

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДРОГОБИЦЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

ISSN 2522-4700 (Print)
ISSN 2522-4719 (Online)

ЛЮДИНОЗНАВЧІ СТУДІЇ

Збірник наукових праць
Дрогобицького державного педагогічного
університету імені Івана Франка

Серія «Філософія». Випуск 38

Дрогобич, 2019

УДК 009+1+371

Л 93

ISSN 2522-4700 (Print)

ISSN 2522-4719 (Online)

Рекомендовано до друку вченою радою Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (протокол № 13 від 19.12.2019 р.)

Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія» включено до Переліку наукових фахових видань рішенням Атестаційної колегії Міністерства освіти і науки України (наказ № 1222 від 07.10.2016 р.), зареєстровано у міжнародних наукометричних базах: Google Scholar, Research Bib, ICI World of Journals, Index Copernicus International (ICV 2017 = 56.65; ICV 2018 = 73.92). Кожному опублікованому матеріалу присвоюється міжнародний цифровий ідентифікатор DOI (digital object identifier).

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації КВ № 24075-13915 Р від 02.08.2019 року Державного комітету інформаційної політики, телебачення та радіомовлення України.

Мови: українська, англійська, польська, російська.

У збірнику публікуються статті з актуальних проблем філософського знання. Особливу увагу звернуто на антропологічні виміри історико-філософського процесу, освітньо-педагогічного простору, соціально-культурних проблем сучасності.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів, а також тих, хто цікавиться проблемами філософії, історії філософії, світової і вітчизняної духовної культури.

Редакція журналу не несе відповідальності за зміст статей та може не поділяти думку автора.

Людинознавчі студії : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія» / ред. кол. Ю. Шабанова (головний редактор) та ін. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2019. Випуск 38. 126 с. DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4719.38.2019>.

© Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 2019

© Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2019

MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE OF UKRAINE
DROHOBYCH IVAN FRANKO STATE
PEDAGOGICAL UNIVERSITY

ISSN 2522-4700 (Print)
ISSN 2522-4719 (Online)

HUMAN STUDIES

a collection of scientific articles

Drohobych Ivan Franko
State Pedagogical University

Series of «Philosophy». Issue 38

Drohobych, 2019

UDC 009+1+371
L 93

ISSN 2522-4700 (Print)
ISSN 2522-4719 (Online)

Recommended for printing
by Academic Council of Drohobych Ivan Franko
State Pedagogical University
(19 December 2019, Minutes № 13)

Human Studies. Series of «Philosophy» is included in the list of scientific professional editions of Ministry of Education and Science of Ukraine (MES Order № 1222 of 10 October, 2016), Google Scholar, Research Bib – Academic resource index, ICI World of Journals, Index Copernicus International (ICV 2017 = 56.65; ICV 2018 = 73.92). Each published material is assigned an international numeric identifier DOI (digital object identifier).

The state registration of mass media: Certificate KB № 24075-13915 P of August 2, 2019.

Journal languages: Ukrainian, English, Polish, Russian.

This edition includes articles on the topical issues of philosophical knowledge. Particular attention is drawn to the anthropological dimensions of the historical-philosophical process, educational and pedagogical space and current socio-cultural problems.

For scientists, lecturers, postgraduates, students, as well as those who are interested in the problems of philosophy, history of philosophy, world and domestic spiritual culture.

The Editorial Board bears no responsibility for the content of the articles and may not share the author's opinion.

Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University / Yuliia Shabanova (Editor-in-Chief) & others. Drohobych: Editorial-Publishing Department of Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 2019. Issue 38. 126 p. DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4719.38.2019>.

© Drohobych Ivan Franko State
Pedagogical University, 2019
© Editorial-Publishing Department
of Drohobych Ivan Franko State
Pedagogical University, 2019

РЕДАКЦІЙНИЙ ШТАТ

Головний редактор – Юлія Олександрівна Шабанова, доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри філософії Національного гірничого університету (м. Дніпро), Україна.

Відповідальний секретар – Олександр Анатолійович Ткаченко, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (м. Дрогобич), Україна.

ЧЛЕНИ РЕДКОЛЕГІЇ

Якуб Бартошевський, доктор габілітований, професор, проректор з питань науки, розвитку та міжнародного співробітництва Державної вищої професійної школи (м. Конін), Польща.

Валентина Анатоліївна Бодак, доктор філософських наук, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (м. Дрогобич), Україна.

Володимир Степанович Возняк, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (м. Дрогобич), Україна.

Степан Володимирович Возняк, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м. Івано-Франківськ), Україна.

Анна Валеріївна Ільїна, кандидат мистецтвознавства, докторантка Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ), Україна.

Алла Анатоліївна Кравченко, доктор філософських наук, професор кафедри управління, інформаційно-аналітичної діяльності та євроінтеграції Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (м. Київ), Україна.

Віра Володимирівна Лімонченко, доктор філософських наук, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (м. Дрогобич), Україна.

Геннадій Васильович Лобастов, доктор філософських наук, професор кафедри філософії МАІ (Національний дослідницький університет), Член Науково-Редакційної Ради Міжнародного Центру

Методологічних Досліджень та Іноваційних Програм при Казахстанському Філософському Конгресі (м. Москва), Росія.

Анатолій Миколайович Малівський, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і соціології Дніпровський національний університет залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна – ДНУЗТ (Дніпро), Україна.

Олена Валентинівна Маресва, доктор філософських наук, професор кафедри соціально-філософських наук МПК, Член Науково-Редакційної Ради Міжнародного Центру Методологічних Досліджень та Іноваційних Програм при Казахстанському Філософському Конгресі (м. Москва) Росія.

Наталія Григорівна Мозгова, доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (м. Київ), Україна.

Людмила Григорівна Павлишин, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та суспільних наук Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка (м. Тернопіль), Україна.

Пшемислав Пачковський, доктор філософських наук, професор, директор Інституту філософії Жешувського університету (м. Жешув), Польща.

Вікторія Володимирівна Полюга, кандидат філософських наук, доцент кафедри методики музичного виховання і диригування Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (м. Дрогобич), Україна.

Надія Володимирівна Скотна, доктор філософських наук, професор, ректор Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (м. Дрогобич), Україна.

Марина Борисівна Столяр, доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри філософії та культурології філологічного факультету Національного університету «Чернігівський колегіум» імені Т.Г. Шевченка (м. Чернігів), Україна.

Людмила Олександрівна Филипович, доктор філософських наук, професор, завідувачка відділу історії релігій та практичного релігієзнавства Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ, (м. Київ), Україна.

Володимир Васильович Хміль, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії і соціології, Дніпровський національний університет залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна – ДНУЗТ (Дніпро), Україна.

Олег Михайлович Шепетяк, доктор філософських наук, доцент кафедри філософії Інституту суспільства Київського університету імені Бориса Грінченка (м. Київ), Україна.

EDITORIAL BOARD

Editor in chief – Yuliia Shabanova, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy, State Higher Educational Institution «National Mining University» (Dnepr), Ukraine.

Executive secretary – Oleksandr Tkachenko, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Drohobych), Ukraine.

MEMBERS OF EDITORIAL BOARD

Jakub Bartoszewski, Habilitated Doctor, Professor, Vice-Rector for Science, Development and International Cooperation, State University of Applied Sciences (Konin), Poland.

Valentyna Bodak, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophy named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Drohobych), Ukraine.

Volodymyr Vozniak, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Drohobych), Ukraine.

Stepan Vozniak, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy, Sociology and Religious Studies, Vasyl Stefanyk Precarpathian National University (Ivano-Frankivsk), Ukraine.

Anna Ilyina, PhD in Art Criticism, Junior research fellow of the Department of the History of Foreign Philosophy, Hr. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS Ukraine (Kyiv), Ukraine.

Alla Kravchenko, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Management Information and Analytical Activities and European Integration, National Pedagogical Drahomanov University (Kyiv), Ukraine.

Vira Limonchenko, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophy named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Drohobych), Ukraine.

Gennady Lobastov, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophy Aviation Institute – MAI (National Research University), Member of the Inter-national Center for Methodological Research and Innovation Programs at the Kazakhstan Philosophical Congress (Moscow), Russia.

Anatolii Malivskyi, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of Philosophical Sciences, Department of Philosophy and Sociology

of Dnipro National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan – DNURT (Dnepr), Ukraine.

Elena Mareeva, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Social & Philosophical Disciplines, State Institute of Culture, Member of the Inter-national Center for Methodological Research and Innovation Programs at the Kazakhstan Philosophical Congress (Moscow), Russia.

Natalia Mozgova, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy, National Pedagogical Drahomanov University (Kyiv), Ukraine.

Iyudmila Pavlyshyn, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences, Ternopil Volodymyr Hnatiuk National Pedagogical University (Ternopil), Ukraine.

Przemysław Paczkowski, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Director of the Institute of Philosophy of the Rzeszow University (Rzeszow), Poland.

Viktoriia Poliuha, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Methods of Music Education and Conducting, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Drohobych), Ukraine.

Nadiya Skotna, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Rector, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Drohobych), Ukraine.

Maryna Stoliar, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Philology of the T.H. Shevchenko National University «Chernihiv Colehium» (Chernihiv), Ukraine.

Lyudmyla Fylypovych, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of History of Religions and Practical Religious Studies, Department of Religious Studies of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv), Ukraine.

Volodymyr Khmil, Doctor of Philosophy, Professor, the Head of Department of Philosophy and Sociology of Dnipro National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan –,DNURT (Dnepr), Ukraine.

Oleh Shepetyak, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy, Institute of Society of the Borys Hrinchenko Kyiv Institute (Kyiv), Ukraine.

ЗМІСТ

Богун Олег. Еко-спінозизм як сучасний контекст метафізики Бенедикта Спінози.....	11
Галушак Мар'яна. Душа і світ Освальда Шпенглера.....	24
Коник (Руслан) Михайл. Материнство як субстанція сімейного виховання.....	36
Лімонченко Віра. «Філософська смерть» як методологічний принцип.....	45
Мельник Анастасія. Бінарність розуміння феномена Іншого у філософській думці ХХ ст.....	59
Петрушенко Оксана. Особистісно-екзистенційні межі аккультурації як чинника соціального спілкування.....	73
Савонова Ганна. Онтологія метаморфози добра і зла, Бога та диявола у філософії Ж. Дельоза.....	85
Ференц Оксана. Ідея справедливості у філософії Е. Левінаса та П. Рікера.....	101

РЕЦЕНЗІЇ

Петрушенко Віктор. Кіномистецтво як певний самостійний напрямок життєвого пошуку (<i>Рецензія на монографію:</i> Бурий А.Р. Західноєвропейський кіноекзистенціалізм 1960–1980-их рр. : монографія / Андрій Бурий. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2019. – 315 с. ; іл.).....	119
--	-----

CONTENTS

Bohun Oleh. Eco-spinozism as a current context for the Benedict Spinoza metaphysics'.....	11
Halushchak Mariana. The soul and the world of Oswald Spengler.....	24
Konyk (Ruslan) Mykhail. Motherhood as a substance of family education.....	36
Limonchenko Vira. «Philosophical death» as methodological principle.....	45
Melnyk Anastasiia. The duality of understanding of the Other phenomenon in philosophical ideas of the XX century.....	59
Petrushenko Oksana. Personaly-existential limits of acculturation as a factor of social communication.....	73
Savonova Anna. Ontology of metamorhous of good and evil, the God and devil in J. Deleuze's philosophy.....	85
Ferents Oksana. Idea of justice in E. Levinas' and P. Ricoeur's philosophy.....	101

REVIEWS

Petrushenko Viktor. Cinema as a certain independent direction in search of path of life (<i>Review of the monograph:</i> Buryi A.R. Western European Cinema-Existentialism in the 1960s and 1980s: A Monograph / Andriy Buryi. – Drohobych: Editorial and publishing department of Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 2019. – 315 p.).....	119
---	-----

УДК 1(091)(430)(092):130.3

БОГУН Олег – магістр філософії, аспірант кафедри філософії, Львівський національний університет імені Івана Франка, 1, вул. Університетська, м. Львів, Україна, індекс 79000 (oleh.bohun@yahoo.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8504-6312>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.38.186109>

Бібліографічний опис статті: Богун, О. (2019). Еко-спінозизм як сучасний контекст метафізики Бенедикта Спінози. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 38, 11–23. doi: 10.24919/2522-4700.38.186109.

ЕКО-СПІНОЗИЗМ ЯК СУЧАСНИЙ КОНТЕКСТ МЕТАФІЗИКИ БЕНЕДИКТА СПІНОЗИ

Анотація. Мета. У статті ставиться завдання виявити продуктивне значення ідей спадщини нідерландського мислителя Бенедикта Спінози у з'ясуванні та розв'язанні проблем, що постали у сучасній екофілософії. **Методологія.** У статті застосовані аналітичний та синтетичний методи, що передбачають розкриття метафізичних концепцій у екофілософських контекстах, актуалізація класичної онтології у побудові нового типу взаємовідношення людини і природи. **Наукова новизна.** У статті стверджується, що забруднення довкілля і складність побудови нових типів співжиття між людиною та іншими живими й неживими організмами, вимагає переформатування звичної опозиції природи і людини, свідомості та матерії, політики, естетики та історії, зокрема, у напрямі реактуалізації оригінальних ідей Б. Спінози. Аналіз причин впливу спінозизму у сучасному дискурсі має, відповідно, і очевидне практичне значення. Факт розуміння того, що людина не є метафізично чи політично винятковою, унікально мислячою та єдиним носієм цінностей (що в різних формах артикулюється теоретиками екофілософії) знаходить підтримку в антимодерністській етиці нідерландського мислителя XVII ст. Практичне значення статті полягає у розкритті принципів екоактивізму й політичної боротьби проти забруднення довкілля та руху за захист тварин. Теоре-

тичне значення – у виявленні залучення раціоналістичної метафізики Бенедикта Спінози у побудові нових неантропоцентричних онтологій А. Неса, Т. Мортонна, С. Шавіро, Ф. Гваттари, Г. Бейтсона та ін. **Висновки.** Необхідність змін у способах співіснування між людиною та іншими живими організмами задля розв'язання екологічних проблем проявляється у пошуках нових етик та онтологій у філософії. Важливе місце у них посідає переосмислення ідеї Б. Спінози у метафізичному, етичному й онтологічному аспектах.

Ключові слова: екологія; спінозизм; матерія; свідомість; афект; антропоцентризм.

BOHUN Oleh – Master of Philosophy, Postgraduate Student of the Department of Philosophy, Ivan Franko Lviv National University, 1 Universytetska Str., Lviv, Ukraine, postal code 79000 (oleh.bohun@yahoo.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8504-6312>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.38.186109>

To cite this article: Bohun, O. (2019). Eko-spinozyzm yak suchasnyi kontekst metafizyky Benedykta Spinozy [Eco-spinozism as a current context for the Benedict Spinoza metaphysics']. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia «Filosofiiia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 38, 11–23. doi: 10.24919/2522-4700.38.186109 [in Ukrainian].

ECO-SPINOZISM AS A CURRENT CONTEXT FOR THE BENEDICT SPINOZA METAPHYSICS'

Summary. Purpose. The article aims to identify the productive value of the Dutch thinker Benedict Spinoza's heritage in finding out and solving the problems facing modern eco-philosophy. **Methodology.** The article uses analytical and synthetic methods, which assume the disclosure of metaphysical concepts in modern eco-philosophical contexts and actualization of classical ontology in building a new type of relationship between the man and nature. **Scientific novelty.** The article asserts that environmental pollution and complexity of building new types of coexistence between the man and other living and non-living organisms require reformatting of habitual opposition between nature and the man, consciousness and matter, politics, aesthetics and history – in particular, in the direction of the original Spinoza's ideas. The analysis of Spinoza's influence in modern discourse also has a practical mea-

ning. The fact that the human being is not metaphysically or politically exclusive with unique thinking and not the only bearer of values (which in various forms are articulated by the theorists of eco-philosophy) is supported by the anti-modern ethics XVII century Dutch thinker. The practical meaning of the article is to reveal the principles of eco-activism and political struggle against environmental pollution and animal protection movement. Theoretical significance is in attracting the rationalistic metaphysics of Benedict Spinoza to the construction of the new non-anthropocentric ontologies by A. Naess, T. Morton, S. Shaviro, F. Guattari, G. Bateson and others. **Conclusions.** The need for changes in the way humans and other living organisms coexist to solve environmental problems is manifested in the search for new ethics and ontologies in philosophy. An important place is occupied by the rethinking of Spinoza's idea in metaphysical, ethical and ontological aspects.

Keywords: ecology; spinozism; matter; consciousness; affect; anthropocentrism.

Постановка проблеми. Долучення екологічного світосприйняття до класичної системи думки є висхідним способом подолання кризи планетарного масштабу, позаяк проблема прихована не лише у способах виробництва та використання природних ресурсів, а й у формах свідомості, на які вони опираються. Зміна екологічної і науково-технологічної реальності на початку XXI ст. вимагає чіткої перевірки класичних концепцій діяльності у західній філософії та вироблення поняттєво-термінологічного підґрунтя екофілософії, що претендує на побудову нового взаємовідношення людини, природного середовища та інших форм життя. Увага до ідей нідерландського мислителя XVII ст. в екофілософському дискурсі не вщухає от уже майже півстоліття, а багато дослідників убачають в його пантеїзмі та теорії афектів базис для побудови нових етик у стосунку до живого та неживого, що дає поштовх до розв'язання екологічних проблем сьогодення.

Мета статті – розкриття метафізичних ідей Бенедикта Спінози у сучасній екофілософії.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Серед досліджень щодо місця спінозизму в екофілософії та екологічному русі загалом варто згадати вже класичну роботу Арне Неса «Спіноза

та глибинна екологія» (Naess, 2005), ідейним натхненником якого був саме нідерландський філософ. А. Нес (Naess, 2005) розкриває практичний аспект філософії Спінози через проблему взаємовідношення людини та природного середовища. За тлумаченням автора філософії Спінози, добродесна та вільна людина надає перевагу діяльному життю, а її щастя повною мірою реалізується за допомогою активного життя «у світі» (Naess, 2005). Про те, як природні системи змінюють наші культурні практики та ідеології пише в дисертації «Клімат, нео-спінозизм та екологічний світогляд» Ненсі Кетл (Kettle, 2013); а радикальне переосмислення суб'єкта на онтологічному рівні та політизація нелюдських сутностей природи прослідковується в нідерландського мислителя Хасана Шарп у роботі «Спіноза та політики ренатуралізації» (Sharp, 2011). Оригінальний спосіб тлумачення окремих концептів Спінози подає молодий мислитель Стефан Фере (Ferret, 2011) у книзі «Глибоководний горизонт. Етика природи та філософія екологічної кризи», у якій випускник Трінті-коледжу, відштовхуючись від катастрофи у Мексиканській затоці (2010), намагається осмислити метафізичні зрушення та катаклізми в планетарному масштабі. Правовий вимір філософії Спінози в ситуації антропоцентричної кризи описує аргентинська філософиня Моа Де Лючія Дальбек (Dahlbeck, 2019) у книзі «Спіноза, екологія та міжнародне право. Радикальний натуралізм в умовах Антропоцену». Окрім того, варто згадати публікації Олі Стефано (Stephano, 2017) «Спіноза, екологія та іманентна етика: поза моральною значимістю», колективну працю під керівництвом Іва Кітона та Фредеріка Лордона (Citton & Lordon, 2008) «Спіноза та соціальні науки. Від множинної влади до економіки афектів». Не безпосереднє, але вагоме значення для розуміння метафізики та практичної філософії Спінози в контексті екології мають оригінальні роботи та курси лекцій з філософії Спінози Жіля Дельоза (Deleuze, 2015) – «Практична філософія Спінози» і «Спіноза та проблема вираження» (1968), дослідження Ростислава Димерця (2005) «Концепція могутності (potentia) в метафізиці Бенедикта Спінози» та його дисертаційне дослідження «Спінозівська концепція природної могутності (potentia) і трансформація поняття природи в натурфілософії XVI–XVII століть» (2006).

Виклад основного матеріалу. Теоретики екофілософії сходяться на думці, що сьогодні необхідно розуміти Життя *глобально*, а це означає розглядати кілька його аспектів одночасно: екологічний та біологічний, технічний та символічний, політичний та естетичний. Взаємозалежність і взаємовплив є ключовими, коли природа й культура, як ніколи раніше, взаємодіють та інтегруються у нову екосистему планети. Це, звісно, містить у собі багато викликів і ризиків, але їхнє усвідомлення дає змогу онтологічно наблизитися у виявах такої взаємодії з іншими живими та неживими сутностями, а відтак і з *Deus sive Natura*, що буквально необхідно в умовах наявної екологічної та ментальної реальності на планеті.

Засуджуючи забруднення довкілля, екстенсивні способи виробництва та споживання, зникнення деяких видів тварин, змушуючи нас усвідомити реальність і виклики глобального потепління, екологи підірвали класичні ідеї філософії: ми не відмінні від природи, ми не можемо домінувати над нею і зловживати нею задля задоволення власних потреб. Документація та відстеження наслідків впливу людини на довкілля наочно показали, що люди – не боги, і катастрофи, спровоковані безпосередньо людською діяльністю та егоїстичним мисленням, врешті-решт, обвалюються на них самих. Те саме стосується класичного переконання, що люди – єдині, хто має душу, а тварини – лише складні машини. Ідея висхідної ієрархії природи, останньою та найвищою сутністю якої була людина, починається ще від Аристотеля, а її домінування не завершується навіть у сучасному багатопольному світі. Утім, зоологи та антропологи навчили нас, що ми не надто відрізняємось від певних видів тварин (Ладыгіна-Котс, 1965), а ботаніки пояснюють, що рослини, які спілкуються і захищаються родами, також походять із комбінації душі і тіла, хоч і суттєво відмінної від нашої (Lee, 2013). Ці ідеї не можуть опиратись на класичні онтологічні схеми, політичні теорії чи естетичні концепції природи, де вона позбавлена можливості діяти і підкорюється лише детерміністичним законам.

Як Спінозі вдалось викликати симпатію у сучасних екофілософів та екоактивістів? Чому «Етика», пройшовши тернистий шлях забуття, атеїстичного, матеріалістичного та пантеїстичного прочитання, в другій половині XX та початку XXI ст. багатьма

позиціонується як метафізичний базис екологічної проблематики? У 1977 р., до 300-річчя від дня смерті Б. Спінози, норвезький філософ та екоактивіст, батько *глибинної екології* (deep ecology) Арне Нес (Naess, 2005) написав на його честь невеликий текст – «Spinoza and Ecology», і Б. Спіноза, здається, повернувся в академічні та публічні дискусії навколо екологічної проблематики (Vinciguerra, 2009). Попри все, важливо одразу зробити кілька зауважень, які запобігають буквальній «екологізації» його етики в наявній екологічній ситуації та утримують від однобічного прочитання робіт нідерландського філософа.

Найбільшим викликом для інтерпретації Б. Спінози як екофілософа є його антропоцентризм. Опозиція Б. Спінози гендерній рівності в політичній сфері добре відома, так само, як і його погляди щодо тварин, які, на його думку, слугують лише для задоволення людських потреб. До прикладу, Хасана Шарп (Sharp, 2011, р. 94) визнає, що Б. Спіноза мав неприйнятні для нашого часу погляди на права жінок і тварин, але закликає нас використовувати підхід філософа до політичних змін, набагато радикальніший, ніж він сам міг би передбачити: «Онтологія Спінози достатньо широка, щоб підтримувати багато інших фігур, окрім людини. Деякі з них, безумовно, можуть не узгоджуватися з його власним баченням».

Ще одне зауваження – те, що можна було б назвати *афективним розривом*, або критикою *афективних форм спільності*. Віталістський закон родючості – так званий *імпульс Венери*, – який Платон, Лукрецій і майже вся Античність ідентифікували у людях, а іноді навіть у рослинах та зірках, що здатен бажати, створювати нове та змінювати наявне, Б. Спіноза одразу відкидає (Kettle, 2013). Для нього як філософа-раціоналіста неприйнятні подібні поняттєві багатозначності: між бажанням коня та бажанням людини немає спільної міри – «Будь-яка емоція того чи іншого індивідуума відрізняється від емоцій іншого індивідуума в тому випадку, коли сутність одного відрізняється від сутності іншого» (Spinoza, 2018c). Спроби віднайти порозуміння через ідеалістичну чи міфологічну спільність, будь-які афективні «об'єднання» між людиною і тваринами, так само, як і з рослинами чи іншими живими організмами, – неможливі. З такою самою однозначністю Б. Спіноза (Spinoza, 2018a) засуджує ресурси [христи-

янського] співчуття до страждання тварин: в його очах закони, що забороняють вживання м'яса, виражають лише «жіночу жалість». Зрештою, порушуючи теорію предестинації Творіння, він вважає, що у Всесвіті немає порядку чи хаосу, а тому ми маємо суверенне право робити з природою все, що необхідно для задоволення власних потреб та інтересів.

Отож, у роботах та листах Б. Спінози – особливо тих, що стосуються питань політики загалом та політики природи зокрема – можна віднайти достатньо суджень, які викликали б обурення з боку екоактивістів, борців за свободу тварин та прихильників феміністичної теорії. Але зупинитися на пасажах, що виражають окремі особисті, а часом соціально та історично обумовлені судження нідерландського мислителя, означало б повністю ігнорувати *метафізичні основи* його філософії.

Для побудови нової, не суб'єктоцентричної, а *планетарної* метафізики теоретики екофілософії знаходять теоретичне та практичне підґрунтя у *філософії іманенції* Б. Спінози, яка різко дисонує з метафізиками модерну (Stephano, 2017). Гуманістичний вимір філософії Б. Спінози далекий від радикального суб'єктивізму його вчителя і натхненника Рене Декарта, який заклав метафізичний фундамент нової людської свободи як впевненого у собі творця власних законів (Хайдеггер, 1993, с. 120). Він розвиває оптимістичну концепцію людини, що розкриває своє життя, мислення і афекти в стосунку до інших, у тому числі й не-людських (*non-human beings*) (Morton, 2009) його виявів, а також шукає свободу, але вписуючи її у композиційні видозміни *Deus sive Natura*. За Спінозою, фігура людини у Всесвіті або природі мислить і діє саме *композиційно* – цим нівелюються класичні форми радикального суб'єктивізму та егоїзму. Людина – не монолітний елемент природи, а живий організм екосистеми, що постійно змінюється у взаємодії з іншим *живим* і водночас володіє можливостями такої зміни зі свого боку, усуваючи класичне розмежування свободи волі та детермінізму. Як зауважує український філософ Р. Димерець (2005, с. 16), у Спінози свобода речі обмежена, з одного боку, тією мірою, в якій ця річ потребує інших речей для свого існування, а з іншого – тією мірою, в якій сама ця річ є засобом для існування інших речей. Інакше кажучи, свобода речі обмежена, з одного боку, тією мірою, якою вона є ре-

зультатом дій інших речей як діючих причин (*causa efficiens*) її існування, а з іншого – в якій сама вона є діючою причиною існування інших речей.

Б. Спіноза (Spinoza, 2018c) стверджує, що ми, люди, перебуваємо в Природі або Богові, сутність якої(-го) особливим чином виражаємо; мислення і матерія – атрибути Бога, присутні в усьому Всесвіті у різноманітних варіаціях, а розум і тіло людини – лише одна з таких варіацій. За Спінозою (Spinoza, 2018c), душа і тіло – одне й те саме, просто виражене двома способами: аналітично та синтетично. Жіль Дельоз (Deleuze, 1968, p. 37) додає: *rescogitans* та *resextensa* відмінні в самому способі власного вияву, але виражають вони спільне для них обох ціле.

У недописаному методологічному «Трактаті про удосконалення розуму» Спіноза (Spinoza, 2018b) розпочинає з мотиву, який визначатиме можливість побудови його онтологічної етики: для того, аби краще розуміти та взаємодіяти з природою, людині для початку необхідно адекватно визначити власну природу, зі всіма самооманами та неоднозначностями. Ми сильні, бо володіємо мисленням і тілом, здатні модифікувати їх і вдосконалювати власну природу, але можливо це лише через *адекватну ідею* взаємодії власного тіла та душі із зовнішніми тілами (матерією) й ідеями (мисленням). «Під адекватною ідеєю я розумію [таку] ідею, яка, будучи розглянута сама в собі без відношення до об'єкта (*ideatum*), має всі властивості, або внутрішні ознаки, істинної ідеї». Далі пояснення: «Я кажу внутрішні, щоб відокремити ті [ознаки], які є зовнішніми, а саме узгодження ідеї зі своїм ідеатом (*ideatum*)» (Spinoza, 2018c). Як зауважує В. Половцова (1913, с. 331–333), хоча під «*ideatum*» Спіноза розуміє «об'єкт» ідеї, і сам вживає іноді термін «об'єкт», але, по-перше, його «об'єкт» або *ideatum* не збігається зі звичайним розумінням об'єкта; йому, наприклад, не протиставляється «суб'єкт». При цьому слова «об'єкт» і «суб'єкт» мають для Спінози зміст, що належить винятково до сфери неадекватного пізнання. Тому бажано зберегти для об'єкта Спінози слово «*ideatum*», позаяк воно краще підкреслює те, що йдеться про «об'єкт» в особливому сенсі слова, а саме про об'єкт ідеї, а не про об'єкт стосовно суб'єкта.

Етика Спінози показує, що тіла не закінчуються шкірою, а свідомість є не в нейронних процесах окремих людських суб'єк-

тів; можливості тіла – *недооцінена сила* (Deleuze, 2015), що дає змогу знову і знову реконфігурувати індивіда й реагувати на радикальні зміни, що постають в момент, коли людина і не-людина вступають в [екологічний] конфлікт; а свідомість – атрибут природи або Всесвіту, що модифікується в людському тілі лише в одну зі своїх безкінечних варіацій.

У природі всі тіла виражають одну нескінченну силу, яка, окрім перманентного розгортання і утримання нескінченної кількості інших речей, *також мислить*. Буквально це означає, що всі думають і відчують: нескінченна думка виражається у душі коня чи каменя, так само як і в душі людини. Ця, свого роду, глибока спадкоємність матерії та духу (*mens*), яка підтверджує весь всесвіт як один й той самий рухомий і мислячий організм, звільняє людину від її абсолютних онтологічних привілеїв.

Природа продовжує нас, проживає нас, вона – в нас. Її безперервність має два важливі наслідки. Перший – індивідуального порядку: оскільки межі кожного індивіда здатні розкриватися та розширюватись, природа для нас не є лише «середовищем» існування. Взаємодія, що надає можливості до створення композицій людського та не-людського, продовжує нас, і кожен, хто здатний до сприйняття багатьох речей, переживаючи та осмислюючи різні стани, в яких перебуває його тіло, безперервно розгортає свій процес індивідуації. Інакше кажучи, навіть думаючи лише про себе самих, наше кінцеве «ми» називається *Deus sive Natura* (Stephano, 2017). Саме тому, що Бог або Природа інтелектуально любить себе (*Amor Dei intellectualis*), ми насолоджуємось (*beatitudo*) своїм існуванням.

Спіноза розрізняє поняття *intelligens* та *intellectus*. Перше – це те, «що мислиться Богом», але *intellectus* та *intelligens* – іменники, що позначають в Спінози одне й те саме, і виражаються переважно саме через *intellectus*. За Спінозою, інтелект в принципі не може бути потенційним (або пасивним), тому таке розрізнення некоректне: «Те, що я кажу тут про розум, як він [існує] насправді (актуально), не означає, що я припускаю існування ще якогось розуму в можливості» (Spinoza, 2018b). Інтелект завжди активний, завжди існує актуально, тобто завжди є актом формування ідей, він перманентно їх формує, а тому може розрізнятися лише за мірою своєї активності. *Intelligibile* у Спінози тому

зачіпає не лише інтелект, а й річ, яка є модусом протяжності. Інакше кажучи, активність (сила) інтелекту є рівною силі природи, або ж взагалі будь-якій силі, і саме тому «річ» та «ідея», активність модусу *rex extensa* та активність модусу *res cogitans* – тотожні.

Інший наслідок має правовий вимір. Суть нормативного погляду Б. Спінози (Spinoza, 2018a) на закон полягає у тому, що божественні закони є кінцевими правилами поведінки, і їх слід дотримуватися, якщо люди хочуть досягти *summum bonum*. Крім того, божественні закони, які для Б. Спінози є *природними законами*, мають власне практичний характер. Метаетика Б. Спінози з'єднує некогнітивістський опис моральної цінності та морального судження зі стоїчно схожою концепцією імперативів, що примушують нас діяти відповідно до нашої природи та Природи навколо як активного учасника етико-політичних стосунків (Citton & Lordon, 2010). Оскільки влада індивіда визначає право, яке він має над іншими, це означає, що збереження природних елементів повинно мати юридичну вагу, пропорційну їхній важливості в природному середовищі. «Оскільки шкода довікллю свідчить про те, що Природа також може змусити нас страждати, право, визначене індивідуальною владою над нею, аж ніяк не необмежене. Людство – не імперія в імперії (*imperium in imperio*), воно живе в імперії природи; якщо воно не поважає її закони, воно вимре справедливо» (Dahlbeck, 2019, p. 217).

Висновки. Таким чином, майже мимоволі й усупереч власній чутливості до політики, науки та мислення своєї епохи, Спіноза означив основні ментальні інструменти та підходи екологічної думки. Він реінтегрував людину в простір людини-в-природі, що володіє правами, але не абсолютною владою. Остання теза є одним з базових меседжів екофілософії: від глибинної екології Арне Неса – до радикальної концепції квір-екології Тімоті Мортон (Morton, 2010) – а також одним з головних аргументів екологів, науковців та інтелектуалів у соціально-політичних дискусіях і боротьбі проти загрозливого впливу людини на земне Життя.

Література

Димерець, Р. (2005). Концепція могутності (*potentia*) в метафізиці Бенедикта Спінози. *Sententiae*, 12 (1), 3–22. Retrieved from: http://fgn.vntu.edu.ua/sent_12.htm#1.

- Димерець, Р.** (2006). *Спінозівська концепція природної могутності (potentia) і трансформація поняття природи в натурфілософії XVI–XVII століть*. (Дис. канд. філос. наук). Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. Київ.
- Ладыгина-Котс, Н.** (1965). *Предпосылки человеческого мышления. (Подражательное конструирование обезьяной и детьми)*. Москва.
- Половцова, В.** (1913). К методологии изучения философии Спинозы. *Вопросы философии и психологии*, 118, 331–333.
- Хайдеггер, М.** (1993). Европейский нигилизм. *Время и бытие* (с. 63–176). Москва: Республика.
- Citton, Y., & Lordon, F.** (2010). *Spinoza et les sciences sociales: De la puissance de la multitude à l'économie des affects*. Paris: Editions Amsterdam.
- Dahlbeck, M.D.L.** (2019). *Spinoza, ecology and international law radical naturalism in the face of the anthropocene*. Abingdon, Oxon: Routledge. doi: 10.4324/9781315177267.
- Deleuze, G.** (1968). *Spinoza et le probleme de l'expression*. Paris: Editions de minuit.
- Deleuze, G.** (2015). *Spinoza: philosophie pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Ferret, S.** (2011). *Deepwater horizon éthique de la nature et philosophie de la crise écologique*. Paris: Éd. du Seuil.
- Kettle, N.M.** (2013). *Climate, Neo-Spinozism, and the Ecological Worldview*. Retrieved from <https://scholarcommons.usf.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=6104&context=etd>.
- Lee, D.** (2013, December 13). The Secret Language of Plants. *Quanta Magazine*. Retrieved from <https://www.quantamagazine.org/the-secret-language-of-plants-20131216/>
- Morton, T.** (2009). *Ecology without nature: rethinking environmental aesthetics*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Morton, T.** (2010). Guest Column: Queer Ecology. *Pmla*, 125 (2), 273–282. doi: 10.1632/pmla.2010.125.2.273.
- Naess, A.** (2005). Spinoza and the Deep Ecology Movement. *The Selected Works of Arne Naess* (pp. 2662–2687). doi: 10.1007/978-1-4020-4519-6_121.
- Sharp, H.** (2011). *Spinoza and the politics of renaturalization*. Chicago: The University of Chicago Press. doi: 10.7208/chicago/9780226750750.003.0001.
- Spinoza, B.** (2018a). CAPUT III. De iure summarum potestatum. *Tractatus politicus*. Retrieved from <https://home.kpn.nl/rudolf.meijer/spinoza/works.htm?lang=E>.

- Spinoza, B.** (2018b). De bonis quae homines plerumque appetunt. *Tractatus de Intellectus Emendatione*. Retrieved from <https://home.kpn.nl/rudolf.meijer/spinoza/works.htm?lang=E>.
- Spinoza, B.** (2018c). *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Retrieved from <https://home.kpn.nl/rudolf.meijer/spinoza/>
- Stephano, O.** (2017). Spinoza, Ecology, and Immanent Ethics. *Environmental Philosophy*, 14 (2), 317–338. doi: 10.5840/envirophil201791855.
- Vinciguerra, L.** (2009). Spinoza in French Philosophy Today. *Philosophy Today*, 53 (4), 422–437. doi: 10.5840/philtoday200953410.

References

- Dymerets, R.** (2005). Kontseptsiiia mohutnosti (potentia) v metafizytsi Benedykta Spinozy [The concept of potentia in the metaphysics of Benedict Spinoza]. *Sententiae*, 12 (1), 3–22. Retrieved from http://fgn.vntu.edu.ua/sent_12.htm#1 [in Ukrainian].
- Dymerets, R.** (2006). *Spinozivska kontseptsiiia pryrodnoi mohutnosti (potentia) i transformatsiia poniattia pryrody v naturfilosofii XVI–XVII stolit [Spinoza's concept of natural power (potentia) and transformation of the concept of nature in natural philosophy of the XVI–XVII centuries]*. (Candidate's thesis). Instytut filosofii imeni H.S. Skovorody NAN Ukrainy. Kyiv [in Ukrainian].
- Ladygina-Kots, N.** (1965). *Predposylki chelovecheskogo myshleniia. (Podrazhatelnoe konstruirovaniie obezianoi i detmi) [The background of human thinking. (Mimetic design by monkey and children)]*. Moskva [in Russian].
- Polovtsova, V.** (1913). K metodologii izucheniia filosofii Spinozy [Toward a Methodology for Studying Spinoza's Philosophy]. *Voprosy filosofii i psikhologii – Questions of philosophy and psychology*, 118, 331–333 [in Russian].
- Khaidegger, M.** (1993). Evropeiskii nihilizm [European nihilism]. *Vremia i bytie – Time and being* (pp. 63–176). Moskva: Respublika [in Russian].
- Citton, Y., & Lordon, F.** (2010). *Spinoza et les sciences sociales: De la puissance de la multitude à l'économie des affects*. Paris: Editions Amsterdam.
- Dahlbeck, M.D.L.** (2019). *Spinoza, ecology and international law radical naturalism in the face of the anthropocene*. Abingdon, Oxon: Routledge. doi: 10.4324/9781315177267.
- Deleuze, G.** (1968). *Spinoza et le probleme de l'expression*. Paris: Editions de minuit.
- Deleuze, G.** (2015). *Spinoza: philosophie pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit.

- Ferret, S.** (2011). *Deepwater horizon éthique de la nature et philosophie de la crise écologique*. Paris: Éd. du Seuil.
- Kettle, N.M.** (2013). *Climate, Neo-Spinozism, and the Ecological Worldview*. Retrieved from <https://scholarcommons.usf.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=6104&context=etd>.
- Lee, D.** (2013, December 13). The Secret Language of Plants. *Quanta Magazine*. Retrieved from <https://www.quantamagazine.org/the-secret-language-of-plants-20131216/>
- Morton, T.** (2009). *Ecology without nature: rethinking environmental aesthetics*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Morton, T.** (2010). Guest Column: Queer Ecology. *Pmla*, 125 (2), 273–282. doi: 10.1632/pmla.2010.125.2.273.
- Naess, A.** (2005). Spinoza and the Deep Ecology Movement. *The Selected Works of Arne Naess* (pp. 2662–2687). doi: 10.1007/978-1-4020-4519-6_121.
- Sharp, H.** (2011). *Spinoza and the politics of renaturalization*. Chicago: The University of Chicago Press. doi: 10.7208/chicago/9780226750750.003.0001.
- Spinoza, B.** (2018a). CAPUT III. De iure summarum potestatum. *Tractatus politicus*. Retrieved from <https://home.kpn.nl/rudolf.meijer/spinoza/works.htm?lang=E>.
- Spinoza, B.** (2018b). De bonis quae homines plerumque appetunt. *Tractatus de Intellectus Emendatione*. Retrieved from <https://home.kpn.nl/rudolf.meijer/spinoza/works.htm?lang=E>.
- Spinoza, B.** (2018c). *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Retrieved from <https://home.kpn.nl/rudolf.meijer/spinoza/>
- Stephano, O.** (2017). Spinoza, Ecology, and Immanent Ethics. *Environmental Philosophy*, 14 (2), 317–338. doi: 10.5840/envirophil201791855.
- Vinciguerra, L.** (2009). Spinoza in French Philosophy Today. *Philosophy Today*, 53 (4), 422–437. doi: 10.5840/philtoday200953410.

Стаття надійшла 06 жовтня 2019 року.

УДК 1(091)(430)(092)

ГАЛУЩАК Мар'яна – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Україна, індекс 82100 (mary_jane_83@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5088-8701>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.38.182724>

Бібліографічний опис статті: Галушак, М. (2019). Душа і світ Освальда Шпенглера. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 38, 24–35. doi: 10.24919/2522-4700.38.182724.

ДУША І СВІТ ОСВАЛЬДА ШПЕНГЛЕРА

Анотація. *Мета.* У статті осмислюється антагонізм культури та цивілізації через дві полярності людської свідомості – світ і душа. **Методологія.** У статті використовується метод порівняння, який дає змогу побачити непомітні переходи, що здійснює культура на шляху до цивілізації, а також побачити, у який спосіб душа входить у світ, зливається з ним, що приводить до якісно нового утворення, або до остаточного розпаду добре знаних форм людської життєдіяльності. **Наукова новизна.** Особливістю статті, є те, що вихід на поняття культури і цивілізації робиться через протиставлення понять «душа» і «світ», які містять в собі діалектичні поняття змісту і форми. Розведеність цих понять у культурі та цивілізації призводить до неповноти знань, до нагромадження змістів без конкретної оформленості, або до переваги форми, яка позбавлена змістової наповненості. А синтез навпаки, це цілісність, одушевлений світ, який наповнений життям, а значить і смыслом. **Висновки.** На основі праці Освальда Шпенглера «Занепад Європи» виявлено, що співвідношення світу і душі, їхня взаємопов'язаність і взаєморозвиток, постають у відношенні один до одного як форма до змісту. Якщо порушений баланс змісту і форми, то і життєвий простір, людська культура зазнають незворотних змін. Душевне в культурі і формальне в цивілізації – це два основні

змісти, які визначають світ, у якому живуть люди, і тому саме цей аспект має бути особливо цікавим для нас, бо торкається не лише людства загалом, але і кожного зокрема. Енергія цивілізації завжди спрямована на зовнішнє, на продукування пусто-порожніх форм, на заміну природного та життєствердного – штучним і споживацьким. Саме тут простежується тісний зв'язок культури з душею чи душі з культурою, основою яких постають творчі, спонтанні, життєствердні сили віри, надії, любові і похідні від них цінності, спрямовані на зростання людського в людині, на безкорисливість учинків, на творення краси заради краси, на примноження добра заради самого добра.

Ключові слова: душа; світ; зміст; форма; культура; цивілізація; картина світу; свідомість.

HALUSHCHAK Mariana – Candidate of Philosophical Sciences, Senior Lecturer of the Department of Philosophy named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 24 Ivan Franko Str., Drohobych, Ukraine, postal code 82100 (mary_jane_83@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5088-8701>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.38.182724>

To cite this article: Halushchak, M. (2019). Dusha i svit Osvalda Shpenhlera [The soul and the world of Oswald Spengler]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia «Filosofiiia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 38, 24–35. doi: 10.24919/2522-4700.38.182724 [in Ukrainian].

THE SOUL AND THE WORLD OF OSVALD SPENGLER

Summary. Purpose. The article deals with the antagonism of culture and civilization through two polarities of human consciousness – world and soul. **Methodology.** The article uses a method of comparison that allows one to see the imperceptible transitions that culture makes on the path to civilization and also to see how the soul enters the world, merges with this world leading to a qualitatively new formation or to the final collapse of the well-known forms of human life. **Scientific novelty.** The peculiarity of the article, first of all, is that the approach to the concepts of culture and civilization is made by contrasting the concepts of soul and world, which contain the dialectical concepts of content and form. The tenuity of these concepts in

*culture and civilization leads to incomplete knowledge, to the accumulation of content without a specific design, or to the advantage of a form devoid of meaningful content. Synthesis, on the contrary, is a wholeness, an animated world, which is filled with life and, therefore, meaning. **Conclusions.** Based on the work of Oswald Spengler, «The Decline of Europe», it has been found that the relation between the world and the soul, their interconnectedness and mutual development, appear in relation to each other as a form of content. If the balance of content and form is violated, then the living space, the human culture are affected irreversibly. Spiritual in culture and formal in civilization – these are the two main meanings that define the world in which people live, that is why this aspect should be especially interesting for us, because it affects not only humanity as a whole, but also everyone in particular. The energy of civilization is always directed to the external, to the production of empty forms, to replace the natural and life-affirming by artificial and consumer-oriented. It is here that the close connection of culture with the soul or soul with culture is traced, based on the creative, spontaneous, life-affirming forces of faith, hope, love and their derivative values aiming at the growth of the human in the person, the selflessness of actions, the creation of beauty for the sake of beauty, for the multiplication of good for the sake of goodness itself.*

Keywords: *soul; world; content; form; culture; civilization; outlook; consciousness.*

*«Культура и цивилизация – это
живое тело душевности и ее мумия»
О. Шпенглер*

Постановка проблеми. Одна з основних тем «Занепаду Європи» О. Шпенглера – антагонізм культури та цивілізації. Цій темі присвячено доволі велику кількість оглядово-критичних й аналітичних матеріалів, у яких цей досить неоднозначний «культурологічний бестселер», «культурологічний роман» (як часто характеризують працю) буквально розбирають по словах, а потім заново вибудовують логіку саморозгортання шпенглерівських культурологічних побудов. Якщо актуальність тематики на початку ХХ ст. була своєрідним одкровенням, симптоматикою часу, який настає, то сьогодні на початку ХХІ ст., ця тема не лише не

втрачає гостроту, а навіть навпаки, задає тон сучасним розмірковуванням про долю і перспективи європейської цивілізації, яка щоразу частіше набуває характеристик такої, яка втратила душу, і відзначається особливою любов'ю до всього механічного, штучного, а значить такого, що давно втратило життєдайність і життєспроможність, символічність і сакральність, глибину і автентичність. Крім цього, саме Європа (звідси – європейський тип життя, європейські цінності) довгий період людської історії намагалася бути тим зразком (чи не-до-зразком), на який мали б рівнятись усі інші периферійні культури; саме європейські цінності мали стати цінностями загальносвітового масштабу, а європейський стиль життя як найбільш прийнятний і затребуваний для дійсно освіченої, інтелектуально орієнтованої людини, яка є на вершині світу. Європа, як культурне осердя всього західного світу, з непомірними амбіціями на розширення свого впливу на інші культури, на Схід, який довгий час відгороджувався від просвічених європейських впливів, не може не викликати здивування, захоплення й цікавості, тим більше в світлі гучних віщувань про її занепад, смерть чи кінець. Незмінний інтерес і дискусії, що тривають навіть у XXI ст., ставлять запитання: Як помирає Європа? Що є свідченням її кінця і чи дійсно це свідчення про її кінець? Зрештою, що все-таки занепадає, а що набуває нових, небачених досі сил і можливостей? І яке у всіх цих процесах місце займає безпосередньо сама людина як творець/руйнівник «нової культури» без душі, врешті, якими змістами і в яких формах постає сьогодні вона сама? Подібних питань є велика кількість, а в різноголосі сьогоднішнього доволі мало конкретних і однозначних відповідей.

Аналіз досліджень. Аналіз як минулого, так і нашого сьогоднішнього, знову таки передбачає, що основними поняттями й об'єктами розгляду, до яких все у цьому світі зводилось і зводиться так чи так є культура і цивілізація. Ця тема – доволі цікава під кутом зору кризи як сутнісного діагнозу сьогоднішнього, яка «не лише охопила основні аспекти життєдіяльності, що стосуються умов існування, але й зачепила установки свідомості, які забезпечували цілісність і цільність людського буття та культури, надавали смислу та цінності» (Галушак, 2018, с. 59). Крім цього,

проблема культури і цивілізації є тим осердям, навколо якого постійно вибудовуються різноманітні теорії, гіпотези та прогнози, що пов'язані з майбутнім усього людства загалом. Свідченням виступає величезний пласт матеріалу з цієї проблематики, бо культура, будучи «другою природою людини», не може не викликати зацікавлення і рефлексії з приводу самої людини і впливів на формування в її свідомості. Велика кількість мислителів одностійна в тому, що культура є явищем синтетичним, яке володіє рисами загальної поширеності і універсальності. Цієї думки дотримувався і Е. Тейлор, який зауважив, що культура постає сумою явищ загального характеру, де її цілісність обумовлена універсальністю законів еволюції і основні принципи культури повторюються у кожного народу, що засвідчує деяку вихідну спільність цієї суто людської сфери життєдіяльності (Тейлор, 2001). З цього приводу А. Вебер свого часу запропонував створити особливу науку – культурсоціологію, яка б займалася цілісним осягненням історії людства, що збігається зі становленням історії культури (Вебер, 1998). Величезну увагу проблемам культури й цивілізації приділили і представники неокантіанства (Г. Ріккерт, В. Віндельбанд, Е. Кассієр), пов'язуючи їх з ціннісно-символічною сферами людської життєдіяльності, які, знову таки, є тим, спільним що монолітно об'єднує людство в деяке Єдине; безперечно, не могли цієї проблеми оминати і представники «філософії життя» (Ф. Ніцше, А. Бергсон, О. Шпенглер, Г. Зіммель та ін.), у яких доволі часто культура поставала закостенілими формами самого життя і суперечила вихідним принципам живого як деякого творчого пориву, але вкотре поставала долею будь-якої мислячої істоти і була репрезентантом людськості. Кінець ХХ – поч. ХХІ ст., який часто пов'язують із філософією постмодернізму, особливо активно звертає свій погляд до підвалин культури, яка на сьогодні, за твердженням філософів-постмодерністів (Ж. Бодрійяра, Ж. Дельоза, Ж.Ф. Ліотара та ін.) перебуває в кризовому стані і на світову арену виходять цивілізаційні процеси поверхового характеру, де, за словами Гертруди Стайн, «все знаходиться в розладі з усім», де високе й масове набуває однакової цінності чи знецінення, де чисті сфери думки чи будь-якої сфери людської життєдіяльності (релігія,

наука, мистецтво) втрачають свою простоту, спеціальну орієнтованість, а натомість з'являються у дивних, не властивих цим сферам іпостасях і формах. Цивілізація як доля культури не може не приковувати до себе поглядів інтелектуально мислячих людей, бо зрозумілим постає і те, що цивілізація і для нас сьогоднішніх постає не просто долею, реальністю, в якій нам доводиться жити. У цьому ракурсі «Занепад Європи» О. Шпенглера постає доволі цікавим явищем в інтелектуальному набутку західної філософії, бо мислитель не просто констатує факт переходу, але і на прикладі інших культур показує хід розгортання цього процесу, а з іншого боку – метафоричність, інколи пряма літературність стилю написання, рефлексія над онтологічними засадами людського способу життя дають поштовх до переосмислення уже відомого.

Мета статті – розгляд дещо інших понять, які, можливо, не так часто аналізуються у зв'язку із «Занепадом Європи», але при цьому незримо відіграють не менш важливу роль, позаяк є сутнісними поняттями/основами самого життя і лежать в основі будь-якої культури – це світ і душа.

Виклад основного матеріалу. Якими постають світ і душа? У якому відношенні вони постають один до одного? Ці питання не менш важливі і цікаві, бо безпосередньо стосуються не лише культури й цивілізації, але і самої людини як окремого індивіда. «Душа і світ – цією полярністю вичерпується сутність нашої свідомості», де межі недосяжного граничать зі зримими горизонтами, де душа має здатність переживати в собі і одночасно творити весь цей світ історичного становлення, при цьому роблячи його (світ) вираженням свого типу існування, але, знову-таки, будучи мізерним елементом, тільки миттєвим спалахом у ньому (Шпенглер, 1998, с. 241). Інакше кажучи, «в кожній свідомості присутня душа і чуже цій душі, – світ. Душа у кожного своя, тому і чуже цієї душі у кожного своє. Це означає, що у кожного свій світ» (Степун, 1922, с. 8–9). Звідси, і теза Шпенглера: «є стільки світів, скільки людей». Втрачаючи душу, світ втрачає саме життя, свою життєздатність, дивовижність, де диво замінюється випадком, спонтанність творчості станом афекту, глибина поверхнею.

Взаємообумовленість душі і світу, які зв'язані між собою самим життям, на думку О. Шпенглера, позначена ще й особли-

вим прагненням, яке не знає спокою і живе в кожній душі, незалежно від того, чи це душа народу, нації, культури чи окремої людини, і полягає воно у повному самоздійсненні, у створенні *свого* світу, де б втілилась повнота самовираження, втілена єдність, яку треба підпорядкувати формі і водночас присвоїти собі. «Закінчений світ є випромінювання, є перемога душі над чужими силами» (Шпенглер, 1998, с. 242), перемога космосу над хаосом, смислу над безглуздим плином часу, де «ідея хоче здійснитися, і здійснення її відбувається в картині світу» (с. 243), де світ постає тією формою, яка очікує свого наповнення змістом. І цим змістом постає живе творення людських рук, чуттєвості і мислення. Культура, яка сповнена символіки, і є, на думку О. Шпенглера, життєвим втіленням цієї душі. «Культура – це могутня творчість душі, яка дозріває», тому саме культура засвідчує і фіксує найперші порухи людської душі – «чи це народження міфу, як вираження нового боговідчуття, – чи розквіт високого мистецтва, сповненого глибокої символічної необхідності, – чи це іманентна дія державної ідеї серед груп народів, які об'єднані єдиним світовідчуттям і єдністю життєвого стилю» (Графф, 2011). Звідси, культура як втілення живої душі завжди глибоко суб'єктивна, бо виражає глибину розуму, потужність емоцій і силу волі конкретної групи, певного народу, окремого індивіда, які постають осердям і головними діячами/творцями культури.

Єдність і глибина – ось основні інтенції не лише культури, але і самої душі, і як тільки єдність розпадається і перестає прослідковуватись у людських діях та мисленні, трансформуючись в одноразові дійові акти, які позбавлені глибинного сенсу й більше не мотивують, а лише утверджують частковості, з цього часу є сенс говорити про те, що культура втрачає свій зміст, свою душу, а з цим і свою життєдайність, набуваючи ознак закостенілості та машинності. Сам світ відтепер постає тільки деякою локальністю, позбавленою змісту, стає просто тим, що населяють люди. Форма світовідчуття людей, яким доводиться жити в цьому «новому» світі, якісно інша, тут радше присутня більше ілюзія форми, сама картина світу відрізняється розретушованістю фарб, змазаністю смислу, довільною грою світла і тіні, де за зовнішнім блиском не приховується глибинний зміст. Народжується якісно

інше «чуже» людській свідомості, народжується цивілізація, яка засвідчує «вмирання творчих (з рос. – *созидающих*) енергій в душі; проблематизм світовідчуття; заміна питань релігійного і метафізичного характеру питаннями етики і життєвої практики. У мистецтві – розпад монументальних форм, швидка зміна чужих, які входять у моду стилів, розкіш, звичка і спорт. В політиці – перетворення народних організацій на практично зацікавлені маси, влада механізму і космополітизму, перемога світових міст над сільськими далями, влада четвертого стану» (Графф, 2011). Врешті, перемагають ті сили, які можна назвати тіньовою стороною душі, але уже не душею, відбитком культури, але не культурою, на сцену виходять далеко не привабливі сторони, які довгий період людської історії вважалися дечим непристойним, аморальним, а сьогодні постають типовою характеристикою сучасної цивілізації,

коли перелюб стає щирим, а груба практика забезпечує просування на службі, коли шахрайство – це підприємництво і є основним автором плагиату, коли шляхетність досягається бандитизмом, а титули видають за хвастощі, коли істина – це неправда з правильним пасмом, а Бог – це Якщо виходити із застарілого порядку денного... <...> Пороки ніколи не є смертельними в сучасному світі, лише добродесність породжує хворобливо неприємні симптоми, такі як докори сумління, честь і стриманість. Скарга – це сьогодні заслуга людини, яка не продається, просто не тягне на себе. (Raphael, 1998)

Світ зазнав безповоротних змін, де такі поняття, як душа, духовність радше постають як застарілий, але красивий зворот, який більше нічого в собі не містить, бо відтепер сам світ постає, за влучним виразом Ч. Тейлора, *тільки* тим, що населяють люди, він хоч і надає форму їх досвіду, почуттям, мисленню, баченню, але попри все позбавлений здатності наповняти змістом, тому «світ людей, які відчувають себе на роздоріжжі (з рос. – *перепутье*), відмінний від світу впевнених у своєму світогляді» (Тейлор, 2001, с. 34), або ж, дотримуючись логіки саморозгортання шпенглерівської думки, світ, який втратив душу, з необхідністю пря-

мує до свого завершення, він вичерпав свої можливості, вичерпав час самого життя, механізувавши і машинізувавши те, що апріорі не мало б піддаватись формалізації, бо форма – це завжди орієнтація на зовнішнє, і вона яскраво домінує в орієнтації людини цивілізованої, на відміну від людини культурної, де процес зворотний, і вся її енергія спрямована на продукування внутрішніх змістів, які надають смислу і набувають тієї форми, яка наперед задана саме змістом.

Висновки. Безперечно, цивілізація – це якісно інший крок у розумінні і сприйманні світу і себе в цьому світі, це доля кожної великої культури (як це показує історичний досвід людства), яка завжди пов'язана із досягненням повноти самовираження і втілення, «як тільки ціль досягнута і ... вся повнота внутрішніх можливостей завершена і зовнішньо здійснена, культура раптово відмирає, її кров згортається, сили надломлюються – вона стає цивілізацією» (Графф, 2011). Енергія цивілізації завжди спрямована на зовнішнє, на продукування пустопорожніх форм, на заміну природного і життєствердного штучним і споживацьким, тобто таким, що, по суті, позбавлене цінності саме собою, бо культура, так чи так, міцно переплетена «із сукупністю об'єктів, які зв'язані із загальнозначимими цінностями і оберігаються ці об'єкти заради цих же цінностей» (Риккерт, 1995). Саме тут простежується тісний зв'язок культури з душею чи душі з культурою, основою яких постають творчі, спонтанні, життєствердні сили віри, надії, любові і похідні від них цінності, які спрямовані на ріст людського в людині, на безкорисливість вчинків, на творення краси заради краси, на примноження добра заради самого добра, де потенціал світла неодмінно розсіюється в хаосі різнорідних думок і гармонізує їх у чітку структуровану систему. Але переродження культури в цивілізацію, заміна живої душі об'єктивним духом є тим поступальним процесом, який за своєю суттю є неунікним, навіть неминучим, як і неминуче те, що діти усе ж рано чи пізно виростають, якби ми цьому не противились, і стають дорослими, погляд яких спрямований уже на зовнішній благоустрій, на стиль і форму свого існування, а творчість і дитяча спонтанність підпадають під сферу «ребячества», яке собі може дозволити не кожен та й не до речі воно у світі людей, інтереси яких підпорядковані сферам утилітарного та практич-

ного. Але незважаючи на те, чи культурними установками чи цивілізаційними процесами живе сьгоднішнє суспільство, незмінним залишається одне – це людська властивість ставити собі питання: «Хто ми?», і за звичкою люди відповідають на це питання, посилаючись на те, що для них є важливим, ціннісним, що ідентифікує їх і надає їхньому життю смислу, а це і релігія, і світоглядні особливості тієї чи тієї групи/народу, до яких індивід себе відносить, навіть відбувається ідентифікація на рівні цивілізаційному, бо, врешті, «ми знаємо, хто ми є, тільки коли ми знаємо, хто ми є, і найчастіше тільки тоді, коли ми знаємо, проти кого ми» (Huntington, 1997). Цивілізація, яка приходить на зміну культурі, вміщає у себе цю культуру, абсорбує і розсіює її по всьому своєму «тілі», іноді до такого рівня, що назовні яскраво виділяється лише тілесність, а душа ховається в тіні, викликаючи підозру про свою відсутність, але, попри все, закріплення духу в цивілізаційних формах, будучи суперечливим моментом самого життя, є явищем не тривалим, жива людська душа, діяльнісна суть людської натури, метання духу і постійні пошуки того «Хто я в цьому світі? Де моє місце? І в чому смисл мого існування?», постають тими моментами, які у цьому мінливому світі засвідчують деяку незмінність і стабільність, є тим спонукальним мотивом, який змушує людину повертатись (добровільно чи силою) до живих витоків того, що робить нас тими, ким ми є і ким покликані бути, – людьми, маленькими чи великими, це не так і важливо, головне – унікальними й неповторними, які творять і руйнують свої ж світи, тією «мислячою тростиною», яка в рівному співвідношенні буває як грізною у своїй силі, так і нищою у своїх падіннях, але в будь-якому випадку сповненою життя і тим самим викликає непідробне здивування, захоплення, що змушує нас знову і знову шукати відповіді на одні й ті самі запитання, які є спільними для всіх епох у всі часи. Ймовірно, «занепад Європи», який свого часу бачили і Ніцше, і Шпенглер, є свідченням не просто кінця чогось величного в історії європейської частини людства, але і знаменує собою початок пошуків нового, нових альтернатив, відкриття нових світів, які більше відповідали б запитам і потребам людського духу, де оновлені творчі сили душі мали б змогу творити нову людину з новою культурою, яка надихатиме й мотивуватиме.

Література

- Вебер, А.** (1998). Германия и кризис европейской культуры. (Т. Егорова, Пер.). *Избранное: кризис европейской культуры* (с. 169–198). Санкт-Петербург: Университетская книга.
- Галушак, М.** (2018). Філософсько-культурологічний аналіз поняття «криза». *Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», 39*, 58–76. doi: 10.24919/2522-4727.39.139563.
- Графф, А.** (2011). *Философия культуры О. Шпенглера*. Москва: Праксис.
- Риккерт, Г.** (1995). *Науки о природе и науки о культуре*. (С. Гессен, Пер.). (с. 44–128). Москва: Республика.
- Степун, Ф.** (1922). *Освальд Шпенглер и Закат Европы* (с. 5–32). Москва: Берег.
- Тейлор, Ч.** (2001). *Структуры закрытого мира*. (Д. Узланер, Пер.). *Логос*, 3, 33–54.
- Шпенглер, О.** (1998). *Закат Европы: очерки морфологии мировой истории: образ и действительность*. (Н. Гарелин, Пер.). (Т. 1). Минск: ООО «Попурри».
- Raphael, F.** (1998). Strictly personal. *Prospect magazine*. Retrieved from <https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/4077-strictlypersonal>.
- Huntington, S.** (1997). The west and the rest. *Prospect magazine*. Retrieved from <https://www.prospectmagazine.co.uk/author/samuel-huntington>.

References

- Veber, A.** (1998). Germaniia i krizis evropeiskoi kultury [Germany and crisis of the European culture]. (Т. Egorova, Trans.). *Izbrannoe: krizis evropeiskoi kultury – Select: Crisis of the European culture* (pp. 169–198). Saint Petersburg: Universitetskaia kniga [in Russian].
- Halushchak, M.** (2018). Filososfsko-kulturolohichnyi analiz poniattia «kryza» [Philosophical and cultural analysis of the concept of «crisis»]. *Problemy humanitarnykh nauk: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia «Filosofiiia» – Problems of Humanities. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 39, 58–76. doi: 10.24919/2522-4727.39.139563 [in Ukrainian].
- Graff, A.** (2011). *Filosofiiia kultury O. Shpenglera* [Philosophy of the culture of O. Shpenglera]. Moscow: Praksis [in Russian].

- Rikkert, G.** (1995). *Nauki o prirode i nauki o kulture [Sciences about nature and sciences about a culture]*. (S. Gessen, Trans.). (pp. 44–128). Moscow: Republic [in Russian].
- Stepun, F.** (1922). *Osvald Shpengler i Zakat Evropy [Oswald Shpengler and Sunset of Europe]*. (pp. 5–32). Moscow: Bereg [in Russian].
- Teilor, Ch.** (2001). Struktury zakrytogo mira [Structures of the closed world]. (D. Uzlaner, Trans.). *Logos*, 3, 33–54 [in Russian].
- Shpengler, O.** (1998). *Zakat Evropy: ocherki morfologii mirovoi istorii: obraz i deistvitelnost [Sunset of Europe: Essays are morphologists of world history: Appearance and reality]*. (N. Garelin, Trans.). (Vol. 1). Minsk: ООО «Popurri» [in Russian].
- Raphael, F.** (1998). Strictly personal. *Prospect magazine*. Retrieved from <https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/4077-strictlypersonal>.
- Huntington, S.** (1997). The west and the rest. *Prospect magazine*. Retrieved from <https://www.prospectmagazine.co.uk/author/samuel-huntington>.

Стаття надійшла 31 вересня 2019 року.

УДК 37.013.73

КОНИК (Руслан) Михайл – протоієрей, голова відділу у справах сім'ї Львівської єпархії УПЦ, аспірант кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Україна, індекс 82100 (konek_m@i.ua)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4427-8325>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.38.186116>

Бібліографічний опис статті: Коник, (Руслан) Михайл. (2019). Материнство як субстанція сімейного виховання. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», 38, 36–44.* doi: 10.24919/2522-4700.38.186116.

МАТЕРИНСТВО ЯК СУБСТАНЦІЯ СІМЕЙНОГО ВИХОВАННЯ

Анотація. Мета роботи. У статті на основі теоретичного аналізу визначається поняття материнства як чинника формування принципів християнського сімейного виховання, а звідси – розкриття материнства в есхатологічному проектуванні на основні принципи материнства загалом. **Методологія.** Засобами реалізації поставленої мети постає активація поняття «материнство» у світлі співвідношення сучасного ставлення та розкриття через призму проектування біблійного бачення. Зокрема, через основні принципи есхатологічного значення спасіння через народження дітей (ап. Павло) розкриваються умови самого материнства. У статті залучені міркування і бачення сучасного богослова митр. Афанасія Лімасольського та педагога Василя Сухомлинського. **Наукова новизна.** Розкриття поняття материнства через основні виміри християнського розуміння спасіння. Актуалізація для сучасності есхатологічного виміру материнства у світлі понять: віри, розсудливості, любові та святості. Саме це передбачає адекватне ставлення до народження і виховання майбутнього покоління. Стаття зумовлює актуалізацію проектування на проблему дитинства. **Висновки.** Проглянувши якості материнства: віру, розсудливість, святість і любов, можемо говорити про саме розкриття материнства як певної субстанційної цілісності сімейного виховання, форми по-

вернення людини до Бога. Материнство постає розкриттям людського потенціалу співтворення нової людини в її свобідному особистісному вимірі буття людини і Бога.

Ключові слова: материнство; віра; розсудливість; співтворчість; радість материнства; виховання.

KONYK (Ruslan) Mykhail – Archpriest, Head of the Department of Family Affairs of the Lviv diocese of the Ukrainian Orthodox Church, Postgraduate Student of the Department of Philosophy named after Professor Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 24 Ivan Franko Str., Drohobych, Ukraine, postal code 82100 (konek_m@i.ua)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4427-8325>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.38.186116>

To cite this article: Konyk, (Ruslan) Mykhail. (2019). Materynstvo yak substantsiia simeinoho vykhovannia [Motherhood as a substance of family education]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriia «Filosofia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 38, 36–44. doi: 10.24919/2522-4700.38.186116 [in Ukrainian].

MOTHERHOOD AS A SUBSTANCE OF FAMILY EDUCATION

Summary. The purpose of the work. On the basis of theoretical analysis, the article defines the concept of motherhood as a factor of formation of the principles of Christian family education, and hence, the disclosure of motherhood in eschatological projection on the basic principles of motherhood as a whole. **Methodology.** The means of realizing this goal are the activation of the concept of «motherhood» in the context of the relationship between modern attitude and disclosure through the lens of biblical vision. In particular, the basic principles of the eschatological meaning of salvation through childbirth (ap. Paul) reveal the conditions of motherhood itself. The article includes the thoughts and visions of the modern theologian Mitr. Athanasius of Limassol and educator Vasyl Sukhomlinsky. **Scientific novelty.** The concept of motherhood is revealed through the basic dimensions of the Christian understanding of salvation. Actualization for the present of eschatological dimension of motherhood in the concepts of faith, reason, love and holiness. This is what provides for an adequate attitude to the birth and upbringing of the future generation. The article attempts to

draw attention to the problem of childhood. Conclusion. Looking at the qualities of motherhood: faith, reason, holiness and love, we can talk about the very disclosure of motherhood, as a certain essential integrity of family upbringing, a form of human return to God. Motherhood appears as a revelation of the human potential for the creation of a new human being in its free personal dimension of existence and God.

Keywords: *motherhood; faith; prudence; co-creation; joy of motherhood; education.*

Постановка проблеми. Протягом багатьох десятиліть у свідомості людей руйнувався образ сім'ї. Спотворено саме уявлення про сімейні цінності, про святість сім'ї та материнства. У суспільстві створюється зовсім інший ідеал жінки – сексуальної, зовні привабливої, а все, що стосується сімейної сторони життя, не просто відходить на другий план, а почасти відсутнє зовсім.

Глянцеві журнали, рекламні агентства і багато інших сил маніпулюють свідомістю жінки, причому це відбувається тоді, коли дівчина ще тільки формується як особистість. Більше того, часописи вводять читачок в оману щодо навколишньої дійсності. Коли юнка вступає у зрілість і вже може народжувати дітей, вона стикається з великими проблемами, основна з яких полягає у невідповідності, як їй здається, образу сучасної жінки, представленому в журналах, і це спричиняє психологічну напруженість, а іноді і стрес.

Поряд зі зразками зовнішності, рекламні образи нав'язують також досить примітивні моделі людської поведінки і міжособистісного спілкування. У молодих людей складається враження про цілковиту нормальність поверхневих, неглибоких відносин. Материнство як покликання жінки сучасністю найчастіше нівелюється, а в кращому випадку зводиться лише до певної фізіологічної функції – народжувати. Проблема розуміння материнства як покликання жінки в суспільстві потягає за собою й факт руйнування суспільства загалом. Преподобний Паїсій Святогорець повчає:

Для багатьох людей, які живуть по-мирському, сім'я сьогодні позбавлена смислу. Тому такі люди не одружуються, або ж, одружившись, уникають народ-

ження дітей, або вбивають дітей абортами й у такий спосіб самі винищують свій рід. (Паїсій Святогорець, преп., 2009, с. 74)

Метою статті є актуалізація есхатологічного виміру феномену материнства у світлі понять віри, розсудливості, любові та святості.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Спроби осмислити роль та призначення жінки як матері робилися ще в часи античності, зокрема, найвизначнішими філософами стародавньої Греції Платоном і Аристотелем. До цієї теми зверталися філософи та богослови Середньовіччя, доби Відродження, Нового часу. Серед них передовсім іудейські мудреці: Раші, Рамбам, Маймонід; Отці Церкви: свят. Ігнатій Антиохійський, свят. Іриній Ліонський, свят. Амвросій Медіоланський, бл. Августин Іларіклійський та інші. Досить докладний огляд літератури з теми призначення жінки як матері є в роботах В. Боечка, К. Войтили, подружжя Стромбек (1998), В. Немцева (2004) та ін. Гендерний аспект та тлумачення християнськими церквами поліфункційності жінки, реалізації сенсу її буття частково висвітлюються також у працях теологів, богословів, християнських психологів та соціологів різних конфесій.

Виклад основного матеріалу дослідження. Професор І. Сілуянова (2017) припускає, що

слово «мати» пов'язане з філософським терміном «матерія». Святість людини, святість материнства, сутність материнства – це матерія любові. Філософське тлумачення цих зав'язків – ключ до розуміння серйозності проблеми знецінення материнства. Поняттям «матерія» у філософії позначається весь існуючий матеріальний світ, включаючи світ людських відносин. (Сілуянова, 2017)

А отже, материнство можемо вважати субстанцією не лише сімейного виховання, але й людського існування. Знецінення материнства, яке сьогодні шириться у суспільстві, руйнує усі можливості і необхідності гармонії людських відносин. Небажання народжувати є втраотою радості материнства. «Не буде радості

материнства – не буде святості материнства... мати повинна перемогти в собі стан, коли вона не бажає народжувати і виховувати своїх дітей» (Савватий, владыка, 2015).

Материнство безпосередньо залежить від народження дитини. Народження дітей відкриває можливість жінці називатись матір'ю. В християнських канонах жінці надається особливий статус, її материнство заперечує суперечність між «божественним і тварним», природним і культурним. Це проявляється в інтерпретації материнської місії жінки, окреслює її ідеальні риси, що зводять її до основного призначення – материнства. Визначальними рисами ідеального образу жінки як матері є цнотливість, ідея духовної чистоти, відповідальність за духовне формування дитини. Народження дітей є запорукою розвитку людства, а з точки зору Біблії, – божественним завданням сім'ї. Це покликання Священне Писання в Книзі Буття відкриває нам так: «І Бог на Свій образ людину створив, на образ Божий її Він створив, як чоловіка та жінку створив їх. І поблагословив їх Бог, і сказав Бог до них: Плодіться й розмножуйтеся, і наповнюйте землю» (Бут. 1:27-28). А після гріхопадіння жінка отримує особливу обіцянку – народження Христа. І саме на неї покладена особлива місія материнства – народжувати. І хоч хтось називає це покаранням праматері Єви за вчинений гріх непослуху, та сам Ісус уже в своїй проповіді говорить про радість народження. «Журиться жінка, що родить, бо настала година її. Як дитинку ж породить вона, то вже не пам'ятає терпіння з-за радощів, що людина зродилась на світ» (Ів. 16:21). Радість від нового життя наповнює серце жінки, і це зовсім не прокляття. Ще глибше відкриває нам покликання материнства ап. Павло, стверджуючи: «Жінка буде спасенна, народжуючи дітей, якщо буде жити у вірі та любові, свято та розсудливо» (1 Тим. 2:15). А отже, можемо стверджувати, що материнство є радістю, що перетворює людину до райського буття в Бозі. Радість матері не тому, що поява дитяти обіцяє їй будь-які вигоди, а тому, що людина народилась у світ і для світу Але водночас апостол Павло розгортає умови християнського розуміння материнства – це життя у вірі, любові, святості і розсудливості. Народження дитини у таких умовах життя формує справжнє покликання материнства, яке саме полягає у подоланні гріховності непослуху першої жінки Єви. Тобто

через материнство жінка наближує себе, а відтак, і свою сім'ю до буття в Бозі.

Спробуємо коротко проаналізувати ці умови реалізації материнського потенціалу наближення людини до Божественного буття.

Материнська любов

Виношуючи дитя, жінка змінює свій спосіб життя, жертвує своїми звичками та вподобаннями, піклуючись про фізичне і психічне здоров'я дитини. Вагітність змінює жіночу особистість, адже протягом цілої вагітності під її серцем виношується нова людина. «Просто любити когось – це ще мало. Треба любити людину більше, ніж себе самого. Мати любить своїх дітей більше, ніж себе» (Паїсій Святогорець, преп., 2009, с. 87). Виховуючи дитину, жінка жертвує своїми інтересами і часом. Через жертвування собою проявляється материнська любов як уміння володіти собою, а не як влада над іншим. Це щоденна внутрішня душевна і духовна робота, яка часом вимагає більших зусиль, ніж інтелектуальна і фізична праця, формує в жінці якості материнства. «Творіння людини – вища напруга всіх ваших духовних сил. Це і життєва мудрість, і майстерність, і мистецтво. Діти не тільки і не стільки джерело щастя. Діти – це щастя, створене працею» (Сухомлинський, 2017). А отже, безнастанна праця, самовдосконалення і жертвна любов є тією рушійною силою материнства, що здатна привести жінку до реалізації потенціалу святості. З цього приводу митрополит Лімасольський Афанасій роздумує таке:

Апостол говорить, що найбільша чеснота – це любов, а батьки кажуть, що найбільша чеснота – розсудливість. Чому? Вони не суперечать один одному: любов – найдосконаліша з чеснот і благодатних дарів, тоді як розсудливість – це спосіб, яким ти використовуєш її. Інакше кажучи, ти можеш мати любов, але не мати розсудливості, і по любові йдеш і відвідуєш іншого, але у тебе немає розсудливості, і ти по любові знову ж сидиш довгими годинами і говориш йому все, що не приносить йому жодної користі. (Афанасий, митр., 2013)

Материнська розсудливість

Материнська розсудливість дає можливість жінці правильно розставити акценти любові до дітей. Розсудливість вважається однією з найвищих чеснот християнина. «Вона навіть більше любові, оскільки безрозсудна любов може заподіяти зло, та й не просто може, а робить це» (Афанасий, митр., 2013). Безрозсудна любов спричиняє помилки матері у вихованні своїх дітей, до травмування дитячої особистості. Хибним є сприйняття дитини як певної речі, як об'єкта задоволення свого материнського себелюбства. Василь Сухомлинський в «Батьківській педагогіці» стверджує: якщо «мати не приділяє достатньої уваги дітям, якщо вона не стала центром духовного життя дітей – їх оточує атмосфера духовної пустоти і убогості» (Сухомлинський, 2017). Саме через безрозсудність матері в сім'ї створюється атмосфера духовного вихолощення, бездуховності або і повного абсурду. Сама материнська любов в такому світлі виглядає абсурдною: вона або всеціло прив'язує дитя до свого егоїстичного бачення, або навпаки, розвиває в дитині себелюбство, нарцисизм і егоцентризм. Звідси – розсудливість є тією якістю материнства, що дає можливість правильно скоординувати жінці свої дії у ставленні до дитини як свobodної особистості.

Материнська святість

В Євангелії Христос відкриває нам ідеал материнської святості через відкриття людини на послух волі Господній: «Блаженні ті, що слухають слово Боже і виконують його» (Лк. 11:28). Співвідношення цілі християнського життя жінки до волі Господньої є відкриттям на прийняття народити нове життя, а ідеальною іконою материнського послуху – Діва Марія. Вона стала матір'ю по Слову Господньому. Згідно з євангельською розповіддю, отримавши звістку від Архангела Гавриїла, Вона зі смиренням прийняла це, стверджуючи: «Се раба Господня» (Лк. 1:38). Проте ми не бачимо в цій історії жодної тіні примусу, насильства, а лише через сприйняття волі Господньої, вільний вибір свободи буття в Бозі. Ставлення дітей до матері є дзеркальним відображення послуху матері перед Небесним Отцем. Саме через прийняття Бога в людині народжується свобода буття. Материнство в такому образі відкривається нам як свобода, що веде до райського перебування людини як особистості в Божественному бутті.

Материнська віра

Приклад материнської віри ми знову знаходимо в Євангелії: «Блаженна ж та, що повірила, бо сповниться проречене їй від Господа!» (Лк. 1:45), називаючи віру щастям. Віра, яка розкривається на Священному Писанні, сповнена всецілої довіри до Бога. «Мати не передає дитині віру, але віруюча матір відчуває себе захищеною, відчуває внутрішню впевненість, душевний спокій, і все це особливим чином впливає на дитину» (Симеон, архим., 2018, с. 14). Дитина, відчуваючи материнську віру, впевненість у Божественному промислі, й сама перебуває у духовному спокої. Віруюча жінка здатна на справжню жертву, якщо вона дійшла до тієї стадії духовної зрілості, де вже не залишається жодної надії на свої сили. І це звертає її до Творця, в якому вона знаходить, що її допомога – Господь і її надія – Господь. У неї є особистий зв'язок з Богом, і вона здатна через свою віру довіряти Богові у своїй творчості зрощення дитячої душі. Саме ця якість материнства дає можливість відкритись матері на волю Господню, що допомагає знівелювати егоцентричність матері як певного хворобливого стану у ставленні до самого процесу виховання. Материнська віра дає можливість відчуття співтворчості із Творцем.

Висновки. Проглянувши якості материнства: віру, розсудливість, святість і любов, можемо говорити про саме розкриття материнства як певної субстанційної цілісності сімейного виховання, форми повернення людини до Бога. «Людина творить не сама собою, творить Бог, але ж знову не Сам Собою. Бог бажає, щоб Він був Творцем, а людина – співтворцем. В цьому утримується весь смисл, і батьки, які не усвідомили цього, не можуть правильно поводитись з дітьми, які є їхнім творінням у співтворенні з Богом. Звідси, вони не можуть дати відповідного виховання і вдихнути в дітей повноту життя» (Симеон, архим., 2018, с. 6). Розуміння співпраці людини і Бога відкриває можливість наближення людського буття до вічності. І в такому вимірі материнство постає розкриттям людського потенціалу співтворення нової людини в її свободному особистісному вимірі буття людини і Бога.

Література

- Афанасий, митр.** (2013). *Любовь и рассудительность*. Взято 10 сентября 2019 р. с <http://www.pravoslavie.ru/59896.html>.
- Немцев, В.С.** (2004). *Союз любви*. Минск: «Церковь Пробуждение».
- Паїсій Святогорець, преп.** (2009). *Слова. Т. 4: Сімейне життя* (Т. 1–6). Стрий: Ред. журн. «Премудрість Бога Софія».
- Савватий, владыка.** (2015). *Без радости материнства нет святости материнства*. Взято 23 июля 2019 р. с <http://www.pravoslavie.ru/86929.html>.
- Силуянова, И.** (2017). *Святость материнства – это материя любви*. Взято 17 мая 2019 р. с <http://www.pravoslavie.ru/103071.html>.
- Стромбек, Р.** (1998). *Дети: благословение или проклятие*. (Пер. с англ.). Киев: Варух.
- Симеон (Крайопулос), архим.** (2018). *Родители и дети*. Москва: Изд-во Сретенского монастыря.
- Сухомлинский, В.** (2017). *Родительская педагогика*. Взято 20 июня 2019 р. с http://loveread.ec/read_book.php?id=60613&p=30.

References

- Afanasii, mitr.** (2013). *Liubov i rassuditelnost [Love and reason]*. Retrieved from <http://www.pravoslavie.ru/59896.html> [in Russian].
- Nemtcev, V.S.** (2004). *Soiuz liubvi [Union of love]*. Minsk: «Tserkov Probu-zhdenie» [in Russian].
- Paisii Sviatohorets, prep.** (2009). *Slova. T. 4: Simeine zhyttia [The words. Vol. 4: Family life]*. Stryi: «Premudrist Bozha Sofiiia» [in Ukrainian].
- Savvatii, vладыka.** (2015). *Bez radosti materinstva net sviatosti materinstva [Without the joy of motherhood there is no sanctity of motherhood]*. Retrieved from <http://www.pravoslavie.ru/86929.html> [in Russian].
- Siluianova, I.** (2017). *Sviatost materinstva – eto materiia liubvi [The sanctity of motherhood is the matter of love]*. Retrieved from <http://www.pravoslavie.ru/103071.html> [in Russian].
- Strombek, R.** (1998). *Deti: blagoslovenie ili proklatie [Children: blessing or curse]*. Kiev: Varukh [in Russian].
- Simeon (Kraiopulos), arkhim.** (2018). *Roditeli i deti [Parents and children]*. Moskva: Izd-vo Sretenskogo monasteryia [in Russian].
- Sukhomlinskii, V.** (2017). *Roditelskaia pedagogika [Parental pedagogi]*. Retrieved from http://loveread.ec/read_book.php?id=60613&p=30 [in Russian].

Стаття надійшла 12 жовтня 2019 року.

УДК 128:130.2

ЛІМОНЧЕНКО Віра – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Україна, індекс 82100 (limonchenko57@gmail.com).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4770-7199>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.38.186111>

Бібліографічний опис статті: Лімонченко, В. (2019). «Філософська смерть» як методологічний принцип. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 38, 45–58. doi: 10.24919/2522-4700.38.186111.

«ФІЛОСОФСЬКА СМЕРТЬ» ЯК МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПРИНЦИП

Анотація. Мета роботи. У статті розглядається вимір методологічних питань, пов'язаний з особистісно-індивідуальними якостями мислителя, а саме – готовністю здійснювати мисленнєвий рух за логікою предмета, що передбачає вихід за межі самого себе, зупинку плінного потоку життя, внаслідок чого виникає метафора «філософської смерті». **Методологія.** Засобами реалізації цього завдання постають: по-перше, критична аналітика поняття-метафори «філософська смерть» і, по-друге, виявлення рівнів індивідуалізованого Я – тих характеристик Я, які стають умовою творчості, а не які постають перешкодою її. **Наукова новизна.** Показано, що «філософська смерть» як методологічний принцип працює як підготовка себе до мислення при домінанті уваги до життя предмета думки, що передбачає виключення своїх життєвих інтересів і вихід за межі самого себе. Готовність померти для світу має чисто інтелектуальний зміст – злам автоматично-звичного руху міркування, розкриття багатовимірних просторів мислення. «Філософська смерть» може розумітись як заглиблення у самого себе, але оскільки за своєю природою людина є універсумом, тобто з'єднанням множинного, принциповою відкритістю, то, занурюючись у глибини себе, людина здатна подолати свій емпірич-

ний стан. У засади творчої дії входить такий вимір Я, який розкривається поняттям «особистість», причому засвідчене лице особи, що обособлюється і індивідуалізується. Перешкодою для творчого акту стає замість, – блокуючи відкритість Я суттєвим вимірам творчого акту. **Висновки.** Готовність до самозміни під поглядом істини іменується також метаноєю, яку планується у подальшому розглянути в антропологічно-культурному вимірі й розглянути таку хибну модифікацію самозміни, як лицемірство.

Ключові слова: методологія; «філософська смерть»; мислення; особистість; самість.

LIMONCHENKO Vira – Doctor of Philosophy Sciences, Professor, Professor of the Department of Philosophy named after Professor Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 24 Ivan Franko Str., Drohobych, Ukraine, postal code 82100 (limonchenko57@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4770-7199>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.38.186111>

To cite this article: Limonchenko, V. (2019). «Filosofska smert» yak metodolohichni pryntsyp [«Philosophical death» as methodological principle]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Serii «Filosofia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 38, 45–58. doi: 10.24919/2522-4700.38.186111 [in Ukrainian].

«PHILOSOPHICAL DEATH» AS METHODOLOGICAL PRINCIPLE

Summary. The purpose of the work. The article deals with such a dimension of methodological issues, which is connected with the personality and individual qualities of the thinker, namely, the willingness to carry out a mental movement along with the logic of the subject, which involves going beyond oneself, stopping the flow of life, resulting in the metaphor of the philosophical death. **Methodology.** The means of realization of this task are the following: first, critical analytics of the concept-metaphor «philosophical death» and secondly, the identification of levels of individualized Self – those characteristics of the Self that become a condition of creativity, and which hinder it. **Scientific novelty.** It is shown that the «philosophical death» as a methodological principle works as a preparation for thinking in the dominant

*attention to the life of the subject of thought, which involves the exclusion of their vital interests and going beyond oneself. The willingness to die for the world has a purely intellectual content: the breaking of the automatic-habitual movement of reasoning, the disclosure of multidimensional spaces of thought. «Philosophical death» can be understood as a deepening in oneself, but because by its nature the man is a universe, that is, a union of the multiple, a principled openness, so immersed in the depths of himself, man is able to overcome his empirical state. The basis of creative action is such a dimension of the Self, which is revealed by the concept of «personality», whereby the identity of the person, which is individualized and individualized, is certified. The obstacle to the creative act is the Self: blocking the openness of the Self to significant dimension of the creative act. **Conclusions.** The readiness for self-change under the gaze of the truth is also referred to as metanoia, which is planned to be considered further in the anthropological-cultural dimension and to consider such a false modification of self-change as hypocrisy.*

Keywords: methodology; philosophical death; thinking; personality; selfness.

Постановка проблеми. У академічно-дисциплінарному дослідницькому просторі філософія достатньо часто вважається методологічною засадою теоретично орієнтованої думки і від неї очікують чітких рекомендацій для організації наукового дослідження, а коли не отримують прямих і однозначно зрозумілих вказівок, вважають філософську роботу зайвою і непотрібною. Вимога гарантованої успішності й результативності, незалежних від особистісних характеристик дослідника, уподібнюють методологічні принципи до знарядь праці, що безумовно підсилюють людські можливості – такі собі лопати, холодильники та смартфони, які слугують досягненню поставлених нами цілей. Виразно методологічного характеру філософія набуває в епоху Нового часу з її звуженням змісту пізнання до мети влади над світом, до техніко-інструментального завдання. Тобто, методологічні дослідження стають аспектом інструментального розуму, що характерне для натуралістичного мислення, яке редукує людину до одного виміру, тоді і можлива результативна ефективність – або логічно-дискурсивна, або практично-утилітарна.

Інша річ, коли у промінь уваги потрапляє сам шлях руху думки і ті засоби, що ведуть до поставленої мети розуміння. Якщо слово «шлях», будучи перекладом грецького *μετά-ὁδός*, зберігає об'ємну життєвість смислу, слово «метод» стало фаховим поняттям і, чітко вказуючи на сферу застосування, постає дещо штучним і безжиттєвим, тому як синонім вважаю доречно часом повертатись до слова «шлях».

Певною мірою виправдана установка на первинність руху самого предмета, позаяк питання шляху й способу дослідження виникає після окреслення предметної змістовності проблеми, і це породжує зневажливе ігнорування методологічними питаннями і взагалі філософією, що призводить до апології стихійної інтуїтивності, замаскованої пріоритетом галузево-професійної освіченості. Але ігнорування свідомою зосередженістю на питаннях методу не означає можливості уникнути цих питань. Хоча й установка на виявлення методів дослідження вже після проведеної роботи має сенс, але при цьому процес мислення має інтуїтивний стихійний характер, залежний від особистісно-індивідуальних якостей мислителя. Первинною вимогою методологічних роздумів є увага до особистісно-індивідуальних характеристик дослідника.

Мета дослідження. У статті ставиться завдання розглянути такий вимір методологічних питань, які пов'язані з установкою філософії звертати увагу на характер мислення, виявляти способи власного мислення, що передбачає вихід за межі самого себе, зупинку плинного потоку життя, внаслідок чого виникає метафора «філософської смерті».

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Зазначена проблематика знаходить відображення у дослідженнях традиційного характеру, тобто присвячених осмисленню методології гуманітарних наук, коли специфіка способу мислення ув'язується з усвідомленням присутності у пізнанні людини з її різними виявами та зацікавленнями (Петрушенко, 2013, с. 7). Це приводить до висування на перше місце суб'єкта, який передує об'єкту, автор демонструє цей факт посиленням на епістемологію конструктивізму (с. 8), але оскільки сучасна людина щоразу більше спрямовує свій погляд на власну ментальність (с. 9), то цілком логічно розглянути генезу її і явні та неявні шляхи зміни способу мислення. Сучасна інтелектуальна ситуація відчуває значний тиск

цифрових технологій, і цей факт приваблює увагу дослідників також у сфері методологічних досліджень (Hall & Ellis, 2019; Dobson, 2019). При тому, що визнається необхідність об'єднання у гуманітарних дослідженнях цифрових технологій і загально-визнаних гуманітарних методів, питання можливостей цього і складностей, що виникають при цьому, потребує дбайливого перечитування класичних текстів. І страх виглядати архаїчним – поганий помічник, критичне мислення, про об'єднання методів якого з цифровими технологіями веде мову Дж. Добсон (Dobson, 2019), який не приймає сучасних ідей щодо повного усунення цифровими гуманітарними науками традиційної гуманітаристики, не припускає призупинення критичності передмодними віюваннями.

Показово, що Ханна Арендт (2013), яка вважає своїм заняттям політичну філософію, в останній праці не просто повертається до автентично філософських питань, пов'язаних з мисленням, але й робить це на ґрунті античної класики, звертаючись до спадщини Платона. Її підходи до виховання і освіти означені увагою і повагою до мислення як трансцендування, виходу за межі звичного середовища, що з точки зору здорового глузду постає як смерть (с. 86), і цей вимір життя філософії неодмінно приваблює увагу дослідників (Филиппов, 2013). Але можлива й інша постановка питання, коли розуміння мислення як здатності трансцендування пов'язується з можливостями суб'єкта «виходити» до предмета свого мислення, що вказує на таку рису мислення, як прозорість (Woolf, 2013) і це, знов-таки, виводить в поле уваги питання «у який спосіб можливе мислення?». Ідеї Арендт щодо можливостей такого виховання, яке було б вихованням свободи, а не маніпуляцією, мають попит у сучасній філософії освіти (Korsgaard & Aldinger, 2018), і пов'язані вони з розумінням мислення як здатності відкривати очі, бути здатним до вбачання істини (Арендт, 2013, с. 15).

Виклад основного матеріалу. Можна зауважити, що значущість філософської освіченості великою мірою визначається саме тим, що вона «тронує» думку, обертаючи її до рефлексії: по-перше, привчає давати собі звіт у змісті слів, що використовуються як поняття і категорії – це розкриває рухливу змінність смислу, історичну конкретність категорійного апарату, по-друге, вимагає слідкувати і за логічною зв'язністю тексту, і, що

складніше, узгодженістю між тим, що хотів сказати, і тим, що вийшло, – досить часто це не збігається. Але головне, що належить зробити, – це зламати автоматично-звичний гладкий рух міркування, розкриваючи багатовимірні простори мислення, що дивує парадоксальною інакшістю, яка робить того, хто мислить, радикально новим. Платон це називав філософською смертю, софістичний варіант – це визнання учителя вбивцею, бо, навчаючи людину, він «вбиває» того, ким вона була раніше. Здається, великою мірою саме у цьому містяться корені нелюбові, часом лютої нетерпимості до філософських ускладнень питання. За цим приховане небажання ставати іншим, в основі чого – самовпевненість і любов до самого себе. Безпосередня довіра до самого себе – одна з головних ознак незрілого мислення, притаманна підліткам і психічно акцентуйованим особам, більш зацікавленим собою, ніж тим, що складає предмет роздумів. Проблематика зміни способу мислення часто ставиться на ґрунті психології, але саме у філософському варіанті розгляду це питання набуває радикальної революційності, коли «філософська смерть», готовність до звільнення себе самого від власної обмеженості розглядається як перша методологічна вимога. Е. Мініч, розгортаючи ідеї своєї наставниці Арендт, говорить про зло банальності і як справжніх ворогів називає нашу тупість, звичку рухатись на автопілоті, за шаблоном, неухважність, розсіяність – і все це вона називає відсутністю думки (Minnich, 2016, p. 122).

Досить часто творчий зліт мислення переживається як бунт проти світу і напружене слідування поривам свого ества всупереч покорі і слухняності вчителям і традиції. М. Бердяєв, осмислюючи природу творчості, у тому числі і творчого мислення (хоча нетворче мислення – не зовсім мислення), дещо парадоксально говорить про шлях смирення як обов'язкову вимогу творчості. Він розрізняє смирення викривлене, занепале, яке знищує людську волю, і смирення онтологічне – смисл якого полягає у протистоянні самоствердженню людської самості, усуненні гріховної схильності людини робити себе центром життя (Бердяєв, 1992, с. 164). У людській діяльності це відбувається як домінанта предметної зосередженості, коли в центрі уваги не те, наскільки я відповідаю ідеологічним й інституціональним вимогам і як я виглядаю, але зміст самої проблеми. Слідування самому собі

поневолює, але творчість неможлива без свободи, у тому числі свободи від «влади пристрастей, від нижчої природи, яку людина приймає за своє справжнє “я”» (Бердяєв, 1992, с. 165). Визнання себе наочно даного таким, якого треба подолати, – первинний пункт шляху дослідження, що можна вважати пропедевтикою творчої свободи.

Це звучить парадоксально, оскільки легко фіксується збіг здатності до творчості і яскравого індивідуалізованого Я, щобільше, таке індивідуалізоване Я сприймається як умова творчого акту, але важливо бачити засади цього збігу, виявлення тих характеристик Я, які стають умовою творчості, а які постають перешкодою їй. Системно-цілісна розробка проблематики Я не входить у завдання статті, але деякі важливі для теми аспекти необхідно мають бути розглянуті, що доречно зробити, звертаючись до М. Бердяєва (Бердяєв, 1992). На перший погляд у статті «Спасіння і творчість» – два розуміння християнства: йдеться про те, що творчість досить часто постає як відхід від церковного життя, як акт свободи від Церкви. Посвята Володимирі Соловйову коригує проблематику і вносить інший акцент, розширюючи тематику статті – як реалізується свобода індивідуальності, без якої неможлива творчість? За Бердяєвим, свобода протистоїть самості як фактору поневолення Я – ситуації самості відповідає нижча природа, центрована самою собою і здатна лише на бунт. Звільняє від самості як нижчої природи шлях смирення: «Смирення в реальній зміні і перетворенні людської природи, в пануванні духовної людини над душевною і тілесною людиною. Але смиренність не повинна пригнічувати і гасити дух» (Бердяєв, 1992, с. 164–165). Отже, творче мислення постає як смирення, що прочитується і в Арендт. Усупереч новоєвропейському розумінню мислення як діяльності вона підкреслює споглядальну природу мислення: «мислення спрямоване до споглядання і завершується їм, а споглядання – це не активність, а пасивність» (Арендт, 2013, с. 15). З мисленням вона пов’язує здатність «зупинитись і задуматись» (с. 13). Лихоманка активності стає засадою зла і певним синонімом відсутності думки.

Гостро індивідуалізоване Я входить у засади творчої дії, але при цьому більш концептуалізовано-зваженим є термін «особистість», коли виразно засвідчене лице особи, що обособлюється

й індивідуалізується, і відбувається така дія відповідно до принципів троїстості (Лимонченко, 2014, с. 439–442). Перешкодою для творчого акту стає самість, блокуючи відкритість Я суттєвим виміром творчого акту. Можливі сперечання щодо іменування вимірів творчого суб'єкта, позаяк саме з акцентуйованим іменуванням себе як Я пов'язують егоїстичну закоханість у себе. Можна звернутися до Г. Шпета (1994), який нагадує про омонімічність терміна «Я»: Я постає синонімом індивіда, особи, особистості, душі, суб'єкта (с. 21–23), у контексті проблематики значущим є розуміння Шпетом свідомості не як моєї власності, коли Я протиставляє себе усьому зовнішньому – як речовинному, так і ідейному (у моїй термінології це є самість), але є тим, що виводить у простір дійсного, нередукованого до самості Я. Нюансує розуміння Я і Сартр (2003), говорячи про лики Его: *Я/Je* як активноподільний аспект як єдність актив-дій та *Я/Мoi* як єдність станів і якостей – це та сама реальність, але нюансована (с. 99). Для проблематики звільнення Я від замкненості у самості, яка виникає внаслідок центрованості на собі, цікавими є уточнення Сартра: Я обмежує свободу свідомості, включаючи емпіричні психофізіологічні характеристики, *Я/Мoi* ніби загороджує справжнє життя суб'єкта від нього самого і важливий показник автентичності життя – готовність до самозміни (Сартр, 2003, с. 97). Самозміна відбувається під поглядом іншого, зауважимо, що вихід на іншого і трансцендування себе можливі завдяки смиренню.

Філософія зрушує центр з самого себе, передбачаючи забуття самого себе, що у граничному стані доходить до зведення себе нанівець, і вже у філософії Платона це ув'язується з розумінням мислення як такого. Платон приймає розподіл Парменіда на «шлях гадки» і «шлях істини», перебування у стані самості у світлі ідей Платона може кваліфікуватися як «буття за гадкою» – російською мовою цей аспект зафіксований самою будовою слова: стан самості – це *«бытие по мнению»*, тобто це стан довіри до мене самого, мислитель має звільнитись від того, що *«мнится»*, тобто від того, що здається, ввижається самому собі і знайти шляхи до того, що є за істиною. Карколомне завдання вийти за межі власного сприймання і розуміння, як з точки зору буденної натуралістичної свідомості, так і критико-аналітичної скептичної позиції, бачиться нездійсненним і здатне ввести в істеріку, але

це радикально-гранична постановка питання, що постає принциповим регулятивом динамічного виміру процесу пізнання. Самість має померти, щоб відкрився шлях істини. Добре відомі дві метафори філософствування, тісно пов'язані з філософією Платона: філософія є підготовкою до смерті і філософія є переродженням в еротичному сходженні, які внутрішньо узгоджені між собою, оскільки стосуються виходу за межі самого себе як удаваного стану і досягнення стану відкритості дійсності (виходу з печери). Істотність філософствування встановлюється Платоном як можливість споглядання не деякої даності чогось моєї гадці, але вихід на істинно-суще, що можливе при русі у «зворотному плаванні», яке перероджує: «“зворотне плавання” Платона – глибока метафора. Вона означає, що суть філософствування – це не стільки процес пізнання, скільки процес внутрішньої самозміни істотності свідомості того, хто пізнає» (Фриауф, 1993, с. 20).

Першим правилом методичних вказівок до творчого дослідження є готовність до самозміни як безумовної засади мислення. І саме це хворобливо переживається людиною у стані натурально орієнтованої свідомості, свідомості, орієнтованої на наочно даний світ предметів і процесів та владу над ним. Але щоб мислити, треба померти для цього світу. Метафору Платона, що вказує на перший крок мислення, приймає Х. Арендт (2013): «З точки зору безпосередності життя і світу, даного нам у відчуттях, мислення, як показав Платон, є жива смерть» (с. 90). Далі вона розкриває смисл зближення філософії і смерті, що проходить через усю історію філософії, при цьому дещо коригуючи відому тезу Гайдеггера:

Якщо дивитися на це зі світу явищ, звичайного світу, в який ми приходимо при народженні і з якого йдемо в смерті, то нас цікавить наше звичайне місце існування і накопичення всіляких знань про його природу. Але потреба мислення трансцендувати, виходити за його межі, веде нас в іншу сторону. У метафоричному сенсі ми зникаємо з цього світу, що можна зрозуміти – з точки зору природного і властивого всім нам здорового глузду – як передбачення нашого кінцевого відходу, тобто смерті. (Арендт, 2013, с. 86)

У координатах здорового глузду філософська смерть постає як заглиблення у самого себе, і це можливий варіант, інша річ, що за своєю природою людина є універсумом, тобто з'єднанням множинного, принциповою відкритістю, що дає притулок у собі різноманітним буттєвим формам і рівням, занурюючись у глибини себе, людина здатна подолати свій емпіричний стан. Проблематика підготовки себе до мислення як готовність померти для світу може сприйматись як морально-дидактична настанова, але зміст її чисто інтелектуальний, чого людина не часто помічає. Увага до життя предмета думки передбачає виключення своїх життєвих інтересів. Д. Биков наводить пораду К. Чуковського молодим письменникам: «Пишіть, не очікуючи нагороди, за це більше платять» (аудіолекції). Це можна сприймати як жарт, але зсув центру уваги з себе на предмет думки – це єдино можливий початок мислення. Здатність виходити за межі себе досить часто здійснюється спонтанно, проте, як і усі людські здатності, вона потребує культивування.

У руслі зсуву уваги на предмет як іншого доречно згадати такий методичний прийом, як інтерпретація, яка у наші часи зазнала вульгарного псевдоморфозу і вживається для легітимації сваволі і невігластва – на місце уважного та копіткого розуміння ставиться легковажне «у кожного своє», тобто не ставиться завдання входження у простір того, що вислизає за межі наочного сприймання і розкривається лише при певному приборканні самого себе. Дбайливе і обережне входження у природу предмета дослідження передбачає копітку і складну роботу зважування власних розумових рухів у співбесіді з предметом.

На завершення звернемось до ідей М. Фуко, з ім'ям якого пов'язують тезу, що шокує здоровий глузд – тезу про смерть людини. Попри все, пізній Фуко цікавий тим, що актуалізує проблематику суб'єктивності. Дослідження пізнього періоду змінюють центр уваги – обіцяні нові розробки з проблематики сексуальності не вийшли, проте виходить праця, тематика якої – суб'єкт і форми його конституювання.

Якщо «Слова і речі» акцентували об'єктивації суб'єкта, який живе, працює і говорить, «Історія безумства» і «Наглядати і карати» розглядають суб'єкта

в соціальних практиках, то, пройшовши крізь «Історію сексуальності», він відкриває новий вимір – практику себе, коли суб'єкт не заснований владою або дискурсивними практиками, але засновує себе сам. (Лимонченко, 2014, с. 32)

Фуко (2007) розрізняє філософію і духовність, звертаючи увагу на два можливі підходи до розуміння людини: для новоевропейської філософії, починаючи з Декарта, характерний погляд на суб'єкта як здатного здійснити в собі істину а рїогї, тобто доступ до істини не поставлений в залежність від роботи над собою, але в античності доступ до істини можливий тільки після здійснення деякого обернення, переживання перевороту в собі. Для розрізнення цих двох форм Фуко (2007) пропонує:

Назвемо «філософією» форму мислення, яка задається питанням про те, що дає суб'єкту доступ до істини, яка намагається окреслити умови і межі доступності істини суб'єкта. І ось, якщо назвати це «філософією», то, я думаю, можна було б назвати «духовністю» ті пошуки, практику і досвід, за допомогою яких суб'єкт виробляє в собі самому зміни, необхідні для того, щоб отримати доступ до істини. (с. 27)

Підготовка до готовності виходу на істину, тобто становлення індивіда як суб'єкта (у термінології Ханни Арендт – Я мислячого) передбачає опосередкування учителем, фахівцем з перебудови індивіда. Фахівцем з налагодження відносин суб'єкта з самим собою стає філософ – «тільки він може зробити так, щоб людина могла воліти саму себе і щоб, врешті-решт, вона змогла досягти самої себе» (Фуко, 2007, с. 155). Фуко не говорить про смерть для світу – турбота про себе поміщає людину в світ політичної, громадянської, господарської, сімейної активності, але при цьому робиться акцент на володінні собою і контролі над пристрастями, і задоволення влади над собою усуває усі інші задоволення.

Турбота про себе дистанціює і впорядковує дію – політичний вимір встановлює пріоритет відношення до себе перед усіма іншими відносинами, тобто визнання істинним володінням воло-

діння собою, а не володіння майном або владою. Йде про таке відношення до себе, яке «одночасно є відношенням суверенної влади і поваги, пануванням над собою і цнотливістю, остаточною перемогою себе над собою і побоюванням опинитися негідним себе» (Фуко, 2007, с. 589). Подібна позиція пропонує таку тактику поведінки стосовно публічних обов'язків, коли збереження дистанції по відношенню до посади, залишає можливість остаточного володіння собою – можна піти з посади, але неможливо відійти від володіння собою. Незбіг етичного суб'єкта зі своєю роллю забезпечує суверенітет щодо себе.

Висновки. Розгляд «філософської смерті» у вимірі методології творчої думки виявляє узгодженість цієї метафори і принципу метаноїї, який частіше розглядається як мета релігійно орієнтованої поведінки, інколи наближаючись до ритуально-культової форми (покаяння). Покаяння і передбачає зміну розуму, не просто визнання своєї гріховності або підсилення пізнавальних здатностей, а готовність до радикальної зміни у ситуації погляду істини. Інша річ, що у вимірі людського земного життя виникає нова проблема: по-перше, власної відповідальності, можливостей адекватної відповіді на поклик істини, а по-друге, розгляд такого світського спотворення метаноїї, як лицемірство, що і планується зробити у подальшому.

Література

- Арендт, Х. (2013). *Жизнь ума*. Санкт-Петербург: Наука.
- Бердяев, Н.А. (1992). Спасение и творчество (Два понимания христианства). *Путь: орган русской религиозной мысли*, 1 (I–VI), 161–175. Москва: Информ-Прогресс.
- Лимонченко, В.В. (2014). *Опыт философской аналитики антропологического дискурса в Православии*. Дрогобич: Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
- Петрушенко, В. (2013). Гуманітарне пізнання: проблема статусу. *Гуманітарно-наукове знання: розмаїття парадигм: матеріали Міжнародної наукової конференції 14–15 жовтня 2013 р.* (с. 7–10). Чернівці: Чернівецький нац. ун-т.
- Сартр, Ж.-П. (2003). Трансцендентність еґо. Набросок феноменологічного описання. *Логос*, 2 (37), 86–121.

- Фриауф, В.А.** (1993). Архе-символы философствования у Платона. Танатос и эрос. *Фигуры Танатоса. Третий специальный выпуск: Тема смерти в духовном опыте человечества: материалы первой международной конференции.* (с. 18–22). Санкт-Петербург: Издательство СПбГУ.
- Филиппов, А.Ф.** (2013). Мышление и смерть: «Жизнь ума» в философской антропологии Ханны Арендт. *Вопросы философии*, 11, 155–167.
- Фуко, М.** (2007). *Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году.* Санкт-Петербург: Наука.
- Шпет, Г.Г.** (1994). Сознание и его собственник. *Философские этюды* (с. 20–116). Москва: Прогресс.
- Dobson, J.E.** (2019). *Critical Digital Humanities: The Search for a Methodology.* University of Illinois Press. doi: 10.5406/j.ctvfjd0mf.
- Hall, N., & Ellis, J.** (Ed.). (2019). *Hands on Media History: A new methodology in the humanities and social sciences.* Routledge.
- Korsgaard, M.T., & Aldinger, M.M.** (2018, August/October). The Educator's Diary: Arendt and Kierkegaard on Progressivism and the Educational Relation. *Educational Theory*, 68 (4–5), 381–583. doi: <https://doi.org/10.1111/edth.12325>.
- Minnich, E.K.** (2016). *The Evil of Banality: On the Life and Death Importance of Thinking.* Rowman & Littlefield Publishers.
- Wolf, R.** (2013, January). Plato and the Norms of Thought. *Mind*, 122 (485), 171–216. doi: <https://doi.org/10.1093/mind/fzt012>.

References

- Arendt, Kh.** (2013). *Zhizn uma [The life of the mind]*. Sankt-Peterburg: Nauka [in Russian].
- Berdiaev, N.A.** (1992). Spasenie i tvorchestvo (Dva ponimaniia khristianstva) [Salvation and creativity (Two understandings of Christianity)]. *Put: organ russkoi religioznoi mysli – Way: The organ of Russian religious thought*, 1 (I–VI), 161–175. Moscow: Inform-Progress [in Russian].
- Limonchenko, V.V.** (2014). *Opyt filosofskoi analitiki antropologicheskogo diskursa v Pravoslavii [The experience of philosophical analytics of anthropological discourse in Orthodoxy]*. Drohobych: Vydavnychiy viddil Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka [in Russian].
- Petrushenko, V.** (2013). Humanitarne piznannia: problema statusu [Humanitarian cognition: the problem of status]. *Humanitarno-naukove zna-*

- nia: rozmaïtia paradym: materialy Mizhnarodnoi naukovoï konfertsii 14–15 zhovtnia 2013 – Humanities: a variety of paradigms: Proceedings of the International Scientific Conference October 14–15, 2013. (pp. 7–10). Chernivtsi: Chernivetskii natsionalnyi universytet [in Ukrainian].*
- Sartr, Zh.-P.** (2003). *Transtscendentnost ego. Nabrosok fenomenologicheskogo opisaniia [The transcendence of the ego. A sketch of a phenomenological description]. Logos, 2 (37), 86–121 [in Russian].*
- Friauf, V.A.** (1993). *Arkhe-simvoly filosofstvovaniia u Platona. Tanatos i eros [Archaeological symbols of philosophizing in Plato. Thanatos and Eros]. Figury Tanatosa. Tretii spetsialnyi vypusk: Tema smerti v dukhovnom opyte chelovechestva: materialy pervoi mezhdunarodnoi konferentsii – Figures of Thanatos. Third Special Issue: The theme of death in the spiritual experience of mankind: Proceedings of the first International Conference. (pp. 18–22). Sankt-Peterburg: Izdatelstvo SPbGU [in Russian].*
- Filippov, A.F.** (2013). *Myshlenie i smert: «Zhizn uma» v filosofskoi antropologii Khanny Arendt [Thinking and death: «The life of the mind» in the philosophical anthropology of Hannah Arendt]. Voprosy filosofii – Questions of philosophy, 11, 155–167 [in Russian].*
- Fuko, M.** (2007). *Germenevtika subekta: kurs lektcii, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1981–1982 uchebnom godu [Hermeneutics of the subject: A course of lectures delivered at the College de France in the 1981–1982 school year]. Sankt-Peterburg: Nauka [in Russian].*
- Shpet, G.G.** (1994). *Soznanie i ego sobstvennik [Consciousness and its owner]. Filosofskie etiudy – Philosophical studies (pp. 20–116). Moscow: Progress [in Russian].*
- Dobson, J.E.** (2019). *Critical Digital Humanities: The Search for a Methodology. University of Illinois Press. doi: 10.5406/j.ctvfjd0mf.*
- Hall, N., & Ellis, J.** (Ed.). (2019). *Hands on Media History: A new methodology in the humanities and social sciences. Routledge.*
- Korsgaard, M.T., & Aldinger, M.M.** (2018, August/October). *The Educator’s Diary: Arendt and Kierkegaard on Progressivism and the Educational Relation. Educational Theory, 68 (4–5), 381–583. doi: <https://doi.org/10.1111/edth.12325>.*
- Minnich, E.K.** (2016). *The Evil of Banality: On the Life and Death Importance of Thinking. Rowman & Littlefield Publishers.*
- Woolf, R.** (2013, January). *Plato and the Norms of Thought. Mind, 122 (485), 171–216. doi: <https://doi.org/10.1093/mind/fzt012>.*

Стаття надійшла 10 жовтня 2019 року.

УДК 165:141"19"

МЕЛЬНИК Анастасія – аспірантка кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Україна, індекс 82100 (melnik.stasya.serg@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1105-3445>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.38.186113>

Бібліографічний опис статті: Мельник, А. (2019). Бінарність розуміння феномена Іншого у філософській думці ХХ ст. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 38, 59–72. doi: 10.24919/2522-4700.38.186113.

БІНАРНІСТЬ РОЗУМІННЯ ФЕНОМЕНА ІНШОГО У ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ ХХ ст.

Анотація. Мета роботи. У статті ставиться завдання виявити й зіставити гранично межові характеристики феномена Іншого в їх двоїстості по відношенні до Я у філософії ХХ ст. **Методологія.** Робота передбачає розгляд проблеми, що здійснюється на перетині історико-філософського та філософсько-теоретичного вимірів. При розгляді сутнісних характеристик Іншого залучені методи категоріального і системно-структурного аналізу. З точки зору історико-філософської специфіки, робота передбачає застосування методу текстологічного аналізу і методу філософської компаративістики. **Наукова новизна.** Виявлено основні, бінарні підходи до розуміння сутності Іншого, через аналіз праць Ж.-П. Сартра та М. Бахтіна. Діалогічне звертання до Іншого, розроблене М. Бахтіном, передбачає формування такої сутнісної цілісності, котра реалізує й обґрунтовує мене та Іншого у нерозривному зв'язку, що виводить суб'єктність Я з площини одновимірності, атомарності та одиничності у конкретність існування у бутті-з-Іншим. Діаметральне, протилежне розуміння розробляє Ж.-П. Сартр, висловлюючи ідеї про опозиційність Іншого по відношенню до Я. Фіксується увага на не-володінні та не-захищеності перед поглядом Іншого. **Висновки.** Розгляд і порівняння бінарних способів поста-

новки проблеми розуміння феномена Іншого дають змогу зафіксувати фундаментальні аспекти, що необхідно присутні у будь-якому відношенні до Іншого. Це, по-перше, відкритість та необхідна сутнісна співвіднесеність із Іншим, котра виявляє творчосмислову роль Іншого у становленні і бутті Я; по-друге, це абсолютна беззахисність перед поглядом Іншого, опозиційність буття мого Я по відношенню до Іншого, оскільки Інший – це принципово, фундаментально інакше буття, аніж Я.

Ключові слова: Інший; Я; самість; ініїсть; бінарність.

MELNYK Anastasiia – Postgraduate Student of the Department of Philosophy named by Professor Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 24 Ivan Franko Str., Drohobych, Ukraine, postal code 82100 (melnik.stasya.serg@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1105-3445>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.38.186113>

To cite this article: Melnyk, A. (2019). Binarnist rozuminnia fenomena Inshoho u filozofskii dumtsi XX st. [The duality of understanding of the Other phenomenon in philosophical ideas of the XX century]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Serii «Filosofii» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 38, 59–72. doi: 10.24919/2522-4700.38.186113 [in Ukrainian].

THE DUALITY OF UNDERSTANDING OF THE OTHER PHENOMENON IN PHILOSOPHICAL IDEAS OF THE XX CENTURY

Summary. The purpose of the study. The purpose of the article is to identify and compare the boundary characteristics of the Other phenomenon in their duality in relation to the I in the philosophy of the twentieth century. **Methodology.** The study provides an analysis of the problem at the intersection of historical-philosophical and philosophical-theoretical spheres. To consider the essential characteristics of the Other, the methods of categorical analysis and system-structural analysis need to be involved. From the point of view of historical and philosophical specifics, the work requires the use of the method of textual analysis and the method of philosophical comparison. **Scientific novelty.** The author identifies basic, binary approaches to understand the essence of the Other using the analysis of J.-P. Sartre and

*M.M. Bakhtin, which implies the formation of such essential integrity that realizes and justifies Me and the Other in an inextricable connection, which leads the subjectivity of I out of the plane of one-dimensionality, atomicity and singularity into the concrete existence of being-with-the-Other. The diametrical, opposite understanding is developed by J.-P. Sartre, expressing ideas about the contrast of the Other to I. The focus is on non-possession and non-protection under the gaze of the Other. **Conclusions.** Consideration and comparison of binary ways of understanding the phenomenon of the Other allow us to capture the fundamental aspects that necessarily exist in any relation to the Other. Firstly, it is the openness and necessary essential correlation with the Other, which reveals the creative and semantic role of the Other in the formation and being of the I. Secondly, it is the total defenselessness against the gaze of the Other, the opposition of I to the Other, since the Other is a fundamentally, fundamentally different being than I.*

Keywords: *Other; I; unity; otherness; binary.*

*людина сама нічого не може
людині завжди потрібен інший
на кого себе помножити можна
для кого варто писати вірші
з ким можна разом долати відчай
чи радість ділити не ризикуючи
хто може в будь-яку мить засвідчити
що ти – реальний що ти – існуєш...
(Юрій Іздрик)*

Постановка проблеми. Загадковий Інший. Хто він? Зустріч з ним неминуча та інколи болюча. Інший – це той, хто одночасно і схожий, і протилежний мені. Він неодмінно володіє своїми утаємниченими намірами та думками, котрі для мене неосяжні. Та чи можна дати вичерпне визначення для Іншого? І чи взагалі можливо пізнати Іншого у всій його безмірності? Ці питання породжують проблему «Я-Інший», яка стала визначальною в розумінні Іншого як тенденції філософії ХХ ст., та залишається актуальною. Адже розуміння людиною себе та Іншого є необхідною умовою формування власної цілісності. Через розуміння невід’ємної взаємодії з Іншим, людина визначає своє буття та місце в житті. Інший дає можливість розкрити, виявити, кори-

гувати, прямим чи непрямим чином змінювати, приймати чи відкидати людиною саму себе.

Сучасні філософські дослідження на фоні стрімкого технічного розвитку різноманітних комунікативних практик надають важливого значення зміні міжособистісного спілкування, що базується на проблемі розуміння «Я-Інший». І для того, щоб зафіксувати момент способу буття Іншого по відношенню до самості Я, варто звернутися до розгляду таких традицій розуміння Іншого, котрі мають у собі діаметральні, протилежні аспекти Іншого, хоча теоретичне джерело і загальна постановка проблеми є для них спільними. Із вказаної необхідності звертаюся до філософії Ж.-П. Сартра та М. Бахтіна, в яких знаходжу найбільш очевидну бінарність у підході до розуміння феномена Іншого.

Мета дослідження. У статті ставиться завдання виявити й зіставити гранично межові характеристики феномена Іншого в їх двоїстості по відношенню до Я у філософії ХХ ст.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Філософія М. Бахтіна є взірцевим способом постановки проблеми Іншого, отже, звернення до його ідей – обов'язкова засада осмислення різноманітних комунікативних практик, що зумовлює розкриття його концепції в працях синтезуючого характеру (Gardiner, 2016). О. Жданова (2015) застосовує його ідеї для розкриття шляхів формування мовної особистості, О. Зубарев (2016) у галузі соціології життєвого світу бачить плідність розробок відносно архітекτονіки літературного твору, що дає змогу розглянути архітектоніку дійсного світу життя на іншому філософському фундаменті (с. 78–79), Г. Степанова (2015) зазначає необхідність формування діалогічного мислення у сфері полікультурної освіти, що уможливило подолати опозиційну дихотомію (с. 240–242). Показовим є застосування ідей М. Бахтіна у найбільш несподіваних ракурсах і аспектах, наприклад, у терапії сімейного життя (Larner, 2017). При цьому сучасна терапія визначається як діалогічна етика. Автор припускає, що в діалогічній уяві терапевти подібні до романістів: вони беруть слова клієнтів і роблять їх своїми, включаючи у терапевтичний діалог (Larner, 2015). Але застосування ідей М. Бахтіна до сфер педагогіки і психології, соціології і психіатрії не відмінняє філософську аналітику, що особ-

ливо значущим є при розгляді проблеми Іншого, яка загострена у сучасному світі – ідеї і М. Бахтіна, і Ж.-П. Сартра включені у постколоніальний дискурс при розгляді проблеми девальвації Іншого й активного просування себе (Biti, 2011), а також при осмисленні формування суб'єктивності колоніальних і постколоніальних народів (Pendakis, 2016).

Що стосується Ж.-П. Сартра, то його ім'я звучить зазвичай в політичних вимірах, його аналізують поруч із іменами Фуко та Дельоза (Gutting, 2016) і при розгляді різноманітних аспектів свободи (Воропаєв, 2016; McBride, 2017). Аналізують його думки щодо онтології та етики, неодмінно зазначаючи значущість його аналітики людського існування (Кузин, 2015). Але діалогічний вимір його творчої спадщини не здобув належної експлікації.

Виклад основного матеріалу. Проблема розуміння Іншого, попри свою актуалізацію у філософії ХХ ст., є іманентно присутньою у всій історії філософії, поширюючи свій смисловий вплив практично на будь-яку сферу філософського знання. Це дає можливість розглядати філософію ХХ ст. не лише як самостійне, самобутнє явище, сконцентроване на проблемі Іншого, але і як закономірний наслідок усього історико-філософського процесу. Для фіксації бінарності розуміння феномена Інший в філософії ХХ ст. я із зазначеної необхідності звертаюся до характеристик Іншого у філософських здобутках М. Бахтіна та Ж.-П. Сартра.

Згідно з моделлю Іншого у філософії М. Бахтіна, Я потребує Іншого, Я не існує поза відношенням до Іншого, Інший стверджує моє буття, ціннісно та цілісно завершує його. Без буття Іншого мене в повному сенсі цього слова немає. А. Зінов'єва (2010) пише з цього приводу: «Я, на думку М. Бахтіна, – це етично діючий і естетично споглядаючий суб'єкт. Я – це суб'єкт, все інше об'єкти сприйняття, пізнання, вчинку» (Зінов'єва, 2010, с. 13). Позаяк тільки Я володіє активністю і суб'єктивністю, то людина не може стати об'єктом для себе, не може естетично завершити, повністю пізнати й усвідомити саму себе. «Я, як суб'єкт, ніколи не збігаються з самим собою: я – суб'єкт акту самосвідомості – виходжу за межі змісту цього акта» (Бахтин, 1979, с. 147). На думку М. Бахтіна, Я потребує Іншого, оскільки Я не існує поза відношенням до Іншого. І в цьому ключі виявляється

неодмінний плюс Іншого, адже він може пізнати Я, яке нездатне це зробити повноцінно, всеохопно самотужки.

Можна виділити три найважливіші аспекти відмінності між Я та Іншим. По-перше, ми однозначно є в різних площинах буття (зовнішній аспект), по-друге, Я інакше переживає себе, ніж Іншого, Я завжди суб'єкт, а Інший постає об'єктом (внутрішній аспект).

Формою конкретного переживання дійсної людини є кореляція образних категорій я і іншого; і ця форма я, в якій я переживаю себе єдиного, докорінно відмінна від форми іншого, в якій я переживаю всіх без винятку інших людей. І я іншої людини зовсім інакше переживається мною, ніж моє я, і воно підводиться під категорію іншого як момент його. (Бахтин, 2000, с. 64)

По-третє, особливе місце займає переживання Іншого, адже, тільки в Іншому мені дано живе, естетичне переживання смерті.

Стосовно відношення до Іншого, як співучасті у бутті, М. Бахтін зазначає те, що, перебуваючи в різних буттєвих площинах, Я може зробити по відношенню до Іншого такі дії, які він не може вчинити по відношенню до самого себе (споглядання, етичні та естетичні дії) і навпаки. За допомогою цього процесу Я здобуває цілісність і завершеність. Я нічого не може сказати про себе, не співвідносячи себе з Іншим. Ми перебуваємо в безперервному діалозі з Іншим.

Із зазначеного випливає, що філософія М. Бахтіна з необхідністю вводить у проблему Іншого концепт діалогічного відношення. Таке відношення виявляє себе як необхідне смислопокладання мого Я в Іншому. Діалогічність передбачає звертання до Іншого як до деякої необхідної передумови існування мого Я. Діалогічне звертання до Іншого передбачає формування такої сутнісної цілісності, котра реалізує і обґрунтовує мене та Іншого у нерозривному зв'язку, котрий М. Бахтін розуміє як «спів-участь у бутті». Таке розуміння виводить суб'єктність Я з площини одновимірності, атомарності та одиничності у простір багатогран-

ності буттєвих визначень та у життєву повноту й конкретність існування у бутті-з-Іншим.

Діаметральне, протилежне ставлення до Іншого можна знайти у філософському спадку Ж.-П. Сартра, зокрема в його праці «Буття та ніщо» та у п'єсі «За закритими дверима». У праці «Буття і ніщо» здійснюється ретельний феноменологічний аналіз Іншого як необхідного елемента мого існування. Ж.-П. Сартр ретельно відслідковує та виявляє структуру буття Іншого через модуси «буття-для-себе», «буття-в-собі», «буття-для-іншого». «Буття-в-собі – спосіб буття речей, котрі взяті у їх позитивності та тотожності з собою. Воно не здатне до рефлексивного відношення з собою і не потребує свідомості» (Гутнер & Огурцов, 2010, с. 496). Буття-для-себе із необхідністю передбачає буття-для-іншого.

Загалом буття-для-себе має бути тілом і свідомістю: воно не може бути пов'язане з тілом. Так само і буття-для-іншого є повністю тілом. Тут немає «психічних феноменів», об'єднаних з тілом, немає нічого позаду тіла. Але тіло є повністю «психічним» (Сартр, 2000, с. 326).

Для того, щоб зрозуміти всі структури буття людської реальності, необхідно з'ясувати роль Іншого в існуванні цієї реальності. З цією метою Ж.-П. Сартр ставить два питання: питання про існування Іншого і питання про ставлення мого буття до буття Іншого. Намагаючись зафіксувати існування Іншого Сартр аналізує феноменологічний зміст поняття погляду на Іншого. С. Голенков підкреслює:

У феноменології Ж.-П. Сартра погляд відіграє основну роль, оскільки відкриває існування Іншого як інакшої людської реальності. Поняття, погляду у Ж.-П. Сартра, є неоднозначним. Варто зазначити, що він використовує цей термін в «Бутті і Ніщо» у двох значення. Перше проявляється в тих місцях, де розглядаються істотні характеристики погляду. Тут погляд Сартр позначає терміном «сприйняття» або «поле сприйняття». А в тих місцях, де мова іде про інтерпре-

тацію того, що представлено поглядом, він позначає його терміном «відношення». (Голенков, 2006, с. 90)

Погляд як сприйняття створює особливий простір, поява в якому Іншого дезінтегрує мій простір. Поява в полі мого сприйняття елемента дезінтеграції Ж.-П. Сартр (2000) називає «появою певної людини в моєму універсумі» (с. 278). Сукупність моментів появи Іншого в моєму просторі відображає мою свободу і фактичність в світі. Те, ким я є, відкривається мені тільки через погляд Іншого. А сам Інший в погляді ніколи не дається нам як об'єкт, зазначає Ж.-П. Сартр, інакше його існування як фактичне існування буття-погляду зазнало б краху. Об'єктивація Іншого, яка відбувається в моєму бутті-погляді, має зовсім інший зміст. Вона є захистом мого буття від об'єктивуючого погляду Іншого. Об'єктивація Іншого звільняє мене від буття для Іншого і надає Іншому буття для мене.

Ж.-П. Сартр стверджує, що присутність Іншого в моєму бутті посилює відчуження моїх можливостей. Він одночасно визнає мене і відчужує мої можливості. Взагалі можна сказати, що погляд Іншого з самого початку – руйнування будь-якої об'єктивності для Я. Через таке руйнування погляд Іншого змінює і Я, і світ. Головна теоретична змістовність роботи Ж.-П. Сартра концентрується навколо ідеї про опозиційність Іншого по відношенню до Я. Фіксується увага на не-володінні та не-захищеності перед поглядом Іншого. Ж.-П. Сартр конкретизує та підсумовує своє відношення до проблеми Іншого посередництвом екзистенційного обрамлення тези «Пекло – це Інші» (Сартр, Сцена 5) в п'єсі «За закритими дверима», яка показує нам, що неможливо втекти від погляду Іншого. Я завжди беззахисний перед поглядом Іншого. Людина не може вирватися із того кола людей, в якому вона існує. Ми залежні від інших людей. І тільки перебуваючи в стані самотності, Я вільний від того, щоб мене оцінювали. Ж.-П. Сартр показує цю конфліктність, ми завжди оцінюємо інших і є оцінювані іншими людьми, і цього неможливо позбутися. Це фундаментальна характеристика нашого буття. Фактично, сартрове розуміння Іншого цілком відповідає загальній інтонованості відношення екзистенціалістів до людського буття: «...Ж.-П. Сартр і А. Камю вперто стверджували, що трагізм

людського існування має всезагальний характер і не знає історичних або національних меж» (Мотрошилова & Руткевич, 2000, с. 69).

Текст п'єси «За закритими дверима», хоча і в художній формі, але дуже чітко і гостро виявляє головний нерв сартрового розуміння Іншого: ми не володіємо буттям Іншого, воно завжди буде таким, що є по відношенню до нас у контрпозиції і тому ми з деякої онтологічної, буттєвої необхідності приречені вибудувувати те, що можна назвати «механізмами адекватної взаємодії» – форми та принципи інтерсуб'єктивної комунікації, котрі, згідно з філософією Ж.-П. Сартра, є лише наслідком опозиційності Іншого, іншості Іншого.

Отже, після розгляду розуміння Іншого М. Бахтіним (класична парадигма) та Ж.-П. Сартром (некласична парадигма) можна визначати такі фундаментальні характеристики Іншого, як:

- людина не може втекти від контакту з Іншим;
- ми не можемо володіти Іншим;
- Інший неодмінно конститує Я.

Відповідно до таких характеристик ми фіксуємо певну бінарність у розумінні феномену Інший у філософії цих мислителів:

Класичне розуміння Іншого	Некласичне розуміння Іншого
Контакт з Іншим	
Шлях до діалогу	Обмеження свободи
Неможливість/можливість відкритості Іншому	
Відкритість на зустріч Іншому і тим змінам, які він несе із собою	Залежність і екзистенційна оголеність, яку неможливо подолати
Конституювання «Я»	
Надає сенс і простір для завершення моєї суб'єктивності	Влада і домінування зовнішньої сили над моїм Я

Варто зауважити, що таке розуміння феномена Інший притаманне не тільки М. Бахтіну та Ж.-П. Сартру, а є співзвучним із думками інших мислителів ХХ ст. Класичне, характерне для М. Бахтіна, бачення Іншого як діалогічного «Ти» аналогічне

баченню М. Бубера та Е. Левінаса. Класична традиція тлумачення Іншого – це традиція ствердження, яка цілковито релевантна філософії, котру можна назвати «філософією тотожності». Проте саме завдяки тому, що у філософії Ж.-П. Сартра, яка співзвучна в цьому плані із філософією М. Гайдеггера, Інший виявляє себе у вигляді опозиційної сутності, котрою «Я» не володіє, але, з іншого боку, поза власною волею надає цьому Іншому екзистенційне право вирішувати самість і сутність «Я», ми формуємо концепт Іншості саме як філософію відмінності, розрізнення, котра виявляє себе на багатьох формах і тематичних рубриках філософії ХХ ст.

Висновки. Розгляд і порівняння бінарних (класичного і некласичного) способів постановки проблеми розуміння феномена Іншого дають змогу зафіксувати фундаментальні аспекти, що необхідно присутні у будь-якому відношенні до Іншого. Це, по-перше, відкритість та необхідна сутнісна співвіднесеність із Іншим, котра виявляє творчо-смыслову роль Іншого у становленні і бутті Я (класичний підхід); по-друге, це абсолютна беззахисність перед поглядом Іншого, опозиційність буття мого Я по відношенню до Іншого, оскільки Інший – це принципово, фундаментально інакше буття, аніж Я. Попри все, ці протилежні характеристики не є антагоністичними та взаємовиключними, оскільки думки як М. Бахтіна, так і Ж.-П. Сартра виявляють необхідно присутні у відношенні до Іншого аспекти, розуміння яких дає нам можливість цілісно та реалістично підходити до проблеми Іншого – як у теоретичній дослідницькій роботі, так і у практичній, суспільній або особистісній практиці.

Література

- Бахтин, М.М.** (2000). Автор и герой в эстетической деятельности. *Автор и герой: к философским основаниям гуманитарных наук* (с. 3–226). Санкт-Петербург: Азбука.
- Бахтин, М.М.** (1979). Из записей 1970–1971 годов. *Эстетика словесного творчества* (с. 336–360). Москва: Искусство.
- Воропаев, Д.Н.** (2016). Проблема происхождения «ничто» в философии Ж.-П. Сартра. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*, 12 (74), 1, 44–46. Тамбов: Грамота.

- Голенков, С.И. (2006). Феноменология Другого Сартра. *Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология»*, 1 (4), 88–112.
- Гутнер, Г.Б., & Огурицов, А.П. (2010). Сартр Жан-Поль. *Новая философская энциклопедия* (Т. 3, с. 495–497). Москва: Мысль.
- Жданова, О.Л. (2015). М.М. Бахтін та становлення мовної особистості. *Науковий вісник кафедри Юнеско КНЛУ. Серія Філологія. Педагогіка. Психологія*, 30, 80–84.
- Зиновьева, А.А. (2010). Проблема «Другого» в философии М.М. Бахтина. *Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки*, 1, 13–22.
- Зубарев, О.М. (2016). Бахтін про «дійсний світ життя»: від соціології життєвого світу до естетики словесної творчості. *Український соціологічний журнал*, 1–2, 74–80.
- Мотрошилова, Н.В., & Руткевич, А.М. (Ред.). (2000). *История философии: Запад – Россия – Восток. Книга 4: Философия XX в.* (2-е изд.). Москва: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина.
- Кузин, И.В. (2015). Связь диалектики и фундаментальной онтологии в экзистенциализме Сартра. *Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология»*, 2 (18), 19–29.
- Сартр, Ж.-П. (2000). *Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии*. Москва: Республика.
- Сартр, Ж.-П. (б.р.). *За закрытыми дверями*. Взято 14 вересня 2019 р. з <http://booksonline.com.ua/view.php?book=49862&page=14>.
- Степанова, Г.С. (2015). Значение диалогических дихотомий в межкультурном общении. *Международный научный журнал «Символ науки»*, 12, 238–242.
- Biti, V. (2011). The Self, the Novel and History. On the Limits of Bakhtin's Historical Poetics. *Orbis Litterarum*, 66 (4), 255–279. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1600-0730.2011.01018.x>.
- Gardiner, M.E. (2016). Bakhtin, Mikhail. *The International Encyclopedia of Communication Theory and Philosophy* (pp. 155–159). Malden, MA: Wiley.
- Gutting, G. (2016, December). The politics of the order of things: Foucault, Sartre, and Deleuze. *History and Theory. Special Issue: Words, Things, and Beyond: Foucault's Les mots et les choses at 50*, 55 (4), 54–65. doi: <https://doi.org/10.1111/hith.10828>.
- Larner, G. (2015). Dialogical Ethics: Imagining the Other. *Australian and New Zealand Journal of Family Therapy. Special Issue: Dialogical Practices*, 36 (1), 155–166.

- Larner, G.** (2017). Spiritual Dialogues in Family Therapy. *Australian and New Zealand Journal of Family Therapy*, 38 (1), 125–141.
- McBride, W.** (2017). Sartre and America. *Філософія освіти = Philosophy of Education*, 2 (21), 266–275. doi: <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2017-21-2-266-275>.
- Pendakis, A.** (2016). Sartre, Jean-Paul. *The Encyclopedia of Postcolonial Studies*. Wiley-Blackwell. doi: <https://doi.org/10.1002/9781119076506.wbeps319>.

References

- Bakhtin, M.M.** (2000). Avtor i geroi v esteticheskoi deiatelnosti [Author and hero in aesthetic activity]. *Avtor i geroi: k filosofskim osnovaniyam gumanitarnykh nauk – Author and hero: to the philosophical foundations of the humanities* (pp. 3–226). Sankt-Peterburg: Azbuka [in Russian].
- Bakhtin, M.M.** (1979). Iz zapisei 1970–1971 godov [From the records of 1970–1971]. *Estetika slovesnogo tvorchestva – Aesthetics of verbal creativity* (pp. 336–360). Moscow: Iskusstvo [in Russian].
- Voropaev, D.N.** (2016). Problema proiskhozhdeniia «nichts» v filosofii Zh.-P. Sartra [The problem of the origin of «nothing» in the philosophy of J.-P. Sartra]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i iuridicheskie nauki, kulturologiia i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki – Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art history. Questions of theory and practice*, 12 (74), 1, 44–46. Tambov: Gramota [in Russian].
- Golenkov, S.I.** (2006). Fenomenologiiia Drugogo Sartra [The Phenomenology of Another Sartre]. *Vestnik Samarskoi gumanitarnoi akademii. Seriia «Filosofiiia. Filologiiia» – Bulletin of the Samara Humanitarian Academy. Series «Philosophy. Philology»*, 1 (4), 88–112 [in Russian].
- Gutner, G.B., & Ogurtcov, A.P.** (2010). Sartr Zhan-Pol [Sartre Jean-Paul]. *Novaia filosofskaia entciklopediia – New philosophical encyclopedia* (Vol. 3, pp. 495–497). Moscow: Mysl [in Russian].
- Zhdanova, O.L.** (2015). M.M. Bakhtin ta stanovlennia movnoi osobystosti [M.M. Bakhtin and the formation of linguistic personality]. *Naukovyi visnyk kafedry Yunesko KNLU. Seriia Filolohiia. Pedagogika. Psykholohiia – Scientific Bulletin of the UNESCO KNLU. Series Philology. Pedagogy. Psychology*, 30, 80–84 [in Ukrainian].
- Zinoveva, A.A.** (2010). Problema «Drugogo» v filosofii M.M. Bakhtina [The problem of the «Other» in the philosophy of M.M. Bakhtin]. *Izvestiia*

- Tulskogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnye nauki – Bulletin of Tula State University. Humanitarian sciences, 1, 13–22 [in Russian].*
- Zubariiev, O.M.** (2016). Bakhtin pro «diisnyi svit zhyttia»: vid sotsiologii zhyttievoho svitu do estetyky slovesnoi tvorchosti [Bakhtin on the «real world of life»: from the sociology of the living world to the aesthetics of verbal creativity]. *Ukrainskyi sotsiologichnyi zhurnal – Ukrainian Sociological Journal, 1–2, 74–80 [in Ukrainian].*
- Motroshilova, N.V., & Rutkevich, A.M.** (2000). *Istoriia filosofii: Zapad – Rossiia – Vostok. Kniga 4 : Filosofiia XX v. [History of Philosophy: West – Russia – East. Book 4: Philosophy of the 20th Century]* (2nd ed.). Moscow: «Greko-latinskii kabinet» Iu.A. Shichalina [in Russian].
- Kuzin, I.V.** (2015). Sviaz dialektiki i fundamentalnoi ontologii v ekzistenciazlize Sartra [The connection of dialectics and fundamental ontology in the existentialism of Sartre]. *Vestnik Samarskoi humanitarnoi akademii. Seriia «Filosofiia. Filologiiia» – Bulletin of the Samara Humanitarian Academy. Series «Philosophy. Philology», 2 (18), 19–29 [in Russian].*
- Sartr, Zh.-P.** (2000). *Bytie i nichto: opyt fenomenologicheskoi ontologii [Being and Nothing: An Experience of Phenomenological Ontology]*. Moscow: Respublika [in Russian].
- Sartr, Zh.P.** (n.d.). *Za zakrytymi dveriami [Behind closed doors]*. Retrieved September 14, 2019, from <http://booksonline.com.ua/view.php?book=49862&page=14> [in Russian].
- Stepanova, G.S.** (2015). Znachenie dialogicheskikh dikhotomii v mezhdunarodnom obshchenii [The importance of dialogic dichotomies in intercultural communication]. *Mezhdunarodnyi nauchnyi zhurnal «Simvol nauki» – International scientific journal «Symbol of Science», 12, 238–242 [in Russian].*
- Biti, V.** (2011). The Self, the Novel and History. On the Limits of Bakhtin's Historical Poetics. *Orbis Litterarum, 66 (4), 255–279. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1600-0730.2011.01018.x>.*
- Gardiner, M.E.** (2016). Bakhtin, Mikhail. *The International Encyclopedia of Communication Theory and Philosophy* (pp. 155–159). Malden, MA: Wiley. doi: <https://doi.org/10.1002/9781118766804.wbiect013>.
- Gutting, G.** (2016). The politics of the order of things: Foucault, Sartre, and Deleuze. *History and Theory. Special Issue: Words, Things, and Beyond: Foucault's Les mots et les choses at 50, 55 (4), 54–65. doi: <https://doi.org/10.1111/hith.10828>.*
- Larner, G.** (2015). Dialogical Ethics: Imagining the Other. *Australian and New Zealand Journal of Family Therapy. Special Issue: Dialogical Practices, 36 (1), 155–166. doi: <https://doi.org/10.1002/anfz.1093>.*

- Larner, G.** (2017). Spiritual Dialogues in Family Therapy. *Australian and New Zealand Journal of Family Therapy*, 38 (1), 125–141. doi: <https://doi.org/10.1002/anzf.1207>.
- McBride, W.** (2017). Sartre and America. *Philosophy of Education*, 2 (21), 266–275. doi: <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2017-21-2-266-275>.
- Pendakis, A.** (2016). Sartre, Jean-Paul. *The Encyclopedia of Postcolonial Studies*. Wiley-Blackwell. doi: <https://doi.org/10.1002/9781119076506.wbeps319>.

Стаття надійшла 05 жовтня 2019 року.

УДК 316.732

ПЕТРУШЕНКО Оксана – доктор філософських наук, доцент кафедри гуманітарних і соціально-економічних дисциплін, Львівський медичний інститут, 76, вул. В. Поліщука, м. Львів, Україна, індекс 79018 (vipetfil@gmail.com).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0848-9440>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.38.186119>

Бібліографічний опис статті: Petrushenko, O. (2019). Personally-existential limits of acculturation as a factor of social communication. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 38, 73–84. doi: 10.24919/2522-4700.38.186119.

ОСОБИСТІСНО-ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ МЕЖІ АКУЛЬТУРАЦІЇ ЯК ЧИННИКА СОЦІАЛЬНОГО СПІЛКУВАННЯ

Анотація. *Метою* даного дослідження є окреслення меж та з'ясування сутності процесу акультурації, тобто ознайомлення певної людини, що належить до однієї культури, з принципами, зразками, патернами іншої культури, а також з'ясування принципової можливості органічного входження в цю іншу культуру. Ця проблема є достатньо актуальною в наш час, оскільки у подібну ситуацію потрапляють багато людей в умовах глобалізації, активної міграції, туристичних поїздок, мультикультурності та кроскультурних взаємодій, знайомства з перекладеною іноземною літературою, тощо. **Методологія** роботи пов'язана з методами історичним, порівняльним (компаративістським), соціологічного спостереження, логіко-дискурсивним. **Наукова новизна** пов'язана з дослідженням акультурації як складного багатовекторного процесу. Означений процес не зводиться до простого запозичення певних норм та патернів поведінки, а передбачає також ціннісних відбір нових культурних норм, психологічний аспект їхнього сприйняття або несприйняття, психологічний стан особи та її психічне здоров'я в процесі інкультурації, можливість для однієї людини тримати в полі зору не дві культури (свою і нову для себе), а бути інкультурованим у

декілька культур одночасно. При цьому виникає проблема самоідентифікації особи, що пройшла процес акультурації і достатньо вільно почувається в межах кількох культур. **Висновки.** Акультурація може бути пасивно-примусовим процесом, але часто це процес, який пов'язаний з самостійним вибором особи, і в його межах людині залишається поле внутрішньої свободи, яке може розширюватися аж до маргіналізації. Навіть якщо зовнішні обставини спонукають людину до зовнішньоповедінкової акультурації та виконання певних норм і вимог іншої культури, її внутрішній духовний стан може зберігатися як необхідний для неї та домінувати у її внутрішньому світі.

Ключові слова: акультурація; інкультурація; патерн.

PETRUSHENKO Oksana – Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Humanities and Social Economics Disciplines, Lviv Medical Institute, 76 Polishchuka Str., Lviv, Ukraine, postal code 79018 (vipetfil@gmail.com).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0848-9440>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.38.186119>

To cite this article: Petrushenko, O. (2019). Personaly-existential limits of acculturation as a factor of social communication. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia «Filosofiiia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 38, 73–84. doi: 10.24919/2522-4700.38.186119.

PERSONALY-EXISTENTIAL LIMITS OF ACCULTURATION AS A FACTOR OF SOCIAL COMMUNICATION

Summary. *The purpose of this study is to line round the possible limits of acculturation from the point of view of personality-existential attitude to it, as well as to clarify the different vectors of the acculturation process as the process of acquaintance of a certain person belonging to one culture with the principles and patterns of another culture, and also ascertaining of the fundamental possibility for person to incorporate organically into another culture. This problem is quite actually nowadays, since many people find themselves in a similar situation thanks to globalization, active migration, tourist trips, multi-cultural and cross-cultural interactions, acquaintance with translated*

foreign literature, etc. **The methodology** of work is based on the next methods: historical, comparative, sociological observation, logical and discursive. **Scientific novelty** is connected with the study of acculturation as a complex multi-vector process, which does not reduced to simple borrowing of certain norms and patterns of behavior, but also involves the personal value selection of new cultural norms, the psychological aspect of their perception or non-perception, the ability for one person to keep in view not only two cultures (his or her own and new one for himself/herself), but to be enculturated in several cultures at the same time. **Summary.** Acculturation is not a passive process when person is simply forced to fulfill certain demands; within this process a field of inner freedom remains for man. Even if external circumstances induce a person to externally-behavior acculturation and to fulfillment of certain norms and requirements of another culture, the inner spiritual state of a person may be preserved as necessary for him or her and be the dominant in his/her inner world.

Keywords: acculturation; enculturation; pattern; limits of acculturation.

Actuality. The problem of interaction of different people in a common society in the XX–XXI centuries is of particular acuteness and relevance. It can even be said that the eighteenth century, which was seriously interested in the problem how to create a unique personality with the help of education on the basis of the peculiar innate abilities of each person, played a bad joke with modern mankind, because diversity became too tangible and led to the conclusion proclaimed by J.-P. Sartre: «the other is hell». The solution of the problem of civilized communication between different persons was entrusted with socialization, that is, it was considered that the necessary adherence of certain communication norms in society is sufficient for human relations, and adherence to these norms continues throughout the life of a person.

However, it was further revealed that such norms of communication differ significantly across cultures. Thus, socialization is a process that operates within a particular culture; if we take into account the existence of different cultures, then we have to talk about inculcation, that is, the introduction of a certain person into the patterns

of a particular culture, most of which probably do not, and cannot have universal significance. And if for the past centuries this situation has been predominantly a fact for the theoretical understanding of the humanitarian situation as a whole, then in the modern era, due to migration, cultural interactions and exchanges, mass media and the Internet, the problem of intercultural communication and interaction of different cultures and of their representatives is becoming practical and every-day and actual value. One hundred years ago it was normal to laugh at the peculiarities of the cultural behavior of certain ethnicities or cultural communities that seemed strange to those who did not belong to them. But already fifty years ago such sneering began to be condemned, because it turns out that in any «external» culture one can find funny and illogical aspects, even if that culture considers itself to be higher, more developed and more progressive than other according to certain real achievements.

Presenting main material. In the modern era, due to the processes of globalization, increased migration, the appearance of such a phenomenon as cultural imperialism, in almost every region of the world take place processes, which in cultural studies, cultural anthropology and sociology are fixed by terms «acculturation», «cultural contact» or «transculturation». These terms denote the situation where, when encountering and coexisting in a particular region of two cultures, there is a borrowing or change in material culture, customs and beliefs in a one culture under the influence of another. This phenomenon has been observed before, but its study and understanding in the social sciences and humanities is intensified by the understanding of globalization processes.

It is in this context that American anthropologists in the late nineteenth and early twentieth centuries studied the changes in Native American culture under the influence of white American culture (M. Herskovitz, M. Mead, and B. Malinowski) (Levit, 1998a, p. 16). In the context of these studies, acculturation was largely interpreted as assimilation, that is, it is understood primarily as borrowing of certain cultural patterns by the recipient culture from the donor culture, and the last one created conditions for recipient culture to engage in activities within the donor culture and to adhere these new cultural patterns.

Acculturation is a concept that spans the numerous social science domains such as anthropology, sociology, and psychology. The phrase acculturation was initially coined by anthropologists in the late 1930s. Its definition was later refined by various entities such as the Social Science Research Council in 1954 as well as various other fields such as psychology. Different researchers such as Graves (1967) have additionally made further distinctions, parsing acculturation into two types: acculturation on a population level and acculturation on an individual level; the latter being known as psychological acculturation. (Mengistu & Manolova, 2019)

In the interaction of cultures takes place so-called inversion of transculturation, when representatives of a more prestigious or dominant culture turn to the position of oppressed culture, and the intellectuals belonging to the dominant culture exercises its creativity within the spiritual-aesthetic and linguistic influence of lesser-known culture. As an example of such creativity can be pointed the works of P. Merime, which used Polish folk traditions; the activity of representatives of the «Ukrainian school» within the framework of Polish Romanticism (B. Zalessky, Y. Slavacki); Garcia Lorca's poems, written in Galician; numerous works by Spanish-speaking and English-speaking authors based on the culture of South America (Levit, 1998b, pp. 266–267).

Due to this kind of the interaction process between two or more cultures in certain circumstances, the term integration is also used – the purposeful involving of the representatives of traditional cultures in the twentieth-century civilization in order to create a more or less unified society that could function as a whole. Thus, at the early twentieth century, in the Austrian and Russian empires it was allowed to receive education and become the officials for the persons from the small ethnic groups that were citizens of these empires. In Mexico in the 1920-s the anthropology that was developed and conducted researches support of the state was deliberately focused on the study of rural populations in general and Aboriginal people in particular to improve the effectiveness of community management and avoid armed conflicts, as well as to remove these strata from a backward state. In this regard,

the Spanish anthropologist Esteban Krotz writes that «unlike other countries where anthropology had colonial goals, in Mexico it emerges as a practice for the benefit of marginalized and traditionally exploited groups» (Levit, 1998b, p. 181).

In the 1960-s Indegenista was implemented in Mexico. It was a special policy directed at the integration of local ethnic groups, conducted by non-Aboriginal people through a number of Indigenista's organizations.

When researching the process of acculturation in the United States in the 30-th of the twentieth century, it turned out that not only complete but also partial learning of the elements of the recipient culture is possible (syncretic religious cults in the culture of black Americans) and the special combination of the elements of both cultures (Africans often say that they belong to Protestantism or Catholicism, but they also believe in their own gods). That's why we can speak about linear model of acculturation and bi-dimensional model of acculturation. Linear model of acculturation is the process in which immigrating people are absorbed into the dominant culture by changing their values, attitudes, and behaviors to fit more with the dominant culture than their own group of reference. Assimilation is seen as the goal for the linear model of acculturation. Bi-dimensional model of acculturation is a process in which an immigrant can maintain their ethnic identity as well as develop a positive identification with the dominant society (Castro, 2012, p. 3). Another author wrote about a tridimensional paradigm which «proposes that individuals can be entirely oriented towards three cultures» (Castro, 2012, p. 2).

It turned out that it is possible completely negative attitude of «primitive cultures» to the situation of contact with Western industrial culture (Linton referred to this situation by the term «Nativist movements»), B. Malynovsky used the term «tribalism»).

In the 50–60s of the twentieth century, the number of studies examining the reverse effect of non-European cultures on Western civilization (of Japanese, Chine cultures; the influence of African musical forms on contemporary Western music) increased.

The study of the last mentioned trend can be considered as a certain scientific and cultural base for the development of conservatism and right movements in modern European political life, because it is said that Western culture begins to «blur» with various external cultural

and religious influences, loses its integrity, self-identification and self-sufficiency, loses its ability for further self-development as a European (English, Italian, etc.) culture. There are well known phrases by English writers and journalists that there is a gap between authentic English and those used by academic communities, tourists, managers, not to mention the online community.

The result of the acculturation phenomenon study was the conclusion that, first, there are different aspects of acculturation and its components, and therefore it is possible to carry out a study of only one aspect of acculturation. But not only a one-aspect but also a multi-aspect study of acculturation is possible. In the contemporary socio-political literature the following aspects of the study of acculturation are included.

1. Linguistic acculturation. When studying this type of acculturation, they mostly talk about bilingualism, that is, when a person living in a region with two cultures is fluent in two languages (for example, Spanish and Catalan, Georgian and Russian). In fact, linguistic acculturation is much more complex and can cover several languages. For example, in the nineteenth-century Europe, most educated people spoke German, French, and English, and this was an established cultural norm. Nowadays, in the Ukrainian region that is situated around the Carpathian mountains, and in some regions of Central Asia inhabited by different ethnic groups many people speak 3–4 languages.

2. Religious acculturation, an example of which is the Christianization of different regions of our planet, later Islamization. It should be noted that examples of religious acculturation are observed in our time. Roger Harodi, a French political figure, is known to have embraced Islam at a mature age. In modern times, Buddhism, Krishna teachings, and other not traditional for Europeans religions are wide-spreading in many European and North American regions. It should be noted that during religious acculturation, adaptation often takes place. It means there is a kind of compromise between new and already existing religious traditions and practices.

3. Low acculturation involves the transfer of elements of one judicial system to another, such as the introduction of a jury in countries where a single judge or commission of judges has previously settled

cases. Low acculturation is considered to be one way to rapprochement of legal systems, to extension of progressive and expedient methods of justice.

4. Political acculturation is the adoption of the political structures and realities of one state by another (multiparty system, presidential position, presence of parliament – unicameral or bicameral). It should be noted that political acculturation leads to the unification of the political structures of different countries and facilitates interaction and cooperation, as it makes it having a single meaning at what level agreements can and will occur.

5. Finally, administrative acculturation, which took place predominantly during the colonization of certain territories, when the metropolis of the conquered territories for the purpose of effective management introduced such administrative division and management that would be similar to the existing ones and would allow to effectively manage the new territories (Russian Empire carried out such activities in Central Asia in the eighteenth and nineteenth centuries).

The following classification of acculturation varieties is also widely recognized and important for our topic:

There are four hypothesized acculturation strategies: (a) assimilation, (b) separation, (c) integration, and (d) marginalization (Berry, 2006). Assimilation is the process of the acculturating group to forgo their traditional customs and immerse themselves in the culture of the host country. In contrast, when the acculturating minority group seeks to maintain their culture/traditions and avoid interacting with the host culture, the group is enacting the separation strategy. The integration strategy is a medium between the two strategy extremes. Here, the immigrant maintains their traditional culture and also interacts with the host culture. Marginalization involves an immigrant disinterest in not maintaining his own culture and as well as interacting with the host culture. Marginalization may be caused by

missed opportunities at assimilation or may be due to discriminatory attitudes/practices by the dominant host culture. (Berry, 2006, p. 15)

At the beginning of the 21st century in the scientific literature it appeared an idea that globalization, in addition to the economic domination of one region over another, has an extremely negative cultural dimension – in the process of globalization regional and national varieties of industrial activity disappears (the production of certain textile, creation of certain types of ceramic tableware, construction of standard houses) (E. Giddens, M. Horkheimer) (Giddens, 2011).

However, the British anthropologist K. Fox, on the basis of anthropological field studies conducted in England, concludes that the main consequence of globalization ... is the rise of nationalism and tribalism, the widespread struggle for independence, the pursuit to division and self-identification, the desire for ethnical and cultural identification of nations around the world. (Foks, 2018, p. 40)

The processes of globalization and anti-globalization are very interestingly intertwined: «such new global media as the Internet, for example, have become an effective tool for the promotion of traditional cultures, and in the meantime – the tool for global subculture of anti-globalization activists» (Foks, 2018, p. 41).

Moreover, immigrants, ethnic minorities, who have settled permanently in the country, in some way form behavioral patterns, ideas, beliefs and values of the country that is not native for them. However, they do not adopt (they keep religion) and cannot adopt (skin color) all features of a new community. What is adopted is mostly behavior, and also in a selective way. Immigrants choose certain behaviors that are acceptable for themselves and avoid ones comical for them. Therefore, K. Fox points out that those who speak of acculturation are often inclined to underestimate the element of personal choice. Acculturation processes often lead to

imposing a «dominant» culture on uneducated and sluggish minorities, instead of focusing on a meaningful, conscious, deliberate, and even mocking choice of an individual who freely chooses from the traditions and customs of the

reception culture. ... It is a conscious process, not a form of brainwashing, as the theory of acculturation teaches. (Foks, 2018, p. 47)

Patterns adopted in this way can be used for practical communication purposes, and may be ridiculed by the reception culture. In this case, those who have been acculturated can easily remove these patterns from their behavior under certain conditions, since they are aware of the distance between these patterns as patterns and their own self-identity behavior.

When changing circumstances, a person who is involved in two or more cultures can easily return to their native culture, or to any known and accessible culture, and to choose appropriate in given social environments behavioral patterns, clothing, language, verbal formulas or culturally predetermined specific movements. This raises a number of questions about the personal-existential mental sphere: how does one understand his/her own self-identification? What kind of culture does he/she value as his/her native, and what kind of culture is understood as introduced one? What is the element of play in the perception of patterns of another culture? Must cosmopolitanism necessarily result from acculturation?

Certain attention to these questions is given by sociologists and psychologists, who studied different items of psychological acculturation. They paid attention not only to the factors of acculturation, but also to the mental health implications of acculturation, including acculturative stress (Castro, 2012, p. 5). The researchers propose to pay attention to this side of acculturation process. They believe that by engaging scholars and members of refugee communities with the results of this review, we hope that the narratives and framework will be further refined to provide practical recommendations for researchers, policymakers and mental health practitioners (Castro, 2012, p. 12).

K. Fox's research suggests that the expected results of acculturation, which in some circumstances are relied upon by power structures or political scientists, are not as unconditional as it might seem at first glance. For example, the formation of unity of the people in the Austro-Hungarian and Russian empires, in the Soviet Union revealed to be not solid and unreliable, and ended with the disintegration of these state associations. In the modern world, similar processes are

observed in Spain, Canada, the Netherlands, and in these countries the processes are connected not with migrants, but with certain cultural regions within the countries. The use of patterns of another culture can be seen as a condition of the game, as a «fun», as a temporary necessity.

Conclusions and Prospects. Therefore, acculturation, as the reverse of globalization, requires a more detailed study and some attention from the point of view of the further development of social-humanitarian knowledge and the real problems of inter-individual communication of modern society. In our view, in the processes of globalization and acculturation, the factors of personal self-identification, the basic layers of human existence, which largely determine the further life choices and cultural preferences of the person, are becoming increasingly prominent.

References

- Giddens, E.** (2011). *Posledstviia sovremennosti [The consequences of modernity]*. Moscow: «Praksis» [in Russian].
- Levit, S.Ia.** (Ed.). (1998a). *Kulturologiia. XX vek. Entciklopediia [Culturology. XX century. Encyclopedia]*. (Vol. 1). Saint Petersburg: Universitetskaia kniga [in Russian].
- Levit, S.Ia.** (Ed.). (1998b). *Kulturologiia. XX vek. Entciklopediia [Culturology. XX century. Encyclopedia]*. (Vol. 2). Saint Petersburg: Universitetskaia kniga [in Russian].
- Foks, K.** (2018). *Sposterihaiuchy za anhliitsiamy [Watching the English]*. Lviv: Vydavnytstvo Staroho Leva [in Ukrainian].
- Berry, J.W.** (2006). Acculturation: A conceptual overview. In M.H. Borstein & L.R. Cote (Eds.), *Acculturation and parent-child relationships: Measurement and Development* (pp. 13–29). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Mengistu, B.S., & Manolova, G.** (2019). Acculturation and mental health among adult forced migrants: A meta-narrative systematic review protocol. *Systematic Reviews*, 8 (184). Retrieved from <https://systematicreviewsjournal.biomedcentral.com/articles/10.1186/s13643-019-1103-8#auth-1>.
- Castro, V.S.** (2012). *Acculturation and cross cultural counseling* (p. 3). Retrieved from <https://www.drhttruong.com/acculturation-4-ways-to-adjust-to-a-new-culture/>.

Література

- Гидденс, Э. (2011). *Последствия современности*. Москва: «Праксис».
- Левит, С.Я. (Ред.). (1998a). *Культурология. XX век. Энциклопедия* (Т. 1). Санкт-Петербург: Университетская книга.
- Левит, С.Я. (Ред.). (1998b). *Культурология. XX век. Энциклопедия* (Т. 2). Санкт-Петербург: Университетская книга.
- Фокс, К. (2018). *Спостерігаючи за англійцями*. Львів: Видавництво Старого Лева.
- Berry, J.W. (2006). Acculturation: A conceptual overview. In M.H. Borstein & L.R. Cote (Eds.), *Acculturation and parent-child relationships: Measurement and Development* (pp. 13–29). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Mengistu, B.S., & Manolova, G. (2019). Acculturation and mental health among adult forced migrants: A meta-narrative systematic review protocol. *Systematic Reviews*, 8 (184). Retrieved from <https://systematicreviewsjournal.biomedcentral.com/articles/10.1186/s13643-019-1103-8#auth-1>.
- Castro, V.S. (2012). *Acculturation and cross cultural counseling* (p. 3). Retrieved from <https://www.drhttruong.com/acculturation-4-ways-to-adjust-to-a-new-culture/>.

Стаття надійшла 20 жовтня 2019 року.

УДК 1(091)(44)(092)

САВОНОВА Ганна – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри управління освітою, Луганський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти, 111, вул. Гагаріна, м. Северодонецьк, Україна, індекс 93408 (annsavonova31@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1790-4770>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.38.186110>

Бібліографічний опис статті: Савонова, Г. (2019). Онтологія метаморфози добра і зла, Бога та диявола у філософії Ж. Дельоза. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 38, 85–100. doi: 10.24919/2522-4700.38.186110.

ОНТОЛОГІЯ МЕТАМОРФОЗИ ДОБРА І ЗЛА, БОГА ТА ДИЯВОЛА У ФІЛОСОФІЇ Ж. ДЕЛЬОЗА

Анотація. Мета статті: розкрити специфіку онтологічного виміру добра і зла в філософії Ж. Дельоза. **Методологія:** у компаративному стилі аналізу висвітлено метаморфозу розмотування Бога до диявола у філософії Ж. Дельоза. **Наукова новизна:** визначення онтології добра і зла в симулякрі розмотування Бога до диявола. **Висновки.** Вказується на те, що Бог визначається Ж. Дельозом не в трансценденції, а в іманенції, тож, відповідно, він не може спроциуватися до субвенції добра. Людина звично зводить моральні цінності до категорій добра і зла, та зводить їх референції до Бога та диявола. Проте навіть сама людина не може бути спрощено визначена як людина добра та людина погана. Відповідно, на думку Ж. Дельоза, і Бога не можна заганяти в схожі рамки. Філософ звернув увагу на жорстокі вчинки юдейського Бога не тільки стосовно грішників, але й щодо праведників Бог проявляв жорстоку натуру. Це нашітовхувало на думку, щодо поседнання в природі Бога і добра, і зла, які змінюються через велику гру, де все включено, і будь-яке правило допустимо впроваджувати усіма учасниками. Отже, на противагу стрибку віри С. К'єркегора пропонується танок Бога та диявола Фр. Ніцше. Проводиться аналіз різниці між стрибком віри та

танцем, що стверджує буття добра і зла. Вказується на метаморфічну природу добра і зла, Бога і диявола, які через парний танок розмотуються до виміру нуля та перетворюються на власну протилежність, що є частиною їхньої природи. Танок добра і зла, Бога і диявола – це постійна метаморfoза. Зазначається, що саме танець, а не стрибок є ближчими до божественної гри. Адже в танці рухи постійно повторюється, хоча кожен рух є тільки копією оригіналу, і ця копія повторюється доти, доки не стає протилежністю оригіналу, що вже давно зник у небутті. Вказується, що людська мораль спирається на неприродні правила, де визначається оригіналом тільки добро, а його повторення має бути ідеальним. Насправді, мораль настільки далеко відходить від природи добра і зла, що апелює вже не до них, а до симулякрів. На думку Ж. Дельоза, кожна річ вже є симулякром самої себе. Отже, Бог є також симулякром самого себе, який багаторазово повторюється доки не розмотується до повного нуля. Бог повторює себе доки не стає самопротилежністю, отже, його природа самоіманента та включає в себе від самого початку зачаток зла, а не тільки добра. Тож існує єдиний закон вічного повторення, а тому, Бог ніколи не зникає та завжди повертається навіть з точки нуля. Робиться висновок, що метаморфічне багаторазове повторення добра є онтологічним виміром добра і зла відповідно до філософії Ж. Дельоза.

Ключові слова: стрибок; танець; багатократне повторення; відмінність; розмотування Бога; іманенція Бога.

SAVONOVA Anna – Candidate of Philosophical Sciences, Senior Lecturer of the Department of Education Management, Lugansk Regional Institute of Postgraduate Pedagogical Education, 111 Gagarin Str., Sievierodonetsk, Ukraine, postal code 93408 (annsavonova31@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1790-4770>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.38.186110>

To cite this article: Savonova, A. (2019). Ontolohiia metamorfozy dobra i zla, Boha ta dyiavola v filosofii Zh. Deloza [Ontology of metamorphous of good and evil, the God and devil in J. Deleuze's philosophy]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia «Filosofiiia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 38, 85–100. doi: 10.24919/2522-4700.38.186110 [in Ukrainian].

**ONTOLOGY OF METAMORPHOSIS OF GOOD
AND EVIL, THE GOD AND DEVIL
IN J. DELEUZE'S PHILOSOPHY**

Summary. The purpose of this article is to discover specificity of ontological dimensions of good and evil in J. Deleuze's philosophy. Scientific novelty: the definition of the ontology of good and evil in the simulacrum of the unwinding of God to the devil. The methodology used here, is comparative analysis the metamorphosis of God's unwinding of the devil in J. Deleuze's philosophy. Conclusion. It indicates, that J. Deleuze doesn't define the God in the transcendent, but defines in the immanence, so, accordingly, He can't be simplified to subvention of good. Person reduces moral values to the categories of good and evil generally, and reduces their references to the God and devil. But one can't be defined as good person or evil person. Therefore, according to J. Deleuze's opinion, no one can introduce God within the similar frameworks. The philosopher paid attention not only to cruel actions by The Jewish God towards sinners, but also towards saints. The God seemed to be cruel. This suggested, regarding the unification in nature of God, the good and the evil, which change through a great game, where everything is included, and any rule allows implementing all members of play. So, a dance of God and Fr. Nietzsche's devil is proposed to counterbalance a leap of S. Kierkegaard's faith. It analyses a difference between leap of faith and dance, which confirms a subsistence of good and evil. It indicates to the metamorphic nature of good and evil, God and Devil, which unwind to dimension of zero because of double dance and transform into their opposite, which is a part of the nature itself. The dance of good and evil, God and Devil – is a regular metamorphosis. According to the article, the dance is closest to divine play, unlike leap of faith. Because all the moves are repeated constantly in the dance, though every move is not only duplicate of original move and this duplicate repeats as long as it remains be opposite to the original, which already disappeared in nothingness of a time. Also it indicates that human's moral leans onto unnatural rules, where original defines the good only and the repetition has to be perfect. The moral itself actually separates from natural of the good and the evil so far, that it appeals not to them already, but to the simulacrum. According to J. Deleuze, everything is already a simulacrum in itself. Thus, God is also simulacrum of himself, which repeats itself as long as it doesn't unwind to complete zero. God repeats himself until He becomes his own opposite, so His natural is immanent and includes

germ of evil from the first, but not only good. Therefore, there is only one law of eternal repetition is subsist, and therefore God never disappears and always returns even from zero point. The article concludes that according to J. Deleuze's philosophy, metamorphic multiple repetitions of good are an anthological dimension of good and evil.

Keywords: *jump; multiple repetitions; difference; unwinding of God; immanence of God.*

Постановка проблеми. Людство з давніх часів розмірковувало щодо етичного визначення будь-якого явища чи процесу. Відповідно формувалося уявлення про керівництво усіма явищами надістот, які чинили добро і зло включно від власної природи. Такий поділ богів заперечували філософи, починаючи ще з Сократа, а релігійні уявлення юдеїв щодо визначення існування одного Бога та моральні проповіді Ісуса Христа зумовили християнську логіку смислу. Саме проти такої логіки й виступали багато європейських філософів, хоча порушувати саму діалектику мислення вони не тільки не збиралися, а щобільше, активно використовували. Доки об'явлення Фр. Ніцше щодо смерті Бога не перевернуло ортодоксальне мислення та не дало новий стимул до дослідження не просто онтології добра і зла, а власне їх метаморфоз.

Філософ-постмодерніст Ж. Дельоз відразу зарекомендував себе як бунтар проти академічного та ортодоксального мислення. Його специфічний підхід до історії філософії, намагання «вивернути» філософа на виворіт, представити К. Маркса британцям, а Г. Гегеля з бородою демонструє базову ідею філософа досліджувати світ через онтологію метаморфоз, а подібна онтологія не просто відходить від Urdoxa вона цілеспрямовано веде до філософського інцесту, до злягання дуалістично розташованих у логіці сенсу понять. Варто пояснити, що Urdox або ортодоксальне мислення академічної філософії, яке з позиції Фр. Ніцше окреслювалось як дурний смак, мистецтво плебеїв, а у Ж. Дельоза як діалектика академічної філософської школи, насправді тільки чиясь думка, визначена як найвища, чітко визначене поняття, що не підлягає сумніву.

Одними з таким понять є добро і зло, а також уявлення людини-християнина про Бога та його вічного опонента – диявола.

Тож, звісно, пошук сутності та онтології добра і зла стає однією з тем дослідження філософа.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Тема онтології добра і зла неодноразово досліджувалася науковцями. Серед них варто визначити дисертаційне дослідження А. Добжинські, у якому розглядається онтологія зла відповідно до європейських традицій, у тому числі й атрибутика зла в постмодерністській філософії. А. Добжинські цілком правильно зазначає, що «саме у постмодернізмі сягає апогею соціальний контекст тлумачення зла. Питання зла піднімається практично у всіх авторів крізь призму влади, насильства, війни, тероризму, шизофренії, збочення, спокуси» (Добжинські, 2018, с. 156). На жаль, дослідник зовсім не приділяє уваги концепту зла у філософії Ж. Дельоза.

Ю. Федоров у дисертаційному дослідженні «Концепт зла в сучасній культурі» аналізує еволюцію розуміння зла в релігійно-філософському дискурсі та доводить, що концепт зла використовується як самодостатня цінність людського буття (Федоров, 2002). В. Мовчан (2003) розглядає проблему неістинного добра, яке є профанацією добрих вчинків. М. Мазурик (2010) аналізує розуміння добра і зла в російській філософії та літературі, проводить порівняльну паралель з європейським філософським мисленням. О. Лелека (2015) вивчає проблему деконструкції зла у сучасній культурі «радикального зла» у філософському визначенні зла у працях філософів ХХ ст. Проте специфіка визначення зла Ж. Дельозом також не враховується.

Тож **метою статті** є розкриття специфіки метаморфічного методу визначення онтології добра і зла, Бога та диявола в філософії Ж. Дельоза.

Виклад основного матеріалу. У творі «Що таке філософія» Ж. Дельоз зазначає, що головна проблема Бога постає не в його трансцендентності, а в його іманентності, тобто самовизначенні та визначенні віряними. Це означає, що Бог є досить різноманітним відповідно до іманентності вірянина, хоча не менш різноманітними в іманентності атеїста. Але ж і Бог самоіманентний, і його іманентність може не збігатися з тим уявленням, яке про нього мають люди. Щобільше, й самі люди можуть відрізнятись від уявлень Бога про них відповідно до самоіманентності. Виникає пи-

тання різниці між іманенціями, можливості існування цих різниць і референтного спрощення соціальних і природних явищ відповідно до визначення добра та зла. «Спосіб існування буває добрим чи поганим, шляхетним чи вульгарним незалежно від Добра і Зла, взагалі, від будь-якої трансцендентної цінності; завжди буває тільки один критерій – екзистенційна місткість, інтенсифікація життя» (Делез & Гваттари, 2009, с. 86–87). Людина зводить моральні цінності до категорій добра і зла, що нібито мають трансцендентне визначення. Проте чи збігається розуміння добра і зла Бога, людини, які здійснили стрибок віри, людини, яка ідентифікує себе вірянину, і людини, яка заперечує існування Бога. І проблема не тільки в різниці уявлень різних людей, проблема на поверхні однієї людини, яка є мозаїкою відмінностей. Фактично, кожна людина несе в собі розриви власної самоідентифікації відповідно до ситуацій, а точніше, здійснює метаморфозу змін від вірянину до атеїста, і від атеїста до людини, яка здійснила стрибок віри. Вона може одночасно щиро вірити як праотець Авраам, вимагати доказів як апостол Фома, відцуратися як апостол Петро. Людина споглядає Бога, відвернувшись від нього, адже дуалізм добра і зла з їхніми чіткими межами часто не може примирити людину з Богом винятково щодо власного уявлення про сутність Бога як абсолюту Добра.

Цікаво те, що саме християнський Бог потрапив у наркотичну залежність від визначення сутності добра людиною, адже юдейського Єгову важко визначити винятково добрим, коли подекуди його жорстокість (Всесвітній потоп, знищення Содому та Гоморри, десять покарань Єгипту) не знала жодних меж. Щобільше, він бував жорстоким не тільки з розпусниками, вбивцями та невірними йому, Єгова карав і вірних йому пророків, і ці покарання виходили за межі логічних умовиводів. Виходить, що Бог спочатку викупався у крові, а потім християни почали його виправдовувати. І якраз тоді Бог втрачає власне ім'я, стає гомункулом снів людини. Вірити в Бога в ореолі Добра зручно, але хитко. Це означає, що стрибок віри втрачається, і тоді маленької сльозинки дитини буде достатньо, щоб Іван Карамазов ніколи не здійснив цього стрибка до Бога. Хоча це ще не означає, що він не може не стрибнути до диявола, знайти його за межами логіки сенсів через залучення до шизопотоків.

Пропозиція С. К'єркегора здійснити стрибок віри, як це зробив Авраам, Фр. Ніцше та Ж. Дельоз відкидають. Стрибок відриває людину від дійсності, від аналізу дії, від етики, адже Авраам не міркував щодо вбивства сина власною рукою, він відмовився від нього, відділився від кровної спорідненості та зробив цей стрибок віри (К'єркегор, 2010). Танок не відриває людину від дійсності – у ньому людина розмотується на танцювальні фігури, але ковзає по дійсності.

Віковічна боротьба добра і зла не дає передихнути людині, яка завжди стурбована та налякана явищами зла. Цього не знала людина, яка вміла танцювати. Заратустра вміє танцювати, тож він знає головний секрет буття Бога та диявола – кожний елемент танцю є повторювальним доти, доки істина не зникне за симулякром повторювань.

Є речі які не вміє робити вища людина: сміятися, грати й танцювати. Сміятися означає стверджувати життя та навіть присутнє в житті страждання. Грати означає стверджувати випадковість, і шляхом випадковості, необхідність. Танцювати означає стверджувати становлення, і за допомогою становлення, буття. (Делез, 2003, с. 337)

Саме танець, а не стрибок чи парі, на думку Ж. Дельоза, стверджують буття. Гра протистоїть укладенню парі, а танок – протистоїть стрибкам. Стрибок, на відмінну від танцю, показує зверхність і пихатість того, хто стрибає, а укладення парі відмовляє існуванню випадковостей та визначенню тільки або-або. Танок як рух по паркету стверджує наявність партнера без визначення його сутності. Стрибок не визнає існування партнера, щобільше, він відмовляє у його праві на партнерство. Той хто, стрибає відразу визначає статику об'єкта, до якого він стрибає. Визначення Бога річчю, що не рухається, робить Бога мертвим. Танцюрист розуміє, що його партнер динамічний, він може змінюватися від того, хто веде, до того, кого ведуть в танці, а це означає, що він метафоричний. Танок добра і зла, Бога і диявола – це постійна метаморфоза.

Безумовно, що в танці існують і певні правила. Танець наближається до гри, хоча на гру не перетворюється. Ж. Дельоз пропонує протиставити два види гри: людську та ідеальну. Різниця між ними полягає у тому, що людська гра скута великою кількістю правил, які дають змогу визначити можливість програшу і виграшу, а також подробити випадковість, щоб її виникнення було мінімізоване. «Цей людський помилковий прийом гри не приховує своїх передумов: ці моральні передумови, гіпотеза наявності Добра і Зла; гра ж – навчання моральності» (Делез, 1998, с. 339). Ідеальною грою є божественна самотня гра, у якій існує тільки єдине правило «все включено», тобто це не відсутність правил, а гра за власними правилами, коли кожне правило визнається, а випадковість стверджується. Це означає, що добро і зло обтрушуються від піску моралі.

Обтрушування добра і зла від людського розуміння їхньої сутності дає можливість визнати їхню метаморфічну природу. Вони є наслідком єдиного багатоваріантного онтологічного кидка божественної гри, тобто добро і зло – нероздільні. Тільки диференціація наслідків робить їх різними та повторювальними.

Отже, на поверхні божественної гри як чистої Ідеї у філософії Ж. Делоза виступають дві базові категорії – відмінність та повторення. У трактаті «Різниця та повторення» філософ зображує три форми повторення: 1) повторення До, що визначається негативно, коли хтось не може діяти; 2) повторення Під час, коли визначається становлення рівності, а дехто отримує здатність діяти; 3) повторення у вічному поверненні, коли агент метаморфози більш не повертається. Добро і зло – це як кості єдиного кидка, вони завжди випадають разом, і завжди змінюють один одного, коли добро випадає настільки багаторазово, що через деякий час добро випадає винятково злом, але його сутність добра нікуди не зникає. Воно витікає від кидка метаморфози, про що ще розуміли давні римляни. Їхній бог Янус одночасно дивився на протилежне, а юнак Луцій, що перетворився на осла завдяки чаклунству, у творі Апулея зберігає внутрішню природу та розум людини, хоча зовнішній вигляд осла не дає можливості людям бачити його істинну сутність.

Тож і багато повторене добро, перетворившись на зло, не втрачає своєї природи добра. Але добро і зло, виходячи з онтології метаморфоз підпадають під категоріальні ножиці моралі.

Трапляється, що мораліст представляє нам категорії Добра і Зла у такому вигляді: щоразу, коли ми намагаємося щось повторити відповідно до законів природи, як природні істоти (повторення задоволення, минулого, пристрасті), ми робимо заздалегідь прокляту демонічну спробу, чий результат – лише відчай чи нудьга. (Делез, 1998, с. 16)

Мораль спирається на неприродні правила та закони, коли добро визнається образом законного повторення, а мораліст вважає, що так він поборов демонічне. Насправді, мораль настільки далеко відходить від природи добра і зла, що апелює вже не до них, а до симулякрів.

Симулякр незнищений відповідно до суті своєї природи: він не має ідеї. Точніше так: симулякр – речове життя ідеї в модусі вічності ідеї та мінливості речей. Для симулякру шлях анігіляції речі – «метаморфоза – нестача – нуль» – теоретично неможлива (адже симулякр не входить, за визначенням, у простір уявлення) і практично нездійснений (суть будь-якої симульованої речі – в різниці, і таким чином, неґація від самого початку закладена в буття такої речі). Онтологічно симулякр застрахований «ненадійністю» симульованої їм речі, тобто симулякр і живий і мертвий одночасно. (Маковецкий, 2004, с. 15)

Кожна річ вже є симулякром самої себе, тому проблемою для кожної речі стає досягнення власної симуляції. Добро як річ – симулятивне, добро як частина метаморфози є істиною, проте люди з того моменту, відколи навчилися мислити, отруїли кожну річ власною злобністю розуму. Для Ж. Дельоза добро і зло є повторенням багаторазово помноженої дії глухої Ідеї Бога, але з часів Платона ідея стала симуляцією божественної ідеї. Це від-

булося завдяки протиставленню Платоном вічного повернення хаосу, який уявлявся для греків небуттям або добуттям, повторення До без можливості діяти. Титани як Добоги починають діяти, коли в хаосі виникає Ідея. Проблема у тому, зазначає Ж. Дельоз, що Платон, розвиваючи філософію ідеї, не усвідомив, що Ідея не виникає сама собою на пустому місці, отже, сам хаос не тільки не є таким пустим місцем небуття, він ще й породжує Ідею через власне багаторазове повторення. Хаос повторює сам себе доти, доки повторювальне не стає достатньо зміненим, щоб бути зовсім несхожим на хаос, проявляти себе як повна протилежність точки нуля. Але хаос не зміг би змінюватися, якби у ньому не було сегменту ідеї. Тож, насправді, опозиція хаосу ідеї – це лише поверхневе судження, а тому, на думку, Ж. Дельоза, Фр. Ніцше ніколи не відокремлював хаос від вічного повернення. Вічне повернення – це метаморфоза самого хаосу. Тому метаморфоза дійсно є початком усіх початків.

Що ж стосується Ідеї Бога та божественної ідеї, то виникає аналогічне питання, скільки разів Ідея Бога повторювалася, щоб перетворитися на ідею диявола, і чи не є диявол головним доказом Бога, вічним сумулякром божественної ідеї. Навіть тексти Біблії не можуть заперечити те, що диявол був створений Богом, але Біблія не дає відповідь на питання процесу створення, і тим більше, причини створення. Якщо Бог є абсолютним джерелом добра, то навіщо він створює зло. Питання, над якими билися багато мислителів, і надалі залишається без відповіді.

Ж. Дельоз пропонує розпочати вивчення цієї проблеми з референції до трансценденції, яка властива моралі, та з іманенції природи Бога. І це знов приводить нас до питання ставлення Бога до людей. Услід за Спінозою, Ж. Дельоз замислюється щодо морального закону, який нібито створений Богом для людини. Відповідно до текстів Біблії, Бог з початку світу створює моральні приписи для людства, а в разі їхнього порушення суворо карає. Моральний закон спирається на ці божественні правила гри, але, якщо божественна гра приймає будь-які правила, то, виходить, що людина сама створила ці правила для себе. Ж. Дельоз вказує, що Адам сам прописав правила гри, коли зрозумів вказівку Бога не їсти плодів дерева пізнання добра і зла як моральну заборону.

Божественна гра не відкидає жодного правила, отже, створивши його, а потім порушивши, Адам покидає поле гри, його виганяють з Едему винятково за його правилами, тобто правом бути покараним. Отже, Добра і Зла не існує, а є тільки добре та погане стосовно нас самих.

Опозиція цінностей (Добро-Зло) витісняється якісною різницею модусів існування (добре-погано). Ілюзія цінностей нічим не відрізняється від ілюзії свідомості: оскільки свідомість по суті неосвічене, остільки воно не бере до уваги порядок причин і законів, порядок зв'язностей та їх композиції, оскільки воно задовольняється очікуванням і прийняттям дій-ефектів, постільки свідомість перекручено розуміє всю Природу загалом. Тепер, щоб моралізувати, достатнього нічого не розуміти. Зрозуміло, що необхідне лише не розуміти закон, щоб він представ перед нами у формі морального «Ти повинен».

(Делез, 2001, с. 344)

Уся трагедія теології якраз і полягає у тому, що Біблія закладає базу морального закону, що спирається на знання та відсилається до трансценденції Бога. У такому разі добро і зло визнаються такими, що протистоять один одному, а диявол як уособлення зла вступає у вічну боротьбу з Богом. Насправді існує тільки один закон – закон вічного повторення. Бог багаторазово повторює себе, щоб створити світ ідей. Повторювання схоже на мокрі сліди на дорозі. Кожен наступний слід усе менше подібний до першого, але він не схожий і з наступним, врешті залишається тільки симулякр – копія першого сліду, який вже давно висох і зник. Бог повторює себе, доки не виникає повна його протилежність – диявол. Це одночасно означає, що Бог вже спочатку мав у собі цю ідею диявола, як добро несе в собі частину зла, а також і те, що перший Бог вже давно зник, висох, розмотався у власних повтореннях. Залишається тільки його симуляція в бутті. Хоча, насправді, розмотування Бога до виникнення диявола несе й зворотну метаморфозу вічного поверне-

ння. Адже диявол, дотримуючись закону вічного повторення, розмотується до точки нуля, коли виникатиме його повна протилежність – Бог. Цей процес нескінченний, тому Бога вбити не можна, він завжди буде повторюватися, правда, разом з ним буде повторюватися диявол.

На думку Ж. Дельоза, Фр. Ніцше, як ще жодний філософ до нього, відчував усю трагедію вічного повернення. Проте у нього йшлося не про Бога та диявола, а про Бога та людину. «Вічно повертається людина, від якої ти втомився, маленька людина» – так позіхала печаль моя та не могла заснути» (Ніцше, 1996, с. 159). І у цьому є своя логіка. Вінцем творіння Бога визнається саме людина, тобто людина – найвища форма симуляції Бога, його точка нуля, з якої починає оформлюватися далі Бог. Але проміжною ланкою між людиною та Богом є надлюдина, яка розчавлюється натовпом маленьких людей, захищених убогою мораллю.

Саме визначення «Бог помер» розкриває сутність розмотування Бога в повтореннях самого себе до точки нуля. З одного боку, Бог, який сам себе проголосив одним-єдиним Богом смішить інших богів, тому, що такий Бог вже багаторазово повторився та пройшов процес метаморфози в інших богах. Щобільше, жоден з цих богів вже не є Богом, а тільки симулякротом Бога, а тому симулякрот Бога, хоча й може претендувати на звання оригіналу давно втраченого, вже не може претендувати на звання усіх копій оригіналу. З іншого боку, Бог сам прагне до небуття.

Волю до небуття необхідно зробити більш спокусливою, протиставивши один її аспект іншому, перетворивши любов на антитезу ненависті... Юдейська свідомість зраджує Бога смерті в особі Сина: вона вигадує Бога любові, який страждав від ненависті, замість того, щоб знайти в ній власні сили та принцип. (Делез, 2003, с. 305)

Зрада Богом власного Сина робить останнього новим Богом, який вмирає на хресті. Смерть Бога завершується у Синові, який уособлює винятково любов, а фактично, Бог смерті гине на цьому хресті ганьби замість Сина.

У цій павутині повторень виринає апостол, який вносить свої корективи в процес метаморфози Бога смерті в Бога любові.

Син Бога мав померти на хресті, тобто розчинитися у небутті, дійти до точки нуль, але Ж. Дельоз, продовжуючи міркування Фр. Ніцше з цієї проблеми, вказує, що апостол Павло воскресив Бога-Сина, і так, змінив природу Сина. З небуття був витягнутий Бог смерті, що бацилою засів у Синові, історична канва сходження на божественний трон християнського Бога-Сина окропилася кров'ю мучеників і вірян інших культур. «... любов стала принципом, ненависть, що ніколи не вмирає, проявляється тільки як наслідок, що використовується проти того, хто здійснює любові супротив. Ісус-воїн, Ісус, наповнений ненавистю, але через любов» (Делез, 2003, с. 307–308).

Бог багаторазово повторився до Надлюдини, а не до Боголюдини, до реактивного життя людини, і ця людина вбиває Бога, вбиває тому, що небуття не допускає інших варіантів життя, з любов'ю покладає людина Бога на жертвник. Проте це не означає, що Бог не повертається. Він завжди повертається, повертається тому, що небуття – як негативне буття, це якраз і є Відмінність. Буття містить у собі Відмінність, а небуття само є Відмінністю, тож буття містить у собі небуття, а тому воно не може бути винятково позитивним (Делез, 1998, с. 324). Метаморфоза включень відмінностей у повторення завжди танцює один і той же танок перетворення Бога на диявола, добра на зло, Бога на реактивну людину, і навпаки.

Зрозуміти цей танок може дитина, яка ще не володіє діалектикою, не знає правил логіки. Тож, щоб потрапити в царство Боже, варто бути як діти, як та Аліса, що втрачає особисту тотожність унаслідок взаємооборотності (Делез, 2011, с. 11), або як польова лілія, що вже власним існуванням оспівує небеса методом споглядання (Делез, 1998, с. 100).

Висновки і перспективи подальших досліджень. Отже, метаморфоза багатоваріантного повторення відмінностей у філософії Ж. Дельоза розглядається як онтологічний вимір добра і зла, Бога і диявола, коли зло є повною протилежністю добра, що через власне повторення доводить себе до відмінності повністю протилежної, але внутрішньої сутності самого добра. Зло – це є вивернуте добро, але тільки метаморфоза дає можливість добру доходити до своєї протилежності, та знову повертатися до пер-

винної форми. Для Бога метаморфоза це є віковична частина божественної гри, де правила створюються самими гравцями незалежно від усіх учасників гри. Тож і диявол, і людина долучені до цієї гри метаморфоз, адже вони є результатом розмотування Бога, його симулякрами, хоча і сам Бог стає симулякром самого себе.

Водночас, враховуючи значний етап співпраці Ж. Дельоза з Ф. Гваттарі, необхідно провести уточнення та визначити формування моделі потоків ціннісних конгломератів через аналіз праці «Капіталізм і Шизопогоди».

Література

- Делез, Ж. (2011). *Логика смысла*. (Я.И. Свирский, Пер.). Москва: Академический Проект.
- Делез, Ж. (2003). *Нищие и философия*. (Б. Скуратов, Ред. & О. Хома, Пер.). Москва: ООО «АдМаргинеи».
- Делез, Ж. (1998). *Различие и повторение*. (Н.Б. Маньковская, Э.П. Юровская, Пер.). Санкт-Петербург: ТОО ТК «Петрополис».
- Делез, Ж. (2001). Спиноза. В Ж. Делез, *Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму* (с. 325–419). (Я.И. Свирский, Пер.). Москва: ПЕР СЭ.
- Делез, Ж., & Гваттари, Ф. (2009). *Что такое философия?* (С. Зенкин, Пер.). Москва: Академический Проект.
- Добжинські, А.А. (2018). *Атрибутика зла в історико-філософській та релігійно-філософській європейській традиції: онтологічний аспект*. (Дис. канд. філос. наук). Львів.
- Кьеркегор, С. (2010). *Страх и трепет* (2-е вид., допол. и испр.). (Н.В. Исаева & С.А. Исаев, Пер.). Москва: Культурная революция.
- Лелека, О.В. (2015). *Деконструкція зла: соціальна трансформація від радикального до банального*. (Автореф. дис. канд. філос. наук). Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова. Київ.
- Мазурик, М. (2010). Онтологічний вимір етичних категорій добра і зла. *Вісник національного університету «Львівська політехніка»*, 661, 25–31.
- Маковецкий, Е.А. (2004). *Социальная аналитика ритма: Жиль Делез, или о спасении*. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петербур. ун-та.
- Мовчан, В.С. (2003). *Історія і теорія етики: курс лекцій*. Дрогобич: Коло.

- Ницше, Ф.** (1996). Так говорил Заратустра. Книга для всех и не для кого. В Ф. Ницше, *Сочинения* (Т. 1–2; Т. 2), (с. 6–237). (К.А. Свасьян, Пер.). Москва: Мысль.
- Федоров, Ю.В.** (2002). *Концепт зла в современной культуре*. (Дис. канд. филос. наук). Таврический национальный ун-т им. В.И. Вернадского. Симферополь.

References

- Delez, Zh.** (2011). *Logika smysla [Logic of meaning]*. (Ia.I. Svirskii, Trans.). Moskva: Akademicheskii Proekt [in Russian].
- Delez, Zh.** (2003). *Nitsche i filozofia [Nietzsche and philosophy]*. (B. Skuratov, Ed. & O. Homa, Trans.). Moskva: OOO «AdMarginej» [in Russian].
- Delez, Zh.** (1998). *Razlichie i povtorenie [Distinction and repetition]*. (N.B. Mankovskaia & E.P. Iurovskaia). Sankt-Peterburg: TOO TK «Petropolis» [in Russian].
- Delez, Zh.** (2001). Spinoza [Spinoza]. In Zh. Delez, *Empirizm i subektivnost: opyt o chelovecheskoi prirode po Iumu – Empiricism and subjectivity the experience of human nature by Hume* (pp. 325–419). (Ia.I. Svirskii, Trans.). Moskva: PER SE [in Russian].
- Delez, Zh., & Gvattari, F.** (2009). *Chto takoe filozofia? [What is the philosophy?]*. (S. Zenkin, Trans.). Moskva: Akademicheskii Proekt [in Russian].
- Dobzhynski, A.A.** (2018). *Atrybutyka zla v istoryko-filozofskii ta relihiino-filozofskii yevropeiskii tradytsii: ontolohichniy aspekt [Attribution of evil in the philosophical and religios-philosophical European tradition: the ontological aspect]*. (Candidate's thesis). Lviv [in Ukrainian].
- Kerkegor, S.** (2010). *Strakh i trepet [Fear and awe]* (2nd ed., rev.). (N.V. Isaeva & S.A. Isaev, Trans.). Moscow: Kulturnaia revoliuciia [in Russian].
- Leleka, O.V.** (2015). *Dekonstrukttsiia zla: sotsialna transformatsiia vid radykalnoho do banalnoho [Deconstruction of evil: a social transformation from radical to banal]*. (Extended abstract of candidate's thesis). Natsionalnyi pedahohichniy universytet im. M.P. Drahomanova. Kyiv [in Ukrainian].
- Mazuryk, M.** (2010). Ontolohichniy vymir etychnykh katehorii dobra i zla [Ontological measurement of ethical categories of good and evil]. *Visnyk natsionalnoho universytetu «Lvivska politekhnika» – Bulletin of Lviv Polytechnic National University*, 661, 25–31 [in Ukrainian].
- Makovetskii, E.A.** (2004). *Sotcialnaia analitika ritma: Zhil Delez, ili o spasenii [Social analytics of a rhythm: Gilles Deleuze, or about salvation]*. Sankt-Peterburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta [in Russian].

- Movchan, V.S.** (2003). *Istoriia i teoriia etyky: kurs lektsii [Ethics history and theory: course of lectures]*. Drohobych: Kolo [in Ukrainian].
- Nitsche, F.** (1996). Tak govoril Zaratustra. Kniga dlia vsekh i ne dlia kogo. [So said Zarathustra. The book for everyone and not for anyone]. In F. Nitsche, *Sochineniia – Compositions* (Vols. 1–2; Vol. 2), (pp. 6–237). (K.A. Svasian, Trans.). Moskva: Mysl [in Russian].
- Fedorov, Iu.V.** (2002). *Kontsept zla v sovremennoi kulture [The concept of evil in modern culture]*. (Candidate's thesis). Tavricheskii natsionalnyi un-t im. V.I. Vernadskogo. Simferopol [in Russian].

Стаття надійшла 28 серпня 2019 року.

УДК 1(091)(44)(092)

ФЕРЕНЦ Оксана – кандидат філософських наук, асистентка кафедри філософії, Національний університет «Львівська політехніка», 12, вул. Степана Бандери, м. Львів, Україна, індекс 79000 (ksana.ferents@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5389-5552>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.38.182692>

Бібліографічний опис статті: Ференц, О. (2019). Ідея справедливості у філософії Е. Левінаса та П. Рікера. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 38, 101–118. doi: 10.24919/2522-4700.38.182692.

ІДЕЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ У ФІЛОСОФІЇ Е. ЛЕВІНАСА ТА П. РІКЕРА

Анотація. У статті досліджується поняття справедливості у філософії Е. Левінаса та П. Рікера. **Мета статті** полягає у тому, щоб показати вагомість ідеї справедливості в трактуваннях Е. Левінаса та П. Рікера для глибшого осмислення суті соціальної справедливості. Виходячи із зазначеної мети, найважливішими завданнями статті є: виявити взаємозв'язок між поняттями справедливості, відповідальності, мови, визнання, страждання у філософських поглядах Е. Левінаса та П. Рікера; розкрити аспекти ідеї справедливості в трактуваннях французьких мислителів, які є актуальними для сучасного дискурсу проблематики справедливості. **Методологія.** У дослідженні використано такі методи: компаративний, який дає змогу виявити особливості ідеї справедливості в концепціях Е. Левінаса та П. Рікера; діалектичний, який застосовано в процесі аналізу взаємовпливу принципів асиметричності і взаємності, любові та справедливості; герменевтичний, завдяки якому проведено аналіз трактувань поняття справедливості у його взаємозв'язку з поняттями відповідальності, мови, визнання, страждання. А також загальнонаукові методи аналізу та синтезу, абстрагування, узагальнення. **Наукова новизна** дослідження полягає у тому, що на основі філософських поглядів Е. Левінаса та П. Рікера розкрито

позаінституційні чинники, які є конститутивними для формування змісту поняття справедливості, а саме – вияв небайдужості до Іншого, відповідальності за нього, милосердя нього. Показано, що реалізація цих чинників є однією з найважливіших умов досягнення справедливості в суспільстві. **Висновки.** Зазначено зв'язок між формуванням особистої ідентичності, взаєминами між Я та Іншим і потребою жити у справедливому суспільстві у концепціях французьких мислителів. Наголошено, що трактування справедливості Е. Левінасом та П. Рікером розкриває нові перспективи у побудові суспільних взаємин, спонукає подолати вузькогруповий нарцисизм, характерний для сучасних західних суспільств, і переорієнтує на пошук спільних цінностей між Я та Іншими.

Ключові слова: Інший; справедливість; відповідальність; визнання; страждання; асиметричність; взаємність.

FERENTS Oksana – Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor of the Department of Philosophy, Lviv Polytechnic National University, 12 Stepan Bandera Str., Lviv, Ukraine, postal code 79000 (ksana.ferents@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5389-5552>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.38.182692>

To cite this article: Ferents, O. (2019). Idea spravedlyvosti u filosofii E. Levinasa ta P. Rikera [Idea of justice in E. Levinas' and P. Ricoeur's philosophy]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnogo pedahohichnogo universytetu imeni Ivana Franka. Seriia «Filosofia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 38, 101–118. doi: 10.24919/2522-4700.38.182692 [in Ukrainian].

IDEA OF JUSTICE IN E. LEVINAS' AND P. RICOEUR'S PHILOSOPHY

Summary. The article considers the notion of justice in E. Levinas' and P. Ricoeur's philosophy. **The purpose of this article** is to show the importance of the idea of justice in E. Levinas' and P. Ricoeur's interpretation for deeper perception of the essence of social justice. Considering the purpose the most important tasks of this article are to reveal the connection among the notions of justice, responsibility, language, recognition, suffering in the philosophical views of E. Levinas and P. Ricoeur; develop the aspects of the idea of justice in the inter-

*pretation of French thinkers which are topical in the modern discourse of the question of justice. **Methodology.** The following methods have been used in our research. The comparative method helped to find out the peculiarities of the idea of justice in E. Levinas' and P. Ricoeur's conceptions. The dialectic method was used in the process of the analysis of the mutual influence of the principles of asymmetry and reciprocity, love and justice. The method of hermeneutics helped in the analysis of interpreting the notion of justice in its interconnection with the notions of responsibility, language, recognition, suffering. Also we used the methods of analysis, synthesis, abstraction and generalization. **Scientific novelty** of the research lies in the fact that on the basis of philosophical views of E. Levinas and P. Ricoeur extra-institutional factors have been revealed and they constitute the content of the notion of justice, that is showing non-indifference to the Other, responsibility for him, mercy on him. It has been demonstrated that the realization of these factors is one of the most important conditions to achieve justice in society. **Conclusions.** The connection between forming personal identity, relations between I and the Other and the need to live in the society of justice is noted in the concepts of French thinkers. It is emphasized that the idea of justice in E. Levinas' and P. Ricoeur's interpretation opens new perspectives in building social relations, calls to overcome narcissism in narrow groups, typical of contemporary western societies, and redirects to search for common values between I and the Other.*

Keywords: *the Other; justice; responsibility; recognition; suffering; asymmetry; reciprocity.*

Постановка проблеми. Поняття справедливості – одне з ключових у сучасній філософській і соціальній думці. Всебічний аналіз ідеї справедливості передбачає звернення до її етичних, політичних, соціальних і правових вимірів. Проблематика справедливості пов'язана з проблематикою ідентичності, іншості, визнання, відповідальності. Досі існують різні форми дискримінації і приниження, яких зазнають як окремі індивіди, так і певні групи, що спричиняють їхню боротьбу за усунення несправедливості і домагання визнання (своєї ідентичності, прав тощо). Однак необхідно зацентувати, що в сучасних західних суспільствах помітною є тенденція, коли в боротьбі за свої права часто усувають Іншого, не враховують його інтересів. Тому дискурс навколо питань досягнення справедливості, попри свою довгу

історію, залишається актуальним донині. І до нього важливо додати також аргументи Е. Левінаса та П. Рікера, які розробили чи не найґрунтовніші концепції проблематики Іншого у ХХ ст., які й надалі залишаються цінними.

Аналіз останніх досліджень. Темі справедливості присвячена значна кількість досліджень як закордонних, так і українських авторів. Вагоме місце проблематика справедливості займає у дискусії між лібералами (Дж. Ролз, Р. Дворкін), які наголошують на першості принципів справедливості (right) щодо окремих концепцій блага (good), та комунітаристами (Ч. Тейлор, М. Волцер, Е. Макінтайр, М. Сендел), які підкреслюють пріоритет благого над справедливим.

Осібні позиції в дискурсі довкола питань справедливості займають такі французькі мислителі, як Е. Левінас та П. Рікер. Якщо закордонні дослідники присвячують окремі розвідки темі справедливості в трактуваннях цих французьких мислителів, то в українській філософській літературі рецепція їхніх поглядів щодо цього питання ще потребує належного висвітлення. Так, польська дослідниця М. Ковальська аналізує проблему справедливості в Е. Левінаса в різних аспектах, зокрема розкриває зв'язок між мовою і справедливістю в його поглядах (Kowalska, 2011), досліджує її в контексті етики та політики (Kowalska, 2006). Інший польський дослідник – Я. Мігасінський – робить цілісний аналіз поняття справедливості у філософських творах цього французького мислителя (Migasiński, 2014). Натомість українські дослідники філософії Е. Левінаса зосереджуються переважно навколо осмислення його етики (В. Малахов, О. Назаренко, К. Сігов); Н. Гринчишин, Р. Димерець, Л. Карачевцева розглядають тему відповідальності в етичних поглядах філософа.

До різних аспектів проблематики справедливості в концепції П. Рікера звертаються закордонні дослідники (А. Боттоне, М. Кастійо, М.Х. Ман, Д. Гол, М. Пеньонжек). Але найвагомішою в контексті нашого дослідження є розвідка М. Кастійо, де авторка ґрунтовно аналізує взаємозв'язок справедливості та визнання (Кастійо, 2008). Українські дослідники (С. Боднар, В. Горбатенко, В. Васильчук) зосереджуються переважно на правовому вимірі трактування справедливості в концепції П. Рікера. Комплексний порівняльний аналіз поняття справедливості в концеп-

ціях Е. Левінаса та П. Рікера у дослідженнях українських та закордонних філософів відсутній.

Мета статті полягає у тому, щоб показати вагомість ідеї справедливості в трактуваннях Е. Левінаса та П. Рікера для глибокого осмислення суті соціальної справедливості. Виходячи із зазначеної мети, найважливішими завданнями статті є: виявити взаємозв'язок між поняттями справедливості, відповідальності, мови, визнання, страждання у філософських поглядах Е. Левінаса та П. Рікера; розкрити аспекти ідеї справедливості в трактуваннях французьких мислителів, які є актуальними для сучасного дискурсу проблематики справедливості.

Виклад основного матеріалу. У філософії Е. Левінаса та П. Рікера існує глибинний зв'язок між формуванням особистої ідентичності чи ставанням «самим собою», взаєминами між Я та Іншим і тим, щоб жити у справедливому суспільстві. Адже прагнення до самоздійснення неможливе без взаємодії з Іншим і поза життям в умовах справедливих інституцій. Тому насамперед зосередимося на фундаментальних принципах концепції Іншого в Е. Левінаса та П. Рікера.

У філософії Е. Левінаса засадничим положенням є принципова асиметричність взаємин між Я та Іншим. Згідно з Е. Левінасом (Левинас, 2000; Lévinas, 2000), ідентичність суб'єкта спирається на неможливість ухилитися від відповідальності за Іншого, у якій ніхто не може його замінити. Французький філософ стверджує однобічну перевагу іншості над тотожністю.

П. Рікер (Рикёр, 2010) вводить поняття «людина здатна» (*l'homme capable*), за допомогою якого аналізує структуру особистої ідентичності. Щоб з'ясувати структуру цієї ідентичності, потрібно дати серію відповідей на запитання «хто?». Полісемія запитання «хто?» (Хто говорить? Хто діє? Хто розповідає? Хто є відповідальним?) для П. Рікера (2002b) у своїй суті є «питанням – яким способом буття є сам?» (с. 355), тобто «тим-хто-є-собою»¹. «Той-хто-є-собою» є наданим собі не безпосередньо, а тільки через способи своєї появи у світі, у яких існує «поза собою» – у

¹ На мою думку, варіант перекладу «той-хто-є-собою», що його запропонував польський перекладач, є адекватнішим, ніж варіант «сам», який використовують українські перекладачі, тому в статті здебільшого вжито термін «той-хто-є-собою» (див. Ricoeur, P. (2003). *O sobie samym jako Innym*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN).

мові, у практичній дії, у взаєминах з Іншими. Отже, умова буття собою – можливість діяльності. Ідеться про ідентичність, яка поєднує багато видів дій.

У Е. Левінаса умовою «буття собою» є відповідь на заклик, який надходить від Іншого, що вказує на пасивність Я й асиметричний характер взаємин «Я – Інший». На відміну від нього, П. Рікер підкреслює, що стосунки між суб'єктами будуються на взаємності. Згідно з цим французьким мислителем, «той-хто-є-собою», є не тільки діяльним суб'єктом (який, відповідаючи на запитання «хто?»), поєднує у собі багато видів дій), а також покликаним Іншим; що вказує на пасивність «того-хто-є-собою», який перебуває під впливом Іншого. Цієї пасивності «той-хто-є-собою» зазнає у мовній, наративній, етичній сферах; «...само-вираження провідника дії постає невіддільним від приписування з боку іншого, який мене визначає у знахідному відмінку як автора моїх дій» (Рікер, 2002b, с. 392). Отже, ідеться про силу оберненості ролей, коли кожен діяч є тим, хто зазнає впливу Іншого. Так, П. Рікер показує, що не можна будувати діалектики Того самого й Іншого в однобічний спосіб. Він зазначає, що «концепція іншості, яка перетинала б зазначені підходи й віддавала належне почергово приматові самоповаги й приматові позову з боку іншого до справедливості, ще потребує свого розкриття» (Рікер, 2002b, с. 394). Французький філософ навіть припускає, що без взаємності чи без визнання «іншість не належатиме до того, хто є іншим, ніж я, але є виявом дистанції, яку не можна відрізнити від відсутності» (Ricoeur, 1999, p. 46).

П. Рікер закидає Е. Левінасу, що заклик до відповідальності стосується тільки покликаного Я в його пасивності. У цьому контексті істотним постає запитання, чи наказ не має передбачати відповіді, щоб бути виконаним. У цей спосіб відповідь зрівноважила б несиметричність зустрічі «обличчям-до-обличчя».

Те, що ідентичність Я піддають сумніву в присутності іншої людини, Е. Левінас (Левинас, 2000) називає етикою: «...це прийняття Іншого Самототожним, Іншого моїм Я – конкретно здійснюється як заперечення Самототожного Іншим, інакше кажучи, як етика, яка виявляє критичну сутність пізнання» (с. 82). На думку цього мислителя, суб'єктивність, яка конститується як «Інший у Самототожному», означає, що Самототожний віддає

себе Іншому. «Це віддавання буде описано як відповідальність Самототожного за Іншого, як відповідь на близькість Іншого, що випереджує будь-яке запитання» (Lévinas, 2000, s. 47).

Е. Левінас (Левинас, 2000; Lévinas, 2000) розглядає зв'язок «один-за-іншого» як однобічний, коли суб'єкт, стурбований Іншим, не може думати, що ця стурбованість є взаємною. У взаєминах «Я – Інший» «...у відповідальності, яку відчуваємо один за одного, я завжди маю дати на одну відповідь більше, відповідати навіть за відповідальність іншого» (Lévinas, 2000, s. 141). Ф. Себах (F. Sebbach, 2006) зазначає, що таку необмежену відповідальність стає важко відрізнити від буття винним.

Відповідно до своєї позиції, П. Рікер (Ricoeur, 2004) заохочує шукати міру між втечею від відповідальності і безкінечною «інфляцією відповідальності», бо «...необмежена відповідальність виявилася б байдужістю, яка нівечить «моїсть» мого вчинку» (s. 98). У трактуванні цього французького мислителя відповідальність пов'язана зі здатністю людини відповідати за саму себе, яка зумовлена відповідальністю як здатністю брати участь у дискусіях, що стосуються сфери соціальних прав. Отже, поняття «відповідальність» передбачає й підтвердження себе, і визнання рівного права іншої людини до її участі «в справі поступу права і прав».

Однак взаємини «Я – Інший» підпадають під сумнів, коли з'являється Третій, це потребує нового аналізу діалектики асиметричності і взаємності.

Згідно з Е. Левінасом, щоб зберегти асиметричність, яка виникає у взаєминах «Я – Інший», вона не має бути помітна ззовні, для когось Третього. З іншого боку, він також підкреслює, що «в очах іншої людини дивиться на мене третій», а епіфанія обличчя відкривається до людства. Присутність обличчя є, отже, присутністю Третього. Третій також є ближнім; «Буття, яке стає зрозумілим на підставі значення близькості, – це буття з іншим для третього або проти третього; з іншим і третім проти себе» (Lévinas, 2000, s. 33). Третій є іншим, ніж ближній, але є також ближнім Іншого. Коли з'являється Третій, то служіння Я Іншому вже не є беззастережним; Я служить йому, щоб він, зі свого боку, служив Третьому.

Як зазначає Е. Левінас (Левинас, 2000), обличчя у своєму оголенні вказує на оголеність бідняка чи Чужого, який у такий спосіб з'являється як рівний; «Його рівність у цій сутнісній бідності полягає в тому, що він співвідноситься з третім, таким чином присутнім на зустрічі, якому Інший уже служить» (с. 216).

Отже, у Е. Левінаса поняття рівності з'являється в контексті присутності Третього, між Іншим і Третім. Однак вона не є можливою у взаєминах поміж Я та Іншим. Згідно з цим французьким мислителем, коли обличчя Іншого вводить нас у взаємини з Третім, то метафізичний зв'язок між Я та Іншим набуває форми «Ми» і переходить на рівень держави, інституції й законів. У суспільній структурі несиметричність взаємин з Іншим за посередництва справедливості підпорядковується праву, автономії і рівності. У цьому контексті Е. Левінаса турбує, що в політичному житті стосунки взаємності будуються із взаємозамінних індивідів. На його думку, така заміна одних людей іншими уможливорює експлуатацію і спричиняє брак поваги. Е. Левінас стверджує, що справедливість такого типу є дефективною, бо, з одного боку, не порушує логіки егоїзму, а з іншого – означає тріумф безособового чинника, панування того, що є абстрактним і анонімним над винятковістю поодиноких суб'єктів; рівність означає тут нівеляцію відмінності і пригнічення іншості. Тому, згідно з мислителем, «справедливість полягає в тому, щоб зробити знову можливим вияв, де в не-взаємності особа виступала б як одинична» (Левинас, 2000, с. 279).

Польська дослідниця М. Ковальська (Kowalska, 2006), аналізуючи концепцію справедливості Е. Левінаса, зазначає, що особливість цієї концепції в тому, що насамперед усі класичні твердження (справедливість, яку трактують категоріями рівності, універсальності, безсторонності) він відкидає, щоб потім їх повернути, але надавши змодифікованого сенсу. Одну з цих Левінасових концепцій справедливості учена називає класичною, як ідею правно-політичну, а друга формується безпосередньо з його етики. Обидві концепції справедливості є протилежними одна щодо другої, як відмінність між етикою і політикою. Як стверджує польська дослідниця, двозначність поняття справедливості у Е. Левінаса в цьому значенні є «діалектикою поза діалектикою» (Kowalska, 2006, s. 219). Отже, віднаходимо у французького філо-

софа начерки двох ідей справедливості. З одного боку, справедливості як універсальної норми, а з іншого – справедливості як заклику, адресованого до індивідуального суб'єкта, що наказує йому звернутися до Іншого (Kowalska, 2006, s. 219).

На думку Е. Левінаса (Lévinas, 2000), справедливість не була б можливою без особливого, унікального характеру кожного суб'єкта, і тому «між непорівняльними індивідами необхідною є справедливість» (s. 33). Однак рівність на рівні етичних взаємин є рівністю між тим, що не надається до порівняння. А отже, особиста рівність є «рівністю в нерівності», яка виростає з асиметрії поміж Я та Іншим. Справедливість із погляду етики передбачає міжособові взаємини (обличчям до обличчя), які не потребують посередництва закону. Стосунки співбесідників під час розмови, у якій реалізується справедливість, є асиметричними, у них Я не є рівним Іншому, а є від нього нижчим. Така нерівність, отже, – основа особистої справедливості. Вона полягає також у тому, що в Іншому бачу вчителя, метра. Французький філософ підкреслює, що справедливість, якщо є справжньою, починається від Іншого. «Справедливість – визнання привілеїв іншого і його панування, ставлення до нього поза риторикою, яка є лукавством, підкоренням і експлуатацією» (Левінас, 2000, с. 105).

Згідно з Е. Левінасом, справедливість не є деградацією і виродженням «для Іншого». Справедливість залишається справедливістю тільки в суспільстві, «...у якому рівність усіх спирається на мою нерівність, на надмір моїх обов'язків щодо моїх прав» (Lévinas, 2000, s. 267).

Польський дослідник Е. Левінаса Я. Мігасінський зазначає: зв'язок між цими двома сферами – відповідальністю за ближнього і справедливістю в публічній сфері – є тісним. Справедливість є необхідним, бо уреальнювальним надзвичайні етичні вимоги, продовженням взаємин відповідальності, а асиметричні взаємини, відповідно, є джерелом сенсу усіх симетричних, буттєвих, онтологічних стосунків. (Migasiński, 2014, s. 95)

На думку П. Рікера, діалектика самості й іншості найповніше може розвинутися тільки в дослідженнях «з-під знаку етики і

моралі». Автономія себе в морально-етичній сфері пов'язана з турботою щодо ближнього і з справедливістю для кожної людини.

У розмірковуваннях П. Рікера (2002b) важливим є розрізнення етики й моральності, яке, на його думку, виправдане і щодо особи, і щодо політичних інституцій. Мислитель зазначає, що за терміном «етика» закріплює прагнення до звершеного життя, а за терміном «морального» – «виявлення цього наміру в нормах, що характеризуються водночас претензією на універсальність й ефектом примусовості» (Рікер, 2002b, с. 204). Він встановлює примат етики над мораллю, однак наголошує на важливості для етичного наміру пройти випробування крізь фільтр норми. Отже, французький філософ висуває гіпотезу, згідно з якою, «...мораль виступає лише обмеженим, хоча й легітимним і навіть необхідним здійсненням етичного наміру, і етика в цьому сенсі обіймає собою мораль» (Рікер, 2002b, с. 205).

П. Рікер (2002b) визначає етичний намір як «намір «доброго життя» разом з іншим і для іншого на основі справедливих установлень» (с. 206). Під поняттям «добре життя» мислитель окреслює таке життя, яке є для кожного «певною туманністю ідеалів і мрій, з погляду здійснення яких життя розглядається як більш чи менш завершене чи незавершене» (Рікер, 2002b, с. 215). Тобто ідея «доброго життя» є тим, з думкою про що людина спрямовує свої дії, ухвалює рішення.

Поняття етичного наміру, на думку П. Рікера (2002b), містить три складники: індивідуальний, міжособовий і суспільний. Отже, перший складник етичного наміру – «добре життя» – відповідає індивіду, другий – турбота («з іншим і для іншого») – скеровує нас на міжособовий рівень, а третій – справедливість – на суспільний рівень. Намір доброго життя не обмежується міжособовими взаєминами, а поширюється і на життя інституцій. Інший – це також інший, ніж «ти», а отже – кожен.

П. Рікер (2002b) вважає, що прагнення до доброго життя передбачає також ідею справедливості, бо справедливість поширюється далі, ніж зустріч віч-на-віч. Інституція є точкою застосування справедливості. На думку мислителя, справедливість – необхідний компонент наміру доброго життя. Адже прагнення особистої реалізації полягає в залученні Іншого і прагненні жити

в умовах справедливих інституцій. Тому в трактуванні П. Рікера (1995) справедливість перебуває «між законним і добрим».

Щоб перехід від міжособового до суспільного виміру був можливий, П. Рікер впроваджує поняття дистрибуції. У цьому контексті рівність постає як етичний зміст сенсу справедливості. Філософ резервує поняття рівності для життя в інституціях, а турботу – для міжособових стосунків. Турбота з'являється у взаєминах між тим-хто-є-собою й Іншим, який є обличчям у тому значенні, якого йому надав Е. Левінас. Натомість рівність стосується Іншого, яким є кожен. Завдяки цьому поняття кожного з'являється в етичній площині. «Відповідно сенс справедливості не віднімає нічого від турботи: він її передбачає тою мірою, якою вона розглядає осіб як незамінних. Натомість справедливість доповнює турботу тою мірою, якою полем прикладання рівності виступає все людство» (Рікер, 2002b, с. 242).

У концепції П. Рікера проблема досягнення справедливості безпосередньо пов'язана також з проблемою здобуття визнання. Адже зневага і приниження, яких зазнає особа, погіршують її уявлення про саму себе, руйнують самооцінку, а отже, тим самим, позбавляють її можливості проявити себе як «людина здатна».

Як зазначає П. Рікер (2002b), самооцінка і самоповага репрезентують «...розвинутіші стадії того зростання, що є водночас розгортанням самості» (с. 205). Щоб зрозуміти, чим є самооцінка, потрібно усвідомити, що тією мірою, якою особа оцінює свої дії, вона оцінює саму себе як автора цих дій; «...саме в невтомній праці з інтерпретації дії й самого себе і триває пошук адекватності між тим, що нам здається найкращим для сукупності нашого життя і свідомим вибором, який керує нашими практиками» (Рікер, 2002b с. 215). Французький мислитель акцентує, що через приниження руйнується самооцінка особи і таким способом, відбувається деструкція її дієздатності. А отже, щоб бути собою, потрібно мати можливість діяти. Французька дослідниця М. Кастійо (Кастийо, 2008) стверджує, що П. Рікер відкрив нову перспективу дослідження визнання, яка підкреслює соціальний характер визнання і в якій «...утверджується психологічний вимір, який привносить у конкретну особисту ідентичність характерні риси історії кожної людини» (с. 21).

Таким чином, досягнення визнання, за П. Рікером (Рікёр, 1995), пов'язане, з одного боку, з юридичним аспектом, філософ підкреслює рівність усіх людей між собою, наголошує, що «рівність є політичною реалізацією бажання визнання» (с. 50). З іншого боку, він зазначає, що кожна людина прагне до «доброго життя», яке впливає на її рішеннями щодо кар'єри, особистого життя, дозвілля тощо. Отже, П. Рікер убачає зв'язок між політикою й етикою «доброго життя» в тому, що людина виявляє себе насамперед через свої здатності, які можна реалізувати повною мірою тільки в умовах політичного існування, що сприяє також появі нових здатностей, «...які з'являються внаслідок поєднання універсальної важливості норми і неповторності особи» (Ricoeur, 2004, s. 195–196). У такий спосіб відбувається «перехід від розпізнавання як ідентифікації ... до взаємного визнання ... через визнання себе в багатстві здатностей, які модулюють здатність дії, її «agency» (Ricoeur, 2004, s. 253). Тобто «людина здатна» (*l'homme capable*) в інтерпретації П. Рікера стає суб'єктом дії тільки в суспільстві, а саме в межах справедливих соціальних інституцій. І як людина здатна, особа домагається визнання в кожному своєму вияві, тобто як такої, що говорить, діє, розповідає історії і є відповідальною.

За Е. Левінасом (Lévinas, 2000), визнання Іншого невідступно пов'язане з «даванням», завдяки Іншому суб'єкт набуває сенсу ідентичності, яку ніхто не може замінити в даванні. Мислитель твердить, що давання може мати сенс тільки як «виривання з себе всупереч собі», що означає «відривання хліба від своїх вуст».

Досвідчення особою несправедливості спричиняє страждання. П. Рікер (2002b) аналізує взаємини «Я – Інший» у ситуації страждання в перспективі здатності до дії. На думку мислителя, «страждання не визначається лише фізичним болем, ні навіть болем духовним, але зменшенням, точніше, руйнуванням здатності діяти, можливості щось робити, які сприймаються як досягнення єдності самого із самим собою» (Рікер, 2002b, с. 228). А отже, страждаючи, особа не має змоги проявити себе в усіх своїх здатностях.

Аналіз питання людського страждання, який також указує на асиметричний характер взаємозв'язку Я – Інший, є ще одним важливим аспектом левінасової етики. Покликаючись на трагічні

події ХХ ст., мислитель розглядає страждання Іншого як «марне страждання». За канадським дослідником Е. Факенгаймом, зобов'язання євреїв після Аушвіца полягає у тому, щоб жити й залишатися євреями, «аби не ставати спільниками в диявольському задумі». У цьому контексті Е. Левінас запитує, чи це формулювання Е. Факенгайма може отримати всеосяжне значення, враховуючи той досвід війн і геноцидів, який здобуло людство протягом ХХ ст. Пропозицією Е. Левінаса (1999а) є розглядати страждання в міжлюдській перспективі, де міжлюдське полягає в «небайдужості одне до одного», «перспективі моєї відповідальності за іншу людину без турботи про взаємність» (с. 117).

Тому вимога справедливості акцентується Е. Левінасом (Lévinas, 2000) і через наполягання на небайдужості (не-індиферентності) Я щодо Іншого: «...справедливість залишається справедливістю тільки в суспільстві, в якому нема розрізнення на близьких і далеких, але в якому неможливою є також байдужість щодо найближчого ближнього» (с. 267). Левінасову настанову небайдужості можна інтерпретувати і в тому сенсі, що ми не маємо відсторонено спостерігати, як Іншому заподіюють кривду чи чинять щодо нього несправедливість. Такий підхід є протилежним до розповсюдженого сьогодні явища адіафоризації, що виражається через здатність до вибірковості, коли йдеться про людський біль і страждання, вилучення із зони своєї чутливості певних людей чи навіть цілі групи. З. Бауман і Л. Донскіс (2017) визначають цей феномен як одну з форм сучасного «плинного зла», коли відбувається відкидання й заперечення морального виміру у людських взаєминах (с. 43). Натомість Е. Левінас (1999b) наголошує: «Коли я кажу про справедливість, я запроваджую ідею боротьби зі злом, я відокремлююся від ідеї непротилежності злу» (с. 121).

Людина, яка страждає через несправедливість, має потребу в тому, щоб розповісти про заподіяне їй лихо. Тому і Е. Левінас і П. Рікер підкреслюють тісний зв'язок між мовою і справедливістю. Для Е. Левінаса (Левінас, 2000) мовлення є необхідним проявом справедливості: «Справедливість – це право на висловлення» (с. 279). У цього французького філософа мова виконує функцію поєднання Я та Іншого. Як підкреслює М. Ковальська (Kowalska, 2011), аналізуючи зв'язок між мовою і справедливістю в

працях Е. Левінаса, «прагнути до справедливості – це за своєю суттю те ж саме, що слухати іншого і відповідати іншому» (с. 34). Подібно і для П. Рікера (2002а), справедливість виступає частиною комунікативної діяльності: «Така практика комунікації має свою етику: *audi alteram partem* (вислухай іншу сторону)» (с. 255).

П. Рікер (2002а) зазначає, що ідея справедливості містить певну двозначність. На думку мислителя, «... найвища точка, до якої може прямувати ідеал справедливості – це суспільство, у якому почуття взаємозалежності, навіть взаємного боргу, підпорядковане почуттю взаємної байдужості» (Рікер, 2002а, с. 257). Він підкреслює, що притаманне ідеї справедливості протиставлення інтересів сторін заважає їй досягти справжнього визнання і солідарності.

Щоб вийти за межі тієї двозначності, яка міститься у концепті справедливості, мислитель вдається до діалектики любові і справедливості, аналізує їхній взаємовплив одна на одну. Філософ прагне показати, що почуття солідарності і взаємозалежності можна розглядати як точку хиткої рівноваги між любов'ю та справедливістю.

Звертаючись до Нового Заповіту, П. Рікер (2002а) зіставляє між собою заповідь любові до ближнього, в її радикальному формулюванні любові до ворогів, що є виявом над-етики та Золоте правило, що виражає закон справедливості. «Любов до ворогів» зумовлює розвиток логіки надлишку, яка є протилежною до логіки рівності, що втілена в Золотому правилі, що вказує на взаємозалежність, яку воно запроваджує між тим, хто діє, і тим, хто зазнає дії. Справедливість апелює до принципу еквівалентності, любов натомість містить прагнення давати, є виявом щедрості; не йдеться про жодну калькуляцію і зрівняння.

П. Рікер (2002а) доводить: якщо Золоте правило не доповнене заповіддю любові, воно знецінюється і стає подібним до утилітарної максими; зі свого боку, «...знехтуваний закон справедливості схильний підпорядковувати співробітництво конкуренції і видає саму тільки рівновагу між інтересами суперників за вдавене співробітництво» (с. 261). Мислитель підкреслює, що заповідь любові є гіперетичною, а тому в певному сенсі є «призупиненням етичного», відповідно, вимагає виправлення закону справедливості, усупереч його утилітарній деградації. А отже,

напруження між логіками справедливості і любові робить «... справедливість необхідним «медіумом» любові; саме тому, що любов є над-моральним явищем, вона входить у сферу практики і етики тільки під егідою справедливості» (Рікер, 2002а, с. 262).

Е. Левінас (1999b) також наголошує на тому, що любов завжди має стежити за справедливістю, що справедливість деформується без милосердя. Можна погодитися з М. Ковальською (Kowalska, 2011), яка вважає заслугою Е. Левінаса те, що він підважує класичне розуміння справедливості і повертає її назад до її позаінституційних коренів. «Справедливість має за свої джерела здатність слухати і відповідати» (Kowalska, 2011, s. 41). Відповідно, таке розуміння справедливості завжди пов'язане з нашими конкретними взаєминами з Іншими, а саме – з виявом небайдужості щодо Іншого, відповідальності за Іншого, виявом милосердя до нього.

Висновки. Отже, Е. Левінас і П. Рікер стоять на відмінних позиціях щодо формування ідентичності суб'єкта та характеру взаємин між Я та Іншим. У концепції Е. Левінаса визначальною є асиметричність взаємин Я – Інший, яка формується на основі відповідальності Я за Іншого. У філософії П. Рікера в основі взаємин між суб'єктами лежить принцип взаємності, але оскільки «той-хто-є-собою» постає не лише діяльним суб'єктом, а й таким, що зазнає впливу Іншого, то це, своєю чергою, передбачає оберненість їхніх ролей.

Однак позиції Е. Левінаса і П. Рікера зближуються у намаганні вийти поза і понад формалізм, властивий трактуванню справедливості (рівності всіх перед законом, рівного розподілу соціальних благ). Філософи наголошують на унікальності кожної людини, потребі розглядати осіб як незамінних.

У сьогоднішніх реаліях Левінасове трактування справедливості як заклику звернутися до Іншого (через небайдужість до його страждань, здатність його почути) вагоме насамперед тому, що спонукає подолати вузькогруповий нарцисизм, характерний для сучасних суспільств; переорієнтовує з настанови домагатися прав та визнання лише для себе та своєї групи до потреби дбати про обов'язки, які Я має перед усім суспільством.

А рікєрова ідея справедливості «між законним і добрим» долає однобічність дискурсу комунітаристів і лібералів. Згідно з

П. Рікером, реалізація наміру доброго життя неможлива без звернення до певних благ і цінностей, однак вона досягається лише в межах справедливих інституцій, де особа може проявити свої задатки «людини здатної» у взаємодії з Іншими, творячи в процесі комунікації цінності спільного життя.

Література

- Бауман, З., & Донскіс, Л.** (2017). *Плинне зло. Життя без альтернатив*. (О. Буценко, Пер.). Київ: ДУХ і ЛІТЕРА.
- Кастийо, М.** (2008). Понятіе етики и морали в учении Поля Рикёра. *Поль Рикёр – философ диалога* (с. 12–23). Москва: ИФРАН.
- Левинас, Э.** (2000). Тотальность и Бесконечное. В Э. Левинас, *Избранное. Тотальность и Бесконечное* (с. 66–291). Москва – Санкт-Петербург: Университетская книга.
- Левінас, Е.** (1999а). Марне страждання. В Е. Левінас, *Між нами: дослідження. Думки-про-іншого* (с. 105–117). Київ: ДУХ і ЛІТЕРА: Задруга.
- Левінас, Е.** (1999б). Філософія, справедливість і любов. В Е. Левінас, *Між нами: дослідження. Думки-про-іншого* (с. 119–138). Київ: ДУХ і ЛІТЕРА: Задруга.
- Рикёр, П.** (1995). Мораль, этика и политика. В П. Рикёр, *Герменевтика. Этика. Политика* (с. 38–58). Москва: АО «КАМІ», ІІЦ «ACADEMIA».
- Рикёр, П.** (2010). Человек способный. *Новая философская энциклопедия* (Т. 1–4; Т. 4), (с. 346–348). Москва: Мисль.
- Рікер, П.** (2002а). Любов і справедливість. *Дух і літера, 9–10*, 250–265.
- Рікер, П.** (2002б). *Сам як інший*. (В. Андрушко & О. Сирцова, Пер.). Київ: Дух і Літера.
- Рікер, П.** (1995). Справедливе між законним і добрим. В П. Рікер, *Навколо політики* (с. 185–207). Київ: Дух і Літера.
- Kowalska, M.** (2006). Lévinasa idea sprawiedliwości: od etyki do polityki i z powrotem. *Emmanuel Lévinas: Filozofia, Teologia, Polityka* (s. 218–227). Warszawa: Instytut Adama Mickiewicza.
- Kowalska, M.** (2011). Język i sprawiedliwość. *Sztuka i Filozofia, 38–39*, 26–44.
- Lévinas, E.** (2000). *Inaczej niż być czyli poza istotą*. (P. Mrówczyński, Przek.). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Migasiński, Ja.** (2014). O pojęciu sprawiedliwości w pismach Emmanuela Levinasa. *Etyka, 49*, 83–96.
- Ricoeur, P.** (1999). Approaching the Human Person. *Ethical Perspectives, 1*, 45–54.

- Ricoeur, P.** (2004). *Drogi rozpoznania*. (Ja. Margański, Przek.). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Sebbah, F.** (2006). «Proszę, Pan pierwszy». Uprzejmość Lévinasa, czyli o społeczeństwie nieobyčajnym. *Emmanuel Lévinas: Filozofia, Teologia, Polityka* (s. 29–37). Warszawa: Instytut Adama Mickiewicza.

References

- Bauman, Z., & Donskis, L.** (2017). *Płynne zło. Żyćcia bez alternatyw [Liquid Evil. Living with tina]*. (O. Butsenko, Trans.). Kyiv: DUKh i LITERA [in Ukrainian].
- Kastiio, M.** (2008). Poniatie etiki i morali v uchenii Polia Rikera [Concept of ethics and morality in Paul Ricoeur's theory]. *Pol Riker – filozof dialoga – Paul Ricoeur – Philosopher of Dialogue* (pp. 12–23). Moscow: IFRAN [in Russian].
- Levinas, E.** (2000). Totalnost i Beskonechnoe [Totality and Infinity]. In E. Levinas, *Izbrannoe: Totalnost i Beskonechnoe – Selected: Totality and Infinity* (pp. 66–291). Moscow – St. Petersburg: Universitetskaia kniga [in Russian].
- Levinas, E.** (1999a). Marne strazhdannia [Futile suffering]. In E. Levinas, *Mizh namy: doslidzhennia. Dumky-pro-inshoho – Between Us: Essays on Thinking-of-the-Other* (pp. 105–117). Kyiv: DUKh i LITERA [in Ukrainian].
- Levinas, E.** (1999b). Filosofiia, spravedyvist i liubov [Philosophy, Justice, and Love]. In E. Levinas, *Mizh namy: doslidzhennia. Dumky-pro-inshoho – Between Us: Essays on Thinking-of-the-Other* (pp. 119–138). Kyiv: DUKh i LITERA [in Ukrainian].
- Riker, P.** (1995). Moral, etika i politika [Morality, Ethics and Politics]. In P. Riker, *Germenevika. Etika. Politika – Hermeneutics. Ethics. Politics* (pp. 38–58). Moscow: AO «KAMI», ITc «ACADEMIA» [in Russian].
- Riker, P.** (2010). Chelovek sposobnyi [Capable human being]. *Novaia filofskaia enciklopediia – New Encyclopedia of Philosophy* (Vols. 1–4; Vol. 4), (pp. 346–348). Moscow: Mysl [in Russian].
- Riker, P.** (2002a). Liubov i spravedyvist [Love and Justice]. *Dukh i Litera – Spirit and Letter*, 9–10, 250–265 [in Ukrainian].
- Riker, P.** (2002b). *Sam yak inshyi [Oneself as Another]*. (V. Andrushko & O. Syrtsova, Trans.). Kyiv: DUKh i LITERA [in Ukrainian].
- Riker, P.** (1995). Spravedlyve mizh zakonnym i dobrym [The Just between the Legal and the Good]. In P. Riker, *Navkolo polityky – Around politics* (pp. 185–207). Kyiv: DUKh i LITERA [in Ukrainian].
- Kowalska, M.** (2006). Lévinasa idea sprawiedliwości: od etyki do polityki i z powrotem [Lévinas' the Idea of Justice: from Ethics to Politics and

- back]. *Emmanuel Lévinas: Filozofia, Teologia, Polityka – Emmanuel Lévinas: Philosophy, Theology, Politics* (pp. 218–227). Warsaw: Instytut Adama Mickiewicza [in Polish].
- Kowalska, M.** (2011). Język i sprawiedliwość [Language and Justice]. *Sztuka i Filozofia – Art and Philosophy*, 38–39, 26–44 [in Polish].
- Lévinas, E.** (2000). *Inaczej niż być czyli poza istotą [Otherwise than Being, or Beyond Essence]*. (P. Mrówczyński, Trans.). Warsaw: Fundacja Aletheia [in Polish].
- Migasiński, Ja.** (2014). O pojęciu sprawiedliwości w pismach Emmanuela Levinasa [On the Notion of Justice in the Works of Emmanuel Levinas]. *Etyka – Ethics*, 49, 83–96 [in Polish].
- Ricoeur, P.** (1999). Approaching the Human Person. *Ethical Perspectives*, 1, 45–54.
- Ricoeur, P.** (2004). *Drogi rozpoznania [The Course of Recognition]*. (Ja. Margański, Trans.). Cracow: Wydawnictwo Znak [in Polish].
- Sebbah, F.** (2006). «Proszę, Pan pierwszy». Uprzejmość Lévinasa, czyli o społeczeństwie nieobyczajnym [«Please, Lord First». Courtesy of Lévinas, or an Abusive Society]. *Emmanuel Lévinas: Filozofia, Teologia, Polityka – Emmanuel Lévinas: Philosophy, Theology, Politics* (pp. 29–37). Warsaw: Instytut Adama Mickiewicza [in Polish].

Стаття надійшла 15 жовтня 2019 року.

РЕЦЕНЗІЇ

УДК 791.3

ПЕТРУШЕНКО Віктор – доктор філософських наук, професор кафедри філософії, Національний університет «Львівська політехніка», 12, вул. Степана Бандери, м. Львів, Україна, індекс 79000 (polyfil@rambler.ru)

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.38.186125>

КІНОМИСТЕЦТВО ЯК ПЕВНИЙ САМОСТІЙНИЙ НАПРЯМ ЖИТТЄВОГО ПОШУКУ

Рецензія на монографію:

Бурий А.Р. Західноєвропейський кіноекзистенціалізм 1960–1980-их рр. : монографія / Андрій Бурій. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2019. – 315 с. ; іл.

Монографічне дослідження А. Бурого має низку очевидних і незаперечних позитивних рис. По-перше, дослідження перебуває на перетині декількох важливих напрямів сучасної гуманістики – філософії, культурології та мистецтвознавства (точніше – кінознавства), отже, має міждисциплінарний науковий характер. По-друге, у науковій українській літературі зараз майже відсутні дослідження, що подавали би філософські ідеї, концепти та філософєми на матеріалі певних видів мистецтва, тоді як історія філософії нерозривно поєднана з історією мистецтва. Нарешті, важливим є і те, що автор монографії подає кіномистецтво не просто як спосіб вираження певних ідей філософії екзистенціалізму, а як певний самостійний напрям життєвого пошуку.

© Петрушенко Віктор, 2019

У цьому полягають як загальні особливості, так і складності пропонованого дослідження, а також його цікавість: воно може бути корисним не тільки представникам названих напрямів науки, але й тим, хто хотів би ознайомитись із загальною культурною панорамою означеного в назві дисертації історичного періоду, із яскравими проявами тогочасної духовної атмосфери, виявленими у видатних художніх творах.

Філософських досліджень у сфері кіномистецтва, спрямованих не просто на огляд його стану та досягнень, але на прискіпливу аналітику того, як у художній поетиці кіно фіксуються та висвітлюються смислові епіцентри універсуму людського буття, на жаль, наразі не надто багато. Тому наукова розвідка, здійснена в монографії, є, безумовно, виправданою, своєчасною й актуальною.

В основу монографічного дослідження покладена кандидатська дисертація автора, проте воно не дублює цієї дисертації, а постає її переосмисленням, доповненим іншим змістовим матеріалом, розвідками та роздумами автора. Хоча, варто зазначити, «сліди» дисертації у цьому рукописі все таки проглядаються: про це свідчить як структура вступу, так і виклад основного змісту. Наприклад, цілі сторінки присвячені авторам і назвам праць деяких із них, хоча цей матеріал в наш час є доступним на електронних сайтах Інтернету. Водночас варто зауважити, що представлення тих чи тих філософів та їхніх праць у монографії є нерівномірним, а тому, напевно, варто було б зосередити увагу саме на тих із них, що становлять вагоме ідейне та методологічне підґрунтя роботи.

Структура монографії є цілком виправданою та достатньо оригінальною: автор зосереджується на провідних ідеях екзистенціальної філософії, спеціально звертається до особливостей її релігійної версії і, нарешті, аналізує надзвичайно важливий вимір як філософії екзистенціалізму, так і екзистенційно орієнтованого кінематографа – суспільний контекст буття людини та її взаємини з іншими людьми. Для чіткого та сутнісно орієнтованого дослідження складно було би обрати більш виправданий варіант роботи. При тому в усіх розділах монографії А. Бурий є самостійним й аналітичним. Особливо цінним видається вільне оперування автором матеріалом кіномистецтва, підкріплене багатою джерельною дослідницькою базою.

Слід зазначити окреслення методологічної бази монографічного дослідження. Наголос на такому арсеналі дослідницьких засобів, куди входять переважно методи культурологічних і гуманітарних досліджень, у цій темі вважаю виправданим, хоча з відсутністю серед методів ідеографічного, запропонованого свого часу представниками баденської школи неокантіанства та підтриманого гуманітарними напрямами і течіями, навряд чи можна погодитись, адже в дисертації постійно відбуваються звернення до тих чи тих авторських творів, рішень, думок. Вважаю, що бажано було би дещо підсилити та конкретизувати метод інтерпретації у соціально-гуманітарному пізнанні, особливо в аспекті його функціонування на основі відповідності критеріям науковості знань. Нарешті, метод феноменологічного аналізу опинився дещо на маргіналії методологічного опису, хоча саме цей метод відкриває шлях до аналізу смислових засад розглянутих у монографії феноменів.

Сильною перевагою монографії є саме кінематографічна її складова: тут автор, безумовно, є компетентним, обізнаним і професійним.

Варто підкреслити, що у філософській складовій роботи А. Бурого цілком виправдано приділена увага поясненню змісту основного поняття – основного як для цієї монографії, так і у контексті предмета дослідження, – поняття екзистенції. Відомо, що навіть ті видатні мислителі, яких ми традиційно вписуємо до числа фундаторів цього напряму філософії, мали свої уявлення про екзистенцію. Тому у монографії поданий перелік таких уявлень і трактувань: екзистенція – це і основа людської особистості, й онтологія буття, і людська духовність, а також – цілий набір екзистенціалів та екзистенційних почуттів (страх, жах, нудота, нудьга, самотність, ескейпізм та ін.). Врахування такого широкого спектра значень вихідного поняття монографії надало авторові змогу доволі повно висвітлити питання щодо справжньої ролі певних напрямів кінематографа у вираженні ідей та настроїв екзистенціалізму. Порадив би автору приглянутися до міркувань ще одного відомого представника екзистенціалізму – К. Ясперса, який, як відомо, першим визначив особливості екзистенційного світогляду («Психологія світоглядів»). Йдеться про

праці, у яких безпосередньо ставиться питання про сутність екзистенції; маються на увазі праці «Розум та екзистенція», «Просвітлення екзистенції».

Монографія А. Бурого «Західноєвропейський кіноекзистенціалізм 1960–1980-х рр.» *вносить важливий аспект в осмислення історії кінематографа, культури, філософії та сучасного становища людини у світі.*

Рецензія надійшла 30 жовтня 2019 року.

В И М О Г И
«ЛЮДИНОЗНАВЧІ СТУДІЇ: ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ»
Серія «Філософія»

Збірник включено до Переліку наукових фахових видань рішенням Атестаційної колегії Міністерства освіти і науки України (наказ від 07.10.2016 р. № 1222), зареєстровано у міжнародних наукометричних базах: Google Scholar, Research Bib, ICI World of Journals, Index Copernicus International. Кожному опублікованому матеріалу присвоюється міжнародний цифровий ідентифікатор DOI (digital object identifier).

Мови: українська, англійська, польська, російська.

Стаття, що подається до збірника, повинна відповідати його тематиці й сучасному стану науки, бути літературно опрацьованою. Автор статті відповідає за достовірність викладеного матеріалу, за належність даного матеріалу йому особисто, за правильне цитування джерел та посилання на них.

1. Приймаються статті обсягом від **10–12 сторінок**: шрифт Times New Roman 14, інтервал 1,5, усі береги по 2,5 см.

2. Подати **УДК**, номер **ORCID** (<http://orcid.org/>), номер **ResearchID** (<http://www.researcherid.com/>).

3. **Основна частина статті** повинна відповідати вимогам Атестаційної колегії МОН України до фахових видань та публікацій і обов'язково містити такі структурні елементи: постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими та практичними завданнями; аналіз останніх досліджень (аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання цієї проблеми і на які спирається автор); виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, яким присвячується стаття; визначення мети та завдань дослідження; результати досліджень (виклад основного матеріалу дослідження); висновки (висновки з цього дослідження і перспективи подальших розвідок цього питання); подяка (тим, хто надавав допомогу під час дослідження, напр., установам, організаціям, фондам, окремим працівникам та ін.); фінансування дослідження; список літератури – за **міжнародним бібліографічним стандартом APA** (<http://www.apastyle.org/>) – за абеткою (кирилиця, потім – латинка). Транслітерація списку усіх використаних джерел (<http://www.slovnuk.ua/services/translit.php>), після них у круглих дужках подається англomовний переклад назви. Обов'язкове використання 2–3 джерел з номером DOI.

4. **Анотація:** українською мовою (**не менше 1 800 символів із пробілами**). До анотації додаються **5–7 ключових слів**.

5. **Реферат статті** та її назва англійською мовою (**не менше 1 800 символів із пробілами**).

6. **Рекомендація** кафедри установи або рецензія доктора наук для авторів без наукових ступенів.

7. Статтю, заповнену заявку і договір надсилати на платформу (<http://kaf-filos.dspu.edu.ua/>).

8. **Контактна інформація:** tkacenkoaleksandr1928@gmail.com (Ткаченко Олександр Анатолійович).

AUTHOR GUIDELINES

Human Studies. Series of «Philosophy» is included in the list of scientific professional editions of Ministry of Education and Science of Ukraine (MES Order № 1222 of 07 October, 2016), Google Scholar, Research Bib – Academic resource index, ICI World of Journals, Index Copernicus International. Each published material is assigned an international numeric identifier DOI (digital object identifier).

Journal languages: Ukrainian, English, Polish, Russian.

The article submitted to the collection should correspond to its subject and the current state of science, be literally worked out. The author of the article is responsible for the authenticity of the material presented, for the possession of this material to him personally, for the correct citation of the sources and references to them.

1. Articles should be **10–12 pages** long and typewritten (one digital and two printed copies) using Microsoft Office Word 95 or newer version, font – Times New Roman, font size – 14 pt, line spacing – 1.5 pt.

2. The author should have **ORCID** (<http://orcid.org/>), **ResearcherID** (<http://www.researcherid.com/>).

3. Articles should have an established **structure**. The body text should comply with the requirements of the Ministry of Education and Science Qualifying Board for professional journals and publications and contain the following elements: the statement of the problem; the analysis of recent research; the definition of the aim and objectives of the research; the research outcome (summary of the basic research material with exhaustive justification of scientific results); conclusions (research findings and perspectives); acknowledgments; funding. References should be presented in **APA style** (<http://www.apastyle.org/>), in the alphabetical order (first Cyrillic, then Latin). Definitely the transliteration of the list of references is given at the end of the article.

4. The article should have the **Ukrainian abstract (1.800 characters)**.
5–7 Keywords.

5. The article should be followed by a one-page **abstract in English (1.800 characters)**.

6. **Recommendation** of the institution department or a review of the doctor of sciences for authors without scientific degrees.

7. The article, the application form and the contract should be sent to the platform (<http://kaf-filos.dspu.edu.ua/>).

8. **Contact information:** tkacenkoaleksandr1928@gmail.com (Oleksandr Tkachenko).

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ДРОГОБИЦЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

ЛЮДИНОЗНАВЧІ СТУДІЇ

**Збірник наукових праць
Дрогобицького державного педагогічного
університету імені Івана Франка**

Серія «Філософія». Випуск 38

Головний редактор *Юлія Шабанова*

Технічний редактор *Ольга Лужецька*

Коректор *Олександр Голубєв*

Здано до набору 23.12.2019 р. Підписано до друку 30.12.2019 р.
Формат 60x84/16. Папір офсетний. Гарнітура Times. Наклад 50 прим.
Ум. друк. арк. 7,875. Зам. 154.

Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції ДК № 5140 від 01.07.2016 р.), 82100, Дрогобич, вул. І. Франка, 24, к. 42, тел. 2 – 23 – 78.

COLLECTION OF SCIENTIFIC ARTICLES

DROHOBYCH IVAN FRANKO STATE
PEDAGOGICAL UNIVERSITY

HUMAN STUDIES

a collection of scientific articles

**Drohobych Ivan Franko
State Pedagogical University**

Series of «Philosophy». Issue 38

Production Editor *Yuliia Shabanova*

Technical Editor *Olha Luzhetska*

Corrector *Oleksandr Golubev*

Submitted for type-setting on 23.12.2019. Signed for printing on 30.12.2019. Format 60x84/16. Offset printing. Type: Times. Circulation up to 50 copies. Accounting and publishing sheet 7.875. Order 154.

Editorial-Publishing Department of Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Certificate on the inclusion of a publishing business subject in the state register of publishers, publishers and publishers of publishing products DK No. 5140 dated 01.07.2016), 82100, Drohobych, Ivan Franko Str., 24, room 42, tel. 2 – 23 – 78.