвідки обумовлюється тим, що перелічені праці й прізвища майже невідомі сучасному читачу на теренах Східної Європи, оскільки їм присвячені із ґрунтовних праць лише дослідження А. Беліка («Особистість, культура, етнос. Сучасна психологічна антропологія»), М. Дерягіної (Еволюційна антропологія: біологічні й культурні аспекти) та С. Лур'є («Історична етнологія»), а спеціалізовані статті з цієї проблематики є нечисельними та важкодоступними для широкого загалу. Натомість, на думку автора цієї статті, дослідження теоретичних підвалин проблематики «культура і особистість» в їх історичному контексті є досить важливим для продовження плідної розробки та актуалізації основних термів цього спрямування у вітчизняній культурології.

Френсіс Хсю отримав освіту у Лондонській Школі Економіки та Північно-Західному Університеті (США), проводив польові дослідження у Китаї, Індії, Японії та на Гавайях. Можна лишень здогадуватись, чи вплинули ці дослідження на розробку його психологічної антропології так само, як і на його зацікавленість у порівняльному аналізі культур–цивілізацій глобального масштабу, в будь-

якому разі вони стали основою для написання сотні статей та більш ніж десяти книг. Серед них в якості програмної варто виділити колективну монографію «Психологічна антропологія» / «Psychological anthropology: approaches to culture and personality» (1961, 1972), яка не лише містить одні з найбільш популярних статей Френсіса Хсю, що стосуються дослідження американських цінностей і характеру, але й систем спорідненості в різних культурах, та відображає загалом теоретичне спрямування думки самого Хсю і його оточення, оскільки оприлюднено саме під його редакцією.

Отже, як заявляє Френсіс Хсю на перших сторінках цього дослідження, «Головним завданням психоантропологів є дослідження свідомих і несвідомих ідей, які керують діями людей» [7, р. 2]. Такий підхід Френсіса Хсю пояснює тим, що, на його думку, поле пошуків «Культура і особистість» є еквівалентним крос-культурним дослідженням особистості та соціокультурних систем. Такі дослідження, на його думку включають в себе наступні проблеми:

- співвідношення між соціальною структурою й цінностями та модальними паттернами виховання дітей;
- вплив модальних моделей виховання дитини на модальну структуру особистості, яка виражається в поведінці;
- відношення модальної структури особистості до рольової системи поведінки та проєкційних аспектів культури;
- співвідношення між усіма вищевказаними змінними, з точки зору девіантних моделей поведінки, які можуть варіюватись від однієї групи до іншої.

З огляду на таким чином визначену проблематику, Френсіс Хсю визначає як відмінну рису розвідок в сфері «культура і особистість» саме природних відмінностей групи як предмета дослідження (а не індивідуальних відмінностей, як вважали попередники чи перші дослідники цього напрямку), а точніше – відмінностей між групами всередині суспільства, певної сталої спільноти (як приклад, Френсіс Хсю наводить дослідження Марвіна Хоплера щодо типів шизофренії в двох американських етнічних групах). В той же час, на його думку аналіз поліакторності особистості в конкретному суспільстві знаходиться на межі цієї сфери. Така розстановка акцентів зумовлена тим, що Френсіс Хсю вважає концепт «personality–culture» плідним лише в тому разі, коли він походить із інтеракції, і, як відзначає дослідник, лише на такому базисі можна будувати певну теорію особистості в психологічній антропології. Власне, така констатація є «закидом» в сторону психології, оскільки Френсіс Хсю окремо відзначає, що теорії особистості не можуть використовуватись в цьому новому напрямі так само як і в психології, адже психологів більше цікавлять унікальні риси індивідів, а психоантропологи роблять акцент на таких специфічних характеристиках особистості, які відсилають до приналежності до певних спільнот, в глобальному сенсі – навіть до людської спільноти цілком (що робить ці дослідження вкрай гуманістичними в буквальному сенсі цього слова).

З огляду на те, що такий пласт досліджень людської поведінки має перш за все справу з ідеями, які лежать в основі взаємозв'язку та взаємовпливу між людиною та суспільством в якому вона знаходиться, американський дослідник і пропонує назву «психологічна антропологія»,

яка на його думку є більш доречною для цього напрямку. Такий вибір фундатора цього напрямку можна пояснити не лише спрямуванням теоретичних ідей, але й звичайним лінгвістичним аналізом термінів. Тут Френсіс Хсю посилається на свого колегу С. Ф. Наделя, який влучно зауважує у своїй праці вже в 50-х роках, що зазвичай ми приймаємо як належне той факт, що існує якийсь зв'язок між зовнішнім виглядом культури і конкретною особистістю (чи особистостями), яка є носієм «людськості» як такої. Проте, сприймаючи таку тезу як надто просту і очевидну, ми ризикуємо почати виводити одне поняття з іншого, потрапляючи в логічне коло аргументації і використовуючи слово «personality» в одному контексті у двох значеннях без їх свідомого розрізнення. Мова йде про такі слововжитки: по-перше, особистість може означати, на думку С. Ф. Наделя, тотальну суму відкритих способів поведінки індивіда, в якій можна розрізнити явища інтеграції та консистенції, й загальні обриси такого складного утворення як окремішнє людське буття; по-друге, під особистістю можна розуміти деякий основний психічний склад, що лежить в основі паттерну явної поведінки і його модерації в сенсі «прихованого механізму» або ж причинного набору актуальних факторів [див. докладніше: 10, р. 405]. Як влучно відзначає Френсіс Хсю, Надель робить тут посилання на розрізнення, зроблене психологом Р. Б. Кеттеллом, між «поверховими властивостями», які дають нам кластери зв'язаних по суті характеристик поведінки, яку ми спостерігаємо в повсякденному житті, та «вихідних ознак/факторів», виявити які можливо лише через глибинний аналіз, оскільки вони мають саме детермінаційну значимість, ініціюючи реальний базис існування кластерних форм [див. докладніше: 4, р. 4]. Більше того, Хсю відзначає досить важливий в цьому світлі момент: термін «особистість» має такі конотації, які змушують розглядати його як ціле саме по собі, що є негативним фактором для дослідника. Замість того, щоб усвідомлювати особистість як тривалий процес взаємодії індивіда суспільства і культури, досліднику легше думати про особистість як свого роду упредметнений «endproduct» (тобто дещо з наявними характеристиками, які не підлягають змінам в залежності від зовнішніх факторів), і який готовий діяти в тому чи іншому напрямку, незалежно від соціально-культурних факторів, що впливають на нього безперервно. Тут американський дослідник вводить досить цікавий аргумент: якщо брати до уваги завірену соціологами культурну спадщину вшановувати героя й мученика, змушеного долею стати на такий шлях, а також іудео-християнську богословську доктрину про абсолютне перетворення людини й її остаточний порятунок, то односторонній погляд на особистість як «закінчений продукт» видається аж надто «природним». Такому погляду, на думку Френсіса Хсю, варто протистояти і початком такою опору має слугувати саме уникання терміну «особистість» в її розумінні в межах, власне, класичної психології.

На нашу думку, висновок Френсіса Хсю щодо цього питання, є вкрай важливим і знаменує поворотний момент для досліджень подібного гатунку: він обґрунтовує нерелевантність психологічних теорій особистості, саме з огляду на те, що в психологічному концепті «особистості» не враховується культура, як онтологічний базис життя індивіда, в якому саме і розгортається і його воля, і

його екзистенція. Таким чином, як би це парадоксально не звучало, проте з огляду і на термінологічну, і на смислову константи цього питання, зміна назви напрямку з «Культура і особистість» на «Психологічна антропологія» є зміною векторності досліджень зі сфери психологічної на сферу культурологічну, з особливим акцентом саме на культурі, а не на специфічних характеристиках окремої особистості. І саме в цьому ключі можна говорити про наявність специфічної культурологічної концепції людини в психологічній антропології.

Ключовим питанням тут постає наступне: а що ж є справжньою основою поведінки людини? Як влучно відзначає Френсіс Хсю, серед людей не так багато цілком безпорадних істот, дії яких є повністю скерованими такими зовнішніми силами, як географічні лиха, військові інтервенції, фатум, боги, або ж незрозумілі явища надорганічного походження [див. докладніше: 7, р. 13]. Ще років за двадцять до видання цієї масштабної праці «Психологічна антропологія» вже згадувана нами Рут Бенедикт проголосила цілком програмну тезу для цього напрямку: «Це є неминучим для кожної звичної мотивації, яку ми захищаємо, намагаючись завжди ідентифікувати наші власні локальні способи поведінки з Настановою (Behaviour), або ж наші власні усупільнені звички – з Людською Природою (Human Nature)» [3, р. 6–7]. Що ми можемо експлікувати з понять «Behaviour» та «Human Nature», які вже, з одного боку, стали спільним місцем для сучасних психологів і культурологів, а з іншого – їх дійсне онтологічне (чи то фізіологічне, в залежності від напрямку досліджень) підґрунтя до цього часу є одним з найцікавіших ребусів і найбільш актуальних сфер дослідження? Френсіс Хсю запропонував досить логічний план просування цим тернистим шляхом: ми повинні знайти принаймні частину пояснень культурних і соціальних змін саме у взаємодії між людським розсудком (в оригіналі – human minds) та суспільствами й культурами, в межах яких цей розсудок функціонує. Саме базис таких взаємодій і буде, на думку американського дослідника, найбільш важливим здобутком для психоантрополога, проте це не будуть «повні» психологічні характеристики індивіда в класичному розумінні психологічних теорій особистості. Такі «явища» взаємодії можна визначити скоріше як функціональні чи соціально необхідні мотиваційні характеристики [див.: 7, р. 231], але якщо ми визнаємо тезу Аристотеля про суспільну істоту й тезу американського антрополога про найвищу цінність – у спільності з іншими, то саме ці функціональні характеристики можуть наблизити нас до розуміння «Human Nature» й, відповідно, до розгортання певних аспектів культурологічної концепції людини.

Таке формулювання цієї проблематики відсилає нас також до ще одного важливого питання. Психологічні характеристики індивіда, які ототожнюються або загалом із його особистістю, або з її соціально-функціональною частиною, залежать від встановлених традицією методів виховання дітей та процесів соціалізації в цілому. Якими ж тоді є фактори, які визначають або принаймні формують зразки культури, що в свою чергу обумовлюють методи виховання та соціальні процеси? Якби людські суспільства були стабільними і незмінними, як у мурах та бджіл, це питання не було б таким засадничим. Але специфіка саме людських суспільств в тому, що вони є вельми динамічними об'єктами з надмірною мінливістю

при наявних темпах змін, а це в свою чергу, провокує як і серед людських індивідів, високу схильність до проявів девіацій, що найчастіше й стає найцікавішим предметом дослідження будь-якого дослідника зі сфери соціального, а особливо – психоантрополога.

Жюль Генрі, добре знайий психологічний антрополог й колега Френсіса Хсю, говорить про це наступним чином: «На мою думку, принципова відмінність між угрупованнями комах і спільнотами людей полягає в тому, що якщо перші моделі є специфічно організованими саме для досягнення гомеостазу, то структури людських спільнот завжди мають в своїй основі гарантію і запоруку нестабільності» [9, р. 308]. І якщо така заява звучить трохи як перебільшення, що є досить типовим для цього напрямку (адже Хсю ставився аж надто лояльно до різнопланових категоричних гіпотез у межах сфери цих досліджень), то, напевно чи хто буде сперечатися з простим фактом, що всі людські суспільства дійсно схильні до змін, швидких чи повільних, але в будь-якому разі неперервних. Френсіс Хсю відзначає, що, найбільш функціональною щодо цього є наступна точка зору: взаємовідносини між індивідом та суспільно-культурним виміром є двостороннім рухом у спіральній прогресії. Індивідуальні психологічні характеристики є результатом процесу соціалізації, проте самі психологічні характеристики, в свою чергу, лежать в основі паттернів культури, що й зумовлює схильність певної соціальної групи до змін чи стабільності, та виступає в якості регулятора процесів соціалізації.

Якщо описувати все це в більш «польових» категоріях, то можна звести все до наступного. Будь-яке суспільство, незалежно від того, як воно ставиться до індивідуалістичної філософії, не може функціонувати без певної соціальної стратифікації за загальними принципами поділу на групи: жінок відрізняють від чоловіків, дітей від дорослих, працездатних від непрацездатних, а математиків від гуманітаріїв. Люди належать до якоїсь із цих груп з огляду на принцип спільності, а не індивідуальності, проте саме соціалізація на основі подібної класифікації є рушійним моментом у формуванні цілісного індивіда. В той же час, визначальною характеристикою «human mind» Френсіс Хсю визначає ступінь розповсюдженості ідей у певній культурній групі, – тобто саме індивід визначає загальнозначимість певних культурних паттернів. Як ми бачимо, в цьому двосторонньому русі від індивіда до культури і навпаки є один спільний знаменник – загальнозначимі ідеї чи типи (в термінології Ф. Хсю). Загальні конотації читача щодо Платона, які могли виникнути в цьому контексті, є цілком слушними, адже одне з пізніх есе Хсю присвячене саме цьому: «Коли Платон говорив про ідеальні типи, він використовував мову, щоб спробувати зрозуміти співвідношення між реальним (або ж конкретним) та ідеальним (або ж абстрактним). При цьому, він вивчає, як працюють наші розсудки (minds), навіть якщо це не було його наміром. Я вважаю, що ідеальні типи Платона допомагають пояснити не тільки те, як працюють наші розсудки, але, можливо, також і те, як повинна працювати комп'ютерна програма» [див.: 6]. Саме ці ідеальні типи, що існують у свідомій і несвідомій формах, є основним фактичним матеріалом, що досліджується в психологічній антропології незалежно від того, хто є носієм цих ідей – індивід чи група. Тут неможливо не згадати слова Еріха Фрома, вплив якого на цей напрям важко переоцінити: «Вивчаючи реакції якоїсь

соціальної групи, ми водночас працюємо зі структурою особистості членів цієї групи, тобто окремих людей; однак тут нас цікавлять не ті індивідуальні особливості, які відрізняють цих людей одне від одного, а ті спільні особливості індивіда, які характеризують більшість членів даної групи» [див.: 1]. Таку спільність рис для певної соціальної групи Фром називає соціальним характером, який, звісно ж, формується на основі спільних переживань і традицій групи – тобто з огляду на культурну специфіку. Проте, якщо дослідників кінця XIX – початку XX століття цікавило спільне в межах однієї групи, то дослідників середини XX століття почало цікавити відмінне між двома групами в межах певної спільноти, що мало досить глобалістичну мету. Так, через аналіз відмінностей між американською і китайською культурою, який власне й приніс славу Френсісу Хсю, американський дослідник намагався показати одну просту істину: людськість як така не стоїть вище за всі культурні відмінності і не має потреби виписувати «концепт людини» засобами заперечення, адже через крос-культурний аналіз відмінностей ми можемо побачити саме спільність – як спільність у мінливості систем, так і спільність у цінностях та ідеальних типах, якими ми всі послуговуємось і завдяки яким ми можемо зрозуміти «опонента», навіть якщо дивимось на світ з іншої системи координат.

Френсіс Хсю визнає, що його підхід є досить «амбітним» в тому сенсі, що хоча він і претендує на крос-культурне узагальнення, але поки що знаходиться на досить умоглядній стадії розробки. Він висуває гіпотезу про існування єдиної соціально-психологічної осі, яка генерує та/або інтегрує широкий спектр більш конкретних культурних особливостей. Особливо необхідно відмітити те, що статті й зауваження Френсіса Хсю у колективній монографії загалом дійсно мають узагальнюючий характер, як каже сам автор: «Ця стаття запускається більшою чи меншою мірою в якості пробної кулі, як польова розвідка гіпотези, витривалість чи провальність якої залежить від подальших інтенсивних досліджень» [див.: 7, р. 353–354].

Отже, американський антрополог Френсіс Хсю не лише започаткував новий психоантропологічний напрям, а й визначив основні завдання та методи досліджень психологічної антропології.

Список використаних джерел

1. Fromm E. Die Furcht vor der Freiheit (1941) / Erih Fromm; Übersetzung G. F. Sewing. – Moskau: Ast, 2011. – 288 s.
2. Article Preview. Patterns of culture. By Ruth Benedict. Introduction by Franz Boos. 291 pp. Boston: Houghton Mifflin Company. \$2.50 // New York Times, October 21, 1934. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://query.nytimes.com/gst/abstract.html?res=9403E EDE1039E33ABC4951DFB667838F629EDE&legacy=true>
3. Benedict R. Patterns of Culture / Ruth Benedict. – New York: Houghton Mifflin, 1934. – 320 p.
4. Cattell R. B. Description and measurement of personality / R. B. Cattell. – Yonkers, N.Y., World Book Co., 1946. – 534 p.
5. Honigman J. J. Culture and personality / J. J. Honigman. – New York: Harper and Brothers, 1954. – 499 p.
6. Hsu F. L. K. Plato as software designer / Francis L. K. Hsu // Ubiquity, Volume 2005. – Issue April. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ubiquity.acm.org/article.cfm?id=1066343>
7. Hsu F. L. K. Psychological anthropology; approaches to culture and personality / Francis L. K. Hsu. – Homewood, Ill.: Dorsey Press, 1961. – 568 p.
8. Jason A. Ruth Benedict, Franz Boas, and the Anthropological Concept of Culture / Antrosio Jason // Living Anthropologically. Anthropology blog. 09 sep., 2015. [Електронний ресурс]. – Режим

доступу: <http://www.livinganthropologically.com/2013/09/09/ruth-benedict-culture/>

9. Henry J. Homeostasis, Society and Evolution: A Critique / Jules Henry // Scientific Monthly. – LXXXI, 1955. – P.300–301.

10. Nadel S. F. Foundations of social anthropology / S. F. Nadel. – Glencoe, 111, Free Press, 1951. – 426 p.

Borisova–Zeleznova K. O., graduate student, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine, Kyiv), kvemailvk@gmail.com

Cultural concept of personality in psychological anthropology Francis Hsu

This work is devoted to the psychoanthropology direction, founded by Francis Hsu – namely the cultural concept of personality and the issue of interplay cultural and individual within it. The article reveals the unconscious rooted in cultural patterns, and also focuses on cross-cultural studies of personality and sociocultural systems. Particular attention is paid to criticism Hsu psychological theories of personality. Author proposes view on theoretical achievements of American thinker–practice.

Keywords: culture, human, personality, unconscious, social, psychological anthropology.

Борисова–Железнова Е. А., аспирантка, Київський національний університет ім. Тараса Шевченка (Україна, Київ), kvemailvk@gmail.com

Культурологічний концепт личности в психологічній антропології Френсіса Хсю

Робота посвячена дослідженню психоантропологічного напрямку, основоположником якого є Френсіс Хсю, а саме – культурологічної теорії личности і проблематиці взаємного впливу в її межах культури і індивіда. В статті розкривається укорененість бессознательного в культурних паттернах, а також акцентується увага на крос-культурних дослідженнях личности і соціокультурних систем. Особливу увагу уделено критиці Хсю психологічних теорій личности. Пропонується авторський підхід к теоретичному достоянню американського мислителя–практика.

Ключевые слова: культура, человек, личность, бессознательное социальное, психоантропология.

УДК 141:215:291

Витер Д. В.,
доктор философских наук, старший научный сотрудник, профессор, Национальный университет обороны Украины им. И. Черняховского (Украина, Киев), vdv_n@mail.ru

КОМУНИКАТИВНА КОНЦЕПЦІЯ МИРА І ЕКУМЕНИЧЕСКИЙ ДИАЛОГ В БОГОСЛОВІИ МИТРОПОЛИТА НИКОДИМА РОТОВА

Рассматриваются вопросы развития богословских идей митр. Никодима Ротова в контексте активизации экуменического диалога во второй половине XX в., в частности между католической и православной церквями, и формирования в рамках иринологии коммуникативной концепции мира, отражающей попытки Русской православной церкви определить основные направления преодоления изоляционизма и занять ведущее место в историческом процессе миротворчества как основы преодоления противоречий общественного развития.

Ключевые слова: богословие, иринология, католицизм, мир, православие, социальная философия, экуменизм.

(стаття друкується мовою оригіналу)

Мир, во всей своей полноте, во всей своей данности, в совокупности своих взаимосвязей с человеком, в диалектике становления и развития, занимает одно из центральных мест в богословском творчестве митр. Никодима (Ротова), являясь связующим звеном, интегративной и одновременно интегрирующей идеей, вокруг которой сплетаются концепты не только христианского экуменизма (прежде всего, в его православном понимании), апологетики, гуманизма, но и евхаристической еклизиологии. Без анализа учения о мире, квинтэссенцией которого стала иринология

(богословие мира), невозможно адекватно подойти к очень часто противоречивому с точки зрения православной богословской традиции творчеству митр. Никодима, понять не только его богословскую позицию, но и социальные взгляды, конкретную практику социального служения Церкви, вовлеченную в деятельность движения в защиту мира, специфику формулирования задач по регулированию жизни Церкви и путей их решения, предлагавшихся митр. Никодимом в сложных социально–политических и общественных условиях второй половины XX в.

Принимая убежденность Й.Громадки в необходимости «быть благовестниками и ратоборцами за мир во всем мире», митр. Никодим подчеркивает, что для христиан слово «мир» вмещает в себя огромную силу и надежду, «мир для христиан есть последование Христу» – эта максима раскрывается не в некоей схоластичной сумме цитат из Евангелия, представляющих собой формальное обоснование некоей богословской позиции, характеризующей определенный тип мышления и сознания. Она конкретна именно своим практическим приложением, она деятельна, о чем и заявляет митр. Никодим, указывая, что «дело мира – это есть наше кровное, христианское дело, вытекающее прямо из нашего последования Христу, непосредственно предполагаемое таким последованием и неминуемо требуемое таким последованием» [5], а потому естественно и закономерно решение вопроса об ответственности, которая лежит на христианах, за дело мира, о формах и методах их участия в разрешении этой самой насущной проблемы современности, как это вытекает из последования Христу.

Мир, задача по его сохранению, безусловно, предполагает определенную меру ответственности, возлагаемую на человека, которому, этот самый мир поручен, и основным субъектом которого человек сам является. Историческое стремление владеть миром, быть его «хозяином», практически изъяло из сознания человека идею ответственности, причем не только индивидуальной, но и коллективной – идею ответственности человечества за выживание мира. Но именно эта идея, выражая библейско–евангельское понимание мира и человека, находит у митр. Никодима разрешение в перенесении ответственности и обязанности, как взаимосвязанных понятий светских социальных теорий и практик, в сферу религиозного мышления и сознания, имеющих существенный потенциал в контексте сохранения мира.

Для митр. Никодима ответственность необходимо предполагает обязанность, не только осознаваемую, но и реально воплощаемую в конкретной практической деятельности христиан всех конфессий. Он указывает, что «сознание нашей общей ответственности обязует ныне всех христиан соединить свои усилия в практическом улучшении современного международного положения... Мы должны осудить применение силы и угрозы войны, как средств разрешения международных конфликтов... Мы должны решительно выступить против любых форм угнетения... вытекающих из расизма, национального шовинизма, колониализма, социальной несправедливости... как отвергающих по своей природе великие заповеди о любви человека к Богу и ближнему. Мы должны заявить о необходимости признания за каждым народом права на самоопределение, а значит, и о необходимости предоставления всем колониальным,