

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 41



Видавничий дім
«Гельветика»
2020

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

Рекомендовано до друку вченою радою Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (протокол № 19 від 29.12.2020 р.)

Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія» включено до Переліку наукових фахових видань України категорії Б у галузі філософських наук (спеціальність 033 «Філософія») відповідно до Наказу Міністерства освіти і науки України № 1188 від 24.09.2020 р. (додаток 5), зареєстровано у міжнародних наукометричних базах: Google Scholar, Research Bib, ICI World of Journals, Index Copernicus International (ICV 2017 = 56.65; ICV 2018 = 73.92; ICV 2019 = 59.69). 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.

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

Людинознавчі студії : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія» / ред. кол. Н. Скотна (головний редактор) та ін. Дрогобич : Видавничий дім «Гельветика», 2020. Випуск 41. 340 с. DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41>.

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 41



Publishing House
"Helvetica"
2020

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

Recommended for printing
by Academic Council of Drohobych Ivan Franko
State Pedagogical University
(29 December 2020, Minutes № 19)

Human Studies. Series of «Philosophy» is included in the List of scientific professional publications of Ukraine of category B in the field of philosophical sciences (specialty 033 "Philosophy") according to the Order of the Ministry of Education and Science of Ukraine № 1188 dated 24.09.2020 (Annex 5), Google Scholar, Research Bib – Academic resource index, ICI World of Journals, Index Copernicus International (ICV 2017 = 56.65; ICV 2018 = 73.92; ICV 2019 = 59.69). 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.

The articles were checked for plagiarism using the software StrikePlagiarism.com developed by the Polish company Plagiat.pl.

Human Studies. Series of «Philosophy» : a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University / Nadiya Skotna (Editor-in-Chief) & others. Drohobych : Publishing House "Helvetica", 2020. Issue 41. 340 p. DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41>.

РЕДАКЦІЙНИЙ ШТАТ

Головний редактор – Надія Володимирівна Скотна, доктор філософських наук, професор, ректор Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (м. Дрогобич), 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 Марєєва, доктор філософських наук, професор кафедри соціально-філософських наук МГК, 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;

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;

Юлія Олександрівна Шабанова, доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри філософії Національного гірничого університету (м. 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 – Nadiya Skotna, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Rector, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Drohobych), 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 International Center for Methodological Research and Innovation Programs at the Kazakhstan Philosophical Congress (Moscow), Russia;

Anatolii Malivskiy, 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 International 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;

Lyudmila 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;

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;

Yuliia Shabanova, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy, State Higher Educational Institution «National Mining University» (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

Альошина Оксана. Основні питання біоетики.....	13
Бачко Наталія. Логос відповіді перед пафосом Чужого.....	23
Возняк Володимир, Войтків Леся. Інновації в освіті: діалектика якісних змін.....	39
Возняк Сергій. Ейдетичне споглядання як освоєння культури.....	55
Газнюк Лідія, Семенова Юлія. Аномія як фактор руйнування здоров'я людини.....	71
Галушак Мар'яна. Ідентичність як проблема: нові змісти й альтернативи?.....	84
Ганаба Світлана. Евристичний потенціал ідей актор-мережевої теорії Б. Латура в розумінні змін і перспектив розвитку суспільства.....	97
Горохолинская Анна. К вопросу о символизме в изображении коня на иконах св. Дмитрия Солунского: отрефлектированные и непрорефлектированные коннотации (культурно-ментальный аспект) в семантическом поле иконы.....	111
Добіжа Василь, Колесник Олександр. Філософські погляди на проблеми та перспективи виховання патріотичної молоді.....	137
Zaporozhchenko Oleksii. Fundamental principles of education in the information society.....	148
Зборовська Ксенія. Квазірелігійна основа ідеології доктрини «русский мир».....	162
Кириленко Катерина. Розмежування «наук про природу» та «наук про дух» у філософії початку ХХ століття як підгрунтя формування єдності гуманітарного та природничого знання.....	173

Кобельсва Даля. Проблема сенсу музичної мелодії в межах філософського аналізу музики.....	186
Kretov Pavlo, Kretova Olena. Symbolics in the narrative: ontological and anthropological dimensions.....	200
Крикун Віталій. Постправда: сутність та перспективи.....	213
Куриляк Валентина. Концепт практик єврейської та раньохристиянської медицини.....	228
Лимонченко Вера. Проблемы образования в свете вызовов трансгуманизма.....	245
Мироненко Руслан. Аргумент Дерека Перебума проти свободи волі.....	267
Печеранський Ігор. Філософська антропологія Мартіна Бубера як ревізія кантівської філософії.....	280
Преденна Марія. Литературные истоки нововременной рациональности (на материале «Дон Кихота»).....	298
Романова Олена. Екзистенціальні та психоаналітичні аспекти вибору любові у філософсько-антропологічному дискурсі ХХ–ХХІ ст.....	313
Харченко Лариса. Ціннісні виміри концепту <i>ЩАСТЯ</i> у філософії Григорія Сковороди.....	327

CONTENTS

Alyoshina Oksana. Basic issues of bioethics.....	13
Bachko Nataliia. Logos of the reply facing the pathos of the Alien One.....	23
Vozniak Volodymyr, Voitkiv Lesya. Innovation in education: the dialectics of qualitative change.....	39
Voznyak Sergiy. Eidetic contemplation as self-gaining of culture.....	55
Gazniuk Lidiia, Semenova Yuliia. Anomie as a factor of destruction of human health.....	71
Halushchak Mariana. Identity as a problem: new contents and alternatives?.....	84
Hanaba Svitlana. Heuristic potential of ideas of actor-network theory B. Latura in the understanding of changes and prospects of society development.....	97
Horokholynska Hanna. To the question of the symbolism of the image of a horse on the icons of St. Dmitry Solunsky: reflected and non-reflected connotations (a cultural-mental aspect) in the semantic field of the icon.....	111
Dobizha Vasyl, Kolesnyk Oleksandr. Philosophical views on the problems and prospects of education of patriotic youth.....	137
Zaporozhchenko Oleksii. Fundamental principles of education in the information society.....	148
Zborovska Kseniia. Quasi-religious basis of the ideology of the Russian world doctrine.....	162
Kyrylenko Kateryna. The distinction between “nature sciences” and “sciences of spirit” in the philosophy of the early twentieth century as a basis of forming the unity of the humanitarian and natural knowledge.....	173

Kobelieva Dalia. The problem of the meaning of musical melody within the philosophical analysis of music.....	186
Kretov Pavlo, Kretova Olena. Symbolics in the narrative: ontological and anthropological dimensions.....	200
Krikun Vitaly. The essence and prospects of post-truth.....	213
Kuryliak Valentyna. Concept of practitioners of Jewish and early Christian medicine.....	228
Limonchenko Vira. Problems of education in the light of the challenges of transhumanism.....	245
Myronenko Ruslan. Derek Pereboom’s argument against free will.....	267
Pecheranskyi Ihor. Philosophical anthropology of Martin Buber as the revision of Kant’s philosophy.....	280
Predeina Mariia. Literary origins of modern rationality (based on the material from Don Quixote).....	298
Romanova Olena. Existential and psychoanalytic aspects of the choice of love in the philosophical and anthropological discourse of the XX–XXI centuries.....	313
Kharchenko Larysa. Valuable dimensions of the concept of <i>HAPPINESS</i> in the philosophy of Gregory Skovoroda.....	327

АЛЬОШИНА Оксана – кандидат історичних наук, доцент кафедри релігієзнавства і теології, Національний університет «Острозька академія», 2, вул. Семінарська, м. Острог, Рівненська обл., Україна, індекс 35800 (oksanatv1@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-002-0893-3791>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.1>

Бібліографічний опис статті: Альошина, О. (2020). Основні питання біоетики. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 13–22, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.1>

ОСНОВНІ ПИТАННЯ БІОЕТИКИ

Анотація. *Метою статті є проаналізувати основні питання біоетики, які торкаються важливих аспектів існування людини в сучасному світі. Серед основних виділяють поняття евтаназії, аборту, використання стовбурових клітин, штучне запліднення, клонування. Розкрито сутність основних аспектів поняття евтаназії та аборту, показано негативний прояв цих питань. Біоетика показала, наскільки суперечливим і неоднозначним є позиція людей і підхід до вирішення цих проблем. Біоетика наголошує на важливості й цінності людського існування та намагається використовувати всі засоби для збереження земного життя. Зокрема, у контексті цього питання християнські церкви також виступають проти впровадження вказаних способів і закликають шукати інші варіанти вирішення цих украй важливих проблем. Однією із запропонованих альтернатив, наприклад, є паліативне лікування, що дасть хворому змогу почуватися безпечно в останні миті свого життя. З'ясовано позицію окремих християнських церков на певні визначені питання. Позиція різних церков, наприклад, православної та католицької, є однозначно негативною. Християнські церкви дотримуються традиційного загальнохристиянського погляду, який уважає подібні дії неприйнятними. Їх представники вважають неприпустимими ці речі й виступають проти абортів, евтаназії, штучного запліднення та, зокрема, клонування.*

Таке ставлення відображено в різних церковних документах. Вони висловлюють твердження, що людина призначена для життя. Будь-яке заперечення цього вважається неприпустимим і засуджується християнськими церквами. **Висновки.** Висловлені твердження свідчать про те, що означені питання є непротиставними й потребують ретельного обговорення та пояснення. Розвиток біології та медицини в поєднанні із секуляризацією суспільства вимагає осмисленої позиції у вирішенні проблем біоетики. Біоетика підкреслює морально-етичний аспект розгляду цих проблем.

Ключові слова: біоетика, евтаназія, аборти, штучне запліднення, церкви.

ALYOSHINA Oksana – Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at the Department of Religious Studies, National University of Ostroh Academy, 2, Seminarskaya str., Ostroh, Rivne region, Ukraine, postal code 35800 (oksanamv1@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-002-0893-3791>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.1>

To cite this article: Alohyna, O. (2020). Osnovni pytannia bioetyky [Basic issues of bioethics]. *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*, 41, 13–22, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.1>

BASIC ISSUES OF BIOETHICS

Summary. *The article analyzes the main issues of bioethics, which concern important aspects of human existence in the modern world. Among the main ones are the concepts of euthanasia, abortion, use of stem cells, artificial insemination, cloning. The essence of the main aspects of the concept of euthanasia and abortion is revealed, the negative manifestation of these issues is shown. Bioethics has shown that the position of people and the approach to solving these problems are so contradictory and ambiguous. Bioethics emphasizes the importance and value of human existence and tries to use all means to preserve earthly life. In particular, in the context of this issue, christian churches also oppose the introduction of these*

methods and call for other options to address these critical issues. One of the proposed alternatives, for example, is palliative treatment, which will allow the patient to feel safe in the last moments of his life. The position of individual Christian churches on certain issues has been clarified. The position of various churches, for example the Orthodox and Catholic, is clearly negative. Christian churches adhere to the traditional generally Christian view, which considers such actions unacceptable. Their representatives consider these things unacceptable and oppose abortion, euthanasia, artificial insemination, and in particular cloning. This attitude is reflected in various church documents. They claim that man is destined for life. Any denial of this is considered unacceptable and condemned by the christian churches. The allegations indicate that these issues are difficult and need careful discussion and explanation. The development of biology and medicine in combination with the secularization of society requires a sensible position in solving problems of bioethics. Bioethics emphasizes the moral and ethical aspect of considering these issues.

Key words: *bioethics, euthanasia, abortion, artificial insemination, churches.*

Постановка проблеми. Процес гуманізації сучасної науки, що відбувається останнім часом, не може здійснюватися без розвитку етичних принципів. Застосування багатьох новітніх біотехнологій, таких як клонування, генна терапія, синтетична біологія, використання стовбурових клітин, пересадка органів і непередбачуваність їх наслідків, вимагають належної уваги з погляду біоетики. Останнім часом виникло ще чимало нових проблем, вирішення яких тісно пов'язане з біоетикою. Найбільш актуальними з них є захист нанотехнологій, біозахист і біобезпека. Ці питання є важливими в контексті розвитку сучасного суспільства. Тому актуальним видається звернення до дослідження цих аспектів.

Мета статті полягає в розкритті змісту основних проблем біоетики.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Масив історіографії, присвячений питанню біоетики, представлений в аналітичних статтях І. Бойко, В. Москаленко, Н. Ішук. Проте вони висвітлювали окремі аспекти цього питання. Сьогодні відсутні вітчизняні наукові розвідки, які б повністю розкривали цю тему. Нині лише зростає інтерес науковців до цієї проблеми.

Методи дослідження. У процесі вивчення проблеми застосовувалися принципи й методи емпіричних і теоретичних досліджень. Принцип об'єктивності дав змогу критично осмислити погляди різних дослідників. Намагання досягти неупередженого ставлення й ґрунтовного висвітлення теми реалізовано шляхом використання комплексу монографій і праць, спрямованих на вивчення цього питання. Відійти від несуттєвих властивостей, зв'язків і відношень предметів у дослідженні проблеми біоетики дав змогу принцип абстрагування. Визначити конкретні результати дослідження допоміг принцип систематизації та узагальнення.

Основний матеріал. У сучасному світі вкрай важливими питаннями для людини є такі поняття, як аборт, евтаназія, використання стовбурових клітин, «*in vitro*», клонування тощо. Усі вони є основними питаннями біоетичної сфери.

З погляду біоетики людське життя розвивається й реалізовує свою програму розвитку, записану в генетичному коді. Відповідно, якщо є життя, значить, воно має й права на життя, право на пренатальну опіку, що дає змогу виявити можливі хвороби й установити процес їх лікування. Сюди варто зарахувати право на ідентичність, право на свободу, право на юридичний догляд, право на тілесну непорушність (Матеріали, 2010, с. 40).

Біоетика намагається показати, що людська істота має бути шанована і трактована як особа від моменту свого зачаття. Саме тому від цього самого моменту потрібно визнавати права особи, серед яких передусім недоторканне право кожної безневинної людської істоти на життя.

До того ж у зв'язку з цим виникає ще одна проблема – це постабортний синдром, адже оцінка біоетикою життя є однозначною: воно має користуватися повагою та про нього повинні піклуватися до самої смерті. І не можна допустити, щоб його зневажали через аборт.

Та, на жаль, багато законодавств не лише нашої держави, а й багатьох інших не передбачає інформування лікарем про жажливий наслідок абортів – *постабортний синдром* – це поєднання психічних симптомів чи захворювань, які можуть проявлятися внаслідок переживань після операції. І це найперше стосується жінок (Москаленко, 2005, с. 79). Тому завданням біоетики є створення реабілітаційних центрів, забезпечення

священиками, кваліфікованими лікарями та психологами з відповідною фаховою підготовкою. Основним завданням має стати збереження життя ембріона в лоні матері та забезпечення нормального стану здоров'я жінки під час вагітності й після пологів.

Найбільше дискусій у суспільстві виникає у зв'язку зі спробами законодавчого розв'язання проблеми *евтаназії*. Евтаназія (гр. *eu* – добре + гр. *θάνατος* – смерть) – практика припинення (або скорочення) лікарем життя людини (чи тварини), яка страждає невиліковним захворюванням, відчуває нестерпні страждання, на задоволення прохання хворого в безболісній або мінімально болісній формі з метою припинення страждань.

Останнім часом відбувається великий розвиток науки й техніки. Завдяки лікарській опіці та профілактиці подовжується пересічна тривалість життя. Водночас відкриття новітніх медикаментів різного типу, від простих пігулок і збільшення можливостей інтенсивної терапії, є причиною того, що деякі хвороби, які колись неминуче вели до смерті, тепер виліковні. Евтаназія – це морально проблема, одна з багатьох, що з'явилися як наслідок цивілізаційного розвитку. У деяких випадках її модно назвати «побічним продуктом» технічного прогресу. Останніми десятиліттями саме цей вислів – «право на гідну смерть» – став особливо популярним аргументом прихильників евтаназії.

Виділяють два види евтаназії. Перший із них – це пасивна евтаназія – зумисне підтримання лікарями терапії, яка допомагає хворому продовжити його життя. Інший вид – це активна евтаназія – введення медичних препаратів або використання спеціальних пристроїв, які викликають швидку та майже безболісну смерть. У наш час до другого виду ще зараховують самогубство з лікарською допомогою: хворий за своїм бажанням просить у лікаря ввести йому препарати, які вкорочують життя.

У сьогоднішньому технопрогресуючому суспільстві існують ще такі види, як *евтаназія* новонароджених і соціальна евтаназія. Перший із них вид уживають виключно до ще ненароджених дітей із серйозними вадами розвитку. Другий уживається в тому випадку, коли рішення позбавити когось життя залежить від суспільства, яке виходить із міркувань, що кошти, необхідні для лікування безнадійно хворих осіб дорогими препаратами,

унаслідок використання еутаназії можуть бути збереженими для пацієнтів, які мають шанс на одужання й у майбутньому зможуть повернутися до нормального ритму життя.

Традиційний християнський підхід до цієї проблеми полягає в проведенні відмінності між активною й пасивною еутаназією. Якщо хтось перервав життя безнадійного хворого, давши йому, наприклад, смертельну дозу анальгетика чи снодійного, то це – активна еутаназія. Християни завжди засуджували таку практику. Пасивна ж еутаназія, яка має на меті ненадання безнадійно хворим певних форм лікування, традиційно вважається морально виправданою, якщо тільки мова йде про відмову від екстраординарної, а не від звичайної терапії. Останнє істотно ускладнює питання, оскільки з прогресом медичної технології ті лікувальні заходи, які ще вчора вважалися екстраординарними, сьогодні розглядаються як звичайні. На думку християнського філософа П. Рамсея, лікування має проводитися завжди, виключаючи ті випадки, коли в лікарів не залишається сумніву, що смерть хворого неминуча і близька. Він виходить із переконання, що ми завжди, коли тільки можливо, повинні вибирати життя. П. Рамсей дотримується поглядів, що людина не повинна вибирати смерть, але може сама вирішувати, як їй жити в період смертельної хвороби. Це зовсім не те саме, що насильно перервати своє або чуже життя й перекреслити осмисленість і цінність людського життя як такого (In center).

У сучасному світі еутаназія законодавчо прийнята в Голландії. Парламент держави прийняв постанову, яка легалізувала еутаназію на прохання смертельно хворих, яку пізніше (1995 р.) застосовано щодо фізично або психічно важкохворих осіб (Ішук, 2003, с. 56–57).

Нинішнє суспільство, а особливо біоетика, дуже серйозно починають замислюватися над цією проблемою. З погляду біологічно-етичної науки прихильники «за» еутаназію наводять слабкі аргументи в її захист. Противники ж висувують такі факти, як те, що все це набирає форми «вбивства зі співчуття». Фактично йде викривлення поняття «любов» і «повага ближнього». У реальності повинна бути солідарність із чужим боєм, а не вбивство. Також великим перебільшенням є те, що такий тип вбивства є найрадикальнішим методом зменшення болю й найбільш «гуманним» підходом до проблеми.

Одним із найсучасніших напрямів медицини, який розвивається досить бурхливо по всьому світові, є напрям генної інженерії та регенеративних технологій. Завдяки цьому багато хвороб, які раніше не піддавалися лікуванню, тепер можуть бутивилікуваними. Як приклад можна згадати певні види спадкової патології. За допомогою генної інженерії можна корегувати певні спадковості на клітинному рівні при введенні в клітини хворого необхідних генів на місце відсутніх або хворих. Також можна тут як прикладу навести той факт, що завдяки стовбуровим клітинам можна відновлювати ушкоджені або втрачені тканини.

Однак у цьому питанні потрібно враховувати два аспекти: перше – це джерело походження стовбурових клітин. Сучасна медицина знайшла альтернативне джерело отримання цього матеріалу. Зараз медики все частіше звертаються до індукованих плюрипотентних стовбурових клітин – це клітини дорослого організму, які повертають у так званий «первинний стан» за допомогою генних маніпуляцій. Отримувати стовбурові клітини можна шляхом вилучення їх із тканин ембріона. Основний недолік полягає в тому, що ці клітини, які не є ембріональними, являють собою небезпеку мутації цих клітин. А це є ще однією проблемою та викликом для сучасної біоетики (Кришталь, 2005, с. 144).

Ще одним важливим питанням для біоетичної науки є запліднення «*in vitro*». Це досягнення сучасності тепер є ще й проблемою, адже біоетика порушує питання про статус людського ембріона, права та обов'язки донорів статевих клітин тощо. Поряд із цим вона й розглядає й той факт, що запліднення «*in vitro*» надало шанс для багатьох безплідних сімей продовжити свій рід. При цьому на особливу увагу заслуговує біоетичний аспект майбутнього здоров'я жінок, які під час застосування цих новітніх технологій продовження роду мають певні гінекологічні та паталогічні проблеми.

Крім того, водночас важливою є ще одна медико-правова проблема, а саме вплив допоміжних репродуктивних технологій на подальший перебіг вагітності. Біоетика наголошує на тому, що не все можна спланувати. Тому актуальним є питання біоетичної експертизи, тобто підготовки пацієнток до використання методу запліднення «в пробірці». «*In vitro*» – це не лише спосіб запліднення, а ще спосіб медичних досліджень.

Попереднє вивчення лікарських засобів є одним із найважливіших етапів перед використанням їх у лікуванні. Метою таких досліджень є найперше забезпечення максимальної безпеки застосування того чи іншого медичного препарату як під час клінічних випробувань, так і під час його використання в подальшому.

Усім відомо, що досить часто для цього медицина використовує піддослідних тварин, аби визначити правильне дозування та інші, пов'язані із цим дії. Ці дослідження, звичайно ж, супроводжуються болем, стресами, стражданням і часто-густо смертю піддослідних тварин (Бойко, 2008, с. 10).

Цей варіант розуміння поняття *in vitro* є важливим, тому що тут розглядається максимальне дотримання біоетичних принципів. Тому є певні правила, які використовуються під час клінічного вивчення токсичності й безпеки лікарських засобів не лише для людей, а й для тварин, медичної техніки тощо. Усе це здійснюється з принципами застосування міжнародних правил із належної лабораторної практики (Good Laboratory Practice – GLP).

Розглядаючи це питання, варто звернути увагу на позицію християнських церков. У документах Православної Церкви, зокрема, підкреслюється важливість ознайомлення викладачів та учнів медичних навчальних закладів з основами православних віровчення та орієнтованої біомедичної етики. Акцентується увага на важливості встановлення правильних взаємовідносин між лікарем і пацієнтом, що повинні будуватися на повазі цілісності, вільного вибору й гідності особистості. При цьому лікарська допомога має бути ефективною, доступною всім членам суспільства, незалежно від їхнього матеріального достатку та соціального становища (УПЦ). Стосовно позиції православ'я, то воно вважає кожну смерть, яка настала неприродним шляхом, протидією Божій волі, а будь-яка медична дія, котра не є спрямованою на те, щоб захистити та продовжити життя, оцінюється як неетична. Воно зазначає: «Завжди існує вірогідність помилкового діагнозу або несподіваного повороту хвороби, можливо, навіть дива» (УПЦ, 2020). Саме тому не дозволяється ні обмеження лікування, ні відмова від нього, навіть тоді, коли хворий знаходиться при свідомості та просить про припинення лікування, котре, можливо, і зможе зберегти його від летального завершення земного існування, моральним обов'язком лікаря є вмовити пацієнта не робити подібного кроку.

Розглядаючи позицію католиків, можемо зазначити, що вона переважно нормативна – ґрунтується виключно на заповіді «Не убий!» Також вона ґрунтується на принципі, що лише один Бог має владу над життям і смертю. Тому будь-яка людська дія, яка може припинити існування людини, – чи це евтаназія, чи суїцид – є неприпустимими.

Стосовно протестантської позиції, то вона є більш ліберальнішою. Проф. Жан Жансен виходить із положення, що життя – це дарунок людині від Бога. Тобто робиться акцент на автономії та на Божій доброті. Проте в такому випадку на людину лягає особистісна відповідальність за подібний дарунок.

Однією з причин негативного ставлення представників християнства є той факт, що життя – це дарунок Бога, ніхто не має права бути його господарем і розпоряджатися ним на власний розсуд, адже мета людського земного існування – це досягнення найвищої мети. Також звертається увага на те, що медицина покликана, щоб продовжити, а не скоротити перебування людини на землі, для цього вона має всі можливості, адже протягом усього свого існування створюються все нові та нові засоби для лікування важких хвороб. Свідченням того є те, що раніше хвороби, які вважалися невиліковними, а в теперішній час проти них знайдено панацею.

Висновки. Отже, біоетика займається дослідженням питань клонування, евтаназії, генної інженерії, абортів, штучного запліднення. Ці питання є актуальними й важливими в контексті розвитку сучасного суспільства. Прагнення біоетики в контексті трактування змісту цих понять – необхідність змінити ставлення людини до життя, зважаючи на її гідність як центральний пункт європейської, релігійної та культурної спадщини. Біоетика спонукає, щоб моральний закон став основою цивільного права, аби життя людини набуло належної поваги.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бойко І. Біоетика: Скрипти для студентів. Львів : Видавництво УКУ, 2008. 198 с.
2. Ішук Н.В. (2003). Біоетика у контексті сучасного православ'я. *Суспільство. Держава. Армія. Серія «Суспільні науки»* : збірник наукових праць. Київ : Військовий інститут телекомунікацій та інформатизації НТУУ КПІ, 2003. Випуск 6–7. С. 75–85.

3. Кришталь Г. Евтаназія в контексті права на гідну смерть. *Вісник Інституту родини та подружнього життя Українського Католицького Університету*. Львів, 2005. № 4.

4. Матеріали з IV Національного конгресу з біоетики. Київ, 2010. 235 с.

5. Москаленко В.Ф. Біоетика: філософсько-методологічні та соціально-медичні проблеми. Вінниця : Нова Книга, 2005.

6. Основи Соціальної концепції Української Православної Церкви. Київ : Інформаційно-видавничий центр Української Православної Церкви. 2002. 156 с.

7. УПЦ. Проблеми біоетики: православний погляд. URL: <http://orthodox.org.ua/uk/publikatsii/2009/04/14/4831.html> (дата звернення: 18.12.2020). The center for bioethics and culturturnet works. URL: <http://www.cbcnetwork.org/2013/09/call-for-nominations-the-2014-paul-ramsey-award-for-excellence-in-bioethics/> (дата звернення: 18.12.2020).

REFERENCES

1. Bojko I. (2008). Bioetyka: Skrypty dlja studentiv [Bioethics: Skrypty dlja studentiv]. Ljviv : Vydavnytvo UKU [in Ukrainian].

2. Ishhuk N.V. (2003). Bioetyka u konteksti suchasnohogo pravoslavja [Bioethics in the context of modern Orthodoxy]. *Suspiljstvo. Derzhava. Armija: Zbirnyk naukovykh pracj. Suspiljni nauky. – Society. State. Army: Colection. scientific works. Social sciences.* (Issue 6–7) , (pp. 75–85). K. : Vijskovoju instytut telekomunikacij ta informatyzaciji NTUU KPI [in Ukrainian].

3. Kryshstalj Gh. (2005). Evtanazija v konteksti prava na ghidnu smertj [Euthanasia in the context of the right to a dignified death]. *Visnyk Instytutu rodyny ta podruzhnjogho zhyttja Ukrajinsjkogho Katolycjkogho Universytetu – Bulletin of the Institute of Family and Marital Life of the Ukrainian Catholic University.* 4, Ljviv [in Ukrainian].

4. Materialy z IV Nacionaljnogho konghresu z bioetyky [Proceedings of the IV National Congress of Bioethics]. 2010 [in Ukrainian].

5. Moskalenko V.F. (2005). Bioetyka: filosofsjko-metodologichni ta socialjno-medychni problemy [Bioethics: philosophical-methodological and socio-medical problems]. Vinnycja: Nova Knygha [in Ukrainian].

6. Osnovy Socialjnoji koncepciji Ukrajinsjkoji Pravoslavnoji Cerkvy [Fundamentals of the Social Concept of the Ukrainian Orthodox Church]. Kyjiv: Informacijno-vydavnychjy centr Ukrajinsjkoji Pravoslavnoji Cerkvy (2002) [in Ukrainian].

7. UPC. Problemy bioetyky: pravoslavnyj pohljad [UOC. Problems of bioethics: the Orthodox view]. Retrieved December, 18, 2020 from <http://orthodox.org.ua/uk/publikatsii/2009/04/14/4831.html> [in Ukrainian].

УДК 141.319.8

БАЧКО Наталія – старший лаборант кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Львівська обл., Україна, індекс 82100 (kiton15@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3857-0271>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.2>

Бібліографічний опис статті: Бачко, О. (2020). Логос відповіді перед пафосом Чужого. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 23–38, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.2>

ЛОГОС ВІДПОВІДІ ПЕРЕД ПАФОСОМ ЧУЖОГО

Анотація. *Метою статті є осмислення проблеми Іншого та Чужого, крізь призму респонзивності (здатності давати відповідь) як феномена людського буття. Методологічними засади дослідження є феноменологічна традиція, герменевтика та діалог як методи гуманітарних досліджень, які дають змогу аналізувати феномени людського буття на засадах наукового дискурсу. Стаття базується на концепціях діалогічного персоналізму та розвідок про Іншого та Чужого, що взаємодіють на етичних питаннях діалогічності і є базою для респонзивної етики (етики відповіді). Теоретичним стрижнем роботи є ідеї про відповідь Чужому в Б. Вальденфельса та про відповідальність за Іншого в Е. Левінаса. Наукова новизна полягає в аналізі причин зміщення акцентів в сучасному дискурсі з Іншого на Чужого; в осмисленні проблеми Іншого/Чужого крізь призму категорій «пафосу» та «логосу»; удowodенні того, що респонзивність як здатність дати відповідь Чужому є підставою для етосу такої раціональності, яка є виходом з інтерпасивності (ілюзії активності) й дає змогу згладити поверховість і нав'язливість комунікативних норм. Висновки. Проблема Іншого в сучасних розвідках трансформується в проблему Чужого, що спровоковано мультикультурністю,*

глобалізаційними процесами, кризою ідентичності й суб'єктивності. Поряд із тим поєднання діалогічної філософії та респонзивної феноменології відкриває нові горизонти в дослідженні суб'єктивності людського буття й культури як діалогічного співбуття. У цьому сенсі поєднання концепції Б. Вальденфельса та Е. Левінаса дає змогу окреслити підстави респонзивної етики, яка виходить із пафосної природи Чужого, здатне утримати радикальний незбіг Чужого з логосом Свого, при цьому дає підстави для відповіді Чужому. Це, у свою чергу, вимагає активності суб'єкта, який здатен цю відповідь дати.

Ключові слова: Чужий, Інший, респонзивність, пафос, логос, Обличчя, інтерпасивність.

BACHKO Nataliia – Senior Research Assistant at the Philosophy Department named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 24, Ivan Franko str., Drohobych, Lviv region, Ukraine, postal code 82100 (kiton15@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3857-0271>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.2>

To cite this article: Bachko, N. (2020). Lohos vidpovidi pered pafosom Chuzhoho [Logos of the reply facing the pathos of the Alien One]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnogo 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*, 41, 23–38, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.2>

LOGOS OF THE REPLY FACING THE PATHOS OF THE ALIEN ONE

Summary. *The Objective of the article is to comprehend the issue of the Other One and the Alien One by examining it through the prism of responsiveness (i.e., the ability to provide answers) as a phenomenon of human being-ness. As Methodological Foundations for the Research, the author has employed the phenomenology tradition, hermeneutics, and dialogue – all of which serve as*

*methods of research in the realm of humanities and allow to analyse phenomena of human being-ness in a manner whereby scientific discourse is employed. The article is built upon the concepts of dialogue-based personalism and also on researches into the Other One and the Alien One that are rooted in the ethical issues pertaining to the essence of dialogue and serve as grounds for the responsive ethics (i.e., the ethics of providing answers). The present work is centred around Bernhard Waldenfels's ideas on how to respond to the Alien One and on Emmanuel Lévinas's ideas on the matter of responsibility for the Other One. The **Academic Novelty** consists in the fact that analysis has been undertaken into the causes of the shift in accents from the Other One to the Alien One which has been observed in the contemporary discourse; it also consists in the fact that the issue of the Other/Alien One has been viewed through the prism of the categories of "pathos" and "logos"; and, finally, in the fact that responsiveness-constructed as the ability to come up with an answer (response) to the Alien one-shall serve as grounds for the ethos of such rationality which is the output of interpassivity ('the illusion of activity') and which allows to smoothen the superficiality and the unreasonable persistence of communicative forms. **Conclusions.** The issue of the Other One in contemporary academic investigations morphs into the issue of the Alien One-due to multiculturalism, globalisation processes, the crisis of identity and subjectivity. That said, the conjunction of dialogue-centred philosophy and responsive phenomenology reveals new horizons in the cause of research into the subjectivity of human being-ness and culture as a variety of dialogue-centred coexistence. Viewed from such a standpoint, a combination of concepts brought forward by Bernhard Waldenfels and Emmanuel Lévinas allows us to outline the foundations of the responsive ethics which stems from the pathos-driven nature of the Alien One; which is able to prevent the Alien One from radical incomplicity with the logos of the One's Own One; but which nonetheless supplies one with resources to come up with a response to the Alien One. The latter elicits the activity of the subject-who, in turn, is then able to provide this response.*

Key words: *The Alien One, The Other One, responsiveness, pathos, logos, Face, interpassivity.*

Постановка проблеми. Наша здатність відповідати

взасадничується на базовій для свідомості здатності до рефлексії та саморефлексії. І тут не обійтися без Г.В.Ф. Гегеля, Е. Гуссерля, С. Трубецького, М. Бахтіна й ще десятків досліджень, які дають змогу нам доводити, що свідомість має діалогічну природу, тобто формується й виникає на межі та в діалозі різних свідомостей, як *свідомість*, *спільна відомість*. Свідомість як мій власний внутрішній критерій, який базується на соборності всіх зі всіма (Трубецкой, 1994, с. 495). Така діалогічна спільність є основною культурою як простору людського співжиття, яка наповнена смислами, що також мають діалогічну природу. Усе, що стосується людського буття, так чи інакше, зав'язане в засадничій природі людини її діалогічності.

Але коли на маргінесі культури з'являються не підвладні такому спільному логосу форми, питання про діалог і необхідність комунікативного консенсусу актуалізуються з небаченою силою. Що ми й бачимо в гуманітарному дискурсі останніх десятиліть. Можна сказати, що велика увага до проблем діалогу, комунікації, дискурсу та *Іншого* сьогодні є певним симптомом на тлі зростаючої хаотичності людського співжиття, яка часто набуває загрозливих та агресивних форм. Тобто виявляється, що культура як діалог культур не так уже й можлива і порозумітися за таких умов – це не просто знайти консенсус. Звідси осереддя проблеми зводиться до питання: чи можна дати обґрунтовану відповідь на те, що в принципі не піддається жодному обґрунтуванню, не підпадає під спільний логос і зачіпає в мені не прояснені, підсвідомі пласти, які ніяк, окрім як хвилювання і травматичне втручання, неможливо описати. Очевидно, що тут потрібна нова раціональність та етика, яка б урахувала особливості непідвладних спільності форм людського співбуття.

Це, у свою чергу, призводить до того, що проблема *Іншого* в сучасних розвідках часто трансформується в проблему Чужого, акцентуючи увагу на моменті *інакшості* (*інаковості*, *інакості*¹). Уважаємо, що такий поворот є спровокованим глобалізаційними процесами, які в буквальному сенсі розмивають кордони, порушуючи тим самим усталені межі *Свого* й актуалізуючи архаїчну модель ставлення до світу як зв'язку *свій-чужий*. Звідси

¹ Є в словнику Б. Грінченка, 1907–1909.

ж і така велика увага до проблем, з одного боку, ідентичності, а з іншого – толерантності.

Паралельно можна спостерігати рух від задекларованої у філософії постмодернізму кризи ідентичності та смерті суб'єкта до пошуку нових засад суб'єктивності. Про антипостмодерністський філософський рух говорить Л. Соколова (1999), стверджуючи, що тенденція звернення до суб'єкта йде через поворот до етики та моральної філософії (с. 55) та М. Можейко (2012), яка звертається до поняття «пост-постмодернізм» крізь призму аналітики подолання кризи ідентифікації. Тобто виходить, що позбавлений власного підґрунтя та цілісної самототожності суб'єкт, а у світі, де панує надмір ідентичностей і зв'язків, це невідворотно, усе рівно шукає, за що б зачепитися в цьому мінливому світі. Проблема *Іншого/Чужого* у варіанті діалогічно-персоналістичних концепцій, а також феноменологічні розвідки *Іншого* та *Чужого*, які в zasadничуються на етичних питаннях діалогічності, якраз і є тою сферою, що супроводжує цей рух.

За таких умов досвід *діалогічної філософії* при залученні *ре-спонзивної феноменології* Е. Левінаса (1999, 1998) і Б. Вальденфельса (1999, 2004) відкриває нові горизонти в дослідженні людського буття та співбуття й дає шанс культурі та суб'єктивності на фоні тотальних мінливих форм соціального буття.

Таким чином, **метою статті** буде осмислення проблеми *Іншого* та *Чужого* крізь призму респонзивності (здатності давати відповідь) як феномена людського буття в контексті розрізнення категорій *пафосу* та *логосу*.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Теоретичний складник роботи базується на концепції відповіді *Чужому* в Б. Вальденфельса та відповідальності за *Іншого* в Е. Левінаса. Варто наголосити, що, окрім них, ідейним і концептуальним тлом стали роботи М. Бубера, О. Розенштока-Хюссі, М. Бахтіна, Ю. Кристевой, В. Біблера, а також концепція *інтерпасивності* С. Жижека (2005), аналіз категорії *логосу* Х. Яннарасом (2005), розвідки А. Ямпольської (2011), Й. Салдукайтіте (2020), Е. Нелсона (2020) у сфері дослідження творчості Е. Левінаса. Серед сучасних українських дослідників із цієї проблематики варто виділити комплексне дослідження проблем спілкування та діалогічної етики В. Малахова (2006), розробку ідей

Б. Вальденфельса у В. Кебуладзе (2004), дослідження іншого та чужого в культурі О. Довгополової (2007), а також феноменологічні розвідки проблеми чужого в працях Т. Лютого (2018), О. Кунгурцевої (2019), Т. Солдатської (2013). Західні мислителі часто осмислюють проблему Іншого та Чужого в руслі політичних питань, намагаючись знайти філософські засади врегулювання нагальних конфліктів і вирішення міграційних труднощів (Riou, 2020; Froese, 2020), що також змушує їх задаватися питанням: наскільки наше ставлення до інших формує та поглиблює нашу власну ідентичність (Marosán, 2020)?

Основний матеріал. Мультикультурність сучасного світу – це реальність, яка потребує не просто фактичного визнання, що Чужий, Чужинець уже є дуже близько, а часто навіть і вже всередині мого дому, оскільки належить до нашої повсякденності (Вальденфельс, 2004) і запах карі на вулицях Парижа можна зустріти частіше, ніж запах французького хліба (Ю. Кристева, 2004). Це має наслідком те, що чуже тісно переплітається зі своїм, а Інший стає Чужим. Уважаємо, що із цього факту випливає декілька показових моментів, які стосуються передусім розуміння сучасною людиною самої себе у світі, «де глобалізація постійно штовхає нас до зустрічі з Чужим, змушує виробляти нові стратегії взаємовідношень» (Довгополова, 2007, с. 5), притому що занадто велика спільнота може ставати причиною розвитку агресивних настроїв, заснованих на ідентичності (Riou, 2020).

По-перше, усі ми бачимо, як загострюється ситуація в різних куточках планети. І це свідчить про те, що *чуже* схильне вибухати за певних умов. Але чи не є це часом наслідком того, що культура толерантності й консенсусу є неспроможна протистояти *Чужому*, бо не виходить із розуміння його невлвовимої природи і є свідченням скоріше симптоматичної інтерпасивності (Жижек, 2005) людини?

Проблема підсилюється ще й тим, що факт вибуховості *Чужого* буквально вривається в наше повсякденне життя завдяки надмірній відкритості (у негативному сенсі), буквально, оголеності всього у світі через ЗМІ та Інтернет.

З іншого боку, у зростанні змішання культур, смислів, подій і стискання світу (іноді задається, що світ став затісний для цього різноманіття) з'являється зворотна сторона, на якій акцентує

увагу Ю. Кристева (2004) і задається питанням: «Чи готове сьогодні людство до зникнення Чужинця?» (Кристева, 2004, с. 115). Тобто виходить, що в нашому світі все настільки змішалось, що *інше* в сенсі *чуже*, *чужорідне* зникає, бо, зрештою, усе може бути освоєне, приміряне на себе. Які наслідки для осмислення *свого* і *себе* має така втрата?

Чи нова ця проблема? Очевидно, що ні. Гостро ідея проблематизації *чужого* йде від феноменології Е. Гуссерля, у якого *чуже* постає як необхідна умова пізнання й один із ключових моментів феноменологічного мислення. Але так само не можемо оминути тут діалектику Г.В.Ф. Гегеля та Й.Г. Фіхте, де стан свідомості означає проходження досвіду долання своєї обмеженості, проходження через відношення з *іншим*. Також розуміємо, що образ *чужинця* чи навіть *Чужого* як принципово не *Свого*, не *о-своєного* супроводжує людину з прадавніх часів і слугує способом розуміння *Свого* і себе. Тобто зв'язок *Своє-Чуже*, *Я* і *не-Я* є необхідним моментом у структурі суб'єктивності й важливим елементом її осмислення.

Але, коли на сцені людського буття проблематизується *Інший* як інша людина, що стоїть навпроти нас, стає зрозуміло, що філософська думка підійшла до особливо глибокого та важливого розуміння людиною самої себе, бо побачити *Іншого* – це вже не просто окреслити межі, тут є *Я*, а там *Інший*. Це потребує особливого розуміння самої природи людського буття як відкритого, не заданого, не об'єктивованого, при цьому такого, яке саме проблематизується. Тобто зрозуміти *Іншого* в буквальному сенсі означає зрозуміти себе самого, побачити *Іншого* – це побачити себе в його погляді. «Сказати Ти іншій людині є діянням моєї істоти, моє сутнісне діяння», – говорить М. Бубер (Бубер, 1999, с. 24). У цьому сенсі показовими є всі діалогічні пошуки, які виразно акумулюються в ідеях М. Бубера, Е. Левінаса, М. Бахтіна, О. Розенштока-Хюссі, а також пронизують більшою чи меншою мірою весь екзистенціалізм, персоналізм, філософію постмодернізму та більшість соціально-філософських досліджень, які, хоча й належать до різних концептуальних підходів, усе ж виділяють важливість актуалізації *Іншого*.

Тоді, коли зв'язок *своє* – *чуже* окреслює характеристики людини до зовнішнього світу, засновуючись тим самим на

поняттях норми, порядку, окреслення меж, а також опредметнення й навіть об'єктивування, зв'язок *Я-Інший* (*Я – Чужий* у варіанті Б. Вальденфельса та Ю. Кристевой) утримується тим, що *Інший/Чужий* є завжди іншою людиною, а не абстрактним іншим. І саме через цей момент ми апелюємо нижче до концепції *Іншого* в Е. Левінаса (крізь призму якої намагаємося розгледіти *Чужого* в Б. Вальденфельса), а не *Іншого* як концепту та як деперсоніфікованого Лаканівського *Іншого* у філософії постмодернізму.

Ключовим моментом у концепції *Іншого*, який є показовим для розвідки, є те, що в Е. Левінаса *Інший* проблематизується перед нами як *Обличчя* (*Лик*), як чистий сенс, який через те є вразливим щодо нас. Філософ наголошує на тому, що в турботі про власне буттявання я можу не помітити звернення Іншого до мене. Саме на цьому моменті й зупинимось детальніше.

Інший взиває та кличе, за Е. Левінасом. *Обличчя Іншого* – це його слово: «Обличчя говорить» (Левинас, 1998, с. 168). І при цьому сама данність *обличчя* є більш вагомою, ніж те, що воно промовляє. Але це значить передусім те, що в *Іншому* є голос, і, зрештою, про те, що цей голос є навіть тоді, коли *Інший* не промовляє жодного слова. Голос як прадавній заклик «не вбивай» звучить завжди крізь *обличчя Іншого*. Цей голос і є самим *обличчям* (*Ликом, Подобою*). Тому мова *Іншого* є мова Учителя (Ямпольская, 2011, с. 117), оскільки не зводиться ні до знання, тим більше до обміну інформацією, а є свідченням чистого сенсу, чистого досвіду, де *Інший* розкривається увесь, у всій повноті як первинна даність, яка настільки велика, що не піддається поясненню, оскільки вміщує в собі безкінечність значень. Ця мова базується на первинно значимому. Тому епіфінія *Лику* відбувається як розрив контексту, поза тими всіма «особливими формами виразу, де *інший* вже в шкірі якогось персонажа грає роль» (Левинас, 1999, с. 184), де він є «чистим виразом». Голос *Іншого* розриває плоскість його соціальних нашарувань і проривається в глибину справжнього, «ніби дехто, що видніється за прозорим вікном, раптом його відчиняє» (Левинас, 1998, с. 168).

Е. Левінас уживає для опису цієї повністю очищеної сутності такі означення, як *нагість, правдива вразливість, крайня прямота* й навіть *смертність*. При цьому почути голос *Іншого* – це

значить відкрити його для себе як *обличчя*, тобто побачити, буквально зазирнути у вічі.

І поряд з тим, що *Інший* взиває, оскільки має виразний голос у бутті, який наповнений смыслом, голос *Чужого* є тотально незрозумілим. За Е. Левінасом, я можу відмовляти *Іншому* в бутті тим, що його не помічаю. Але *Чужий* (за Б. Вальденфельсом) сам вривається в моє буття і я вже не можу його ігнорувати, адже «чуже належить до того, що ми називаємо нападом» (Вальденфельс, 2004, с.42), говорить філософ. *Інший* дає змогу зазирнути у вічі, відкриває лице, а *Чужий* обличчя ховає. Він є не проявленим для мене, безликим (від «без-лику»), коли лица нема, його просто не видно, тому що *Чужий* ухиляється від прямого звернення й ховає погляд.

Можна сказати, що *обличчя Іншого* проявляє собою *логос* (одвічний сенс, саму сутність), а *Чужий* характеризує собою *пафос*, адже його дія на нас викликає незрозумілі, не прояснені відчуття. На *пафосі Чужого* наголошує Б. Вальденфельс (2004): «З філософії з часів Платона ми знаємо про пафос здивування, який виникає на порозі між повсякденно звичним і вперше побаченим» (Вальденфельс, 1999, с. 54). Так само і досвід *Чужого* з'являється раптово, виринає як певна примара, залишаючи нам лише шок, здивування, хвилювання, а іноді й просто страх.

Як постає для нас цей *пафос Чужого*? Передусім тим, що *Чужий* радикально, тобто жодним чином, не співпадає з *логосом Свого*. Досвід *Чужого* є не проявленим і не синхронізується з нашим досвідом, тому він так нас бентежить. Це, швидше, досвід хвилювання, невмотивованого, нечіткого, можна навіть сказати неприємного нам і лякливого. Зіткнення з *Чужим* схоже на відчуття «я не орієнтуюся» та є не просто невідомим, а незрозумілим (Вальденфельс, 2004, с. 80). Чуже нагадує нам жакливі шуми. Це ніби думка, яка приходить тоді, коли не ми цього хочемо, а сама цього хоче (Вальденфельс, 2004, с. 42). Тобто має характер нав'язливості. А як наслідок, зіткнення з ним хочеться уникнути, але уникнути не виходить.

Ця втаємниченість і водночас надокучливість *Чужого* є певною мірою нестерпною для *Я*. Й оскільки *Я* сприймає його як загрозу, воно хоче присвоїти (розкрити, викрити, зробити своїм), але натомість має перед собою лише примарність, яка хвилює

Я вже із середини його самого себе, бо *Чужий* порушує межі та порядки сам, не встановлюючи при цьому жодних порядків.

Проблематичність освоєння *Чужого* ховається в його природі як того, що принципово *о-своїти* (зробити своїм) неможливо, адже будь-яке наближення до його розуміння відразу знімає його сутнісну, атрибутивну рису – чужість у сенсі радикальна інакшість, відмінність, незрозумілість і непроявленість для жодного досвіду. Тобто пізнати *Чужого* чи навіть наблизитися до нього запитанням неможливо, єдине, що залишається, – це занепокоюватися ним і то після того, як він травмував (ужалив) нас. Це призводить до того, що між мною та *Чужим* немає вмотивованих, жодним чином осмисленим стосунків і відношень.

Окрім того, *чужість* означає, що дехто чи дещо ніколи не знаходиться на своєму місці. *Чужий* не має місця, він *кочівник*, він *безхатько*, він позбавлений ґрунту. *Чуже*, за Вальденфельсом (Вальденфельс, 2004), є позапорядковим, таким, «що в різні способи виникає на краях і дірках різних порядків» (Вальденфельс, 2004, с. 6), через те воно ламає всі усталені норми і правила, бо ніяк їх не стосується. Ю. Крістева (2004) говорить про те, що чужинці не слідуєть правилам, бо те, на чому їхні правила засновувалися (традиція, норми роду та сім'я), залишилося вдома.

Тому при зіткненні з чужим *своє* втрачає свою впорядковану стійкість і надламається, оскільки не може підкорити *Чужого* у свої межі. Й, оскільки зіткнення вже відбулося, *Я* вже інфікувалося. Недаремно Б. Вальденфельс говорить, що *Чужість* – це заразність (Вальденфельс, 2004, с. 6). І, виявляється, що *Я* не належить собі, через те воно здатне розхитувати й розуміння *Свого*. І це стосується й внутрішньосуб'єктивної «*своїстості*», і внутрішньокультурної.

Отже, *Чужий*, завжди фактично випереджаючи нас, захоплює нас зненацька, тому він є не просто невизначеним, яке очікує на своє визначення. *Чужий* показує себе, тікаючи від нас, і заскакує нас ще до того, як ми впускаємо його або намагаємося від нього захиститися (Вальденфельс, 2004, с. 34). Таке зіткнення з нами можна охарактеризувати як *напад* і *травматичне втручання*. Окрім того, у Вальденфельса *чуже* вимальовується як *домагання, порушення, надлом, травма, вимога, виклик, стимул, оклик*, також *безформність* і *безликість*.

Усі ці характеристики *Чужого* випливають із його *пафосної* природи й тотальне невиключення в жоден *логос* смислів. І тому він не причетний *логосу*, бо те, що не проявлене, безформне (позбавлене форми) – *логосу* позбавлене (Яннарас, 2005, с. 213). І «чужа претензія не має смислу» (Вальденфельс, 1999, с. 131).

Самовипинання позбавляє глибини і справжності його *лице*, перетворюючи його на пласку незрозумілу сутність. *Лице* говорить. А «говорити – це передусім підніматися над позірністю (рос. кажимось – Б. Н.) свого образу» (Левинас, 1998, с. 169). Тобто говорити – це збиратися до купи, окреслюватися, ставати чітким і виразним. Відсутність *лиця* позбавляє чітких рис і голосу.

Варто розуміти, що мова тут у жодному разі не йде про грубе розведення *Іншого* та *Чужого*. Це, швидше, акцент на тому, що є надзвичайно тонка грань між тим, коли ми фіксуємо перед собою *обличчя Іншого*, і тим, що відвертаємося від нього, уникаючи погляду й боячись тим самим розхитати свій світ. *Інший* і є *Чужим* тоді, коли ми не помічаємо його, й особливо тоді, коли уникаємо будь-яких зв'язків із ним, коли боїмося глибше зануритися в його *пафос* і побачити за ним смисли, стати частиною *логосу* цих смислів, бо увійти в *логос* іншого – це буквально й значить зануритися в певні зв'язки з ним, віднайти спільну істину, яка розкриває всіх, хто в цей *логос* уходить. Тут виходимо з розуміння грецького *логосу*, як його інтерпретує Х. Яннарас (Яннарас, 2005), де він говорить про *логос*, який дає можливість проявляти себе, проявлятися, *altheuein* – бути неприхованим, або істинним (Яннарас, 2005, с. 213).

Як же тоді бути? Як наблизитися до *Чужого*? І чи взагалі в цьому є необхідність?

Б. Вальденфельс змушує нас усе ж повернутися своїм *лицем* до *Чужого* (чужорідного, інакшого, *інакового*), щоб мати можливість дати йому відповідь. Це відповідь, яка «починається по ту сторону смислу і правил, там, звідки дещо нас викликає і ставить під питання наші власні можливості ще до того, як ми звертаємося до знання й розуміння» (Вальденфельс, 1999, с. 131). Саме відповідь є єдиним шансом зробити хоч щось щодо його втручання. Логіка цієї відповіді тісно пов'язана з тим, якою є сутність цього *Іншого/Чужого*.

Чужого не треба намагатися зрозуміти, тим більше підвести під норми та стандарти. У цьому сенсі непродуктивним є жоден консенсус і комунікативна раціональність як спосіб конструювання спільної соціальної реальності. Вальденфельс стверджує, що від них *Чужий* вислизає (Вальденфельс, 1999, с. 131). Чуже домагання прориває круг загальноприйнятих правил комунікативності (Вальденфельс, 1999, с. 131). Ці правила є нездатними стримати активність *Чужого*, бо живуть вони в різних осях координат – *Чуже* не знає правил.

Ситуація змінюється, якщо ми відмовляємося від прямого визначення *Чужого* й, замість цього, сприймаємо *чуже* як те, *на що* ми відповідаємо й неодмінно маємо відповідати (Вальденфельс, 2004, с. 93). Тобто наша відповідь завжди має виходити з того, кому ми відповідаємо. «Слухай – і ми виживемо», – говорить Розеншток-Хюссі (Розеншток-Хюссі, 1994, с. 27). Це значить, що наше мовлення та мова базуються на здатності чути й бачити. І це не банальний факт. Це свідчення того, що говорити – це значить уміти ставити в центр не себе, а когось іншого (Розеншток-Хюссі, 1994, с. 127).

Тому респонзивність як здатність дати відповідь є підставою для етосу такої раціональності, яка є виходом з інтерпасивності (ілюзії активності) та дає змогу згладити поверховість і нав'язливість комунікативних норм. Мислити треба в межах напруження між нормою (порядком) і тим, що виходить за межі норми. Десь в осередді цього *між* і криється етика, культура і суб'єктивність.

Така етика потребує не ілюзорної активності правил, а повинна виходити з моєї власної активності як суб'єкта, що здатен цю відповідь дати. Це моє не-алібі (як у М. Бахтіна) у бутті. Ніхто не може дати відповідь за мене. Моя неповторність передбачає неповторність моєї відповіді.

Тобто необхідність відповідати на чужу претензію, оклик і домагання, без сумніву, є. Більше того, саме в цій відповіді й відкривається нове джерело сили в людині, яка з пасивного користувача світу перетворюється на того, хто може дати цю активну відповідь, хто здатен промовити. «Не подія відповіді визначається через Я того, хто говорить, а, навпаки, Я визначає себе через відповідь як того, хто відповідає» (Вальденфельс,

2004, с. 44), читаємо у Вальденфельса. Це значить, що *Я* є (здатне перебувати в стані «буття») у стані й готовності відповідати.

Уважаємо, що саме така відповідь, яка несе в собі *логос* смислів, *логос*, який здатен умістити значно більше, ніж тільки одну логіку *свого*, є співпричетною, співпереживальною, співчутливою та відкритою. Ця відповідь співбуттійна завдяки тому, що вводить у буття смисл, бо все, що не є відповіддю, є позбавленим смислу (рос. безмысленним – *Б. Н.*), за М. Бахтіним (Бахтин, 1979, с. 350). І це в жодному разі не відповідь, що базується на розсудкових схемах. Це відповідь, яка в Б. Вальденфельса в zasadничується на обіцянці (Вальденфельс, 1999, с. 131), а в Е. Левінаса розуміється як відповідь, що є відповідальністю за Іншого.

Висновки. Отже, розгублена в глобалізованому мультимедійному хаосі людина, якій залишається тільки досвід інтерпасивності, коли є лише ілюзія активності, бо всі смисли, цінності й значення нав'язані вже кимось чи чимось, усе ж має шанс зібратися й проявити своє буттєве призначення – відповідати. У зв'язку з цим можна сказати, що респонзивність – це здатність реагувати й давати відповідь не виходячи з логіки свого досвіду, а з потреби *Чужого*. Це вміння почути його заклик, це здатність зібратися після його травми, яку він мені наніс, це оговтатися від шоку і збурення, яке може виникнути і змогти віднайти *логос* відповіді, *логос* співбуття.

Висновки із цього, на наш погляд, мають бути тільки позитивними. Людство вчиться жити в багатоманітті, і сама постановка проблеми, способи її осмислення в теоретичній думці уже є свідченням того, що ми, швидше за все, на правильному шляху. І якщо подивитися на ситуацію, наприклад, із позиції В. Біблера, який стверджував, що тільки у ХХ столітті культура дійсно стала діалогом культур (Біблер, 1997), то сьогодні, тим паче, ми повинні виходити з позицій свого унікального місця в історії людства, коли можемо творити культуру як справжній діалог і шукати такі засади етики, які б ураховували всю багатоманітність і неоднорідність культур, етносів, націй.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бахтин М.М. Из записей 1970–1971 годов. *Эстетика словесного творчества*. Москва : Искусство, 1979. С. 336–360.
2. Библер В. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков. Москва : Русское феноменологическое общество, 1997.

3. Бубер М. Я и Ты. *Два образа веры*. Москва : ООО «Издательство АСТ», 1999, С. 24–121.
4. Вальденфельс Б. Мотив Чужого. Минск : Пропилеи, 1999.
5. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. Київ : ППС-2002, 2004.
6. Довгополова О. Другое, Чужое, Отторгаемое как элементы социального пространства: Монография. Одесса : СПД Фридман, 2007.
7. Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. Санкт-Петербург : Алетейя, 2005.
8. Кристева Ю. Самі собі Чужі. Київ : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2004.
9. Кунгурцева С.-О. Чуже як предмет респонзивної феноменології Бернгарда Вальденфельса. *Наукові записки НаУКМА. Серія «Філософія та релігієзнавство»*. 2019. Том 4. С. 73–78.
10. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. Санкт-Петербург : Высшая религиозно-философская школа, 1998.
11. Левинас Е. Між нами. Дослідження думки-про-іншого. Київ : Дух і літера, Задруга, 1999.
12. Лютий Т. Інший і Чужий у структурі людського я (М. Бубер, Е. Левинас, Ю. Кристева). *Наукові записки НаУКМА. Серія «Філософія та релігієзнавство»*. 2018. Том 1. С. 21–28.
13. Малахов В.А. Етика спілкування : навчальний посібник. Київ : Либідь, 2006.
14. Можейко М. От Постмодерна к Пост-Постмодерну: Современные социокультурные трансформации и новейшие тенденции философия языка. *DDIL*. 2021. Number 1. С. 71–86.
15. Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить. Москва : Канон+, 1997.
16. Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. Москва : Лабиринт, 1994.
17. Соколова Л. О новой конфигурации французской философии. *Позиции современной философии*. Санкт-Петербург, 1999. № 1. С. 53–60.
18. Солдатська Т. До питання обґрунтування респонзивної етики. *Філософська думка*. 2013. № 2. С. 118–130
19. Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания. *Сочинения*. Москва : Мысль, 1994. С. 483–592.
20. Ямпольская А.В. Эммануэль Левинас: философия и биография. Київ : Дух і літера, 2011.
21. Яннарас Х. Церковь в посткоммунистической Европе. *Християнская мысль. Киевское религиозно-философское общество*. 2005. № II. С. 204–223.
22. Froese R. Levinas and the question of politics. *Contemp Polit Theory*. № 19. 2020. P. 1–19. URL: <https://doi.org/10.1057/s41296-019-00320-4>.

23. Marosán Bence Péter. Engaged Eco-phenomenology. An Eco-socialist stance based upon a phenomenological account of narrative identity. *Engaged Phenomenology. Annual Conference of the British Society for Phenomenology*. 2020. URL: <http://real.mtak.hu/id/eprint/113112>.

24. Nelson E.-S. Levinas, Adorno, and the Ethics of the Material Other. New York : SUNY, 2020.

25. Saldukaitytė J. The Place and Face of the Stranger in Levinas. *Religion.s*. 2019. № 10 (2). P. 67. URL: <https://doi.org/10.3390/rel10020067>.

26. Riou J. Crisis, Otherness, Positionality: Thinking Beyond “Self and Other” in Turbulent Times. *Oxford german studies*. 220. Volume 49. Issue 2. P. 117–135.

REFERENCES

1. Bakhtin, M.M. (1979). Iz zapisei 1970–1971 godov [From the records of 1970–1971]. In *Estetika slovesnogo tvorчества – Aesthetics of verbal creativity*. Moscow: Iskusstvo (336–360) [in Russian].

2. Bibler, V.S. (1997). *Na granyakh logiki kul'tury. Kniga izbrannykh ocherkov [On the verge of the logic of culture. Book of selected essays]*. Moscow : Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo [in Russian].

3. Buber, M. (1999). Ja i Ty [I and You]. *Dva obraza very – Two insulting faith* (24–121). Moscow : OOO “Firma „Izdatelstvo AST” [in Russian].

4. Waldenfels, B. (1999). *Motiv chuzhogo [The Motif of the Alien]*. Minsk : Propilei [in Russian].

5. Waldenfels, B. (2004). *Topografiya Chuzhogo: studiyi do fenomenologiyi Chuzhogo [Topography of the Alien]*. Kyiv : PPS-2002 [in Ukrainian].

6. Dovgoplova, O. (2007). *Drugoe, Chuzhoe, Ottorgaemoe kak jelementy socialnogo prostranstva [The Areas of the Other, Strange, and Rejected in the Social Space]*. Odessa : SPD Fridman [in Russian].

7. Zizek, S. (2005). *Interpassivnost. Zhelanie: vlechenie. Multikulturalizm [Interpassivity. Desire: attraction. Multiculturalism]*. St. Petersburg : Aleteya [in Russian].

8. Kungurtsev, S.-O. (2019). Chuzhe yak predmet responzyvnoi fenomenologii Berngarda Waldenfelsa [The Alien as a subject of Bernhard Waldenfels' responsive phenomenology]. In *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiya ta relihiyevnavstvo – NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies*. Tom 4, 73–78 [in Ukrainian].

9. Kristeva, J. (2004). *Sami sobi Chuzhi [Strangers to Ourselves]*. Kyiv : Osnovy [in Ukrainian].

10. Levinas, E. (1998). *Vremya i drugoi. Gumanizm drugogo cheloveka [Time and the other. Humanism of the other]*. St. Petersburg, 1999 [in Russian].

11. Levinas, E. (1999). *Mizh namy: Doslidzhennia. Dumky pro-inshoho [Between Us: Studies. Thoughts about-the Other]*. Kyiv : Dukch and Litera: Zadruga [in Ukrainian].

12. Lyuty T. (2018). Inshyy i Chuzhyy u strukturi lyuds'koho ya (M. Buber, E. Levinas, Yu. Kristeva) [Other and stranger in the structure of the human self (Buber, Levinas, Kristeva)]. In *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosoфиya ta relihiyevnavstvo – NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies*. Tom 1, 21–28 [in Ukrainian].

13. Malakhov, V. (2006). *Etyka spilkuvannya [Ethics of Communication]*. Kyiv : Lybid [in Ukrainian].

14. Mojeiko, M. (2012). Ot Postmoderna k Post-Postmodernu: Sovremennyye sotsiokulturnyye transformatsii i noveyshiye tendentsii filosofiyazyka [From Postmodern to Post-Postmodern: Modern social-cultural transformations and the latest trends in philosophy of language]. In *IDİL*. Number 1, 71–86 [in Russian].

15. Rosenstock-Hussie, E. (1994). *Rech i deystvitel'nost [Speech and Reality]*. Moscow : Labirint [in Russian].

16. Rosenstock-Hussie, E. (1997). Bog zastavlyayet nas govorit [God makes us speak]. Moscow : Kanon+ [in Russian].

17. Sokolova, L. (1999). O novoy konfiguratsii frantsuzskoy filosofii [About the new configuration of French philosophy]. In *Pozitsii sovremennoy filosofii – Positions of modern philosophy. 1*, 53–60. St. Petersburg [in Russian].

18. Soldatska, T. (2013). Do pytannya obgruntuvannya responzyvnoyi etyky [On the question of substantiation of responsive ethics]. In *Filosofska dumka – Philosophical Thought*, 2, 118–130 [in Ukrainian].

19. Trubetskoy, S.N. (1994) O prirode chelovecheskogo soznaniya [About the nature of human consciousness]. In *Sochineniya – Compositions*. (483–592). Moscow : Mysl [in Russian].

20. Yampolskaya, A.V. (2011). *Emmanuel Levinas: filosofia i biografiya [Emmanuel Levinas: philosophy and biography]*. Kiev: Dukh i Litera [in Russian].

21. Yannaras, Christ (2005). Tserkov v postkommunisticheskoy Yevrope [Church in Post-Communist Europe]. In *Khristianskaya mysl. Kievskoye religiozno-filosofskoye obshchestvo – Christian thought. Kiev Religious and Philosophical Society*, ÍÍ. Kyiv [in Russian].

22. Froese, R. (2020). Levinas and the question of politics. In *Contemp Polit Theory*, 19, 1–19. DOI: <https://doi.org/10.1057/s41296-019-00320-4>.

23. Marosán, Bence Péter (2020). Engaged Eco-phenomenology. An Eco-socialist stance based upon a phenomenological account of narrative identity. In *Engaged Phenomenology. Annual Conference of the British Society for Phenomenology*. DOI: <http://real.mtak.hu/id/eprint/113112>.

24. Nelson, E.-S. (2020). *Levinas, Adorno, and the Ethics of the Material Other*. New York: SUNY.

25. Saldukaitytė, J. (2019). The Place and Face of the Stranger in Levinas. In *Religions*, 10(2), 67. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel10020067>.

26. Riou, J. (2020). Crisis, Otherness, Positionality: Thinking Beyond “Self and Other” in Turbulent Times. *Oxford german studies*, 49, 2, 117–135.

УДК 130.123.1:37.01

ВОЗНЯК Володимир – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, Дрогобич, Львівська обл., Україна, індекс 82100 (volim_s@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6877-3785>

ВОЙТКІВ Леся – кандидат філософських наук, викладач суспільних дисциплін, Комунальний заклад Львівської обласної ради «Самбірський фаховий педагогічний коледж імені Івана Филіпчика», 14, вул. І. Филіпчика, м. Самбір, Львівська обл., Україна, індекс 81400 (sakalvojtktiv@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7794-3582>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.3>

Бібліографічний опис статті: Возняк, В., Войтків, Л. (2020). Інновації в освіті: діалектика якісних змін. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 39–54, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.3>

ІННОВАЦІЇ В ОСВІТІ: ДІАЛЕКТИКА ЯКІСНИХ ЗМІН

Анотація. *Мета роботи.* У статті інновації в освіті аналізуються крізь призму діалектики кількісних і якісних змін з метою визначити умови, за яких подібні інновації здатні виводити освіту на новий, більш високий рівень, розв'язуючи ті суперечності, що накопичилися в ній. **Методологія.** Засобом реалізації поставленої мети є діалектика як логіка й теорія пізнання, зокрема закон взаємного переходу якісних і кількісних змін, а також логіка розрізнення сфер буття, сутності й поняття. **Наукова новизна.** Уперше у вітчизняній філософській і педагогічній літературі природа освітніх інновацій проаналізована в контексті адекватного розуміння взаємозв'язку кількісних і якісних змін, тим самим стають зрозумілими умови реалізації перериву поступовості й переходу до нового заходу. Інноваційні зміни самі по собі належать до сфери наявного буття, де відбувається лише «перехід».

На рівні ж сутності панує рефлексія як видимість одного в іншому, присутність одного в іншому, внутрішній зв'язок. Розвиток як такий (включаючи розвиток освіти) здійснюється на рівні «поняття» як вільної єдності буття й сутності. Тим самим стверджується, що самі по собі інноваційні процеси, узяті абстрактно, не ведуть до сутнісних перетворень, але освітні інновації можуть їм сприяти, рівним чином як і перешкоджати. Тому суть справи не у впровадженні різноманітних інновацій, а у розв'язанні існуючих суперечностей. **Висновки.** Адекватне теоретичне розуміння діалектики якісних та кількісних змін здатне орієнтувати педагогічне мислення на пошуки таких інновацій, що призводять до розв'язання суперечностей, що накопичились у вітчизняній системі освіти. Гонитва за «новизною», «інноваційними технологіями» жодною мірою не сприяє оздоровленню освіти, проте здатна істотно вводити в оману як реальних учасників освітнього процесу, так і чиновників, що здійснюють управлінську діяльність у цій сфері.

Ключові слова: освітні інновації, діалектика, якість, кількість, міра, сутність, розвиток.

VOZNIAK Volodymyr – Doctor of Philosophy Sciences, Professor, Head of the Philosophy Department named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 24, Ivan Franko str., Drohobych, Lviv region, Ukraine, postal code 82100 (volim_s@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6877-3785>

VOITKIV Lesya – Candidate of Philosophical Sciences, Lecturer of Social Disciplines, Municipal Institution of the Lviv regional council “Sambir Professional Pedagogical College named after Ivan Filipchak”, 14, Ivan Filipchak str., Sambir, Lviv region, Ukraine, postal code 81400 (sakalvojtktiv@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7794-3582>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.3>

To cite this article: Vozniak, V., Voitkiv, L. (2020). Innovatsii v osviti: dialektyka yakisnykh zmin [Innovation in education: the dialectics of qualitative change]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnogo pedahohichnogo universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia «Filosofia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 41, 39–54, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.3>

INNOVATION IN EDUCATION: THE DIALECTICS OF QUALITATIVE CHANGE

Summary. *The purpose of the work. The article analyzes innovations in education through the prism of the dialectic of quantitative and qualitative change in order to determine the conditions under which such innovations can bring education to a new, higher level, resolving the contradictions that have accumulated in it. **Methodology.** The means to reach the set goal is dialectics as logic and theory of cognition, in particular, the law of mutual transition of qualitative and quantitative changes, and also logic of distinction of spheres of being, essence and concept. **Scientific novelty.** For the first time in the domestic philosophical and pedagogical literature, the nature of educational innovations is analyzed in the context of an adequate understanding of the relationship between quantitative and qualitative changes, thus making clear the conditions for a gradual break and the transition to a new degree. Innovative changes in themselves belong to the sphere of existing existence, where there is only a ‘transition’. At the level of essence, reflection prevails as the appearance of one in another, the presence of one in another, the internal connection. Development as such (including the development of education) is carried out at the level of ‘concept’ as a free unity of being and essence. Thus, it is argued that innovation processes, taken in the abstract, do not in themselves lead to essential transformations, but educational innovations can contribute to them, as well as hinder them. Therefore, the point is not to implement various innovations, but to resolve existing contradictions. **Conclusions.** Adequate theoretical understanding of the dialectic of qualitative and quantitative changes can guide pedagogical thinking in the search for such innovations that lead to the resolution of contradictions that have accumulated in the domestic education system. The pursuit of ‘novelty’, ‘innovative technologies’ does not contribute to the recovery of education, but can significantly mislead both the real participants in the educational process and officials who carry out management activities in this area.*

Key words: educational innovations, dialectic, quality, quantity, measure, essence, development.

Постановка проблеми. Бездумні й поквалпіві реформи освітньої сфери в Україні привели не до кризового стану, а до справжнісінької катастрофи освіти за всіма параметрами. Вихід, як завжди, шукаємо не там, де втратили чи загубили, а «під ліхтарем». Зазвичай подолання наявного стану вбачають у пошуках і впровадженні тих чи інших «освітніх інновацій», нових «освітніх технологій», наївно сподіваючись, що саме таким чином можна забезпечити стабільний розвиток цієї сфери суспільного життя. Саме через це концепт «освітні інновації» потребує серйозного філософсько-категоріального аналізу.

Метою статті є аналіз інновацій в освіті крізь призму діалектики кількісних і якісних змін, щоб визначити умови, за яких подібні інновації здатні виводити освіту на новий, більш високий рівень, розв'язуючи ті суперечності, що накопичилися в ній.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Стосовно освітніх інновацій за роки незалежності написано досить, якщо не занадто багато. Проте в працях вітчизняних авторів (як із філософії освіти, так і з педагогіки) навіть і не ставиться на достатньому теоретичному рівні питання про умови, за яких інновації в освіті можуть привести до позитивних якісних змін. Лише казахстанська дослідниця Н.В. Гусева ґрунтовно осмислює такі умови, окреслюючи дисциплінарний, теоретичний і методологічні аспекти. Вона зауважує: «Інновація» як термін означає «входження в нове». Конкретним змістом будь-яке входження «в нове» може наповнюватися лише тоді, коли вказується те, що, куди і як здійснюється «входження» (Гусева, 2007, с. 40). Розрізнення дисциплінарних, теоретичних і методологічних характеристик інновацій в освітньому процесі усвідомлено виділяє смисли, пов'язані з розв'язанням певних соціально-практичних завдань і дає змогу захиститися від стихійності й помилок у процесі вдосконалення освіти. Відсутність подібного розрізнення родить «інновацію» лише зовнішнім показником.

На *дисциплінарному* рівні знання постає у формі *готового* знання, тому тут інновації здійснюються в межах *технологізації*: «<...> за технологічно-функціонального підходу до розгляду освіти й нововведень у ній (інновацій) людина з її специфікою і закономірностями існування взагалі не стає модельованою

реальністю, тобто такою, що розглядається. Тут повністю відсутнє завдання вдосконалення саме її форм існування. Уся увага авторів інноваційних проєктів за технологічно-функціонального підходу зайнята вдосконаленням технологій передачі знань» (Гусева, 2007, с. 43). На власне *теоретико-методологічному* рівні освіта постає як процес становлення людського в людині. Тоді інновації відкривають *нові можливості розвитку* людської суб'єктивності й не мають маніпулятивного характеру. Саме такі інновації, упевнена Н.В. Гусева, можуть забезпечити якісні зміни у сфері освіти (Гусева, 2007, с. 34–44).

Стосовно ж діалектики як методології у вітчизняних публікаціях, окрім ґрунтового підручника В.П. Лисого (2014), можна зустріти лише деякі згадування про неї як один із можливих методів дослідження (Петрушенко, 2005, с. 28–53; Ліпін, 2018, с. 7–22). Один з авторів статті відверто й неодноразово стверджував про необхідність застосування саме теоретичної («високої») діалектики в контексті філософсько-освітнього дискурсу (Возняк, 2017, 2020). В англomовній філософській літературі можна вказати лише на публікації Девіда Бекхарста (1991), Славоя Жижека (2018) та Вессі Ойтінена (Oittinen, 2011), де звертається увага на особливості діалектики як такої.

Основний матеріал. Тотальне *прагнення новизни* стало сумною і досить неприємною пошестю нашого вельми суєтного часу. Мало кому зрозуміло, що все це – *на продаж*. Інновації давно набули товарної форми на нинішньому етапі розвитку буржуазної цивілізації. На одній з конференцій довго сперечалися навколо визначення того, що являє собою «інновація». Одна пані врешті-решт не витримала й заявила: «Інновації – це те, за що тепер платять». Сказано відверто й цілковито точно.

Послухаємо розумну людину – Михайла Олександровича Ліфшиця:

Але чому, власне, необхідно сказати обов'язково нове слово? Чи мало всіляких бід вийшло з шаленого новаторства минулих часів, наприклад, в агробіології? Як не згадати тут Щедріна: «Боже мій! Скільки ж є прекрасних і цілковито випробуваних старих слів, котрі ми не намагались навіть вимовити, як уже хвалькувато виступаємо вперед із чимось новим, котре, проте, і не можемо навіть визначити» (Лифшиц, 1985, с. 115).

Полемізуючи з М.С. Каганом, який стверджував, що суть перетворювальної діяльності в тому, що вона створює щось нове, раніше не існуюче, М.О. Ліфшиць (1985) запитує:

А навіщо? <...> Але М. Каган визнає, що перетворювальна діяльність спрямована до досягнення кращого майбутнього, і в цьому, напевно, можна з ним погодитися. Нові речі добрі, якщо вони кращі за старі, і перетворювальна діяльність заслуговує на це ім'я, якщо вона створює не просто новий, а кращий світ. Але звідки наша всемогутня уява знає, що саме є кращим? Чи не потрібно для цього знати або принаймні відчувати істину? (Лифшиц, 1985, с. 154).

І в цю думку – вже Мартіна Гайдеггера – варто вслухатися:

Коли істина перетворюється на достовірність знання людства, що облаштовує і забезпечує себе, починається та історія, котра в історичному обчисленні століть називається Новим часом. Це словосполучення означає більше того, що звичайно під ним мають на увазі. Воно говорить про те істотне, що відрізняє цю епоху. Оскільки істина, у якій перебуває людство, потребує забезпечення безумовного панування людини, така її сутність втягує людину та її діяння в неминучу й неперервну турботу про те, щоб невинно, домагаючись нових успіхів і здійснюючи нові відкриття, постійно досягаючи чогось найновішого, здійснюючи все нові досягнення, крокуючи від одного небувало до іншого, вона могла підвищувати можливість свого забезпечення й потім знову використовувати їх у боротьбі із загрозами, що знову виникають (виділено нами – В.В., Л. В.) (Гайдеггер, 2007, с. 373).

Прагнення новизни, «інноватика», креативізм так чи інакше пов'язані з експансією проєктивного мислення, розсудку. Характерно, що відомий психолог В.П. Зінченко називає проєктування ще одним СНІДом ХХ століття. Гонитва за новизною, поклоніння новизні – продукт буржуазної цивілізації. Уже згадуваний М.О. Ліфшиць писав: «Новизна стає головною цінністю, а зіткнення нового із застарілим стандартом побуту – формальною схемою життя» (Лифшиц, 2009, с. 105–106). Логіка заперечення старого є «логікою диявола» (Лифшиц, 2009, с. 306), замість того щоб служити *сходинкою до більш високих форм* людського життя. Усе це так чи інакше постає «маячною

темної обивательської свідомості, яка захоплена манією руйнування в ім'я нового» (Лифшиц, 2009, с. 68). На питання «Що таке творчість?» обивательська свідомість одразу ж дає відповідь: «Це творення чогось нового, раніше не бувалого». Блискуче, буквально навідліг сказав М.О. Ліфшиць (2009): «Неопатія, гонитва за новим – це хвороба сучасного обивателя, здатна завжди зробити його предметом будь-яких розрахунків» (Лифшиц, 2009, с. 68).

У філософсько-теоретичному плані за експансією суто проєктивного мислення стоять претензії кінцевого розсудку на праве перевлаштування дійсності відповідно до своїх смислів і цілей. Справедливо стверджує В.В. Бібіхін: «Я знаю, як тяжко свідомості позбутися ілюзій, ніби вона сама якось народжує, знаходить або артикулює свої смисли» (Бібіхін, 2006, с. IX). Утилітарно-розсудкове мислення включає реформаторські тенденції, прагнення протиставити себе існуючому об'єктивному стану речей. Однак «відстань між суб'єктивним кінцевим розсудком та об'єктивним світом вельми велика» (Лифшиц, 2009, с. 460). Поклоніння «креативності» являє собою лише гординю кінцевої свідомості, розсудкову хворобу ума, що прагне весь час виправляти дійсність, уносити в неї свої смисли й помисли. «Не сон розуму, – пише В.Г. Арсланов, – породжує страхіть у ХХ столітті, а його незбіг і надмірна активність» (Арсланов, 2007, с. 10). Примітивний раціоналізм, що вірить тільки в аргумент сили, сполучається з волюнтаризмом – «бездумною зарозумілістю суб'єкта, який уважає, що світ, який лежить перед ним, сліпий і мертвий об'єкт для його творчої активності» (Арсланов, 2007, с. 109). Епоха однобічно розвиненої суб'єктивності, розсудку, що рефлектує, «претензій кінцевого розуму на раціональне керівництво світом пов'язана з буржуазним горизонтом» (Лифшиц, 2009, с. 462). Важко не погодитися й із таким розмислом М.О. Ліфшиця:

«<...> сама дійсність, що твориться людиною, і тим більше вона повинна бути вільною від нашого суб'єктивного прожектерства й доктринерського втручання. Розумна людина повинна від цього відлучуватися та, визнаючи незалежність історичної дійсності від претензій нашої невдоволеної маленької свідомості, робити свою справу, як усякий учасник суспільної праці й боротьби. «Будемо обати про свій сад!» Чим більше

незалежна від наших претензій стає дійсність, тим більше розум стає її природним елементом, тим більше вільними ми є внутрішньо – і у філософському, і у художньому смислі» (Лифшиц, 2009, с. 463).

Усі справжні художники «більшою або меншою мірою об'єктивні, усвідомлюють обмеженість «кінцевого розсудку» і його втручання в дійсність для її виправлення» (Лифшиц, 2009, с. 465).

А тепер звернемося до власне теоретичної *діалектики* в спробі відповісти за запитання: за яких умов освітні інновації постають якісними змінами? Згідно з діалектикою, для *якісних* змін необхідна зміна *кількості*, як проголошує закон взаємного переходу кількості і якості. Однак *чи завжди* кількісна зміна призводить до змін якісних?

Доводилося стикатись з таким судженням: хіба кількість виховних заходів у школі обов'язково дає нову якість – у смислі позитивного результату виховання? Однозначно – не дає. Значить, закон діалектики про перехід кількісних змін у якісні «не працює». Звісно, і не буде «працювати», якщо його розуміти абстрактно, однобічно, тобто *неправильно*, адже *не будь-яка* кількісна зміна призводить до якісної, але лише та, котра *порушує міру* (як єдність визначеної якості й не менш визначеної кількості), притому порушення міри може бути пов'язане не тільки зі збільшенням кількості, а й з її зменшенням. Згадаємо Гегеля. Якість є визначеність, яка збігається з буттям – настільки, що зміна цієї визначеності веде до зміни буття «щось». Кількість же є визначеністю, яка байдужа до буття «щось», її зміна не веде до зміни буття «щось». Проте кількість є *байдужою* визначеністю не «взагалі» (абстрактно), а суто *конкретно*, до пори до часу – у *межах міри*.

Відповідно до концепції видатного київського філософа В.О. Босенка, змінюється не просто якась абстрактна «кількість», а *кількість певних якостей*, причому ці «якості» *відрізняються* як від якості тієї міри, у межах котрої відбуваються зміни, так і від якості нової міри, яка виникає як нова єдність іншої якості й кількості. Одне накопичується в другому, а виходить – *третє*, не схоже ані на те, *що* накопичувалося, ані на те, *у чому* накопичувалося (Босенко, 1966, с. 55–82).

А тепер знову про кількість «виховних заходів», котра ніяк не хоче переходити в нову, очікувану якість. А ось і не перейде ніколи, тому що накопичувалася кількість явно **не тих** «якостей». Однак примноження подібного роду «виховних дій» казенно-примусового характеру *неодмінно переходить* у нову якість, бо *порушена міра* – міра *терпіння* учнів. Вони стають *відверто байдужими*, навіть вороже настроєними щодо подібного роду «заходів». Виховний ефект цього – двоякий: з одного боку, активне неприйняття того ніби «правильного» змісту, котре їм нав'язувалося, а з іншого (позитивного) – формування підвищеної *чуйності* до всілякої казенщини й формалізму. Яка ж зі сторін візьме гору – залежить від обставин.

Отже, закон діалектики, говорите, «не працює»? Спрацьовує щосили і гранично точно, головне – *невідворотно*. Тільки результат не той, на який розраховували. І по заслугі: *думати* треба й діалектику вивчати не за підручниками для партійного просвіщення (щоправда, тепер її, бідолашну, загалі не вивчають студенти, а «наукове співтовариство» від неї або демонстративно відхрещується як чорт від ладану, як від «*наследия мрачных времён*», або просто замовчує навіть самий факт її існування), а за *добротними джерелами*.

Ще одне й дуже суттєве. Кількісні зміни переходять у якісні за допомогою того, що називається «стрибок», *стрибкоподібно*. У 60–70-і роки минулого століття деякі автори пропонували деяку градацію «стрибків» – швидкі і повільні, миттєві і такі, де відбувається «поступове накопичення елементів нової якості й поступове відмирання елементів старої якості». З критикою такого підходу виступив уже згаданий В.О. Босенко. Безглуздо ділити «стрибки» на різні види. Суть «стрибка» полягає не в тому, що він за часом «швидкий», а в *перериві безперервності*. Сам же такий перерив може в часі мати *різну тривалість* (у часі все відносно) залежно від природи конкретної реальності. Але його сутність як *перериву безперервності* від цього не змінюється. Немає у світі процесів, яким «на роду написано» бути неодмінно «стрибками». Справа в тому, що *одна безперервність* за певних умов (порушення міри) *перериває іншу безперервність*. Одна безперервність виконує *роль перериву* іншої безперервності. Іншими словами, «стрибок» теж є деякою поступовістю, однак

лише щодо *себе*; щодо ж попередньої поступовості він – саме перерив, скільки б не тривав. Перехід від тварини до людини – «стрибок», перерив безперервності, адже тривав у часі він набагато довше, ніж власне людська історія.

Щодо питання про інновації у сфері освіти варто звернутися до досвіду педагогів-новаторів («педагогіка співробітництва»), нині ґрунтовно забутого (В.Ф. Шаталов, М.П. Щетінін, С.М. Лисенкова, Є.М. Ільїн, сім'я Нікітіних, Ш.А. Амонашвілі, І.П. Волков, І.П. Іванов, В.А. Караковський, С.Л. Соловейчик та ін.). Їхня педагогіка – не просто якась «освітня інновація» (і слів таких хитромудрих тоді не знали, а якщо знали, то не вживали), а просто *зовсім інша педагогіка*: перехід від школи примусу й опіки до *школи співробітництва*. Ось де справжня зміна підстави!

Донецький учитель Віктор Федорович Шаталов якось написав, що нова, незвична, вельми своєрідна й навіть у чомусь екзотична «методика» викладання – усього лише «пилюка на чоботях» нової педагогіки. До речі, ось точна вказівка місця «технологічної» сторони справи в навчанні й вихованні! А на уроки В.Ф. Шаталова в Донецьк з усього Союзу (Радянського, а не Європейського) з'їжджалися за свій рахунок десятки, якщо не сотні вчителів: ці уроки він змушений був проводити в спортивному залі. Намагалися запозичити, перейняти «технологію». І практично нічого не виходило, бо підстава вчення було зовсім іншим. Але ж «підстава» – категорія сфери *сутності*. Остання ж *бачиться умом* і не дана чуттєво як наявне буття.

Тут варто зупинитися й знову згадати теоретичну діалектику. Якість, кількість і міра – категорії сфери *буття*. Кількісні зміни в межах однієї міри мовою категорій сфери *сутності* означають виникнення й розгортання протиріччя, порушення міри та *перехід* (а у сфері буття саме «перехід») до нової міри – це *розв'язання суперечності й зміна підстави*. А якщо сутність взяти в єдності з буттям у вільному виявленні сутності – отримуємо *поняття*, лише на рівні якого йдеться про власне *розвиток*, заперечення й заперечення заперечення.

Візьмемо, наприклад, досвід М.П. Щетініна, школу якого в черговий раз (до того було це й у Росії, і в Україні за радянських часів) під абсолютно надуманими приводами закрили

зовсім недавно в Російській Федерації, і серце вченого й учителя не витримало... Становлення системи М.П. Щетініна, якщо вести мову в категоріях сфери буття, включало низку (певну кількість) «нововведень», кожне з яких *саме по собі* не призвели б до зміни підстави. Наприклад, зменшення уроку до 35 хвилин і тим самим звільнення навчального часу для творчих занять, метод «занурення» в ті чи інші предмети, робота учнів у присадибному господарстві при школі тощо. Але всі разом ці «інновації» вичерпали міру звичайної педагогіки і привели до нової міри, нової єдності якості й кількості, а по суті, до *зміни підстави*, до розв'язання протиріч, із якими не змогла впоратися звичайна школа. Найголовніше ж – педагогічні взаємини стали будуватися за логікою «*суб'єкт-суб'єкт*», що радикально змінило буття школи, освітній простір, який перетворився на спосіб розвитку особистості кожного учасника процесу.

Елементи нововведень («інновацій»), їх якість і кількість у педагогів-новаторів були різні, але результат один: *вихід за межі* звичайного педагогічного процесу й побудова навчально-виховної діяльності на новій підставі, набуття освітою іншої, адекватної *сутності*. Це й дало можливість мислителю, письменнику та педагогу С.Л. Соловейчику узагальнити досвід новаторства і сформулювати документ, відомий як «*Педагогіка співробітництва*» (Педагогіка сотрудиництва, 2006).

А ось з освітніми інноваціями в нинішній час справа йде набагато складніше. Справа не в тому, що їх мало, навпаки, занадто багато. Середня й вища освіта в Україні внаслідок цілого ланцюжка дуже непродуманих реформ (теж «інновації») дійсно перейшли в «нову якість». Тільки *набагато гіршу* за попередню, адже «нове» саме по собі може бути або *кращим*, або *гіршим*. Освіту вкинули не просто в кризу, а в ситуацію катастрофи, руйнуючи все те добре й позитивне, що було в радянській системі, некритично запозичуючи із західного досвіду деякі елементи, які реально погіршили ситуацію.

Виникає питання: а чи здатна нинішня система освіти до *розвитку* або вона приречена на подальшу стагнацію, загнивання? Нинішній відверто буржуазний соціум *об'єктивно не зацікавлений* у цілісному творчому саморозвитку особистості (що б при цьому не базікали про так зване «соціальне замовлення»),

хоча глибинна, далеко не явно виражена, інтенція руху сучасної цивілізації містить таку вимогу, як необхідність розв'язання субстанціальних протиріч людської передісторії.

Що ж перешкоджає справжньому прогресивному розвитку нинішньої системи освіти? Передусім позиція численних чиновників «від освіти». Ні, вони анітрохи не проти «інновацій», вони самі їх неодмінно в межах власного розуміння впроваджують. У нас, наприклад, щороку в університеті абсолютно довільно змінюють вимоги до оформлення навчальних програм, просто не встигаємо виконувати вказівки «начальства». Причому до змісту справи це не має ніякого відношення. Треба ж якось чиновній братії виправдовувати якусь необхідність свого існування. Ось і псують нам, викладачам, життя, завантажуючи марною роботою в ім'я деякого тільки їм відомого «поліпшення».

Уся система освіти потребує – ні, не «вдосконалення», а елементарного *виправлення*, відмови від багатьох «нововведень», які ґрунтовно зіпсували її, освіти, живу тканину. І лише тоді можна говорити про власне розвиток, зрозуміло, у бік сприяння розв'язанню накопичених протиріч, концентрація котрих заганає освіту в глухий кут. Звичайно ж, «виправлення» до певної міри також є розвитком, стороною і неодмінною *умовою* його.

Висновки. Будь-яка освітня інновація є деякою *якісною зміною*, усе питання – *якою* саме. Будь-яка освітня інновація є єдністю цілком визначеної *якості* й визначеної *кількості*, є *переривом поступовості*. Уся справа – саме в **конкретній якості**.

Н.В. Гусева має цілковиту рацію в оцінці інновацій на *дисциплінарному* рівні: їх не треба відкидати, але необхідно визначити їх *міру* та *доречність*. І розуміти: самі собою вони *не здатні* розв'язати основні протиріччя освітньої сфери. Звісно, гостро необхідними є освітні інновації на *теоретичному* та *методологічному* рівнях. Однак де ж узяти *адекватних суб'єктів* подібних інновацій?

На наш погляд, необхідні *такі освітні інновації*, котрі дійсно *спрямовані на вихід* усієї системи освіти із наявного стану, на *розв'язання принципів суперечностей* цієї системи. Подібних інновацій *певної якості* повинна бути *певна кількість*. І лише тоді можливий *перерив поступовості* (котрий сам по собі *не*

швидкий, а вельми поступовий), перехід до *нової міри*. Тільки варто пам'ятати, що те, що одержимо в результаті (звісно, за сприятливого збігу обставин), аж ніяк *не буде схожим* ані на те, **що** «накопичувалося», ані на те, **у чому** накопичувалося. Але не треба мати собі ілюзії стосовно «поступового відмирання елементів старої якості й поступового накопичення елементів нової якості». Просто так ніколи не буває.

Інноваційні зміни відбуваються на рівні *наявного буття*. Тут просто *перехід*. На рівні ж *сутності* – *рефлексія* як світіння одного в іншому, незрима *присутність* одного в іншому, внутрішня зв'язність, а точніше, істинна вседність. І лише на рівні *поняття* як єдності буття й сутності відбувається *розвиток* як такий. Значить, *самі по собі* інноваційні процеси не приводять до сутнісних перетворень, однак можуть їм *сприяти* рівним чином, як і *перешкоджати*. Інновації самі по собі – річ непогана й навіть необхідна. Але вони – не панацея. Вельми корисним буде пам'ятати: ця «річ» може ставати небезпечною в невмілих руках і за дуже *нечистого розуму*.

Нове педагогічне мислення не бавиться в різноманітні «інноваційні проекти», «нові освітні технології», тверезо вбачаючи в них даремну справу, *monkey business*. Воно знає, де «шукати»: *адекватно усвідомлювати вузли суперечностей* сучасної української освіти і крок за кроком неантагоністично *розв'язувати* їх. Лише в цьому процесі освітні інновації здатні знайти своє *доречне місце* й виявити свою реальну продуктивність.

ЛІТЕРАТУРА

1. Арсланов В.Г. Постмодернизм и русский «третий путь»: tertium datur российской культуры XX века. Москва : Культурная революция, 2007.
2. Бибихин В.В. Время читать Розанова. *Розанов В.В. О Понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания*. Москва : Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006. С. V–XIX.
3. Босенко В.А. Диалектика как теория развития. Киев : Вища школа, 1966.
4. Возняк В.С. Диалектика: принцип всезагального зв'язку. *Людинознавчі студії. Серія «Філософія»* : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Дрогобич, 2020. С. 20–33. Вип. 40. URL: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200798>.

5. Возняк В.С. Особенности диалектического понимания категории «развитие». *Людинознавчі студії. Серія «Філософія»* : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка / ред кол. О. Ткаченко (головний редактор) та ін. Дрогобич : ред.-вид відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2017. Вип. 34. С. 32–43.

6. Гусева Н.В. Статус и смысл инноваций в образовательном процессе: дисциплинарный, теоретический и методологический аспекты. *Вестник Казахстано-американского свободного университета. Серія «Образовательные технологии»*. Усть-Каменогорск, 2007. Вып. 1. С. 40–45.

7. Ліпін М.В. Освіта в модифікаціях сучасного світу. Київ : Київський нац. торг.-екон. економ. ун-т, 2018.

8. Лисий В. Діалектика : навчальний посібник. Львів : НЛУ імені Івана Франка, 2014.

9. Лифшиц М. В мире эстетики. Москва : Изобраз. искусство, 1985.

10. Лифшиц М. Почему я не модернист? Философия. Эстетика. Художественная критика. Москва : Искусство-XXI век, 2009.

11. Педагогика сотрудничества (Отчет о встрече учителей-экспериментаторов). 2006. URL: <http://www.ug.ru/issues/?action=topic&toid=3801>.

12. Петрушенко В.Л. Філософія знання: онтологія, епістемологія, аксіологія. Львів : Асхіл, 2005.

13. Хайдеггер М. Ницше / пер. с нем. А.П. Шурбелев. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2007. Том II.

14. Bekharst D. Consciousness and revolution in soviet philosophy From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov. New-York : Cambridge university press, 1991.

15. Zsizsek, Slavoj. Evald Ilyenkov's cosmology: the point of madness of dialectical materialism. 2018. URL: <https://thephilosophicalsalon.com/evald-ilyenkovs-cosmology-the-point-of-madness-of-dialectical-materialism/>.

16. Oittinen Vesa. Evald Ilyenkov, the Soviet Spinozist. *Dialectics of the Ideal. Evald Ilyenkov and Creative Soviet Marxism. Ed. Alex Levant and Vesa Oittinen*. 2011. URL: https://doi.org/10.1163/9789004246928_006.

REFERENCES

1. Arslanov, V.G. (2007). *Postmodernizm i russkij «tretij put»: tertium datur rossijskoj kultury XX veka [Postmodernism and the Russian «third way»: tertium datur of Russian culture of the twentieth century]*. Moscow : Kulturnaya revolyucziya [in Russian].

2. Bibikhin, V.V. (2006). *Vremya chitat Rozanova [Time to read Rozanov]*. In *Rozanov V.V. O Ponimanii. Opyt issledovaniya prirody, granic i vnutrennego stroeniya nauki kak czelnogo znaniya [About Understanding. Experience in researching the nature, boundaries and internal structure of science as a whole knowledge]* (V–XIX). Moscow : Institut filosofii, teologii i istorii Svyatogo Fomy [in Russian].

3. Bosenko, V.A. (1966). *Dialektika kak teoriya razvitiya [Dialectics as a theory of development]*. Kiev : Vishha shkola [in Russian].

4. Voznyak, V.S. (2020). Dialektika: princip vsezagalnogo zvyazku [Dialectics: the principle of universal connection]. In *Lyudinoznavchi studiyi: zbirnik naukovikh prac Drogobiczkogo derzhavnogo pedagogichnogo universitetu imeni Ivana Franka. Seriya «Filosofiya», vip. 40 (20–33) – Anthropological studies: a collection of scientific works of Drohobych State Pedagogical University named after Ivan Franko. Series «Philosophy», vol. 40*. Drohobich. Doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200798> [in Ukrainian].

5. Voznyak, V.S. (2017). Osobnosti dialekticheskogo ponimaniya kategorii «razvitiye» [Features of the dialectical understanding of the category «development»]. In *Lyudinoznavchi studiyi : zbirnik naukovikh prac Drogobiczkogo derzhavnogo pedagogichnogo universitetu imeni Ivana Franka. Seriya «Filosofiya» / red kol. O. Tkachenko (golovnij redaktor) ta in. Vipusk 34 (32–43) – Anthropological studies: a collection of scientific works of Drohobych State Pedagogical University named after Ivan Franko. Series «Philosophy», vol. 43*. Drohobich: Red.-vid viddil DDPU imeni Ivana Franka [in Russian].

6. Guseva, N.V. (2007). Status i smysl innovaciy v obrazovatelnom processe: disciplinarnyj, teoreticheskij i metodologicheskij aspekty [The status and meaning of innovations in the educational process: disciplinary, theoretical and methodological aspects]. In *Vestnik Kazakhstansko-Amerikanskogo Svobodnogo Universiteta. Vypusk 1. Obrazovatelnye tekhnologii – Bulletin of the Kazakh-American Free University. Science Magazine. 1st issue: educational technologies (40–45)*. Ust-Kamenogorsk [in Russian].

7. Lipin, M.V. (2018). *Osvita v modifikacijah suchasnogo svitu [Education in modifications of the modern world]*. Kiyiv : Kiyivskij nac. torg.-ekon. ekonom. un-t [in Ukrainian].

8. Lifshicz, Mikh. (2009). *Pochemu ya ne modernist? Filosofiya. Estetika. Khudozhestvennaya kritika [Why am I not a modernist? Philosophy. Aesthetics. Art criticism]*. Moscow: Iskusstvo-XX vek [in Russian].

9. Lifshicz, Mikh. (1985). *V mire estetiki [In the world of aesthetics]*. Moscow: Izobraz. iskusstvo, 1985 [in Russian].

10. Lisij, Vasil (2014). *Dialektika : navch. posibnik [Dialectics: a textbook]*. Lviv: NLU imeni Ivana Franka [in Ukrainian].

11. Pedagogika sotrudnichestva (Otchet o vstreche uchitelej-eksperimentatorov) [Pedagogy of Collaboration (Report of the Meeting of Experimental Teachers)] (2006). URL: <http://www.ug.ru/issues/?action=topic&toid=3801> [in Russian].

12. Petrushenko, V.L. (2005). *Filosofiya znannya: ontologiya, epistemologiya, aksiologiya [Philosophy of knowledge: ontology, epistemology, axiology]*. Lviv, Ashil [in Russian].

13. Khajdegger, M. (2007). *Niczsche [Nietzsche]* [per. s nem. A.P. Shurbelev]. Tom II. St. Petersburg: Vladimir Dal [in Russian].

14. Bekharst D. (1991). *Consciousness and revolution in soviet philosophy From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov*. New-York, Cambridge university press.

15. Zsizsek, Slavoj. (2018). *Evald Ilyenkov's cosmology: the point of madness of dialectical materialism*. URL: <https://thephilosophicalsalon.com/evald-ilyenkovs-cosmology-the-point-of-madness-of-dialectical-materialism/>.

16. Oittinen, Vesa (2011). Evald Ilyenkov, the Soviet Spinozist. *Dialectics of the Ideal. Evald Ilyenkov and Creative Soviet Marxism*. Ed. Alex Levant and Vesa Oittinen. URL: https://doi.org/10.1163/9789004246928_006.

УДК 130.2

ВОЗНЯК Сергій – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри культурології, Волинський національний університет імені Лесі Українки, 13, пр. Волі, Луцьк, Україна, індекс 43025 (sergiyvoz@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6904-009X>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.4>

Бібліографічний опис статті: Возняк, С. (2020). Ейдетичне споглядання як освоєння культури. Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», 41, 55–70, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.4>

ЕЙДЕТИЧНЕ СПОГЛЯДАННЯ ЯК ОСВОЄННЯ КУЛЬТУРИ

Анотація. Мета роботи. У статті проведено філософський аналіз поняття «культурна реальність» у контексті загальної онтології людського буття. Розглянуто таке відношення культурної реальності до суб'єкта, як ейдетичне споглядання. Проаналізовано сутність ейдетичного споглядання як фундаментального гуманітарного світовідношення, яке постає механізмом взаємозв'язку суб'єкта зі світом культурної реальності, способом рефлексії культурної свідомості й вищим сенсом виявлення загальнородової сутності культурного Універсуму. **Методологія.** Засобами реалізації поставленої мети є активація діалектичного поняття «форма» та залучення концепту «діяльність», саме через який можна адекватно розкрити діалектичний принцип всезагального зв'язку. Одним із центральних у цьому зв'язку є питання про природу культурного буття. Як існує культура, де саме міститься вся багатоманітна скарбниця її форм, проявів, укарбовані в ній почуття, думки, образи, переживання? Питання онтології культурних форм неминуче виводять на метафізичну проблематику, що позначає проблематику трансцендентного, позачасового й позাপросторового буття. **Наукова новизна.** Адекватне розуміння культурної реальності як такої уможливорює розуміння

способу самого існування культури як буттєвісного феномена, тим самим орієнтуючи мислення на розуміння способів взаємодії суб'єкта з культурним довкіллям, зокрема, через поняття ейдетичного споглядання. **Висновки.** Споглядання – не лише щабель руху пізнання, не лише етап в історичному становленні суспільної людини, не функціональний засіб оволодіння змістом світу. Ейдетичне споглядання самоцінне й самоцільне. У такій якості максимальною мірою воно розкривається в естетичному спогляданні й переживанні, яке постає абсолютною формою, адекватною людській сутності.

Ключові слова: діяльність, культурна реальність, метафізика, ейдетичне споглядання, гуманітарне світовідношення, культурна свідомість.

VOZNYAK Sergiy – Candidate of Philosophy, Associate Professor; Associate Professor at the Department of Cultural Studies, Lesya Ukrainka Volyn National University, 13, Voly avenue, Lutsk, Ukraine, postal code 43025 (sergiyvoz@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6904-009X>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.4>

To cite this article: Voznyak, S. (2020). Eidetychne spohliadannia yak osvoiennia kultury [Eidetic contemplation as self-gaining of culture]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnogo pedahohichnogo universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia "Filosofiiia" – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 41, 55–70, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.4>

EIDETIC CONTEMPLATION AS SELF-GAINING OF CULTURE

Summary. The purpose. The article presents a philosophical analysis of the concept of “cultural reality” in the context of the general ontology of human existence. The relation of cultural reality to the subject, such as eidetic contemplation, is considered. The essence of eidetic contemplation as a fundamental humanitarian worldview, which appears as a mechanism of interaction of the subject with the world of cultural reality, a way of reflection of cultural consciousness and a higher meaning of revealing

*the universal essence of the cultural Universe. **Methodology.** The means of achieving this goal is the activation of the dialectical concept of “form” and the involvement of the concept of “activity”, through which it is possible to adequately reveal the dialectical principle of universal connection. One of the central issues in this regard is the nature of cultural life. How does culture exist, where exactly is the whole diverse treasury of its forms, manifestations, feelings, thoughts, images, experiences engraved in it? The questions of the ontology of cultural forms inevitably lead to metaphysical problems, which denote the problems of transcendent, timeless and extraspatial existence. **Scientific novelty.** Adequate understanding of cultural reality as such makes it possible to understand the way culture itself exists as an existential phenomenon, thus focusing thinking on understanding the ways in which the subject interacts with the cultural environment, in particular, through the concept of eidetic contemplation. **Conclusions.** Contemplation is not only a stage of the movement of cognition, not only a stage in the historical formation of social man, not a functional means of mastering the content of the world. Eidetic contemplation is self-sufficient and self-serving. As such, it is revealed to the maximum extent in aesthetic contemplation and experience, which appears as an absolute form, adequate to the human essence.*

Key words: activity, cultural reality, metaphysics, eidetic contemplation, humanitarian worldview, cultural consciousness.

Постановка проблеми. Проблеми філософського осмислення феномена людської культури далеко не нові. Вони становили один із перших предметів власне філософського пізнання, виокремлюючись із загального шару світоглядно-сенсожиттєвих питань, формуючи свій підхід до цього роду питань – *гуманітарний*, котрий уже наприкінці XIX – на початку XX ст. постав як антитеза природничо-науковій парадигмі пізнання.

Власне, саме тоді в роботах П. Ріккерт, В. Віндельбанд, В. Дільтей, М. Вебер, Г. Зіммель та ін. розвинули науковий підхід, який уже в наш час отримав назву «гуманітарний» і який виступив альтернативою природничому. За всіх інших, добре відомих обставин ця нова наукова парадигма означала нове розуміння пізнання, людини, її світу, існування взагалі (Уайт, 1949 с. 112; Михайлов, 2001, с. 257–390). Гуманітарне наукове

пізнання виявилось таким, яке відповідає основним вимогам ще античного наукового ідеалу, для нього характерними є опозиція негуманітарним явищам (природничій науці, першій природі, технічній культурі, технократизму тощо), рефлексивність, «розуміючий» характер (Бахтин, 1979, с. 145–151; Каплан, Маннерс, 1972, с. 10).

Культурологія й постала як *методологія гуманітарного пізнання*, котра сьогодні ще й змушена брати на себе низку світоглядних функцій філософії через свою принципову неідеологічність.

У цьому аспекті роль філософії культури (culturphilosophy) як світоглядно-теоретичного ядра культурологічних наук виглядає напрочуд ваговою. Питання онтології культури постають, власне, як питання онтології людського буття (чи не тавтологія?), як питання про сенс світу людини як суб'єкта власного перетворення та культуротворення загалом.

Мета статті. Одним із центральних у цьому зв'язку постає питання про природу культурного буття. Як існує культура, де саме міститься вся багатоманітна скарбниця її форм, проявів, укарбовані в ній почуття, думки, образи, переживання? Питання онтології культурних форм неминуче виводять на *метафізичну проблематику* – не в плані метафізики як методу та способу пізнання, а, власне, в античному розумінні цього терміна – як такого, що позначає проблематику трансцендентного, позачасового й позапросторового буття. І справді, проблема буття культурного Космосу – це проблема природи й сутності *ідеального* як феномена. Так само як і проблема відношення «людина – світ» у філософській культурології постає як проблема рефлексії світу культурних визначень і смислів¹. Крізь призму філософського розгляду цієї проблеми можна окреслити чи хоча б намітити контури *метафізики культурного буття*.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Власне, саме тоді в роботах П. Ріккерт, В. Віндельбанд, В. Дільтей, М. Вебер, Г. Зіммель та ін. розвинули науковий підхід, який уже в наш

¹ Як сутність людини не зводиться до її соціально-рольової функції, так і сутність культурного космосу не може бути редукована до його зовнішньо-наявних проявів, хоч це й були б шедеври мистецтва, народної творчості, геніальні ідеї чи наукові технології.

час отримав назву «гуманітарний» і який виступив альтернативою природничому. За всіх інших, добре відомих обставин ця нова наукова парадигма означала нове розуміння пізнання, людини, її світу, існування взагалі (Уайт, 1949 с. 112; Михайлов, 2001, с. 257–390). Гуманітарне наукове пізнання виявилось таким, яке відповідає основним вимогам ще античного наукового ідеалу, для нього характерними є опозиція негуманітарним явищам (природничій науці, першій природі, технічній культурі, технократизму тощо), рефлексивність, «розуміючий» характер (Бахтин, 1979, с. 145–151; Каплан, Маннерс, 1972, с. 10).

Культурологія й постала як *методологія гуманітарного пізнання*, котра сьогодні ще й змушена брати на себе низку світоглядних функцій філософії через свою принципову неідеологічність.

У цьому аспекті роль філософії культури (culturphilosophy) як світоглядно-теоретичного ядра культурологічних наук виглядає напрочуд вагомим. Питання онтології культури постають, власне, як питання онтології людського буття (чи не тавтологія?), як питання про сенс світу людини як суб'єкта власного перетворення та культуротворення загалом.

Основний матеріал. Якщо культура є способом людського буття, то її реальність неподільна з реальністю існування людської творчо-перетворюючої діяльності. Діяльність ця, як ми вже визначили, є формотворенням, формообміном. Культура у своїй визначеності постає як *духовна реальність*, яка становить сутність людського особистісного становлення й самовизначення, самоусвідомлення тощо. Поза цим розглядом, як нам видається, будь-які спроби аналізу культури не просто як феномена, а як *світу людського буття* неспроможні².

Світ культурних визначень – це світ гранично-сутнісних самовизначень людини, *ціннісно-смісловий Універсум* людського буття в його максимальних проявах, світ людської орієнтації в абсолютних координатах буття. На брудному скривавленому ґрунті гидот соціальної та політичної історії зростають троянди Істини, Добра, Краси, Свободи, Віри, Любові. Це і є справжні

² Про це детальніше див. Возняк С.С. Діяльність у вимірах культури: проблема формотворення : монографія. Луцьк : Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2011.

визначення людського існування, котрі хоч якось виправдовують наше життя на фоні Всесвіту. Справді, «сіється тіло тваринне, а постає тіло духовне...» (I Кор. 15, с. 44).

Культура завжди *духовна*. Будь-яка матеріальна субстанція культурного світу є лише «матеріалом», у якому втілюється духовний задум. Матеріальне й духовне в культурному світі завжди переплетене, у ньому матеріальне покликане являти й «оформляти» людську культурно-традиційно визначену доцільність, буквально, утілювати її в реальності. Духовне ж постає як внутрішній зміст предметного культурного світу, як і цілком суспільно визначена належність предмета, що репрезентована крізь відповідну систему знаків, символів, асоціацій, змістовних «координат» і детермінантів, які дають змогу людині орієнтуватися у своєму світі. І не лише це. У культурному відношенні людина не лише усвідомлює та переосмислює світ, вона *онтологічно творить свій світ* – світ власного культурного буття, де предмети постають не стільки як речі, скільки як цінності й смисли, які являють собою світ ціннісно-сміслової орієнтації – феномен культурного буття.

У міру становлення людської творчості й «окультурення довкілля» людина перетворює природне середовище на предметне поле культури: так, поява аграрного виробництва означала перетворення середовища людської общини на економічний простір садиби, поля, пасовища, промислу. Виникає поняття Батьківщини, «рідної землі» як святого довкілля власне людського буття (Кримський, 1996, с. 7). Ще більше ці процеси зачепили світ часово-просторової орієнтації суспільної людини, детермінуючи його за способом життя й забарвлюючи етнічним ставленням до буття як такого. Так, культурна діяльність спричинила саму появу духовно-ціннісного шару буття, який для людини постає як цілком зрима й відчутна реальність її світоорієнтації. Власне, це й відбилося в знаменитому «Спочатку було Слово». Культура постає як тип соціальної пам'яті й спосіб власне людського буття, як спосіб долання конечності людського буття через творчість власної історії в її духовних координатах.

Як зазначав С.Л. Франк, неупереджений пересічним глуздом розум убачає в бутті не лише наявну дану в зовнішніх відчуттях дійсність. «Те, що ми називаємо «об'єктивною дійсністю»,

навіть у найширшому, здавалось би, всеохоплюючому смислі цього поняття, усе ж не вичерпує собою буття...» І далі: «Будь-якій дійсності, усьому, що ми включаємо в склад світового буття, ми змушені протиставити більш широке поняття *реальності*, у склад якої входить, окрім дійсності, ще й надчасове, «ідеальне» буття...» (Франк, 2007, с. 16).

Власне, *культура* й становить сутність і зміст цього «ідеального буття», будучи невід'ємним складником людського буття, самим його корінням, із якого виростає вся сукупність духовного життя суспільства й особистості.

Як зазначає філософ, самоочевидність цього «надсвітового, над-об'єктивного буття» (Августин) відкривається для нас у формі *живого знання*. «Це є буття, не як німа пасивна «дійсність», що ззовні передує нашій думці ..., а як безпосереднє, для себе самої істотне й самовідверте життя; і це саме буття, будучи первинною істотністю нашого власного буття, у його особі віднаходиться як первинна істотність реальності взагалі...» (Франк, 1997, с. 242–243). Воно становить загальну підставу й підвалини «об'єктивної дійсності», як вона дана нам у сприйнятті та переживанні, її знаками ми розшифруємо загальний зміст і сенс буття, визначаючи свої орієнтири-дороговкази на шляху життєвого поступу. «Це є реальність, що виходить за межі всієї – псевдосеосяжної – системи об'єктивної дійсності й лежить в основі останньої. Вона не передує нам ззовні, а надана нам зсередини, як ґрунт, у якому ми вкорінені та з якого ми зростаємо» (Франк, 2007, с. 35).

Саме так існує світ культурного буття, у своїх трансцендентальних формах передуючи нашій дії та думці. Наше «Я», те, що прийнято називати «душею» або «відблиском духу», своєю істотністю належить потойбічному в прямому розумінню цього слова – по той бік об'єктивно існуючого матеріального світу. Сутністю цього «внутрішнього буття» є те, що йому іманентно притаманний момент трансцендування – співучасті в бутті за межами самого себе, тобто в реальності духовного буття.

Світ духовної реальності зовсім не є тотожним зі світом свідомості. Він не завжди усвідомлюється, скоріше, свідомість стає фактором його переведення у внутрішній план душевного осягнення індивідом, адже «варто розрізняти між відчуженим

від нас об'єктом, лише ззовні (гносеологічно) покладеним перед нашим пізнавальним зором, та об'єктом, що перебуває всередині нашого духовного життя й зсередини нам відкривається» (Франк, 1997, с. 248). Це, як зазначає С.Л. Франк, добре розумів В. Дільтей, уводячи поряд із поняттям «*Begreifen*» (відсторонене розуміння) категорію «*Verstehen*» (співчутливе зрозуміння), а задовго до того Ніколас із Кузи визначив цей феномен як *docta ignorantia* – умудрене невідання.

«Саме тому, що живе знання відкриває нам глибинні виміри буття, недоступні об'єктивному, предметному пізнанню, зовсім безнадійною є спроба охопити буття в його цілокупності, зрозуміти його до кінця, залишаючись у межах пізнання «об'єктивної дійсності» (Франк, 1997, с. 249). Категорія «філософії життя» та культурантропології «*Existenz*» – безпосереднє конкретне для-себе-буття людини – розкриває щось зовсім інше, глибше й первинніше, ніж просто душевне життя як галузь об'єктивного психологічного пізнання, а саме *реальність узагалі*» (Хайдеггер, 1993, с. 185–191).

Реальність, так зрозуміла, становить основу того, що ми можемо назвати реальністю самого суб'єкта – людини. Об'єктивним її змістом стає тоді сама культура як спосіб буття людини. *Культура*, отже, постає для нас як *усеохоплююча повнота й основа об'єктивної дійсності*, що надана нам у самовідчутті творчої активності – прагнення до здійснення всієї повноти життєдіяльності, здійснення граничних вимірів існування, котрі постають для нас як ідеали Істини, Добра та Краси.

Отже, культурний Всесвіт становить певну *ідеальну реальність, світ самовизначення людини через сітку духовних координат*. Це світ трансцендентний, відмінний від матеріально-фізичної дійсності, законами якої не охопити існування істини категоричного імперативу, гармонії сонет Бетховена чи поезики Калідаси. Це спосіб світовідношення, світосприйняття й самопізнання, що, за одним мудрим висловом, немовби становить найтонший шар, який утримує людину від остаточного здичавіння...

Світ культури, де перебувають образи, поняття, почуття й переконання вкупі з увявленнями та символами, які стосуються найрізноманітніших сторін нашого буття, є світом ідеальним.

Але не просто ідеальним у смислі «матеріального, пересадженого в людську голову й переробленого в ній» (К. Маркс), а *реально-ідеальним*, адже реальність, а не ілюзорність світу духовних визначень убачається кожним сприймаючим як факт самоочевидності, створюючи цілий світ ціннісно-смыслового визначення людського буття. Світ, котрий для людини постає як ближчий і реальніший за «об'єктивну дійсність».

Внутрішньолюдське буття (душа) – це паросток, який коріннями заглиблений у серцевину загального ґрунту буття, з якого він проростає. «У спрямуванні всередину, у глибину, «душа» не лише не зустрічає ніде «свого кінця», будь-якої межі, ... а, навпаки, розширюється, непомітно переходячи в те, що вже не є «вона сама», і зливаючись із ним. Хоча вона при цьому й зберігає усвідомлену відмінність між собою й тим, ... що лежить за її межами, однак саме в глибинній, «прикордонній» її сфері ця відмінність стає... все менш відчутною і визначеною...» (Франк, 2007, с. 60).

Такий досвід, який С. Франк називає «містичним», насправді є самоочевидним кожному, хто хоч раз переживав єдність із Природою, коханою людиною, світом, Богом... Утілений у дії, цей досвід переводить внутрішнє трансцендування (співпричетність до буття за межами самого себе) в культуротворення, котре в такому разі постає як самотворчість – створення себе самого, туровання власного життя.

«Живе знання», у якому світ культурної реальності постає зі всією самоочевидністю, є інтуїтивним баченням самої творчої сутності культурного універсуму, його ідеальної природи. У такому «баченні» видимими й зрозуміло-близькими постають саме суспільно-культурні функції предметного культурного світу, а самі предмети виступають не просто як речі, а як певні сутності й сенси, які людина покладає в систему свого ціннісного відношення.

Таке бачення постає у формі *ейдетичного споглядання*.

У контексті культурфілософії споглядання взагалі розглядається як специфічно людське відношення до предмета, яке має як свою основу предметно-чуттєву діяльність. Споглядання дієве. Споглядання – чуттєве. У спогляданні, безумовно, відчутним є момент пасивності, стражденності суб'єкта, водночас

це – активна пасивність, активне страдництво, активне сприйняття, *с-прийняття*, прийняття значимого для роду загалом та особисто для суб'єкта чуттєвого предмета, рух чуттєвого стану за власною мірою предмета.

Саме тому, як ми вже зазначали, цілком можлива й необхідна інтерпретація споглядання як специфічно людської активності, людського стану, як *родової визначеності* людської істоти.

Власне, корінь такого розуміння ми спостерігаємо в початків ідеалізму – у філософії Платона в діалектиці виявлення різноманітних значень *сутності – форми – ейдосу*. Платонівський світ ідей-ейдосів як істино суще визначає чуттєві речі. Світ ідей постає як абсолютне, світ речей – як відносне, кожна річ є лише завдяки втіленню в ній ідеї, кожна одинична тілесно-чуттєва річ існує лише у відношенні до свого первообразу, до загального (Лосев, 1969, с. 305–307).

Ідеалізм Платона, власне, як і будь-який ідеалізм у філософії, відтворює реальні основи особливостей людської суспільної життєдіяльності. І не важливо з погляду культурології, що первинне, що вторинне, адже Платон уперше фіксує факт наявності й реальності для сприймаючої та культурно діючої людини ідеального світу – світу загальнозначимих взірців, зразків речей, образів, понять, визначень і встановлень – світу, який і прийнято називати світом духовної культури.

Знову згадаємо, як Е. Ільєнков це проінтерпретував: «Загальний факт, на ґрунті якого зросли класичні системи об'єктивного ідеалізму, – це дійсний факт незалежності сукупної культури людства й форм її організації від окремої людини, ширше, узагалі перетворення всезагальних продуктів людської діяльності (і матеріальної, і духовної) в незалежну від волі та свідомості людей силу» (Ільєнков, 1962). Світ ідей Платона, який протистоїть як загальне одиничним речам і визначає їх, є ні що інше, як відтворене відношення всезагальних норм і форм суспільно-людської життєдіяльності до одиничних тіл – як людських, так і природних. Ідея, ейдос, ідеальне в речах є справді *загальне* – загальне як закріплене суспільно в традиціях культури. Раз виникнувши, культура діє й функціонує за специфічними законами загального, ідеального, закріпленого в самій сутності людської життєдіяльності та культурної традиції.

Загальне як конкретно-всезагальний взаємозв'язок визначає одиничне, *задає йому межі*, розташовує його мірою й числом, надає йому визначеність як **форму**, яка є не лише просторово-геометрична конфігурація, зовнішність, але яка *суттєва, істотна* в смислі покладеності в ній і нею сутності в окремому речовинному предметі, який стає, отже, *предметом культури*.

Ідеалізм починається з поширення цього факту на ще не олюднені об'єкти світу, і тоді те, що ми визначили як *закон культурної творчості*, належний до людського світовідношення крізь призму ейдетичного бачення сутнісної природи світу культури, переноситься зовні, у світ, який таким чином постає як арена дії *Абсолютної Ідеї*, котра, своєю чергою, і є певним символом культурного Всесвіту.

Як ми вже зазначали, будучи категоріями споглядання, способами організації специфічно людського споглядання, форма й сутність постають шаблями освоєння суспільно виробленої предметності, яка існує як позапокладена річ. У спогляданні людині надана *ідеальна форма* як *форма активної життєдіяльності* людини, але вже відсторонена від людини, вивержена з потоку діяльності й представлена як форма речі. Коли людина у спогляданні здійснює рух сприйняття за цією формою, то відразу ж здійснює рефлекторне розрізнення ейдосу (ідеальної форми) та простого субстрату. У діяльності форма приходить у субстрат як у матерію, організовує його. У спогляданні ж субстрат постає як щось невідокремлене від форми, форми-ейдосу, вони внутрішньо пов'язані, їх відмінність ще не є відмінність як така, але все ж проступання, проявлення в формі субстрату *видиме*. Саме сутність не є простий субстрат, хоча субстрат постає одним із початкових визначень сутності. Форма, якою вона постає в сприйнятті, суттєва, вона є форма сутності, її видимий образ. Але в спогляданні предмета культури щільна геометрична форма ще не є ейдосом, хоча й причетна до нього. Ейдос постає як *єдність форми й сутності*, він є *сутнісна форма та суттєвість форми*.

Саме тому знову вважаємо за необхідне нагадати визначення О. Лосєвим сутності ейдосу. Ейдос є «інтуїтивно надана та явлена смислова сутність речі, сенсове різьблення предмета. Ейдос є наочним різьбленням (изваянием – рос.) сенсу»

(Лосєв, 1990, с. 234). Отже, в ейдосі ідеальне виявлене тут-тепер як певна видимість, «наочна» явність сенсу предмета. Ідеальність речі (культурного предмета) презентована в спогляданні як форма цієї речі. Якщо споглядання-сприйняття, зорове враження розуміти як певний психофізіологічний, речовинний процес, то ніякої ідеальності немає. Форма зовнішньої речі відображається в сприйнятті, хоча саме це відображення, відшаровування форми речі активною діяльністю сприйняття вже є ідеалізацією (відокремленням форми речі від самої речі й перетворення її у форму суб'єктивну, у форму сприйняття).

Для суб'єкта ж форма зовнішньої речі є лише певною щільністю, геометричним контуром, і така форма споріднена з простою «якістю» (у гегелівському розумінні останньої).

Якщо ж споглядання брати в його ейдетичній визначеності, як *с-поглядання*, «погляд-з», тоді форма зовнішньої речі постає не просто геометричним контуром, у речі є видимим її смисл, але видимий він уже не стільки очима, скільки «очима розуму», видимий розумом. Справа в тім, що ейдетичне споглядання є «розумне» споглядання, не просто бачення речі, але передчуття її сенсу й бачення її сенсу; тоді ідеальність речі постає не лише на стороні суб'єкта як його стан, *а проступає в самій речі*.

Отже, маємо погодитися з думкою як О. Лосєва, так і Г. Гегеля, що ейдетичне споглядання є здібність *бачення ідеальності*. Як форма ідеальне виступає *як таке*, будучи покладеним як предметна форма діяльності. Форма діяльності втілюється у форму речі, і сама ця форма речі ідеальна в тому смислі, що *репрезентує* людську діяльність, людські значення, людську *сутність*. Щоб уміти віднайти, побачити в культурному предметі цю ідеальність, тобто побачити його саме як культурний предмет, необхідна розвинена здібність до споглядання, до *розумного споглядання*. З іншого боку, потрібен *особливий предмет* для такого споглядання – предмет не просто абстрактно-суспільний, тобто так чи інакше функціонуючий у складі суспільно-людської життєдіяльності, а предмет конкретно-суспільний, конкретно-родовий, конкретно-людський – *предмет культури*.

Ідеальність як смислова різьбленість речі видима, споглядається не в речі самій-по-собі, а в предметі культури, *форма* якого безпосередньо своєю іманентною рефлектованістю *репрезентує*

сутність, і тут ми маємо й збіг видимої форми з ідеальною формою, і їх незбіг.

Зазначимо один цікавий момент гегелівської діалектики: якщо фіксувати момент самототожності форми, то ми маємо форму в її абстрактній протиставленості сутності. У «непроникливих» речакорисностях так і відбувається. Істотність форми в спогляданні предметів культури – в іншому. Це істотність «в-собі-і-для-себе». Тут сутність невідокремлена від тілесності, тут саме тілесність, а не байдужа речовинність, але це тілесність саме цієї сутності, яка *простає*, виявляє себе безпосередньо у формі. У такому предметі – за умови його адекватного споглядання – сутність не редукується до простого субстрату, його субстрат дійсно є байдужим не до сутності, а до власне тілесності, вигляду. Формованість сутності такого предмета іманентна, а не привнесена ззовні, споглядається вона саме в такій якості – як іманентна вираженість у формі сутності.

Відповідно, ейдетичне споглядання відразу орієнтоване на сприйняття «розумної» сутності, покладеної крізь форму, або ж, навпаки, на сприйняття форми як іманентної сутності, форми, крізь яку *простає* сутність, причому не як прихована, запнена, а як явлена, яка отримала із себе самої адекватний вигляд. Зрозуміло, що в такому випадку ми маємо справу з *естетичним* предметом.

Відповідно, в ейдосі наявні й форма, і сутність як розрізнена єдність, але *жива* розрізненість, яка не є байдужим поєднанням зовнішніх за своєю природою частин цілого. Ейдос є рефлексивна в себе цілісність. Будучи «смісловим різьбленням», «картиною смислу», ейдос несе в собі й сутність, і форму, і їх тотожність, і відмінність. А точніше, тотожність різноманітного, але різноманітного, розрізненого в собі. Ейдос суттєвий, істотний, а розрізнення в сутності є розрізнення не одного й іншого, а розрізнення в собі. На відміну від Логосу, Ейдос – форма споглядання, переживання, причастя.

У своїй дійсності ейдос постає як смислова єдність, що становить «живий і насичений життям предмет» (Лосев, 1990, с. 336). Насичений життям предмет є предмет культури, занурений у відповідне йому споглядання, але ж таким предметом є й людина як утілення культури та її суб'єкт.

Споглядання й переживання культурного предмета чи явища, будучи однією з вищих форм ейдетичного споглядання,

розкривають таємницю людського споглядання як такого й *людяності* освоєння предмета як предмета культури. Предмет культури (яким постає в людському спілкуванні також і людина, і природа, і Бог...) є не просто фрагментом речовинного буття, сам по собі він є одним із виглядів, проявів людської сутності. Культурно-споглядалне та трепетно-цілісне занурення в нього *насичує суб'єктивне буття нескінченними смислами*, тим самим перетворюючи життя людське з тужливого перебування в речовинному повсякденні в *життєве становлення*, укорінюючи суб'єкта не в речовинності, а у вічності.

Культура, власне, трансцендентна відношенням володіння, «обладання», вона цілком по той бік споживацько-корисливого буття, і справжня сутність людини міститься саме в культурі, у вкоріненості особистості у власні родові основи, репрезентовані в культурних визначеннях. А в ейдетичному спогляданні й переживанні потойбічне, абсолютне, трансцендентне стає раптом «поцейбічним», воно явлене, проступило, видиме й перетворюється в іманентне хвилювання душі.

Ейдетичний характер споглядання ми визначали як осереддя світоглядного смислу форми та сутності як категорій людського пізнання загалом і як духовних визначень буття культурного Космосу зокрема, як координат світоглядного самовизначення людини в ціннісно-смисловому Універсумі культури. «Ейдос є абсолютно прозора самоявленість смислу самому собі, причому сам він водночас об'єкт і суб'єкт для себе. Отже, живий ейдос є суще (одичність), що постає як рухливий спокій самототожного розрізнення в абсолютному самовідношенні із самим собою» (Лосев, 1990, с. 128). Ейдетичне споглядання є осмислене споглядання явленого сенсу. Тому ейдетичний предмет – предмет культури – є не лише ззовні-покладений об'єкт, а й суб'єкт. Упізнавання певної суб'єктивності в предметі під час розумного споглядання – передумова адекватного розпредметнення, осмислення та переосмислення предмета як суспільно-культурного утворення.

Ейдетичне переживання світу є споглядання його як істотного в собі й для себе. Світ у такому спогляданні постає як щось ґрунтовне, субстанційне, в собі абсолютно цінне, яке не дає можливості суб'єктові ставитися до себе з позицій лише володіння,

«обладання». Водночас цей світ, світ ейдетичної цілісності, не є зовсім непроникливим, непроглядним. В ейдосі він даний у своїй *іманентній прозорості*, він доступний людському осмисленню та впізнаванню. Але не суб'єкт уносить у нього смисли, а світ прочиняє свій сенс, який, своєю чергою, не лише не чужий людині, а й саме становить предмет її ейдетичної жаги.

Висновки. Отже, споглядання – не лише щабель руху пізнання, не лише етап в історичному становленні суспільної людини, зовсім не функціональний засіб оволодіння змістом світу. Ейдетичне споглядання самоцінне й *самоцільне*. У такій якості максимальною мірою воно розкривається в естетичному спогляданні й переживанні, яке постає абсолютною формою, адекватною людській сутності. У самому такому спогляданні крізь форму стану людських почуттів іманентно проступає цілісна *людська сутність* й істотність як певна вища, абсолютна істина людського буття. Сама реальність як культурна цілісність у своїй іманентній істинності.

Можемо зробити висновок, що естетичне (ейдетичне) споглядання є механізмом взаємозв'язку культурного суб'єкта зі світом культурної реальності, способом рефлексії культурної свідомості й вищим сенсом виявлення загальнонародової сутності культурного Універсуму.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. Москва, 1979.
2. Ильенков Э.В. Идеальное. Философская энциклопедия : в 5 т. Москва : Сов. энциклоп., 1962. Т. 2.
3. Кримський С.Б. Панорамне бачення всесвітньої історії (1996). *Павленко Ю. Історія світової цивілізації. Соціокультурний розвиток людства*. Київ : Либідь, 1996.
4. Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики. Из ранних произведений. Москва : Правда, 1990. С. 195–392.
5. Лосев А.Ф. История античной эстетики : Софисты. Сократ. Платон. Москва : Искусство, 1969.
6. Михайлов Ф.Т. Культурология как основание общего человековедения. Избранное. Москва : Индрик, 2001. С. 257–390.
7. Франк С.Л. (1997). Реальность и человек: метафизика человеческого бытия. Реальность и человек. Москва : Республика, 1997.
8. Франк С.Л. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия. Москва : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2007. С. 208–431.

9. Хайдеггер М. Преодоление метафизики. Время и бытие: Статьи и выступления. Москва : Республика, 1993. С. 177–191.
10. Ясперс К. Духовная ситуация времени. Смысл и назначение истории. Москва : Политиздат, 1991. С. 288–419.
11. Kaplan D., Manners R. A. Culture Theory. New York, 1972.
12. White L. The Science of Culture. New York, 1949.

REFERENCES

1. Bakhtin, M.M. (1979) Estetika slovesnogo tvorchestva [Aesthetics of verbal creativity]. Moscow : Iskusstvo, 1979 [in Russian].
2. Ilyenkov, E. V. (1962) Idealnoye Filosofskaya entsiklopediya: v 5-ti t [Ideal. Philosophical encyclopedia: in 5 volumes]. Moscow : Sov. entsiklop., 1962. T. 2 [in Russian].
3. Krymskiy, S. B. (1996) Panoramne bachenia vsesvitnoyi istorii (1996) [Panoramic vision of world history]. Kyiv: Lybid, 1996 [in Ukrainian].
4. Losev, A. F. (1990). Muzyka kak predmet logiki. Iz rannikh proizvedeniy [Music as a subject of logic. From early works.]. (pp. 195–392). Moscow : Pravda, 1990 [in Russian].
5. Losev, A.F. (1969). Istoriya antichnoy estetiki: Sofisty. Sokrat. Platon [History of ancient aesthetics: Sophists. Socrates. Plato.]. Moscow : Iskusstvo, 1969 [in Russian].
6. Mikhaylov, F. T. (2001). Kulturologiya kak osnovaniye obshchego chelovekovedeniya. Izbrannoye [Culturology as the basis of general anthropology. Favorites.]. (pp. 257–390). Moscow : Indrik, 2001 [in Russian].
7. Frank S. L., (1997). Realnost i chelovek: metafizika chelovecheskogo bytiya. Realnost i chelovek [Reality and man: the metaphysics of human existence. Reality and man]. Moscow : Respublika, 1997 (Mysliteli XX v.) [in Russian].
8. Frank S. L., (2007). Realnost i chelovek: Metafizika chelovecheskogo bytiya [Reality and man: the Metaphysics of human existence. Reality and man]. (pp. 208–431). Moscow : AST: AST MOSKVA: KHRANITEL, 2007 [in Russian].
9. Khaydegger M., (1993). Preodoleniye metafiziki. Vremya i bytiye: Stati i vystupleniya [Overcoming metaphysics. Time and Being: Articles and Speeches]. (pp. 177–191). Moscow : Respublika, (Mysliteli XX veka) [in Russian].
10. Yaspers, K. (1991). Dukhovnaya situatsiya vremeni. Smysl i naznacheniyе istorii [The spiritual situation of the time. The meaning and purpose of history]. (pp. 288–419). Moscow : Politizdat, (Mysliteli XX v.) [in Russian].
11. Kaplan, D., Manners R. (1972). A. Culture Theory. New York, 1972.
12. White, L. (1949). The Science of Culture. New York, 1949.

УДК 130.2:176.8

ГАЗНЮК Лідія – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри гуманітарних наук, Харківська державна академія фізичної культури, 99, вул. Клочківська, м. Харків, Україна, індекс 61058 (lidiagazn@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4444-3965>

СЕМЕНОВА Юлія – кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри гуманітарних наук, Харківська державна академія фізичної культури, 99, вул. Клочківська, м. Харків, Україна, індекс 61058 (semenova.yuliia.a@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6652-1659>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.5>

Бібліографічний опис статті: Газнюк, Л., Семенова, Ю. (2020). Аномія як фактор руйнування здоров'я людини. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 71–83, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.5>

АНОМІЯ ЯК ФАКТОР РУЙНУВАННЯ ЗДОРОВ'Я ЛЮДИНИ

Анотація. Сучасне соціальне буття характеризується кризою цінностей, зростанням бездуховності й цинізму, масовою недовірою людей один до одного, зниження значимості й загалом безглуздістю людського життя, що негативно позначається на здоров'ї людини. Аномія призводить до формування масових негативних почуттів і емоцій і порушення ефективного ціннісного обміну. Нейтралізація аномії передбачає включення людини в соціальні практики, запобігання процесам деритуалізації. Необхідно розвивати інвайроментальні цінності за рахунок турботи про екологію, розвитку масової освіти й виховання, культури природного відпочинку й туризму, а також підвищення інформаційної грамотності населення в аспекті зниження негативних ефектів взаємодії з електронними пристроями. **Метою** статті є обґрунтування стану аномії в сучасному суспільстві та з'ясування її негативного впливу на здоров'я людини. **Методологічними** засадами

стали ідеї Е. Дюркгейма, Й. Галтунга, Р. Гвардіні, Р. Інглхарта, В. Франкла, Е. Фромма, А. Макінтайр, Ч. Тейлора, М. Уолцера, які використовуються задля вивчення феномена аномії та її подолання в соціокультурному бутті як чинника, що сприяє руйнуванню здоров'я людини. **Наукова новизна** полягає в аналізі низки особистісних факторів аномії, що являють собою певні соціокультурні практики й відносини, які руйнують здоров'я людини. **Висновки.** Показано, як індивідуальна форма аномії, що являє собою факт суб'єктивної свідомості, пов'язана з негативними переживаннями й утілюється в об'єктивованих соціальних діях. Обґрунтовано, що почуття й емоції виступають первинним елементом формування і трансляції біологічних цінностей, аномія зароджується на рівні суб'єктивних переживань як спотворення процесу генезису цінностей. Відзначається, що людський досвід обумовлює можливість настання аномії під впливом негативних явищ, наприклад, нудьги, сенсорної депривації, припинення, екологічної кризи, самотності, дефіциту спілкування та інформатизації життя. З'ясовано, що ритуали являють собою елемент генезису аксіосфери, оскільки дають змогу створити міжособистісні цінності в ситуації лімінальності, і транслують ідеали за допомогою освіти як міжсуб'єктивного поля соціальних взаємодій, що конститууює об'єктивний і загальнозначущий світ цінностей і смислів. При аномії ритуали не функціонують належним чином, що призводить до соціальної атомізації й відчуження індивідів, нерозв'язності групових конфліктів, дезінтеграції суспільства, збіднення чуттєво-емоційного життя, що впливає на загальний стан самопочуття і здоров'я. В аномічних умовах змінюється стан здоров'я і самопочуття людини, що виражається у виникненні психічних захворювань та антисоціальних форм поведінки. Аномію варто розглядати як психічне відхилення в розвитку, соціальну хворобу, проте не тільки відхилення від установлених у культурі порядків, а і як психопатологію особистості, порушення природних, біологічних підвалів її життєдіяльності.

Ключові слова: здоров'я людини, екзистенційні переживання, чуттєво-емоційне життя, міжособистісне відчуження, ритуали, аномія.

GAZNIUK Lidiia – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Humanities, Kharkiv State Academy of Physical Culture, 99, Klochkivska str., Kharkiv, Ukraine, postal code 61058 (lidiagazn@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4444-3965>

SEMENOVA Yuliia – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Professor at the Department of Humanities, Kharkiv State Academy of Physical Culture, 99, Klochkivska str., Kharkiv, Ukraine, postal code 61058 (semenova.yuliia.a@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6652-1659>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.5>

To cite this article: Gazniuk, L., Semenova Yu. (2020). Anomiia yak faktor ruinovannia zdorovia liudyny [Anomie as a factor of destruction of human health]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho 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, 41, 71–83, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.5>

ANOMIE AS A FACTOR OF DESTRUCTION OF HUMAN HEALTH

Summary. Modern social life is characterized by a crisis of values, growing spirituality and cynicism, mass distrust of people, the decline of significance and the general absurdity of human life, which negatively affects human health. Anomie leads to the formation of mass negative feelings and emotions and the violation of effective value exchange. Neutralization of anomie involves the inclusion of man in social practices, prevention of de-ritualization processes. It is necessary to develop environmental values through care for the environment, the development of mass education and upbringing, culture of natural recreation and tourism, as well as increasing information literacy of the population in terms of reducing the negative effects of interaction with electronic devices. **The purpose** of the article is to substantiate the state of anomie in modern society and to clarify its negative impact on human health. The **methodological** principles were the ideas of E. Durkheim, J. Galtung, R. Guardini, R. Inglehart, W. Frankl, E. Fromm, A. McIntyre, C. Taylor,

*M. Walzer, which are used to study of the phenomenon of anomie and its overcoming in socio-cultural life, as a factor that contributes to the destruction of human health. The **scientific novelty** is presented in the analysis of a number of personal factors of anomie, which are certain socio-cultural practices and attitudes that destroy human health. **Conclusions.** It is shown as an individual form of anomie, which is a fact of subjective consciousness, associated with negative experiences, and is embodied in objectified social actions. It is substantiated that feelings and emotions are the primary element of the formation and translation of biological values, anomie arises at the level of subjective experiences, as a distortion of the process of genesis of values. It is noted that human experience determines the possibility of anomie under the influence of negative phenomena, such as boredom, sensory deprivation, humiliation, environmental crisis, loneliness, lack of communication and informatization of life. Rituals have been found to be an element of the genesis of the axiosphere, as they create interpersonal values in a liminal situation, and transmit ideals through education as an intersubjective field of social interaction that constitutes an objective and universal world of values and meanings. With anomie, rituals do not function properly, which leads to social atomization and alienation of individuals, insolubility of group conflicts, disintegration of society, impoverishment of sensory-emotional life, which affects the general state of health and well-being. In anomic conditions, the state of health and well-being of a person changes, which is expressed in the emergence of mental illness and antisocial behavior. Anomie should be considered as a mental deviation in development, a social disease, but not only a deviation from the established cultural order, but as a psychopathology of personality, a violation of the natural, biological foundations of its life.*

Key words: human health, existential experiences, sensory-emotional life, interpersonal alienation, rituals, anomie.

Постановка проблеми. У соціальні часи, коли моральні стандарти і правові норми втрачають свою ефективність в управлінні соціальною поведінкою, система соціокультурних обмежень руйнується. Індивіди починають відчувати себе відчуженими від культурної системи, відчують всеохоплююче почуття смутку й міжособистісного відчуження. В обставинах

і ситуаціях, коли людина відчуває себе все більш відірваною від суспільства, вона втрачає мотивацію поводити себе відповідно до його моральних вимог. Цей психологічний досвід та екзистенційні моменти особистості стають причиною аномії, у результаті якої руйнується здоров'я людини (Газнюк, Семенова, 2014). Щороку збільшується кількість людей, які помирають від наркотиків, у світі відбувається одне самогубство в сорок секунд (близько 800 тисяч у рік). Це лише деякі цифри, які говорять про глибину проблеми кризи суспільства, пов'язаної із занепадом релігій (М.О. Бердяєв, Р. Генон, Ж. Маритен), трансформацією вищих цінностей (Б.П. Вишеславцев, М.О. Лоський), пануванням техніко-технологічного розвитку (М. Гайдегер). Поряд із природними, екологічними та іншими факторами значної шкоди здоров'ю людини завдають різні соціокультурні патології, до яких можна зарахувати не тільки давно відомі феномени: злочинність, алкоголізм, наркоманію, самогубства, а й такі приховані від «неозброєного ока» явища, як нігілізм, цинізм, масова самотність і байдужість, безглуздість життя, порушення законів та ігнорування норм моралі (Хамфрі, 2014). До низки факторів особистісної аномії варто зарахувати: спотворення сенсу життя або його втрату; непристосованість людини до життя в суспільстві, що трансформується; відчуження; конфлікт культур і швидкий темп змін у сучасному соціумі; специфічне поєднання особистісних якостей і сприйняття навколишнього світу; негативну оцінку індивіда референтною групою; самотність; зростання людських бажань у суспільстві споживання й неможливість їх задовольнити повною мірою; зміна відчуття життєвого часу й горизонту планування майбутнього. Феномен аномії варто розглядати як психічне відхилення в розвитку, соціальну хворобу, проте не тільки відхилення від установлених у культурі порядків, це психопатологія особистості, порушення природних, біологічних підвалин її життєдіяльності. В аномічних умовах змінюється природа людини, що виражається у виникненні психічних захворювань та антисоціальних форм поведінки. Почуття й емоції відіграють визначальну роль у процесі генезису цінностей і прямо впливають на появу аномії. На початку людського життя починають формуватися біологічні цінності, які можна розділити на цінності вітальні (індивідуально-біологічні)

й інвайронментальні (екологічні, колективно-біологічні). Перші пов'язані із життєдіяльністю людини як представника живого світу. При аномії тілесні практики підпорядковують вітальне соціальному та виражаються в татуюваннях, пірсингу, хірургічних деформаціях тіла й інших явищах. Знецінення вітальних цінностей призводить до знецінення людини як біосоціокультурної істоти. Тому виправдовуються евтаназія, самогубство або будь-яка інша форма самодеструктивної поведінки. Інвайронментальні цінності визначають особливості взаємодії природного та соціокультурного середовища. Їх криза призводить до деградації екологічної культури, руйнування ідентичностей людини, відмови від відповідальності за всі соціальні й культурні обов'язки, зростання злочинності. Ознаки руйнування інвайронментальних цінностей – масове поширення самотності, нудьги, природного забруднення, злочинності, самогубств. Нейрофізіологічні дослідження дають змогу зробити висновок, що виникнення або руйнування цінностей прямо корелює зі станом організму, передусім головного мозку людини. З визнання біологічної вкоріненості цінностей впливає, що єдиним способом передачі цінності є її відтворення у свідомості, життєвому досвіді особистості. Саме спотворення чуттєво-емоційного досвіду сприяють формуванню аномії.

Метою статті є обґрунтування стану аномії, який викликається порушенням процесу генезису цінностей у культурі, виражається в двозначності та знеціненні цінностей і норм, що негативно позначається на самопочутті й здоров'ї людини.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Соціальною проблемою, яка позначається на здоров'ї людини, є відчуження. Поняття відчуження дуже багатовимірне й семантично насичене, у філософії воно стало поширюватися завдяки працям Ж.-Ж. Руссо, Г. Гегеля, Л. Фейєрбаха, К. Маркса. Вплив відчуження людини від інститутів соціальної інтеграції на формування аномії досліджував Л. Сроул. Неможливість реалізувати себе в суспільстві, відчувати себе частиною чогось великого і важливого породжує відчуття безглуздості життя й непотрібності дотримання соціальних норм. Л. Сроул (Srole, 1956) виділив п'ять параметрів аномії, які відповідають п'ятьом пунктам шкали: політичний, культурний, економічний, інтерналізовані

соціальні норми і цінності, «первинні» відносини з оточуючими. Питання передбачають байдужість громадських лідерів до людей; сприйняття соціального порядку як непостійного та непередбачуваного; неможливість досягнення цілей; відчуття безглуздості життя; відсутність підтримки з боку найближчого оточення індивіда. Л. Сроул вважає, що соціальна аномія визначає психологічну аномію, але зворотний зв'язок також важливий (Srole, 1956). Індивідуально-психологічна аномія – це інтеграція індивіда із соціокультурною системою. «Аномію» описує втрату індивідом цінностей у поєднанні зі швидкими соціальними змінами, які призводять до відсутності інтеграції в суспільному житті, і стан «зворотної» аномії, упорядкованість і законність як стан розуму, але не соціально-структурні умови. Л. Сроул описує соціально-психологічний континуум, на одному боці якого знаходиться *eupomia* – це всеохоплююче почуття індивіда «причетності Я-до-інших», на іншому боці – *apomia* – «відчуження Я-від-інших». Таким чином, психологічне відчуження може бути розглянуто як фактор аномії, але не ототожнення аномії й відчуження.

Американський соціолог Р. Макайвер (MacIver, 1950) виділяє три типи особистісної аномії, а саме: життя індивідів утрачає мету через відсутність значущих цінностей, індивіди використовую свою енергію і можливості тільки для себе, а також індивіди позбавлені значимих міжособистісних взаємин.

Основний матеріал. Появі аномії передують низка факторів, серед яких можна назвати спотворення сенсу життя або його втрату. Утрата сенсу життя, відчуття безглуздості буття може бути найважливішим фактором появи стану аномії, що відразу позначається на самопочутті й здоров'ї людини. Це може статися з різних причин: глобальні соціальні потрясіння (війни, революції, епідемії), особисті драми (серйозні травми і хвороби, утрата близьких), деградація культури (культ споживацтва, архаїзація) тощо. Одним із перших цей феномен описав австрійський психіатр Віктор Франкл, який запропонував термін «екзистенціальний вакуум», на його думку, етіологія екзистенціального вакууму впливає з таких фактів (Франкл, 1990). По-перше, людині, на відміну від тварини, ніякі спонукання й інстинкти не повідомляють, що їй потрібно робити. По-друге, на противагу минулим часам,

ніякі умовності, традиції й цінності не вказують, що їй потрібно робити. І часто вона не знає навіть, що вона, по суті, хоче робити. Замість цього, вона хоче робити те, що роблять інші, або робить те, чого хочуть від неї інші. Вона, так би мовити, уносить свою частку в конформізм і тоталітаризм; перший більш характерний для Заходу, другий – для Сходу. В. Франкл уважав, відштовхуючись від результатів емпіричних досліджень, що безглуздість життя частіше зустрічається серед молоді, ніж серед людей похилого віку, оскільки це пов'язано з відмовою від культурних традицій (Франкл, 1990). На думку В. Франкла, екзистенціальний вакуум є причиною встановлення диктаторських політичних режимів і нездорової атмосфери в суспільстві, спроба виходу з екзистенціального вакууму – впадіння в культ споживацтва, прагу грошей. Цей шлях властивий післявоєнному капіталістичному суспільству. В. Франкл засуджує його за те, що він підміняє набуття сенсу пошуком коштів, при цьому саме матеріальне багатство перестає слугувати певній меті. Зростання злочинності та суїцидів, поширення алкоголізму й наркоманії, культ грошей і споживацтва – це основні наслідки безглуздості життя. Ерік Фромм розвинув дюркгеймівську лінію аналізу аномії за рахунок звернення до психопатологічних проявів у здоров'ї людини (Фромм, 2004). Він доходить висновку про поширення соціально-психологічної хвороби – байдужості до іншої особистості. Форми її прояву – нарцисизм, некрофілія, садизм і мазохізм. Причини їх існування приховані в соціокультурних практиках, які формують «хворих людей». Прикладами можуть бути економцентризм і технократизм, які сьогодні є доволі розповсюдженими. Індустріальна «мегамашина» пригнічує й підпорядковує собі людину, від чого вона стає схильною до таких патологій.

Е. Фромм виходить з ідеї наявності загальних, універсальних, які можна застосувати до всього людства, критеріїв душевного здоров'я, що мали місце в будь-яку епоху (Фромм, 2004). Аномія – це психічне відхилення в розвитку, соціальна хвороба, стрімко поширюється в сучасному світі. На думку вченого, важливим аспектом є те, що аномія – це не просто відхилення від установлених у соціумі порядків, це психопатологія особистості, порушення природних, біологічних підвалин життєдіяльності особистості. Фактично Е. Фромм і В. Франкл ставлять

проблему руйнування здоров'я людини в аномічних умовах, і сьогодні вона залишається відкритою і доволі складною проблемою здорового психосоматичного буття людини в соціумі.

Причиною непристосованості людини до життя в суспільстві є невідповідність характеру індивіда типовому характеру епохи, у якій він живе. Відповідно до типології американського соціолога і психолога Д. Рісмана, у будь-якому суспільстві трапляються «орієнтовані ззовні», «орієнтовані зсередини» і «традиційно орієнтовані» індивіди (Riesman, 1950). У результаті певна частина людей, які не відповідають типу характеру, що переважає в цьому суспільстві, можуть бути або аномічними, або автономними. Автономні здатні самостійно пристосовуватися до панівних у суспільстві поведінкових норм. Якщо ж людям не вдається адаптуватися до суспільних норм, вони стають аномічними (Riesman, 1950). Слабким місцем теорії є неврахування Д. Рісманом діяльності інститутів соціалізації особистості, які примусово прищеплюють певні норми і цінності життя в суспільстві. Проте його теза може бути інтерпретована в руслі класичної традиції: високі темпи соціокультурних і техніко-технологічних змін сприяють дезадаптації індивіда й утворенню аномії.

Ще одним фактором формування аномії, який негативно позначається на здоров'ї людини, є конфлікт культур і швидкий темп соціальних змін у сучасному суспільстві. Культурний конфлікт відбувається, коли людина втрачає життєві орієнтири й цінності, що стимулює її жити тільки сьогоднішнім; по-друге, досвід відсутності норми походить від швидких соціальних змін, що руйнують почуття життєвої опори, яке прийшло з раніше засвоєних цінностей і вірувань. Варто розрізнати два види культурних конфліктів, зокрема один із них зустрічається в індивідів, що соціалізувалися в абсолютно різних культурах, він проявляється при захисті власних інтересів або в суперечці з приводу певних явищ, ситуацій, предметів. Такий міжкультурний конфлікт може виникнути, коли очікування певної поведінки від інших індивідів, зумовленої їхнім культурним походженням, не виправдовуються. Цей конфлікт призводить до аномії, викликаної прогалиною в суспільних відносинах, нерегульованістю культурних контактів. Цей тип конфліктів загалом піддається

раціоналізації й контролю, як політика мультикультуралізму, хоча, як показує нинішній час, вона не досить успішна. С. Хантінгтон у праці «Зіткнення цивілізацій» стверджує (Хантінгтон, 2003), що головним процесом світової політики після Холодної війни буде конфлікт культурних і релігійних ідентичностей. Конфлікт культурних цінностей може викликати й протиправну поведінку, що яскраво проявляється на прикладі субкультуризації злочинності, коли мафіозні групи організовані за етнічним принципом. Другий вид культурних зіткнень – це конфлікт між представниками однієї культури, яка стала розколюватися на дві в результаті якихось трагічних змін у суспільстві, тобто внутрішньокультурний конфлікт, унаслідок якого з'явилась «культурна травма». Такого роду конфлікти можуть руйнувати навіть відносини членів однієї сім'ї, вони практично не піддаються раціоналізації. Саме другий тип найбільш небезпечний в аспекті аномії, оскільки він руйнує культуру й суспільство зсередини. Це корінним чином відрізняється від розуміння конфліктів С. Хантінгтоном, який недостатньо повно враховує можливості трансформації культури під впливом внутрішньої деструкції, іманентних конфліктів. Загалом культурний конфлікт може бути викликаний агресивними процесами модернізації й вестернізації, що полягають у трансляції цінностей західної культури, які вступають у протиріччя з традиційною культурою суспільства. Культурний конфлікт здатний викликати зростання аномії за рахунок «розмивання» культурної ідентичності. Аналіз сучасного стану соціального буття людини наводить на думку щодо наявності прямого зв'язку між аномією та поширеністю психічних хвороб, що можна назвати аномічною депресією як наслідком аномії на рівні особистості, а саме почуття смутку, відчаю, апатії, дезорієнтації, фрустрації, відчуття втрати життєвих цілей, підвищену агресивність і схильність до алкоголізму й суїциду. Його відмінність від дюркгеймівського трактування аномії як наслідку еволюції суспільства полягає в тому, що модернізація сама по собі абсолютно не обов'язкова для формування аномії, важливим є вплив чужої культури, руйнування традиційного способу життя й дезорієнтація людини. У сучасному суспільстві можна спостерігати «експорт» аномії в окремі культури й суспільства за допомогою навмисно незавершеною модернізації.

Ще одна проблема, пов'язана з буттям людини в сучасному соціумі, полягає в тому, що концентрація на турботі про здоров'я означає знецінення турботи про душу і розум, проте релігійне поняття про вічне життя (порятунок) на небі замінюється на високу тривалість життя на землі. Такого роду сприйняття людини відображає загальний процес секуляризації культури, що теж позначається на її світосприйнятті. Сучасний розвиток біотехнологій уже в недалекому майбутньому цілком може уповільнити старіння населення, що призведе до одночасного співіснування на планеті безлічі абсолютно різних поколінь з відмінними один від одного цінностями й нормами. Питання про те, як вони будуть працювати і здобувати кошти для існування, де будуть жити, як проводити час і взаємодіяти в суспільстві, так само як і багато інших, залишаються відкритими. Цілком можливо, що незмінюваність громадських політичних, економічних, культурних еліт призведе до стагнації й розвалу. У цьому сценарії ціннісні конфлікти будуть лише наростати й розхитувати суспільство.

Більше того, ці біотехнологічні практики можуть стати основою формування нових суспільних відносин. Не випадково Ф. Фукуяма в роботі «Наше постлюдське майбутнє» говорить про зміну всього суспільства та всієї культури загалом, якщо зміниться біологічна природа людини (Фукуяма, 2004). Переносячи його міркування в цікаву для нас сферу, варто відзначити таке: норми й цінності знецінюються тому, що знецінюється сама людина як біосоціокультурна істота. Вона перетворюється в «одухотворений механізм», який можна змінювати відповідно до якимось вимог. Цій меті слугують нейрофармацевтика, генна інженерія, біотехнології. Якщо в людині щось «не так», завжди можна звернутися до досягнень науково-технічного розвитку.

Усе це дає змогу виключити зовнішню особистість із процесів виховання й освіти: наскільки буде потрібен педагог, якщо його можна замінити інформаційним пристроєм, комп'ютером або планшетом; утрачається значимість лікаря, якщо він може бути замінений набором лікарських засобів; як не сумно звучить, але підступному знеціненню піддається й роль батьків, на заваді їхнього виховання, з одного боку, постають електронні пристрої як досягнення високих технологій, а з іншого – нові норми

ювенальної юстиції у взаємовідносинах батьків і дітей. Утрачається авторитет, розуміння потрібності й важливості соціальних статусів і ролей, а слідом за цим зникає й цінність людського життя. Тому з точки зору аномічної особистості немає нічого кошмарного в евтаназії, самогубстві або будь-якій іншій формі самодеструктивної поведінки. Звісно ж, що саме це є ключовою небезпекою аномії. Отже, якщо знеціненню підлягають вітальні цінності, то це загрожує не лише здоров'ю людини, а й самій її антропосоціальной сутності.

Висновки. Отже, аномія може бути інтерпретована як механізм створення й підтримки політичного панування на фоні матеріального зубожіння та різкого збільшення кількості захворювання психосоматичного характеру. Аномія як духовна патологія зазвичай викликається поєднанням персональних внутрішньоособистісних і соціальних чинників, які можуть як доповнювати один одного при формуванні аномії, так і діяти різноспрямовано. Виникненню аномії можуть сприяти когнітивні чинники, які впливають на навчання й розуміння, емоційні чинники, що спотворюють розуміння навколишнього світу, а також незалежні від групи думки та вірування.

ЛІТЕРАТУРА

1. Газнюк Л.М., Семенова Ю.А. Здоровье – боль – болезнь: философско-антропологический и социокультурный контексты. *Здоровье. Личность. Общество* : сборник научных трудов / сост. А.В. Алёшичева. Харьков : Финарт, 2014. С. 118–262.
2. Франкл В. Человек в поисках смысла. Москва : Прогресс, 1990. 368 с.
3. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. Москва : АСТ, 2004. 635 с.
4. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции. Москва : АСТ, 2004. 352 с.
5. Хамфри Н. Сознание. Пыльца души. Москва : Карьера Пресс, 2014. 304 с.
6. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. Москва : АСТ, 2003. 603 с.
7. Deffem M. Anomie. *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Edited by G. Ritzer. Oxford : Blackwell Publishing, 2007. P. 144–146.
8. Srole L. Social Integration and Certain Corollaries: An Exploratory Study. *American Sociological Review*. Washington, 1956. Volume 21. № 6. P. 709–716.

9. MacIver R.M. *The Ramparts We Guard*. New York : The Macmillan Company, 1950. 152 p.

10. Riesman D., Reuel D, Glazer N. *The Lonely Crowd*. New Haven : Yale University Press, 1950. 386 p.

REFERENCES

1. Gaznjuk L.M., Semenova Ju.A (2014). Zdorove – bol – bolezn: filosofsko-antropologicheskij i sociokulturnyj konteksty [Health – pain – disease: philosophical, anthropological and sociocultural contexts]. *Zdorove. Lichnost. Obshhestvo: sbornik nauchnyh trudov (Health. Personality. Society: collection of scientific papers)* (pp. 118–262). Harkov : Finart [in Russian].

2. Frankl V. (1990) *Chelovek v poiskah smysla [A man in search of meaning]*. M. : Progress [in Russian].

3. Fromm Je (2004). *Anatomija chelovecheskoj destruktivnosti [Anatomy of human destructiveness]*. M. : AST [in Russian].

4. Fukujama F. (2004). *Nashe postchelovecheskoe budushhee. Posledstvija biotehnologicheskoy revoljucii [Our posthuman future. Consequences of the biotechnology revolution]*. M. : AST [in Russian].

5. Hamfri N. (2014). *Soznanie. Pylca dushi [Consciousness. Soul dust]*. M. : Karera Press [in Russian].

6. Hantington, S. (2003). *Stolknovenie civilizacij [Clash of civilizations]*. M. : AST [in Russian].

7. Deflem M. (2007). *Anomie*. *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (pp. 144–146). Edited by G. Ritzer. Oxford : Blackwell Publishing.

8. Srole L. (1956). *Social Integration and Certain Corollaries: An Exploratory Study*. *American Sociological Review* (Vol. 21, № 6) (pp. 709–716). Washington.

9. MacIver R.M. (1950). *The Ramparts We Guard*. New York : The Macmillan Company.

10. Riesman D., Reuel D., Glazer N. (1950). *The Lonely Crowd*. New Haven : Yale University Press.

УДК 141.319.8

ГАЛУЩАК Мар'яна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Львівська обл., Україна, індекс 82100 (maru_jane_83@ukr.net)

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

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.6>

Бібліографічний опис статті: Галушак, М. (2020). Ідентичність як проблема: нові змісти й альтернативи? *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 84–96, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.6>

ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ПРОБЛЕМА: НОВІ ЗМІСТИ Й АЛЬТЕРНАТИВИ?

Анотація. *Мета.* У статті осмислюється антагонізм зовнішніх запитів і внутрішніх особистих очікувань сучасного індивіда. Незбіг цих сфер людського існування є основною причиною постановки питання про «персональну ідентичність», його змістову наповненість, що дає можливість спрогнозувати можливе майбутнє людства. **Методологія.** У статті використовується метод співставлення, який дає змогу прослідкувати послідовність та об'єктивність смислового викладу матеріалу, а також аналітичний метод, який орієнтує на осмислене розуміння тих реалій, які є актуальними сьогодні. **Наукова новизна.** У світі відкритих кордонів, де культура кожного народу має свою безумовну цінність, бо, так чи інакше, слугує основою для формування персональної ідентичності кожної людини, постає проблемою якраз визначення цієї самої ідентичності, її ролі в людській діяльності, урешті, проблемою постає те, **що** саме можна зарахувати до суті цієї ідентичності. Неоднозначність розуміння й підходів до цього поняття призводить до хиткості людського становища у світі, а відмова від цільності, яка є основою будь-якої особистості, урешті, може призвести й до розмивання (чи навіть зникнення) самого поняття «Людина». **Висновки.**

Незважаючи на величезну кількість різнорідних знань про людину та її діяльність, накопичених упродовж усієї людської історії, наука сьогодні знає про людську сутність так само мало, як і на початку часів. Питання про особистісну ідентичність і про кризу цієї ідентичності є, безперечно, одними з найактуальніших у сучасних інтелектуальних дискусіях, при цьому всьому немає якогось єдиного бачення чи погляду на те, чим є за своєю суттю ця шукана ідентичність. «Персональна ідентичність» як орієнтація на цілісність і ціліність, як не дивно, усе більше зводиться в міф про те, чого людина ніколи не мала, але що завжди прагнула отримати, урешті, визначення ідентичності як набору різнорідних психологічних властивостей і схильностей людини, які працюють збалансовано й одновекторно, що робить її стійкішою у сфері соціально-суспільних запитів, піднімає її власну планку стресостійкості, свідчить про те, що сама людина зі своєю багатоплановістю прагне спростити власний погляд на саму себе, відмовитися від пошуків того, «чого немає і бути не може», а це прямо зв'язано з класичним запитуванням «бути чи не бути» Людині. Варто відмітити й те, що це запитування давно перейшло з теоретичної сфери на рівень практики, яка успішно змінює не лише реальність людини, а й безповоротно змінила її саму.

Ключові слова: персональна ідентичність, постлюдина, «остання людина», «кінець історії», трансгуманізм, «штучний інтелект».

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

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

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.6>

To cite this article: Halushchak, M. (2020). Identity as a problem: new contents and alternatives? [Identity as a problem: new contents and alternatives?]. *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, 41, 84–96, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.6>

IDENTITY AS A PROBLEM: NEW CONTENTS AND ALTERNATIVES?

Summary. Purpose. *The article comprehends the antagonism of external requests and internal personal expectations of the modern individual. The non-coincidence of these spheres of human existence is the main reason for the question of “personal identity”, its content, which makes it possible to predict the possible future of mankind.* **Methodology.** *The article uses a method of comparison, which allows us to trace the sequence and objectivity of the semantic presentation of the material, as well as an analytical method that focuses on a meaningful understanding of the realities that are relevant today.* **Scientific novelty.** *In the world of open borders, where the culture of each nation has its unconditional value, because, one way or another, it serves as a basis for the formation of personal identity of each person, the problem is precisely the definition of this very identity, its role in human activity, it can be attributed to the essence of this identity. The ambiguity of understanding and approaches to this concept leads to the volatility of the human situation in the world, and the rejection of integrity, which is the basis of any personality, may eventually lead to the erosion (or even disappearance) of the concept of “Human”.* **Conclusions.** *Despite the vast amount of diverse knowledge about human and his activities, accumulated throughout human history, science today knows about the human essence as little as in the beginning. The question of personal identity and the crisis of this identity is undoubtedly one of the most relevant in modern intellectual debates, and there is no single vision or view of what this desired identity is. “Personal identity”, as an orientation towards integrity and integrity, is increasingly reduced to the myth of what a person has never had, but what he has always sought to obtain. Defining identity as a set of heterogeneous psychological properties and tendencies of a person, working in a balanced and single-vector way, which makes him more stable in the field of social demands, raises his own bar of stress, shows that man himself with his versatility seeks to simplify his own view. on itself, to abandon the search for “what is not and can not be”, and this is directly related to the classic question “to be or not to be” Human; it should be noted that this question has*

long passed from the theoretical sphere to the level of practice, which successfully changes not only the reality of man, but also irreversibly changed himself.

Key words: *personal identity, posthuman, “last human”, “end of history”, transhumanism, “artificial intelligence”.*

Постановка проблеми. Незбіг зовнішніх запитів і внутрішніх особистих очікувань є однією з основних тем, яка останні десятиліття все активніше й активніше обговорюється на різноманітних міжнародних форумах, конференціях і симпозіумах. Орієнтація на глобалізацію в культурно-історичній, економічній, політичній сферах вимагає певної універсалізації людських якостей, а отже, зміни цінностей і смислів, які наповнюватимуть людське життя, що певною мірою нехтує особливостями того чи іншого етносу, який має свої індивідуальні соціально-історичні шляхи утворення. Таким чином, процеси, які ми маємо можливість спостерігати не лише в нашому конкретному суспільстві, а й у світі загалом, безпосередньо торкаються особисто кожного. Політика, економіка, культура, які нещодавно були сферою діяльності окремих людей, професіоналів своєї справи, практично ввійшли в коло зацікавлень кожної людини, а це значить, що тягар відповідальності за події в усьому світі відчуває сьогодні кожен, хто наділений свідомістю й певним інтелектуальним потенціалом чи здібностями в тій чи іншій сфері своєї діяльності. Зміна світоглядних орієнтирів, пришвидшений темп діяльності, величезна навала щоденної різномірної інформації, яку фізично не здатна опрацювати одна людина без психологічного виснаження, постійна готовність пристосовуватися до все нових цивілізаційних викликів і запитів, урешті, й актуалізувала проблему власної ідентичності, яку інколи ще й позначають терміном «the myth of the self» (міф про себе).

Мета статті – проаналізувати поняття «ідентичність», його змістову наповненість, визначити його роль у процесі становлення й формування свідомості сучасного індивіда, спрогнозувати можливе майбутнє людства, у якому людина втратила свою ідентичність, чим це їй загрожуватиме й до чого може призвести.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У світі відкритих кордонів, де культура кожного народу має свою безумовну

цінність, бо, так чи інакше, слугує основою для формування персональної ідентичності кожної людини, постає проблемою якраз визначення цієї самої ідентичності, її ролі в людській діяльності, урешті, проблемою постає те, *що* саме можна зарахувати до суті цієї ідентичності й чому саме тепер у ХХІ столітті це питання як ніколи до сих пір постає таким надважливим.

Протягом усього ХХ століття (хоча це питання було актуальним упродовж усієї людської історії) тією чи іншою мірою такі мислителі, як Ж.-П. Сартр, А. Камю, М. Гайдеггер, К. Ясперс, Х. Ортега-і-Гассет, намагаються осмислити людське існування через призму взаємовідносин людини зі світом, через власний вибір і відповідальність за нього; прихильники психоаналітичного напрямку (З. Фройд, К.Г. Юнг, Е. Фром, А. Адлер, Х. Арнедт та ін.), у своєму прагненні визначити сутність людського Я та умови його формування починають від дослідження ролі та впливу біологічних (інстинктивних) чинників на утворення самості людини й доходять тим самим до межі, яка виводить ці пошуки в соціальну сферу; представники філософської антропології (М. Шелер, Г. Плеснер, А. Гелен) уважали, що до людини треба підходити всебічно, залучаючи при цьому всі можливі знання з усіх наук, які так чи інакше торкаються людини чи її діяльності; персоналізм, на відміну від філософської антропології, акцентує увагу не на проявах, уміннях, здатностях людини, а зосереджує увагу на власне людині як особі (Е. Муньє, М. Бердяєв), яка є проявом абсолютної духовної сутності, тому вже є самоцінною; практично вся філософія постмодернізму в особах своїх провідних представників, таких як Ж.-Ф. Ліотар, Ж. Дельоз, Ж. Дерріда, Ж. Бодрійяр, звертає погляд до засад особистої ідентичності в епоху «пост», намагаючись утвердити погляд, згідно з яким єдине універсальне розуміння цього поняття неможливе, бо в ситуації «розірваної свідомості», яка сформована за зразком мозаїки, де фрагмент підміняє ціле, а реальність замінюється симулякрами, мова про єдність і цілісність – це ідеологічний анахронізм, який потрібно подолати.

Сучасна українська філософська думка не менш зайнята розглядом цієї проблеми, ніж європейські представники інтелектуальної сфери, бо, крім осмислення того, чим саме представлена

людська ідентичність як така, для нашої української спільноти ця тематика пов'язана зі збереженням українського етносу як такого, його національної прив'язки і майбутніх орієнтирів, знову ж таки міцно переплетена з самобутністю культури та утвердженням/підтвердженням прав на незалежність, унікальність і неповторність. Розгляд тих чи інших сторін цього питання відмічається в багатьох науково-філософських працях, зокрема в парцях І. Бичка, Т. Воропай, І. Загрійчук, С. Кримського, В. Малахова, В. Палагути, М. Поповича, А. Осипова, О. Титар, В. Чернієнко, І. Цехмістро, Г. Ільїної, де увага повертається до національної ідентичності як до філософсько-культурологічної проблеми, а також аналізуються особливості етнічної та національної ідентичності.

Основний матеріал. Влада теперішнього, яке не знає й не хоче знати та осмислювати минулого, урешті, призвела до того, що спрогнозувати майбутнє стає справою все складнішою, а це знову ж таки не може не відбиватися на хиткості становища людини у світі, на її страхах перед майбутнім та абсолютною невпевненістю не лише у своїх словах і діях, а й на знанні правильного та неправильного, доброго і злого. Світоглядна ситуація релятивізму і плюралізму, невпинної трансляції різномірної інформації, яка практично є у вільному доступі для всіх бажаючих, не може не збивати з пантелику й не наводити на думки: *«А де ж у всьому цьому потоці є Я справжній?»* і *«Що значить Я справжній?»*

Сьогодні аналізом цих понять, а також певними прогнозами щодо майбутнього окремого індивіда й людства загалом займаються не лише філософи, а й економісти, політики, психологи, програмісти, футуристи, кожен із яких дає своє бачення цієї проблеми. Програміст і футуролог Рей Курцвейл указує на те, що в недалекому майбутньому питання людської ідентичності взагалі може бути знято, оскільки на світову арену вийде новий феномен під назвою «штучний інтелект», який витіснить людину практично з усіх сфер впливу й виробництва, тому що значною мірою випереджатиме в розвитку людину (Kurzweil, 1999); «штучний інтелект», на думку професора Оксфордського університету Ніка Бострома, реалізує такий рівень небезпеки зі сторони технологій, поряд із яким ядерна загроза виглядає

не такою вже й страшною, якщо людина не буде ретельно керувати розробкою новітніх технологій, то, врешті, саме вона може винайти нову техніку власного вимирання (Bostrom, 1998); відомий трансгуманіст Макс Мор стверджує (твердження перегукується з поглядами Ф. Ніцше), що людство – це лише етап на шляху до постлюдини, відповідно, і наші людські гуманістичні цінності існуватимуть, допоки існуватиме така людина, яку ми ще сьогодні знаємо (Mor, 1994); Джарон Ланьє, футуролог і філософ, винахідник поняття «віртуальна реальність», указує, що, допускаючи машину в соціальне середовище, людина, будучи істотою соціальною, тим самим пристосовується до неї, що не може не викликати стурбованості, бо, з одного боку, людина переформовує власну концепцію особистості, а з іншого – «ми все більше й більше думаємо про людей як про комп'ютери, а про комп'ютери – як про людей» (Lanier, 2010). І це не може не жахати й не насторожувати, бо за всім цим нагромадженням речей, бітів інформації та візуалізації всіх аспектів життя людини – образ її все більше розмивається й губиться, натомість оживають і стають реальністю ті сфери, які довгий період належали сфері уяви та фантастики.

Безперечно, уся людська історія наповнена міфами (більш простими чи більш складними для розуміння), які займали вагомому нішу у формуванні світогляду того чи іншого племені, етносу, суспільства, а значить, на їх основі людина творила міф про саму себе. Дивує те, що ХХІ століття не лише не позбавилося, а й посилило роль міфів, перевівши їх у галузь усвідомленого та найактуальнішої реальності, прямо винісши їх у рубрику на «злобу дня», й не рятують тут ні досягнення у сфері техніки, економіки, політики, медицини, науки, які замість того, щоб розвінчувати їх, навпаки, намагаються найбільш неймовірні міфи втілити в життя або ж знаходяться на шляху такого втілення. Що несе нам таке втілення? Сьогодні це питання з розряду найбільш обговорюваних, і відповіді на нього найрізноманітніші, але спільне в усіх відповідях одне – це згода в тому, що сама Людина зміниться й життя її більше не буде ніколи «як раніше».

Уже доволі довгий період часу є звичним сприймання людини як такої, що давно посіла місце Бога у сфері творення все нових і нових винаходів, постійного вдосконалення вже створеного,

але, крім цього усталеного погляду, неодмінно наявна ще й інша сторона людського світосприймання – екзистенційний момент, несвідоме невдоволення собою, своїм рукотворним світом, що спонукає до все більшої активності й діяльності, з одного боку, а з іншого – ми можемо спостерегти, що невпинні перегони з часом і в часі, як сказано вище, призводять до виснаження, апатії, втрати змістів та орієнтирів, які надавали смислу й цілісності людському життю. Звідси певною мірою й виникає аллюзія зі спільнотою/суспільством, яке ще у свій час охарактеризував і спрогнозував (передбачив) Ніцше як час приходу «останньої людини», «коли людина поставить собі за мету саму себе. <...> коли людина посіє зерно найвищих своїх сподівань. Її нива для цього ще досить родюча. Але нива ця колись зубожіє й виснажиться, і вже не зросте на ній жодне високе дерево. Настає час, коли людина вже не зможе пустити стріли своєї пристрасті вище й далі за саму людину, <...>, коли людина уже не зможе народити зірки...» (Ніцше, 1993, с. 15). І тоді людина зіткнеться із серйозними проблемами, які зачіпатимуть саму її сутність, коли під питанням буде *саме* питання про людину та її вихідні характеристики. Пророкуюча здатність Ніцше тим більше вражає, що сьогодні безпосередньо ми знайомі з людиною, яку описав філософ більше ніж століття тому, ми зустрічаємо її на вулицях, у театрах, впізнаємо в «героях» кіно, спілкуємося в соцмережах, помічаємо її ознаки в знайомих людях і навіть відмічаємо в собі, хоча ще й не маємо відваги це визнати.

«Остання людина», яка більше не знає, хто вона і що вона – творець і пан самій собі чи раб своїм пристрастям, потребам, горизонти якої обмежені скороминучим «тепер і зараз», лякає тим, що все більше нагадує нас самих, тих людей, якими ми не хочемо бути, але якими ми приречені бути. Ця людина, яку з огидою описує німецький мислитель кінця XIX століття й прихід якої в майбутньому передбачає, набуває конкретних часових меж у філософсько-політологічних працях американського філософа XX–XXI століть Френсіса Фукуями, який звертаючись у роботах до творчості Ніцше, указує, що «остання людина» належить часам «кінця історії», реалізуючи *універсальне покликання*, яке практично стирає всі унікальні й особливі якості, яке давало змогу виносити судження про гідне й негідне, про

добре і зле, про любов і ненависть. Цю людину мало турбують сутнісні питання, які зачіпають основу й відповідають на питання «Що є?», більш популярними й актуальними є питання «Як є? Яким чином досягти визнання? Збагачення?» Основним лозунгом такої людини постає: «**Універсальність – наше все**». За Фукуямою, «остання людина» – це раб, який переміг; «він вправний у пошуках віднайдення нових способів задовільняти багато дріб'язкових бажань шляхом розрахунку власного довгострокового розрахунку; він вдоволений своїм щастям та абсолютно не соромиться своєї нездатності піднятися над дрібними бажаннями. Життя останньої людини – це життя фізичної безпеки й матеріального достатку» (Фукуяма, 2019). Невже це не знайоме нам? І чи не ці ж сьогоднішні реалії ми знаходимо в пророкуючого Заратустри, який, описуючи суспільство останньої людини, віщує про те, що «ніхто вже не стає ні багатим, ні бідним – і те, і те завдає занадто багато клопоту. А кому ще охота владарювати? А кому ще охота коритися? І те, і те завдає надто багато клопоту. Немає пастиря, є лише отара! Кожен хоче рівності, всі рівні, хто має іншу думку, той сам іде в божевільню» (Ніцше, 1993, с. 16). Що ж це за суспільство таке? І що це за люди, сміх яких – крига, але загалом вони всім вдоволені? Ліберальна демократія Фукуями? Чи кратія невідомого до сих пір людській історії кшталту? Урешті, і сам Фукуяма ставить під сумнів: це життя фізичної безпеки й матеріального достатку, запитуючи, чи дійсно це суть і смисл історії людини? Можливо, це вдоволення наявним станом речей, які не віщують ніяких руйнівних катастроф (максимум лише тимчасовий легкий вітерець незгоди), лише пришвидшить той день, коли ми перестанемо бути людьми, але станемо тваринами виду *Homo Sapiens*? Або, може, якогось іншого, незнаного до сих пір виду? Ф. Фукуяма в аналітичній соціально-філософській праці «Ідентичність» (2018) якраз і вказує на те, що сьогодні «ліберальні демократії досягли непоганих результатів у забезпеченні миру й розквіту (хоча в останні роки із цим гірше). Ці багаті, безпечні суспільства – обитель останньої людини Ніцше, вони населені «бесчувственими людьми», які проводять життя в нескінченній гонитві за споживацькими вдоволеннями. У них немає ніякої моральної основи, немає вищих цілей та ідеалів, заради яких варто прагнути і йти на

жертви» (Фукуяма, 2019), хоча таке життя й не влаштовує всіх. Не влаштовує, звичайно, амбітну меншість, яка прагне визнання інших і яка ще вмiє прагнути. Але щодо панівної більшості, то все більше й більше спостерігається феномен усередненості, спрощення, готових відповідей, які навіть не ставляться під сумнів, а сприймаються як аксіома, даність.

Ізраїльський історик Юваль Ной Харарі в праці *«Homo Deus»* (2018) теж відмічає той факт, що люди безповоротно міняються, якщо сьогодні голод, страх епідемій і загроза війни мають швидше локальний і контрольований характер, то виникає інша – не менш страшна загроза – з боку біо- і ІТ-технологій (Харарі, 2018), що у зв'язку з глобалізацією створює безпрецедентний тиск на нашу поведінку й наші моральнісні принципи. У праці *«XXI урок для XXI століття»* (2019), Ю. Харарі пише: «Незважаючи нібито на повну перемогу лібералізму, недовіра до нього падає саме тепер, коли революційні прориви в інформаційних технологіях і біотехнологіях ставлять перед нами складні завдання, невідомі до сих пір. <...> Сьогодні ми маємо відповідати на глобальні виклики за відсутності глобального суспільства. Усі наявні групи людей зайняті просуванням власних інтересів, а не досягненням глобальної істини», урешті, чи не найбільше дивує те, що «люди володіють дивовижною здатністю одночасно знати й не знати. Або, точніше, вони можуть дізнатися, якщо задумуються, але більшу частину часу вони не задумуються, а тому не знають» (Харарі, 2019). Ситуація неактуалізованого знання постає типовою і зручною формою управління свідомістю середньої людини, яка відмічена дивною тягою до спрощення в головному й водночас ускладнює прості речі. Факти, цифри, рівності – усе це не про мислення звичайної людини, вона зазвичай мислить історіями, і чим історія простіша, тим вона краща.

Висновки. Незважаючи на величезну кількість різномірних знань про людину та її діяльність, накопичених упродовж усієї людської історії, наука сьогодні знає про людську сутність так само мало, як і на початку часів. Питання про особистісну ідентичність і про кризу цієї ідентичності є, безперечно, одними з найактуальніших у сучасних інтелектуальних дискусіях, при цьому всьому немає якогось єдиного бачення чи погляду на те, чим є за своєю сутністю ця шукана ідентичність.

У Стенфордській енциклопедії філософії знаходимо погляд, що персональна ідентичність пов'язана з філософськими питаннями, які стосуються людських характеристик і тісно пов'язані із питаннями, яких не уникає ні одна людина. Питаннями на кшталт: Хто я? Коли я з'явився? Що станеться зі мною після смерті? – була зайнята більшість великих діячів як західної, так і східної філософії. Урешті, висувається твердження, що не існує ніякої проблеми персональної ідентичності, скоріше проблеми виникають при розгляді великого кола питань, які в кращому випадку між собою слабо зв'язані. За межами філософії «персональна ідентичність» зазвичай зараховується до тих властивостей, до яких ми маємо більшу схильність. «Криза ідентичності» засвідчує невпевненість у тому, якими найхарактернішими властивостями володіє людина, що робить її людиною в якомусь глибокому та фундаментальному сенсі. Персональна ідентичність контрастує з етнічною та національною ідентичністю (Олсон, 2019), яка утворюється на основі етнічної групи, нації з набором своїх цінностей, цілей і пріоритетів, які інколи можуть не враховувати окремі персональні запити особистості, бо орієнтуються на добробут цілого. Інколи таке нехтування персональними особистісними запитами може призводити до апатії, дифузії (у сенсі – розтікання) свідомості окремого індивіда, концентруючи увагу на другорядних, позбавлених якоїсь особливої цінності речах, які неповною мірою наповнюють внутрішні запити особистості (кар'єра, фінанси, розваги тощо), маючи здатність лише відволікати людину від пошуків власного змісту, смислу своєї діяльності, які мали б закласти міцний фундамент для творення її майбутнього. «Персональна ідентичність» як орієнтація на цілісність і цільність, як не дивно, усе більше зводиться в міф про те, чого людина ніколи не мала, але що завжди прагнула отримати, урешті, визначення ідентичності як набору різнорідних психологічних властивостей і схильностей людини, які працюють збалансовано та одновекторно, що робить її стійкішою у сфері соціально-суспільних запитів, піднімає її власну планку стресостійкості, свідчить про те, що сама людина зі своєю багатоплановістю прагне спростити власний погляд на саму себе, відмовитися

від пошуків того, «чого немає й бути не може», а це прямо зв'язано з класичним запитуванням «бути чи не бути» Людині; варто відмітити й те, що це питання давно перейшло з теоретичної сфери на рівень практики, яка успішно змінює не лише реальність людини, а й безповоротно змінила її саму.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Київ : Основи, 1993. С. 7–328.
2. Фукуяма Ф. Идентичность. Стремление к признанию и политика неприятия. 2019. URL: <https://iknigi.net/avtor-frensis-fukuyama/178803-identichnost-frensis-fukuyama.html>.
3. Харари Ю.Н. Homo Deus. 2018. URL: http://loveread.me/read_book.php?id=75853&p=1.
4. Харари Ю.Н. XXI урок для XXI века. 2019. URL: http://loveread.me/read_book.php?id=80945&p=1.
5. Bostrom N. How long before superintelligence? 1998. URL: <https://www.nickbostrom.com/superintelligence.html>.
6. Kurzweil, Ray. The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence. 1999. London : Viking. URL: https://www.researchgate.net/publication/257162786_The_Age_of_Spiritual_Machines_When_Computers_Exceed_Human_Intelligence.
7. Mor, Max. On becoming posthuman. 1994. URL: <https://secularhumanism.org/1994/10/on-becoming-posthuman/>.
8. Olson, Eric T., “Personal Identity”. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2019. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/identity-personal/>.
9. Jaron Lanier. The First Church of Robotics. The New York Times. 2010. URL : <https://www.nytimes.com/2010/08/09/opinion/09lanier.html>.

REFERENCES

1. Nitsche F. (1993). Tak kazav Zarathustra [Thus spake Zarathustra]. Kyiv : Osnovy [in Ukrainian].
2. Fukuyama F. (2019). Identichnost. Stremlenie k priznaniyu i politika nepriyatiya [Identity: The demand for dignity and the politics of resentment]. Retrieved December 7, 2020, from <https://iknigi.net/avtor-frensis-fukuyama/178803-identichnost-frensis-fukuyama.html> [in Russian].
3. Harari YU.N.(2018). Homo Deus [Homo Deus]. Retrieved December 18, 2020, from http://loveread.me/read_book.php?id=75853&p=1 [in Russian].
4. Harari YU.N.(2019). XXI urok dlya XXI veka [21 Lessons for the 21st Century]. Retrieved December 18, 2020, from [p=1](http://loveread.me/read_book.php?id=80945&p=1) [in Russian].
5. Bostrom Nick. (1998)/ How long before superintelligence? Retrieved December 8, 2020, from <https://www.nickbostrom.com/superintelligence.html>.

6. Kurzweil, Ray. (1999). *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*. London: Viking. Retrieved December 15, 2020, from https://www.researchgate.net/publication/257162786_The_Age_of_Spiritual_Machines_When_Computers_Exceed_Human_Intelligence.

7. Mor, Max. (1994). *On becoming posthuman*. Retrieved December 18, 2020, from <https://secularhumanism.org/1994/10/on-becoming-posthuman/>.

8. Olson, Eric T. (2019). "Personal Identity". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved December 8, 2020, from <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/identity-personal/>.

9. Jaron Lanier. (2010). *The First Church of Robotics*. *The New York Times*. Retrieved December 8, 2020, from <https://www.nytimes.com/2010/08/09/opinion/09lanier.html>.

ГАНАБА Світлана – доктор філософських наук, професор, професор кафедри психології, педагогіки та соціально-економічних дисциплін, Національна академія Державної прикордонної служби України імені Богдана Хмельницького, 26, вул. Шевченка, м. Хмельницький, Україна, індекс 29003 (sveta_ganaba@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4373-7075>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.7>

Бібліографічний опис статті: Ганаба, С. (2020). Евристичний потенціал ідей актор-мережевої теорії Б. Латура в розумінні змін і перспектив розвитку суспільства. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 97–110, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.7>

ЕВРИСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ІДЕЙ АКТОР-МЕРЕЖЕВОЇ ТЕОРІЇ Б. ЛАТУРА В РОЗУМІННІ ЗМІН І ПЕРСПЕКТИВ РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА

Анотація. *Метою статті є розгляд засадничих ідей актор-мережевої теорії Б. Латура, які можуть слугувати евристичним потенціалом в осмисленні складних процесів суспільного життя. Методологічними засадами дослідження є використання антропологічного й феноменологічного підходів, а також окреслення методологічного потенціалу актор-мережевої теорії. Наукова новизна полягає в характеристиці особливостей гетерогенної природи мережі, яка утворюється під час взаємодії різномірних елементів, як соціальних, так і технічних. Саме мережі становлять нову морфологію соціального життя, а поширення «мережевої логіки» суттєво відображається на всіх суспільних процесах. Модель актора-мережі дає змогу бачити взаємопов'язаність і єдність соціальної реальності без штучного протиставлення соціально-сміслових конструктів і матеріально-речового світу. Дія в умовах соціального простору позбавлена чіткої диференціації за рівнями важливості, тому не має значення, хто чи що її здійснює. Бути – уже не тотожно існувати, радше бути дорівнює діяти, виявляти*

здатність вступати у взаємозв'язки та здійснювати взаємодію. **Висновки.** Ідеї актор-мережевої теорії Б. Латура володіють значним інноваційним потенціалом. Вони вводять у науковий дискурс аналізу соціальних мереж як складників соціальної взаємодії нові епістемологічні засоби. Перегляд усталених наративів сприйняття дійсності, розроблення нових концептуальних способів розуміння зміни суспільних процесів відкриває інші можливості в соціальних науках і гуманітаристиці загалом. Таке розуміння реалій сучасного соціального світу нівелює межу між матеріальним і духовним, людським і світом предметів тощо. Уведення в ранг повноправних соціальних акторів тварин, речей, явищ тощо вимагає осмислення їх як соціальних акторів, які здатні суттєво змінити соціальну картину й вплинути на природу, поведінку, думки людини. Ідеї актор-мережевої теорії окреслюють перспективу оновлення корпусу теоретичного знання про суспільство й задають парадигмальні горизонти сучасного метатеоретичного рівня соціального пізнання. Рефлексія й аналіз соціальних змін як єдиних взаємопов'язаних процесів із багатьма соціальними елементами є актуальною проблемою й перспективою подальших наукових розвідок.

Ключові слова: актор, мережа, гібридність, соціальні практики, актор-мережева теорія, соціальна взаємодія, рефлексія.

HANABA Svitlana – Doctor of Philosophical Sciences, Professor; Professor at the Department of Psychology, Pedagogy and Socio-Economic Disciplines, National Academy of the State Border Guard Service of Ukraine named after Bohdan Khmelnytskyi, 46, Shevchenko str., Khmelnytskyi, Ukraine, postal code 29003 (sveta_ganaba@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4373-7075>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.7>

To cite this article: Hanaba S. (2020). Evrystychnyi potentsial idei aktor-merezhevoi teorii B. Latura u rozuminni zmin i perspektyv rozvytku suspilstva [Heuristic potential of ideas of actor-network theory b. Latura in the understanding of changes and prospects of society development]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnogo pedahohichnogo universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia "Filosofiiia" – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 41, 97–110, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.7>

**HEURISTIC POTENTIAL OF IDEAS
OF ACTOR-NETWORK THEORY B. LATOUR
IN THE UNDERSTANDING OF CHANGES
AND PROSPECTS OF SOCIETY DEVELOPMENT**

***Summary. The purpose.** The aim of the article is to consider the basic ideas of the actor-network theory of B. Latour, which can serve as a heuristic potential in understanding the complex processes of social life. **The methodological** foundations of the study are the use of anthropological and phenomenological approaches, as well as outlining the methodological potential of actor-network theory. **The scientific novelty** lies in the characteristics of the heterogeneous nature of the network, which is formed during the interaction of disparate elements – both social and technical. Networks constitute a new morphology of social life, and the spread of “network logic” is significantly reflected in all social processes. The actor-network model allows us to see the interconnectedness and unity of social reality without artificially contrasting social-semantic constructs and the material world. Action in the social space is left to a clear differentiation by level of importance, so it does not matter who or what carries it out. To be no longer the same as to exist, but rather to be equal to to act, to show the ability to interact and interact. **Conclusions.** B. Latour's ideas of actor-network theory have significant innovative potential. They introduce into the scientific discourse of the analysis of social networks as components of social interaction new epistemological means. The revision of established narratives of perception of reality, the development of new conceptual ways of understanding changes in social processes opens up other possibilities in the social sciences and the humanities in general. Such an understanding of the realities of the modern social world blurs the line between the material and the spiritual, the human and the world of objects, and so on. The introduction of full-fledged social actors of animals, things, phenomena, etc. requires understanding them as social actors who can significantly change the social picture and influence the nature, behavior, thoughts of man. The ideas of actor-network theory outline the prospect of updating the body of theoretical knowledge about society and set the paradigmatic horizons of the modern goal of the theoretical level of social cognition. Reflection and analysis of social change*

as the only interconnected processes with many social elements is an urgent problem and a prospect for further scientific research.

Key words: *actor, network, hybridity, social practices, actor-network theory, social interaction, reflection.*

Постановка проблеми. Результати інформаційно-технологічних революцій, процеси глобалізації й інформатизації зумовили творення нових соціальних реалій. Вони свідчать про небувалі зміни, що з'явилися в усіх сферах життя людини – економічній, культурній, політичній, соціальній тощо – і торкнулися й самої людини – її способу життя, цінностей, світоглядних орієнтирів, тілесності. Ці зміни характеризуються руйнацією сталих соціальних структур, що дотепер визначали життя людини та які постають як рухлива, розріджена й дисперсна версія модерності, що передбачає ліквідацію будь-яких штампів, зразків і прикладів. Мінливий і плинний світ не можна звести до чіткої, вичерпної класифікації. Хаотична й фрагментарна сучасність таїть у собі безлад у сприйнятті реальності й характеризується як множинність взаємозв'язків і соціальних взаємодій. Процеси суспільного життя, діяльність низки громадських утворень та особливості розвитку соціальних рухів тощо дедалі більше характеризуються мережевою логікою. Мережева логіка в побудові й функціонуванні соціальних інституцій не лише є альтернативою традиційним соціальним інституціям, вона, по суті, інтерпретується як носій «правди», оскільки створює середовище, у якому формуються запити до влади, є засобом не лише комунікації, а й самоорганізації людей. «Суспільство починає розумітися як таке, що має мережеву основу, будується на основі процедур узагальнених процесів, що відбуваються у соціальній мережі», – зазначають В. Щербина, Ю. Романенко (Щербина, Романенко, 2019, с. 77).

Новий контекст соціальної реальності актуалізує необхідність пошуку ефективних концептуальних теорій і методологічних засад пояснення складних реалій сучасного життя. Сучасними дослідниками презентовано низку теорій, ідей і міркувань, які відображають потреби й особливості соціального пізнання відповідно до запитів сучасності. Однією з таких концептуальних теорій соціального пізнання, яка ґрунтується на мережевій

логіці описування соціальних процесів, є актор-мережева теорія Бруно Латура. У межах теорії дослідник запропонував низку концептуальних ідей як базових онтологічних установок соціально-філософського мислення, які володіють евристичним потенціалом щодо аналізу природи соціальних мереж як складників соціальної взаємодії.

Метою статті є розгляд засадничих ідей актор-мережевої теорії Б. Латура, які можуть слугувати евристичним потенціалом в осмисленні складних процесів суспільного життя.

Окреслена мета реалізується через розв'язання завдань, а саме: загальна характеристика актор-мережевої теорії; аналіз основних понять теорії акторності й мережевості; визначення евристичного потенціалу ідей актор-мережевої теорії в осмисленні реалій сучасного соціального життя.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У дослідженнях науковців проблематизуються концептуальні ідеї та теоретичні перспективи актор-мережевої теорії. Ці наукові розвідки задають тональність дискусіям у гуманітаристиці й соціальних науках. Я. Кононова аналізує методологічний потенціал засадничих ідей теорії та їх евристичний потенціал у пошуку шляхів оновлення соціального знання. О. Колісник, В. Плющ виокремлюють основні тенденції трансформації сучасного постмодерного суспільства згідно з поглядами Б. Латура. Науковці характеризують соціологічні погляди французького філософа як радикалізований варіант дослідницької уваги до процесуальності й динаміки соціального життя. Спробу рефлексії стосовно одного з найбільш важливих онтологічних та епістемологічних аспектів в актор-мережевій теорії – принципу узагальненої симетрії, презентовано в наукових розвідках М. Акулова. Аналіз засадничих понять акторності й мережевості розглянуто в працях М. Щербини, Ю. Романюка, І. Карпенка та інших. Релевантними є міркування О. Шохова, презентовані в компаративному аналізі двох підходів до уявлення про мережу: «революційного» Б. Латура і «традиційного» М. Кастельса.

Основний матеріал. Бруно Латур – французький соціолог науки й філософ. Він є автором низки публікацій, у яких презентує власне бачення науки як соціального феномена. Оригінальність його думок полягає в тому, що істинну природу соціальних

об'єктів неможливо збагнути лише в контексті соціальних досліджень. Застосування соціальних методів дослідження в поясненні явищ та об'єктів суспільного світу є неповним. Їх соціальна інтерпретація виключно з позицій суспільства є обмеженою, з огляду на його складну, динамічну й мінливу природу. Таким чином, суспільство нічого не пояснює, навпаки, саме потребує пояснення. Мова йде про необхідність вийти за усталені й прогнозовані межі соціального в прагненні збагнути справжню суть його предметів та об'єктів, які повсякчас змінюють контекст і змістову палітру соціального. Розуміння взаємообумовленої природи соціального та її об'єктів потребують інноваційних підходів у розумінні сучасних наукових досліджень. Свої міркування дослідник презентує в працях «Наука в дії», «Нового часу не було. Есе із симетрії антропології», «Лабораторне життя», «Про інтерооб'єктивність», «Дайте мені лабораторію, і я переверну світ» тощо.

Разом із дослідниками Дж. Ло та М. Каллоном він презентував науковому загалу актор-мережеву теорію. Її засадничі ідеї до наукового обігу введені наприкінці минулого століття. Науковому загалу вона презентована в 1986 році у виданні *Mapping the Dynamics of Science and Technology: Sociology of Science in the Real World*. Зауважимо, що актор-мережна теорія формується та набуває статусу серед дослідників, орієнтованих на міждисциплінарність. Її ідеї є релевантними як методологічні засади в дослідженні питань соціології науки й техніки.

Однією із засадничих ідей теорії є визнання того, що саме мережі становлять нову морфологію соціального життя, а поширення «мережевої логіки» суттєво відображається на всіх суспільних процесах. Як складне самоорганізоване нелінійне утворення вона зберігає свою життєвість та унікальність завдяки процесуальному характеру. Орієнтація на процес, а не на результат зумовлює її здатність продукувати кардинально новий продукт, який наперед не визначений характеристиками й особливостями мережевого середовища. Мережа не може бути спеціально спроектована чи створена у владному, розпорядчому порядку. Вона постає як система, що самоорганізується та саморозвивається. Мережа розуміється не лише як своєрідний технічний феномен епохи, а як її соціальний організм, який не має

меж і чітко визначених рамок і залежить від складності й інтенсивності інформаційних чи комунікативних потоків. Оперуючи віртуальними симуляційними моделями, вона позбавляє суспільство замкнутості та статичності, ієрархічної підпорядкованості й централізованості. Підміняючи світ звичних для людини реалій вигаданим й ідеальним, мережа продукує антропологічні зрушення, які ґрунтуються на смислових засадах соціокультурного та психологічного відчуження й маргінальності та, як наслідок, супроводжуються аксіологічними трансформаціями.

У суспільстві, побудованому на комунікативних взаємодіях, які продукуються мережевими структурами основним ресурсом є знання й інформація. Цей ресурс виявляє здатність продукувати якісні соціокультурні зміни. Ілюстрацією можуть слугувати ідеї презентовані Б. Латуром у праці «Дайте мені лабораторію, і я переверну світ». Результати досліджень та отримані знання є точкою опори, довкола якої відбуваються серйозні трансформації суспільства. Яким чином лабораторні відкриття впливають на суспільство та життя людини? Відповідь на це питання філософ дає на прикладі дослідження організації й принципів роботи лабораторії знаного мікробіолога Луї Пастера, який наприкінці XIX століття досліджував збудника сибірської язви. Науковець стверджує, що лабораторія змінює масштаб того, що відбувається. Результат лабораторних досліджень на мікрорівні зумовлює суспільні трансформації макрорівня. Визначальним продуктом діяльності лабораторії є не лише розробка теорій виживання мікроорганізмів у різних середовищах, а й організація наукових досліджень, їх вплив на той суспільний резонанс, який вони викличуть не лише серед наукової спільноти, а й серед пересічних громадян. Варто зазначити, що якщо в межах наукової лабораторії відбуваються ґносеологічні аспекти вивчення проблем, то в межах соціальної – антропологічні, аксіологічні, соціально-праксеологічні, соціально-організаційні тощо. Важливим у лабораторній діяльності Л. Пастера є те, що він зумів перенести свою діяльність у «позалабораторний» світ, налагодивши зв'язки між різними площинами соціальної реальності: від наукової лабораторії й тваринницької ферми до різних соціальних інституцій, і показати масштаби впливу лабораторних даних на реалії життя людини та суспільства. Лабораторні відкриття

залучаються в практику життя, тим самим, безумовно, змінюють суспільний устрій, корегують і реформують його за посередністю науки, яка трансформує соціальні практики з єдиною метою – забезпечити відтворення світу таким, яким його робить наука (Латур, 2002).

Таким чином, Б. Латур на прикладі діяльності Л. Пастера демонструє можливості симбіозу науки й суспільства в сучасному світі. Аналізуючи особливості діяльності лабораторії, дослідник доходить висновку, що наукові знання не є продуктом виключно людської праці. Лабораторія – це також матеріально-технічна база, яка дає змогу вченому проводити свої дослідження та експерименти. Без відповідного технічного обладнання неможливо відшукати істину й отримати новий знанневий продукт. Лабораторія – це сукупність складних об'єктів матеріального світу, які опосередковані діяльністю вченого та завдяки яким він впливає й трансформує суспільство (Латур, 2002).

Новація, яку пропонує Б. Латур, полягає в розумінні гетерогенної природи мережі. Ідеться про те, що мережа утворюється в процесі взаємодії різнорідних елементів, як соціальних, так і технічних. Ця мережевість не обумовлена ніякими законами й параметрами. Об'єктом акторно-мережевої теорії є «ансамблі стосунків», полі компонентні, мінливі цілісності, що не мають самостійності, тобто існування лише в одній із площин (фізичній, функціональній чи знаковій тощо). Будь-який об'єкт мислиться як ефект мережі відносин. Це може бути людина, матеріальний об'єкт, знання чи ціла технічна система. Кожен об'єкт пов'язаний системою відносин з оточенням і залишається ним лише за умов збереження цілісності цих своїх зв'язків. Мережа, у розумінні Б. Латура, є лише інструментом, який допомагає описувати різні аспекти реальності, при цьому не претендуючи на «всезагальність» такого опису, це інструмент, який допомагає описати дещо інше й не є предметом опису (Латур, 2014, с. 184). Як зауважує О. Шохов, «мережа є інструментом збору соціального, слідами акторів, що проклади стежинки в невідомому лісі, які заростають і зникають, якщо актори не хочуть іти цими шляхами повторно» (Шохов, 2018, с. 166).

Як стверджує Б. Латур, уживання традиційних понять суб'єкт та об'єкт у поясненні соціальних взаємозв'язків видається

некоректним. У контексті ідей актор-мережевої теорії вони замінюються абстрактним поняттям – актор. Очевидною є онтологічна інтенція, яка полягає в подоланні онтологічної асиметрії між людиною та нелюдьми (тварини, матеріальні предмети, явища тощо), тобто те, що традиційно поділялося на соціальне й несоціальне. По суті, ліквідується ідея фундаментальності світу в будь-якій формі. Міркування актор-мережевої теорії нівелюють розуміння пріоритету суб'єкта як носія свідомості, тобто такого, який виявляє здатність до усвідомлених дій. Усвідомленість не розглядається як ключовий момент діяльності, оскільки акцент переноситься на дію як соціальний факт. Варто звернути увагу ще на одну обставину. Дія в умовах соціального простору полишена чіткої диференціації за рівнями важливості, тому не має значення, хто чи що її здійснює. Бути вже не тотожно існувати, радше бути дорівнює діяти, виявляти здатність вступати у взаємозв'язки та здійснювати взаємодію. «Актор – це те, що захочується до дії множинністю інших», – стверджує Б. Латур (Латур, 2014, с. 68).

Аналіз різних об'єктів соціального життя (люди, матеріальні об'єкти, явища тощо) як дієвих і рівно вартісних одиниць соціальних взаємин є однією із засадничих ідей теорії. Домінуючими формами життя в сучасному соціумі, на переконання Б. Латура, є соціотехнічні гібриди, як-то: «людина-автомобіль», «людина-телефон», «людина-зброя», «людина-комп'ютер» тощо. Топос речі змінюється, потрапляючи в оточення людини, так само як і топос людини зазнає впливу оточення (Латур, 2007). Ідеться про те, що речі й матеріальні об'єкти також мають соціальну природу й здатні виконувати соціальні дії. Їх не варто сприймати як суто технічний феномен чи певну матеріальну субстанцію, оскільки вони досить глибоко й органічно ввійшли у світ людини, проникнувши в усі соціокультурні практики, аж до повсякдення, зачепивши її фізіологічну й психоемоційну природу. У реаліях сучасного світу вони живуть власним активним суспільним життям, виступаючи справжніми його дієвцями. Традиційне розуміння того, що людина «одухотворює» матеріальний об'єкт (явище), у процесі використання її для власних потреб є неповним, оскільки не відображає всієї складності соціальних взаємозв'язків і змін. Річ (явище) також вливає на людину, змінює реалії її життя й саму людину.

Отже, не люди (матеріальні речі, тварини, явища тощо) разом із людьми утворюють єдину систему соціальної взаємодії, створюють нові стосунки, соціальні зв'язки, мережі комунікацій, тобто новий соціальний простір. Релевантною гіпотезою актор-мережевої теорії є визнання багатоманітності зв'язків взаємодії не лише в плані людської комунікації, а і як прояв їх співіснування з предметами матеріального світу (Латур, 2016). Уся їх сукупність створює єдину мережу взаємодій у сучасному суспільстві. Усі вони є однаково вартісними й цінними у взаємодіях і взаємовпливах одне на одного (Ганаба, 2016).

У статті «Про інтероб'єктність» французький філософ з'ясовує відмінність інтеракції людей і взаємодії тварин. Він доходить висновку, що основна відмінність нелюдських інтеракцій від людських полягає в наявності матеріальних предметів. «Мавпи майже ніколи не використовують об'єкти у своїх взаємодіях. Для людей майже неможливо знайти взаємодію, яка б не вимагала б звернення до техніки», – пише Б. Латур (Латур, 2007, с. 94). Саме завдяки сенсорам, комп'ютерам, іншій апаратурі стає можливим комунікативний зв'язок між різними, навіть віддаленими одне від одного місцями тощо. Матеріальні об'єкти активно впливають на участь у людській взаємодії, демонструючи здатність перетворювати просторову мобільність у потік подій. Однак технічні пристрої в комунікативних практиках виконують не лише допоміжну роль. На думку науковця, вони є самостійними учасниками взаємодії. У своїй актор-мережевій теорії він наголошує, що будь-яка істота чи предмет, яка здійснює дію чи підлягає дії, бере участь у комунікативному процесі. Матеріальні об'єкти не просто відображають соціальну діяльність, вони виконують певну роботу. Як активні учасники будь-якої соціальної взаємодії вони впливають на хід думок, викликають емоції й зумовлюють вчинки тощо інших акторів взаємодії й також зазнають від них впливу. Вони часто скеровують дії людей, показують, як людина має вчинити, а інколи собою замінюють людину (Латур, 2006).

Отже, намагаючись збагнути й осмислити процеси гібридизації суспільного життя, французький філософ презентує своєрідну концептуальну рамку соціологічного аналізу, у якому штучне є невід'ємною частиною природного. Концептуалізація

Б. Латуром матеріальних об'єктів як самостійних акторів соціальної взаємодії зумовлює ліквідацію межі між духовним і матеріальним, предметами та людиною. Соціальна реальність постає не як сконструйована за певними параметрами й факторами, у якій кожен об'єкт займає своє ієрархічне положення, а як довільна, можливісна, варіативна, у якій усе можливе й усе прийнятне. Множинність взаємозв'язків і взаємодій створюють мережевих характер взаємодій.

Включення матеріальних об'єктів в ансамбль комунікативно-мережевих відносин як повноправних агентів дає змогу їх презентувати як складник дій і взаємодій у гетерогенній мережі відносин (Колісник, Плющ, 2017). У цьому зв'язку необхідно осмислення та розгляд інформаційно-мережевих технологій як культурних об'єктів і пов'язаних із ними духовно-емоційних можливостей і ризиків. За таких умов виникає необхідність формування інформаційної культури, яка спрямовується на розвиток умінь вибіркового відношення до інформації, її ранжування в процесах самостійного навчання. Основою інформаційної культури особистості можуть стати знання про інформаційне середовище, закони його функціонування, уміння орієнтуватися в інформаційних потоках (Кононова, 2014).

Ідеї актор-мережевої теорії Б. Латура мають величезний інноваційний потенціал. Вони уводять у науковий дискурс аналізу соціальних мереж як складників соціальної взаємодії нові епістемологічні засоби. Перегляд усталених наративів сприйняття дійсності, розроблення нових концептуальних способів розуміння зміни суспільних процесів відкриває інші можливості в соціальних науках і гуманітаристиці загалом. Розгляд соціальних відносин як плоскої картографічної проекції дає змогу позбутися ілюзії наперед заданої соціальної нерівності й наявності привілейованих зон. Модель актора-мережі дає змогу бачити взаємопов'язаність і єдність соціальної реальності без штучного протиставлення соціально-сміслових конструктів і матеріально-речового світу (Колісник, Плющ, 2017, с. 63). Критична рефлексія над змінами в суспільстві – це пропозиція Б. Латура подивитися на перспективи його розвитку як одного цілого. Запропоновані дослідником ідеї окреслюють перспективу оновлення корпусу теоретичного знання про суспільство

й задають парадигмальні горизонти сучасного метатеоретичного рівня соціального пізнання.

Висновки. Отже, актор-мережева теорія Б. Латура є новітнім напрямом сучасних наукових досліджень. Її засадничі ідеї спрямовані на виявлення способів єднання різних предметів матеріального світу в єдиний світ. Суспільство постає як складна гетерогенна мережа живих і неживих, матеріальних і нематеріальних елементів, які є присутніми в соціальному житті й становлять його унікальний портрет. Не живі об'єкти (матеріальні речі, явища, знання тощо) є дієвими й самостійними учасниками соціальних взаємодій. Константною характеристикою цієї взаємодії є мережа. Таке розуміння реалій сучасного соціального світу нівелює межу між матеріальним і духовним, людським і світом предметів тощо. Уведення в ранг повноправних соціальних акторів тварин, речей, явищ тощо вимагає осмислення їх як соціальних акторів, які здатні суттєво змінити соціальну картину й вплинути на природу, поведінку, думки людини.

Рефлексія й аналіз соціальних змін як єдиних взаємопов'язаних процесів із багатьма соціальними елементами є актуальною проблемою й перспективою подальших наукових розвідок. З огляду на актуальність і релевантність ідей актор-мережевої теорії в сучасних соціофілософських дослідженнях, доцільно було б детально проаналізувати можливості й перспективи симбіозу науки й суспільства в сучасному світі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ганаба С.О. Ідея гібридності сучасного світу в акторно-мережевій теорії Брюно Латура. *Людина-соціум-історія: складності сучасних взаємин* : тези Міжнародної наукової конференції «XXVIII – мі читання, присвячені пам'яті засновника Львівсько-Варшавської філософської школи Казимира Твардовського», 11–12 лютого 2016 року). Львів : Ліга-Прес, 2016. С. 90–92.
2. Колісник О.В., Плющ В.А. Основні тенденції трансформацій постмодерного суспільства за Брюно Латура. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2017. № 3. С. 62–65.
3. Кононова Я.В. Антропологія сучасності Б. Латура. *Культура та сучасність*. 2014. № 2. С. 42–48.
4. Латур Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир. *Логос*. 2002. № 5–6 (35). 35 с.

5. Латур Б. О интерообъективности / пер. с англ. А. Смирнова. *Социологическое обозрение*. 2007. Т. 6. № 2. С. 89–98.
6. Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметрической антропологии / пер. с фр. Д.Я. Калугина. Санкт-Петербург : Из-во Европейского ун-та, 2006. 240 с.
7. Латур Б. Пересборка социального. Москва : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 384 с.
8. Латур Б. Политика природы / пер. с фр. Д. Калугина. *Неприкосновенный запас*. 2006. № 2. С. 11–29.
9. Шохов А. Два подхода к представлениям о сетях: «революционный» Латур и «традиционный» Кастельс. *Гілея: науковий вісник. Серія «Філософія»*. 2018. Вип. 132. С. 166–170.
10. Щербина В.М., Романюк Ю.В. Евристичний потенціал акторно-мережевого підходу в сучасному соціологічному теоретизуванні. *Epistemological studies in Philosophy, Social and Political Sciences*. 2019. № 2. С. 76–82.

REFERENCES

1. Hanaba, S.O. (2016). Ideia hibrydnosti suchasnoho svitu v aktornomerezhevii teorii Briuno Latura [The idea of hybridity of the modern world in the actor-network theory of Bruno Latour]. *“Man-society-history: the complexities of modern relations”* (Abstracts of the International Scientific Conference “XXVIII - my readings dedicated to the memory of the founder of the Lviv-Warsaw Philosophical School Kazimir Twardowski”, February 11–12, 2016). Lviv: Liga-Press Publishing House. P. 90–92 [in Ukrainian].
2. Kolisnyk, O. V., Pliushch, V. A. (2017). Osnovni tendentsii transformatsii postmodernoho suspilstva za Briuno Latura [The main trends of transformations of postmodern society according to Bruno Latour.]. *Current issues of philosophy and sociology*. № 3. P. 62–65 [in Ukrainian].
3. Kononova, Ya. V. (2014). Antropolohiia suchasnosti B. Latura [Anthropology of modernity B. Latour]. *Culture and modernity*. № 2. Pp. 42–48 [in Ukrainian].
4. Latur, B. (2002). Daite mne laboratoryiu, y ya perevernu myr [Give me a lab and I'll turn the world upside down]. *Logos*. № 5–6 (35). 35 p. [in Russian].
5. Latur, B. (2007). O interoobektivnosti: [On interoobjectivity]: [trans. with English A. Smirnova]. *Sociological review*. Т. 6. № 2. P. 89–98 [in Russian].
6. Latur, B. (2006). Novogo vremeni ne bylo. Esse po simmetricheskoj antropologii: [There was no new time. Essays on symmetric anthropology]: trans. with fr. D. Ya. Kalugina. SPb. : Iz-vo European University. 240 p. [in Russian].
7. Latur, B. (2014). Peresborka sotsialnogo [Reassembly of the social]. Moscow : Ed. House of the Higher School of Economics. 384 p. [in Russian].

8. Latur, B. (2006). Politika prirody: [The politics of nature]: lane. with fr. D. Kalugina. *Untouchable stock*. № 2. P. 11–29 [in Russian].

9. Shokhov, A. (2018). Dva podhoda k predstavleniyam o setyah: “revolyutsionnyiy” Latur i “traditsionnyiy” Kastels [Two approaches to the notion of networks: “revolutionary” Latour and “traditional” Castells]. *Gilea: scientific bulletin*. Issue 132. Philosophy. pp. 166–170 [in Ukrainian].

10. Shcherbyna, V. M., Romaniuk, Yu.V. (2019). Evrystychnyi potentsial aktorno-merezhevoho pidkhodu v suchasnomu sotsiolohichnomu teoretyzuvanni [Heuristic potential of actor-network approach in modern sociological theorizing]. *Epistemological studies in Philosophy, Social and Political Sciences*. № 2. P. 76–82 [in Ukrainian].

УДК 64 (12)

ГОРОХОЛИНСКАЯ Анна – соискатель кафедры культурологии, искусствоведения и философии культуры, старший лаборант кафедры электромеханической инженерии, Одесский национальный политехнический университет, 1, пр. Шевченко, Одесса, Украина, индекс 65044 (gor7anna@gmail.com, goroholinskaya.a.n@onu.ua)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5351-3331>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.8>

Researcher ID: B-7151-2018

Библиографическое описание статьи: Горохолинская, А. (2020). К вопросу о символизме в изображении коня на иконах св. Дмитрия Солунского: отрефлексированные и непрорефлектированные коннотации (культурно-ментальный аспект) в семантическом поле иконы. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 111–136, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.8>

**К ВОПРОСУ О СИМВОЛИЗМЕ
В ИЗОБРАЖЕНИИ КОНЯ НА ИКОНАХ
СВ. ДМИТРИЯ СОЛУНСКОГО:
ОТРЕФЛЕКСИРОВАННЫЕ
И НЕПРОРЕФЛЕКТИРОВАННЫЕ КОННОТАЦИИ
(КУЛЬТУРНО-МЕНТАЛЬНЫЙ АСПЕКТ)
В СЕМАНТИЧЕСКОМ ПОЛЕ ИКОНЫ**

Аннотация. *Цель статьи* – постановка вопроса о проблеме семантики изображения коня в иконографии сюжета «Чудо о царе Калояне» св. Дмитрия Солунского. Иконография как отдельная семантическая система представляет собой особый источник при изучении культурно-ментального наследия прошлого (Н. Кондаков, П. Флоренский, Е. Трубецкой, Л. Успенский, Б. Успенский, Э. Панофский и др.). **Методология.** В ходе работы были задействованы методы сравнительного анализа, культурно-структурного и семантического метода исследования. Изображения рассматривались по трём параметрам: цвет животного, направление движения и поворот головы. Анализ

проходить при використанні письмових джерел (життєописання, настановлення в іконописи, легенди, сказки і др.) і іконографічних зображень (XVI–XXI вв.). В сюжетному блоці представлені зображення переможця і переможеного всадника. У останнього не завжди є кінь, що підкріплює знаковість коня. **Наукова новизна.** Образ коня в історичній ретроспективі стає латентною рудиментарною складовою, яка вибрала в собі елемент ментального сприйняття (виходячи з даних народної і релігійної семантики) і ідеалізованого («коня в собі») сюжетного блоку. «Кінь в собі» пройшов шлях від стадії дикості до розвилки одомашнювання або вживання в їжу. Со часом став маркером соціального статусу, кінь трансформувался в «декоративне створення» і імманентно направлений на підсвідому соціально-культурно складившуся ментальну площину. **Висновки.** Втрата або отримання коня (в ході сюжету) має зв'язок з судьбоносною ситуацією для її власника (удача, судьба, благословення в протилежності: невдача, нереалізація, поразка). Отрефлексовані і неотрефлексовані коннотації сходяться в семантичній знаковості зображення коня як второстепенного і, відповідно, більш підданого впливам зовнішнього середовища створення образу.

Ключові слова: ікона, семантика, кінь, ментальність, латентні коннотації, Дмитрій Солунський, філософія.

ГОРОХОЛИНСЬКА Ганна – здобувач кафедри культурології, мистецтвознавства та філософії культури, старший лаборант кафедри електромеханічної інженерії, Одеський національний політехнічний університет, 1, пр. Шевченка, м. Одеса, Україна, індекс 65044 (gor7anna@gmail.com, goroholinskaya.a.n@ori.ua)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5351-3331>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.8>

Researcher ID: B-7151-2018

Бібліографічний опис статті: Горохолинська, Г. (2020). До питання про символізм у зображенні коня на іконах св. Дмитра Солунського: відрефлектовані та невідрефлектовані коннотації (культурно-ментальних аспектів) у семантичному полі ікони. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 111–136, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.8>

ДО ПИТАННЯ ПРО СИМВОЛІЗМ У ЗОБРАЖЕННІ КОНЯ НА ІКОНАХ СВ. ДМИТРА СОЛУНСЬКОГО: ВІДРЕФЛЕКТОВАНІ ТА НЕВІДРЕФЛЕКТОВАНІ КОНОТАЦІЇ (КУЛЬТУРНО-МЕНТАЛЬНИХ АСПЕКТ) У СЕМАНТИЧНОМУ ПОЛІ ІКОНИ

Анотація. Метою статті є постановка питання про проблему семантики зображення коня в іконографії сюжету «Чудо про царя Калояна» св. Дмитра Солунського. Іконографія як окрема семантична система являє собою особливе джерело у вивченні культурно-ментального спадку минулого (Н. Кондаков, П. Флоренський, Є. Трубецької, Л. Успенський, Б. Успенський, Е. Панофський та ін.). **Методологічні засади.** У процесі роботи використані метод порівняльного аналізу, культурно-структурний і семантичний метод дослідження. Зображення розглядалися за трьома параметрами: колір тварини, напрям руху та поворот голови. Аналіз проходить при використанні письмових джерел (життєпису, настанов в іконописі, легенд, казок та ін.) та іконографічних зображень (XVI–XXI ст.). У сюжетному блоці представлені зображення двох видів вершників: який перемагає та переможеного царя. В останнього не завжди є кінь, експліцитно це підкреслює знаковість коня. **Наукова новизна.** Образ коня в історичній ретроспективі стає латентною рудиментарною складовою частиною, яка увібрала в себе елемент ментального сприйняття (з огляду на дані народної та релігійної семантики) та ідеалізованого («коня в собі») сюжетного блоку. «Кінь в собі» пройшов шлях від стадії дикості до розвилки одомашнення або вживання в їжу. Згодом став маркером соціального статусу; кінь трансформувався в «декоративне створення» та іманентно спрямований на підсвідому соціально-культурно складену ментальну площину. **Висновки.** Втрата або поява коня (в ході сюжету) має зв'язок із доленосною ситуацією для її власника (удача, доля, благословення на противагу: невдача, нереалізація, поразка). Відрефлексовані та невідрефлексовані конотації сходяться в семантичній знаковості зображення коня як другорядного, а отже, більш схильного до відображення коливань зовнішнього середовища утвореного образу.

Ключові слова: ікона, семантика, кінь, ментальність, латентні конотації, Дмитро Солунський, філософія.

HOROKHOLYNSKA Hanna – Applicant at the Department of Cultural Studies, Art History and Philosophy of Culture, Senior Laboratory Assistant at the Department of Electromechanical Engineering, Odessa National Polytechnic University, 1, Shevchenko avenue, Odessa, Ukraine, postal code 65044 (gor7anna@gmail.com, goroholinskaya.a.n@opu.ua)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5351-3331>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.8>

Researcher ID: B-7151-2018

To cite this article: Horokholynska, H. (2020). Do pytannia pro symbolizm u zobrazhenni konia na ikonakh sv. Dmytra Solunskoho: vidreflektovani ta nevidreflektovani konotatsii (kulturno-mentalnykh aspekt) u semantychnomu poli ikony [To the question of the symbolism of the image of a horse on the icons of St. Dmitry Solunsky: reflected and non-reflected connotations (a cultural-mental aspect) in the semantic field of the icon]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnogo pedahohichnogo universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia «Filosofiiia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 41, 111–136, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.8>

TO THE QUESTION OF THE SYMBOLISM OF THE IMAGE OF A HORSE ON THE ICONS OF ST. DMITRY SOLUNSKY: REFLECTED AND NON-REFLECTED CONNOTATIONS (A CULTURAL-MENTAL ASPECT) IN THE SEMANTIC FIELD OF THE ICON

Summary. *The purpose of this article is posing the question of the symbolism in the image of a horse. The reflected connotations and non-reflected connotations (cultural-mental aspect) in the semantic field of an icon on the example of the iconography of St. Dmitry Solunsky. The icon carries the complex symbolism contents. An icon is a link, which ties the earthen/folk with the spiritual. The iconographic image is a symbolism if we consider it as an individual system with some contamination processes. This research is devoted to the peculiarities of the image of the horse in the iconographic plot the miracle of Kaloyan. Conducted a series of semantic parallels that demonstrate mapping latent connections (orthodox religion and national perception) in the iconography XVI–XXI centuries. In the addition, other additional data were also used: the lives of the saints,*

*some fairy tales, legends, proverbs, the symbolism of the dreams in the folk and orthodox tradition. **The methodology.** In the course of the work, such methods as the method of the comparative analysis, the cultural-structural and semantic methods of the investigation were used. To analyze the symbols of the experimental thematic unit, there were to reveal such issues as the symbolics of the horse, the meaning of the direction of the horse's movement, the symbolics of the direction of the horse's head. **The scientific novelty** of the research is in: using cultural-mental semantics used by the folk culture and Orthodox Church for the disclosure of connotation processes in the iconography. It is necessary to note that the colours of the horses are red at more cases. As to the question of the head's turning of the horse, in majority of the icons, a horse is depicted in profile. **Conclusions.** The horse always occupies the secondary position. The image of a horse has become a latent rudimentary component. It includes the element of the mental perception and the idealized ("in itself") block. The last compiles its own confrontation "friend or foe".*

Key words: *an icon, semantics, a horse, a mentality, latent connotations, St. Dmitry Solunsky, philosophy.*

Постановка проблем. Иконография¹ православной церкви является важным элементом исследования культурно-ментальной базы и формирования картины мира в ретроспективных преобразованиях. Семантическая площадь² выступает эпистемой со своими правилами. Анализ семантических единиц иконописи открывает новые возможности для изучения культурно-ментальных особенностей восприятия объектов во времени и пространстве. Иконографию³ выделял ещё Жак Ле Гофф (Гофф,

¹ Терминология иконографии в строгом значении термина варьируется определениями ряда исследователей в частности: Э. Пановского, Ж. Ле Гоффа и др. Лапидарно проставлены ударения терминологического аппарата для анализа семантики изображения коня на иконах Дмитрия Солунского. Важно отметить направленность исследования в русле философской антропологии (учитывая специфику материалов исследования).

² Православной иконы.

³ Как специальную науку. Это не значит, что преуменьшен вклад Л. Успенского, П. Флоренского, В. Лепахина, Б. Успенского, Н. Кондакова, М. Алпатова, А. Овчинникова и др. исследователей, но в русле представленного исследования в контексте семантического анализа отдельного объекта в иконографическом пространстве.

2001). Используя методологию структурного и семантического анализа, он доказывает связь образа иконописного изображения с его интеллектуальной и культурной средой. Иконографическая действительность – это «идеальная константа», которая может транслировать восприятие рудиментов культурно-ментального мира, являющиеся не доступными⁴ другим произведениям культурно-философского/сакрального искусства. Семантическое содержание⁵, особенности написания и расположения частей иконографических изображений, коннотации сюжета имплицитно и эксплицитно⁶ выражены связи в жизни и быте рядовых людей в противовес элите прошлого⁷ с сакрально проиллюстрированными мотивами/сюжетами религиозной живописи возникают бесконечным потоком вопросов перед исследователями.

Цель исследования. В иконографии животных изображают в различных контекстах композиций (Горохолинская, 2017). Чаще это семантическое/знаковое отождествление или прямое отображение сюжета/действия. Конь как единица иконографического сюжета является неотъемлемым элементом при анализе

⁴ Иконографическая плоскость элиминирует несовершенство восприятия, иллюстрируя высшую реальность.

⁵ Предметно: отдельно по каждому предмету/объекту и в целостной системе сюжетов сакральных изображений.

⁶ Зависит от особенностей распространения сюжета в ойкумене.

⁷ Проблема культурно-ментальной истории рядового человека прошедших веков является одной из важных вопросов современного культурно-философского исследования. Способы выражения идей и мотивы их появления, особенности мировосприятия макромира и микромира являются релевантными, существующими симультантно, в исследовании имплицитных и эксплицитных процессов жизнедеятельности представителей прошлого и особенностей восприятия тех же процессов, но уже нашими современниками. В подавляющем большинстве источниковой базы отражен быт и культурно-ментальные особенности элиты прошлого (на их стороне было образование (грамотность) – в итоге возможность оставить после себя письменные источники). Иконопись долгое время существовала как Библия для неграмотных; она была направлена на нужды последних (тезис отвергает возможную инвективу о том, что в этом случае отсутствует латентно выраженная семантика иконографии, или прямое противопоставление народной школе иконописи (это отдельный вопрос, при желании можно обратиться к трудам Д. Степовека или Ю.Е. Горбунова. Иконографическая плоскость иллюстрирует основы христианского догматического учения для верующих, учитывая их особенности; сквозь призму восприятия создателей, но ориентированную на первых).

семантики иконописных изображений, т. к. «конь в себе»⁸ прошел дефинициальный путь; амбивалентно разделенный от стадии дикости до развилки одомашнивания (David W. Anthony, 2000) или употребления в пищу. Последний, зайдя в тупик, открыл путь первому – использованию животных в домашнем хозяйстве; со временем став маркером социального статуса, конь трансформировался в «декоративное создание»⁹ и «маркетинговый ход»¹⁰, имманентно направлен на подсознательную социально-культурно сложившуюся ментальную плоскость. Конь постепенно появляется в иконографических изображениях. Э. Панюфский аналогично выделяет изображения Амура, который на скаку попадает стрелами в сердца людей (XIV в.). Затем это животное исчезает из подобных изображений (Панюфский, 2009). Кони часто становятся продолжением основного мотива религиозного сюжета. Одним из блоков изображений посмертного чуда и появлением коня в изображениях святого являются иконы Дмитрия Солунского¹¹. Конь данной группы

⁸ Идеализированно существующий образ животного в контексте территориальных особенностей восприятия представителями ойкумены распространения изображения.

⁹ Использование коня в прогулках и аттракционах, когда потребность в нем, как тягловой силы уменьшилась/исчезла.

¹⁰ Использование образа этого животного на рекламе, в частности, сети магазинов Фокстрот (Украина, г. Одесса 2019 г.), реклама Одесского цирка программы «Украинское чудо», рекламные щиты краски Amber (Украина, г. Одесса 2018–2019 г.), многофункциональное устройство управления и защиты Schneider telemecanique Tesys model U (рябой конь на фоне электрического устройства) и др. Особый интерес представляет изображение коня в агитационных плакатах на пост мэра г. Одессы П. Обухова (2020 г.). Конь тут выступает символом животных, эксплуатируемого на аттракционах. Симптоматичность знаковости коня в данном случае демонстрирует *изменения* во «времени большой протяжности» (косвенно используя термин Ф. Броделя) на наших глазах. Знаковость и изменчивость восприятия семантики коня требуют дальнейшего целенаправленного изучения (иконография и современность).

¹¹ Дмитрий Солунский / Дмитрий Фессалоникийский выступает «проводником к легитимизации», в частности для первых святых древнерусской церкви (Бориса и Глеба). Создана параллель семантического отождествления последних с Дмитрием Солунским. В источниках (названия текстов приводится приближенно к оригиналу): «Анонимное Сказание о свв. КНН. Борис и Глеб в Сильвестровський и Минейной редакциях» (сравнение с Дмитрием

иконографических изображений выступает в единой семантической системе со своим всадником (Горохолинская, 2017)¹² и принадлежит к подгруппе «борющийся: побеждающий/побеждённый всадник»¹³.

Анализ последних исследований и публикаций. Основные направления предыдущих исследований условно можно разделить на несколько групп. Первая из них раскрывает общий сюжет иконографического изображения¹⁴; вторая группа авторов раскрывает особенности изображения объектов на иконе, семантику расположение предметов, направление движения, их

Солунским), «Анонимное Сказание о свв. КНН. Борисѣ и Глѣбѣ въ Чудовской редакцій» (ссылка на Дмитрия Солунского), «Анонимное Сказание о свв. КНН. Борисѣ и Глѣбѣ въ Успенской Редакция съ вариантами приближенно возстановленнихъ архетиповъ старшихъ редакцій (XIV и XV вв.)», («... яко же и великие Дмитрии... » прямое противопоставление), «Анонимного Сказания о свв Борисѣ и Глѣбѣ », на основе текста Успенского списка XII в.) («... Тѣмъ же и пособить по своемъ отъчъствѣ, яко же и великие Димитрия...» и прямое отождествление Вышгорода и Солуни). Тенденция к аналогии с признанными церковью святыми наводит на мысль о необходимости подобного имплицитно выраженного тактического хода для повышения статуса святых братьев, а сам святой занимает позицию авторитета (симптоматическим будет сравнение речи Великого Инквизитора из романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» с использованием знаковости роли авторитета). Позиция характерна и для иных «представителей прошлого». Одним из подобных примеров может быть «Сага о Сверрире». Семантика сна обосновывает право Сверрира на норвежский престол (сон, в котором он получает меч и стяг святого Олава, и новое имя, избранник вечного конунга Норвегии и т.д.). Сравнение, отождествление, сходство, общая родословную – это звенья единой цепи культурно-социальных вертикальных рычагов влияния на массы.

¹² Автором предложена классификация изображения коней на иконах.

¹³ Конь пораженного царя не всегда присутствует.

¹⁴ Иванова О.В. (описание жизни, чудес святого Дмитрия; критические замечания о переводах *Corpus Demetrianum*), А.А. Турилов (почитания святого у славян), А.С. Преображенский (иконописные изображения святого; виды и сюжетные особенности), И. Гошев (изображения св. Дмитрия), Ралица Русева (почитание и изображения св. Дмитрия) и др.; 2я группа раскрывает семантическую плоскость иконы: Л. Успенский (семантика иконописи), В.А. Овсийчук (вопросы искусствоведения), Д.П. Кривач (национальные особенности искусства), Н.П. Кондаков (культурно-ментальные исследования иконологии), Д. Степовик (национальные особенности иконописания), А.С. Попова (византийское и древнерусское искусство), В.В. Лепяхин (культурно-этнологическая сторона), С.В. Алексеев (исследование иконописи), А.В. Мень (христианской религии в целом) и др.

цвет¹⁵; третья группа авторов раскрывает проблемы семантики изображения животных на православных иконах¹⁶. Проблема группы заключается во фрагментарности. Четвертая группа¹⁷ посвящена исследованию семантики коня в народной ретроспективе¹⁸. Последняя группа исследователей¹⁹ помогла в формировании постановки вопроса о возможности семантического анализа иконографии коня. Фраппируется несколько вещей на современном этапе научных исследований: непонимание и отвержение семантической содержательности амбивалентной иконографии (рассматривая ее лишь в контексте «иллюстрирования Святого Писания»); отрицание релевантных трансформационных и коннотационных процессы иконографии (появление/изменение/исчезновения элементов иконографического изображения сюжета часто приписываются избирательности воли мастеров или не считается знаковым по сути) проблема игнорирования для оперирования исследованиями XIX – н. XX в. Символ, который прошел путь латентных семантических коннотаций, проанализирован с помощью методов культурной антропологии, философии антропологии и философии культуры.

Источники. При использовании источников из различных типов визуализации появляется уникальная возможность

¹⁵ Флоренский П.А. (философия религии и иконы), Б.А. Успенский (культура и семиотика), И.К. Языкова (искусствоведение в спектре предметной семантики), М.В. Алпатов (анализ иконописи) и др.

¹⁶ Трубецкой Е. (семантика иконографии и культуры), П. Жолтовский (национальные особенности искусствоведения), В. Кутковой (православная иконография). Ими были рассмотрены семантические ответвления по отношению к особенностям выбранного сюжета.

¹⁷ Артох Л.Ф. (культурологический аспект вопроса), В.Я. Пропп (фундаментальный исследователь фольклорист, предшественник структуралистов), Н.И. Толстой (фольклорист и языковед), Н.И. Костомаров (этнограф), Л.Ф. Дунаевская (фольклор, символика сказок).

¹⁸ Проблема термина «народный/языческий/псевдорелигиозный» достаточно остро стоит перед современным исследователем. Термин «народный» выбран как «смягчающий» в определении культурно-ментального процесса интериоризации символа.

¹⁹ Гуревич А.Я. (медиевист, культуролог), Ж. Ле Гофф (историк-медиевист, культуролог), Э. Панофский (пример западноевропейское искусство), К. Юнг (аналитическая психология), П. Бурдьё (символическое насилие), К. Гинзбург (микроистория) и др.

максимально об'єктивного дослідження. Істочники дослідження розділені на два блоки: іконографічні зображення і письмові джерела. Останні: «Перше Мучеництво», «Друге (іноє) Мучеництво», «Третє Мучеництво», «Сказання о чудесах» (I Зібрання), «Сказання о чудесах» (II Зібрання), Сказання о чудесах (III Зібрання), труд Дионісія Фурноаграфіота, свт. Дмитрія Ростовського, керівництво Фартусова В.Д. і др. В групі іконографічних зображень померлого чуда Дмитрія Солунського (Фессалійського), в контексті семантичного значення коня²⁰ розглядався ряд зображень²¹ в хронологічних рамках XVI–XXI вв.

Основний матеріал. Зображення св. Дмитрія цікаві тим, що в іконографічній традиції на іконі представлені два типи всадників²²: переможець і переможений. Святой являється центральним об'єктом зображення, в контексті

²⁰ Переможеного/переможеного всадника і коня тільки святого для зображень, де немає одного протилежного (святой знаходиться в дорозі). Вони відносяться до типу всадників рахманського типу, але включені в загальну картину зображень святого Дмитрія для цілісного сприйняття символічного змісту образу коня.

²¹ Процес збирання даних продовжується, вони ілюструють загальні тенденції в семантичній інтерпретації образу коня у різних народів (відраховані і невідраховані конотації), семантику зображення коня як супутника святого при наявності або відсутності протилежного (латентні переплетення); кожна епоха (к. XIX–XXI століттям це особливий момент в культурно-філософському вивченні символіки ікони) має особливості зображення. В іконі має значення все.

²² Втрата коня імпліцитно транслірує соціокультурні конотації в сприйнятті переможеного царя. Втрата коня часто сприймалася як семантичне підкріплення – при втраті соціального статусу, подібним прикладом може служити Святополк і Болеслав, коли удача посмілялася їм вони подорожували на коні, а коли вона відверчалася від них – їх «розслабляв бес», дані зафіксовані в «Чтення о святих князів Бориса і Глеба» пріподобного Нестора. Можливо конь, як «конь в собі» імпліцитно виражає «характер» свого володаря на древнескандинавський манер. Детальніше о характері героя в скандинавських сагах можна ознайомитися в роботі А.Я. Гуревича «Человеческое достоинство и социальная структура. Опыт прочтения двух исландских саг». На перший план виступає семантика коня і її патерн створений ретроспективною констеляцією. Не йде мова про анігіляцію національних особливостей іконографії (являються знаковими при семантичному аналізі), тільки підкріплюються безлічні аспекти символіки характерні для розуміння і транслірування всередині релігійної середовища.

его подвига и чудес можно раскрыть символику коня²³. Что выделяет святого среди канвы мучеников того времени²⁴? Почему особенно выделяется его иконография победы над болгарским царём²⁵? Святой Димитрий жил в конце III–IV в.²⁶.

²³ Вопрос о латентных коннотациях. Часто выражается мысль о «не сущности» второстепенных объектов на иконе. Но подобное отношение даёт почву для появления и роста современной конъектуры, эпифеноменом которой служит трактовка ряда иконографических изображений как примеров запечатления инопланетных объектов; частности, идеи Н. Трубиновской о ракетах на иконах XVI в.

²⁴ Что логически прорефлектированный образ (св. Дмитрия) и сюжет (победы над царём) при жизни и после смерти святого может рассказать о неопитах, для которых были написаны иконы? Что можно узнать исследуя семантику коня на иконах Дмитрия Солунского? Долгое время иконопись воспринималась как Священное письмо для неграмотных. Она вобрала в себя ортодоксальные трактовки, классические жизнеописания, иллюстрации событий и народное восприятия религиозной действительности своего времени (с поправкой на «народное восприятие» в контексте христианской религии), которое должно было обеспечить «понятность» строгого канона.

²⁵ Существуют иконографические изображения, где противником святого является, например Мамай (Белградская икона XVIII в., подчеркнута непосредственная связь святого с Дмитрием Донским (Рогов, 1968). Цвет коня в подобных изображениях варьируется от белого до темного оттенка. Интересный пример описывает Павел Алеппский (Павел Алеппский, 2016). Св. Димитрий побеждает Лия (Луавиш), при чём животное святого – конь, а побеждённого – лошадь (в тексте). Симптоматично тут и гендерное распределение между животными и имя противника святого (гладиатора победил Нестор по благословению святого Дмитрия). Приведённые примеры демонстрируют вариативность имени противника, подчёркивая тем самым идею о противопоставлении в сюжете «Чудо о Калояне»: свои/чужие – святой/его противник. А.С. Преображенский говорит о более локальном объяснении вариативности имени противника святого: непонимание разницы заказчиками изображения икон, против кого (Калоян, Максимиан или Лий) и кто именно (Дмитрий Солунский или Дмитрий Донской – созвучие имён) выступает. Иван Гошев видит идею противостояния сил добра и зла; объединяя сюжеты св. Георгия и св. Дмитрия.

²⁶ Для исследования не является принципиальным город происхождения святого. Спор Сирмия или Салоники занимает отдельное место в работах ряда учёных (David Woods, 2000). Социальный статус святого: проконсул или дьякон имеет непосредственное значение при определении символической знаковости коня. Мог ли дьякон в сознании людей прошлого восприниматься, как воин, победивший вражеского царя? Мог, но тогда бы у него вероятнее всего отсутствовал конь, который транслирует непосредственную связь святого с его социальным статусом в глазах людей, для которых создавались иконографические изображения.

Лапидарно его можно охарактеризовать так: тайный христианин, поклонялся святым иконам и принял смерть за свою веру (Святитель Димитрий Ростовский, 2015). Некоторые факты жизни святого требуют более подробного рассмотрения. Дмитрий – сын воеводы, следовательно, известен его социальный статус²⁷. При жизни молитвы святого помогали людям²⁸. Прозвище Мироточец святой получил из-за того, что в VII в. от его мощей начало выходить миро (найжены при строительстве нового храма). Причем это был не единичный случай. В XIV в. Димитрий Хризолог писал о чуде мироточения от остатков святого (Трощинский, 2014). Перстнем, смоченным²⁹ в крови³⁰ Дмитрия Солунского, святой Лупп исцелял людей³¹. Чудеса святого Дмитрия сопровождали его не только после смерти, но и при жизни. Симптоматичной является параллель между посмертными чудесами святого и работой Bartlett R. (Bartlett, 2013), если взвесить все правки относительно разницы в восприятии восточной и западной церковью. Чудеса не только «исцеляющего» характерны, такжн и победы над скорпионом являются неотъемлемой частью

²⁷ Кроме символа, прямо отображающего образ коня, есть символика, интерпретированная со временем. Например, конь может характеризовать социальный статус своего хозяина, приобретение или, наоборот, утрата может симптоматично иллюстрировать «положение дел» его владельца.

²⁸ Например, победа Нестором гладиатора Лия (первый одолел сильного воина с помощью молитвы Дмитрия, который к тому времени уже находился в заточении). За это он был убит копьями по приказу императора Максимиана.

²⁹ Ризой и перстнем Лупп совершил много чудес.

³⁰ Симультанно приходит на ум аналогия с символикой крови у Дж. Фрейзера в контексте символики крови жертвы и защиты от злых сил. Мученическая смерть — это жертва. Защита от злых сил может быть на материальном (выздоровление) и ментальном уровне (отвести от искушения). Чудеса от крови святого Дмитрия были и от обагрённой кровью плащаницы, вложенной в золотой ковчег Леонтием, когда он направлялся в Иллирию. «Сорочка святого» (частица одежды св. Дмитрия, пропитанная его кровью) достоверно известна на Руси уже в XII в. Чудеса происходили только по молитвам верующих. Кровь выступает неким трансцендентальным проводником, ускоряющим/усиливающим мольбы верующих.

³¹ Чудеса с останками мощей и кровью не уникально само по себе. Но эксплицитно имеет отражение в иконографии – цвет коня варьируется в тёплых оттенках (от красного до шамау, есть изображения белого коня святого, что соответствует литературным источникам о его чудесах)

жизнеописания святого³². В иконописной традиции можно было бы провести параллель с Георгием Победоносцем³³. Последний победил змея (чудовище/дракона). Хронологически подвиги святых (в мученической кончине) близки друг к другу: 304 г. (303 г.) для Дмитрия и 306 г. для Георгия. Оба они известны среди восточно-европейских христиан³⁴ (и не только) как воины,

³² Находясь в заключении, святой Дмитрий, ознаменовав себя крестным знаменем, наступил на скорпиона, произнося слова Давида: «на аспида и василиска наступишь; попирать будешь льва и дракона». Это имеет имплицитное значение при культурно-ментальном анализе конных изображений святого. Существуют парные изображения святых Георгия и Дмитрия, где один из них попирает змея, а второй – скорпиона (пример (царские врата 2-я пол. XV в., Музей при ц. Богородицы Евангелистрии, о-в Тинос). Скорпион может быть заменён на чудовище напоминающее льва, пример – изображение сер. XVII в. МИИРК с. Селецкое. Лев или скорпион на иконах Дмитрия Солунского может трактоваться в соответствии со слова Давида (см. выше), такую же точку зрения занимает А.С. Преображенский.

³³ Речь не идёт о сравнении изображений святых. Дело в семантике восприятия сюжета борьбы/победы над трансцендентальным злом или победа над царём *«инога народа»* (не просто язычника или врага, а *«инога»* – отличного от самих верующих, для которых было создано изображение. Противоположность восприятия свой – чужой, отраженная в контексте призмы иконографического изображения).

³⁴ Речь идёт о неопитах и верующих, составляющих религиозные общины. Последние знают их как воинов, защитников, победителей (дракона или нечестивого царя). Чем примечательно это замечание? Тем, что именно характеристика предмета, в глазах воспринимающих этот предмет, является неотъемлемой чертой его характеристики. Для представителей западного мира (речь идёт про контекстное восприятие предмета) иконы приближены к искусству синполитейных племен Африки и картинам импрессионизма, чем религиозных сакральных предметов. Примером этого может быть использование икон в кинематографе, где необходимо подчеркнуть статус к-л человека, например комедийный художественный фильм «Как пришить свою женушку» Р. Куайна (1965 г.). Показательным является использование трёх икон в квартире главного героя. Среди них икона Христа и всадника поражающего противника копьём. Показательно в этой ситуации то, что символом гендерного выражения мужской символики помещения, кроме всего прочего, выступали названные иконографические изображения. Что это может значить? Какое отношение картина 60х гг. может иметь к символике иконографического сюжета воина? В чем может состоять подобная эклектика? В том, что, невзирая на время, пространство (по А. Гуревичу, П. Бёрку, Ж. Ле Гоффу и др., определяющее в формировании культуры (несколько лапидарно и «обрублено»), различие в картине мира представителей культур мира прошлого и создателей картины Голливуда. Всадник на коне, является одним из непрорефлексированных

мученики. Популярность святого была огромной. Настолько, что одним из его посмертных чудес было чудо с болгарским царем Калояном³⁵. Причем этот царь был реальным человеком, который умер в начале XIII в.³⁶. Святой, победивший царя, должен был обладать огромной популярностью в народе и иметь сильную традицию почитания. Не последней каплей в создании легенды была осада Фессалоник. Существует ещё одно посмертное чудо святого – «Чудо о Радомире»³⁷. Симптоматическим является упоминание о защите святым родного города во

имплицитно выраженных интенций, определяющих общее восприятие предмета (в конкретном случае гендерной принадлежности, несколько преувеличено стереотипизировано для увеличения комичности сюжета). Контекст, вкладываемый изображением побеждающего всадника, – вот, что важно в этом примере. Почему сюжет со скорпионом и Дмитрием Солунским не стал настолько популярен, как его посмертное чудо или «Чудо Георгия о змее» (вероятность иносказательности сюжета в данном случае не является ключевым фактором)? Дело тут только в коннотациях посмертных чудес или в том, что чудовище уже было «повержено» другим всадником? «Чудо Георгия о змее» появилось гораздо позже, чем упомянутый случай в жизнеописания Дмитрия. Возможно, тут дело именно в противопоставлении чудес святых при жизни и после смерти? R. Bartlett указывает на подобные тенденции восприятия в западно-христианской церкви.

³⁵ Он был правителем Второго болгарского царства. Его смерть (от рук заговорщиков или от болезни) в 1207 г. во время штурма Фессалоники, повлекла за собой отступление болгарского войска. Легенду о победе на Калояном записал Иоанн Ставракий (Иоанн Ставракий, 1994). Можно объяснить возникновение легенды, как византийский ответ на попытку перенести центр почитания Дмитрия болгарями Тырново под предлогом, что после захвата норманном святой оставил свой родной город (как это делает О.В. Иванова). Интересно, что цвет коня (красный) становится своеобразной иллюстрацией к продолжению семантической линии запрета вывоза мощей святого из Фессалоники (теперь в виде коня святого, который поражает царя Калояна). Конь таким образом имплицитно транслирует мотив «закрепления» знаковости места для останков и присутствия святого.

³⁶ Он был убит мятежниками или умер от болезни – это не существенно. Важно, что сформирована легенда, где царь Калоян убит святым мучеником. Интересно, что святой Дмитрий был выходцем из Фессалоники. Других выходцев из этого города; например, Кирилла и Мефодия болгарская традиция считает болгарскими. Скорее всего это связано с географической близостью и одним из культурно-ментальных феноменов (связывание к своей культуре/национальности) выдающихся исторических личностей.

³⁷ Святой на коне пронзил его копьем, сбросив до этого Радомира с коня. Показательным является смерть болгарского царя при падении с коня.

время осады авар в к. VI в. Он изображен всадником на белом коне. Для иконографии святого это не характерно. Чаще всего он сидит верхом на красном или коричневом коне (вариативность оттенков от темно-коричневого/красного до шамуа³⁸). Хотя присутствуют изображения с жизнеописанием святого (например, фрагменты иконы жизнеописания Дмитрия Солунского, н. XV в. ГЭ), но там он всадник на белом коне³⁹. Посмертное чудо святого имплицитно объясняет наличие коня на иконографическом сюжете (хтонические животные, перевозчик трансцендентального мира). Далее необходимо кратко обозначить особенности иконографического написания Дмитрия Солунского⁴⁰.

Дмитрий Солунский, согласно руководству писания икон (Фартусов, 2002)⁴¹, изображается молодым человеком, с небольшой бородой и в воинской одежде (лапидарно можно отметить красный плащ как элемент одежды⁴², отдельно отмеченный иконописцем) – последнее симптоматично при характеристике

³⁸ Символизируя земное начало, мученическую смерть и божественную силу, которая транслируется через подвиг святого мученика.

³⁹ Можно подобную вариативность объяснить разными чудесами, но в чуде про царя Калояна указан белый цвет коня цвет, впрочем, как и в ряде других чудес. Святой изображен «мужем огненным и сияющим на белом коне» в Чуде № 14 «О певце». Может ли огненная природа святого отложить свой отпечаток на его коня? Есть ли здесь связь с цветом коня и плащом святого (сочетание красного и зелёного цветов, говорит о соприкосновении земного и трансцендентального; материального и духовного (в контексте религиозной жертвенности/мученичества)? Иконопись имеет свои правила, выраженные в строгом каноне. Если присутствует вариативность, то она должна укладываться в установленные рамки. Существуют не каноничные иконы, но «икона в себе» соответствует канону.

⁴⁰ Есть некоторые особенности в восприятии святого, касающиеся его интериоризации в культурно-ментальном восприятии исторической ретроспективы.

⁴¹ Можно сделать правку на то, что переизданное руководство (от н. XX в.) к написанию икон не отражает всех тенденций в иконописи выбранного сюжета на протяжении исторической ретроспективы, но это своего рода ответ на произвольную трактовку полисемантической религиозных сюжетов в сакральном искусстве сер. XVIII – к. XIX в..

⁴² В дальнейшем интересно проследить сочетании красного плаща и красного коня святого. Часто при наличии красного плаща конь Дмитрия Солунского коричневого цвета, а если плащ зелёный или темный, то конь написан красным цветом. Болгарские авторы, в том числе и Р. Русева, говорят о том, что святой должен быть изображен в плаще зелёного либо синего цвета.

святого как воина в сюжете победы над языческим царём. Если сравнивать с наставлением к написанию икон Дионисия Фурноаграфиота, то святой должен изображаться без бороды (Дионисий Фурноаграфиот, 1868). Это изменение показывает тенденцию в изменении восприятия образа святого-мученика и святого-воина, с амбивалентностью восприятия одного объекта сквозь призму жития/чудес/народного восприятия/иконографической плоскости сюжета. Святой мученик (аспекты: житие, чудеса, иконы – принадлежит большинство) и Дмитрий Солунский (аспекты вторичны по возникновению и содержанию: житие, чудеса, иконы), побеждающий языческого царя (имя побеждённого может меняться в зависимости от конкретики сюжета (география чуда и география написания иконы и подписи на самом иконографическом изображении, от этого основной смысл изображения не меняется), существуют едино и разрозненно одновременно.

Оба противника находятся на конях. Хотя для болгарских и греческих икон не всегда является характерным наличие коня у противника святого⁴³. Анализ изображений проходит по параметрам: цвет (не может быть единственным маркером объекта); направление движения; поворот головы.

На иконе «Св. великомученика Димитрия Солунского» (XVI в., монастырь Ксиропотам, Афон) изображен конь красного цвета; направление движения налево, голова животного изображена в профиль. Плащ святого – зелёного цвета. У противника

⁴³ Пример: болгарская икона «Дмитрий Фессалонийский» XVII в. и греческая икона «Чудо святого Дмитрия» XVII в. иллюстрируют болгарского царя Калояна без коня. В иконографии же восточных славян оба противника в большинстве случаев находятся верхом на коне. Почему на болгарских и греческих иконах коня у царя нет? Отражаются ли здесь особенности культурно-ментального восприятия мира восточных славян? Герой и антигерой должны быть на равных в честной борьбе? Или тут подчеркивается трансцендентальное присутствие святого? Возможно, оставили отпечаток монголы, которые в XVI в. – XVII в. уже попали в разряд мифологизированных врагов (где враг такой воспринимался в контексте «на коне» именно как всадник). На иконах восточных славян конь Калояна белого цвета. Можно предположить, что цвет с начала был «бледным». В соответствии с этим трактоваться он должен был в контексте именно этого цвета. Калоян – максимально отрицательный персонаж в иконописном сюжете, где он должен был семантически соответствовать одному из главных отрицательных персонажей иконописи в целом.

нет коня. На иконографическом изображении «вмч. Димитрий повергает врагов Фессалоники» (клеймо «Вмч. Димитрий Солунский с житием») (н. XVI в., ГМЗ «РК», Россия) конь написан красного цвета, голова – в профиль, направление движения – направо. Плащ святого зелено-голубой. Ему противостоит войско, кони которого направлены направо. Их цвет варьируется от светло-коричневого до белого. Иконографическое изображение «Дмитрий Солунский» (1-я пол. XVI в., ЧКМ, Россия) содержит изображение коня коричневого цвета, голова – в профиль, направление движения – направо. Плащ святого зеленый. Цвет коня побеждённого царя белый, направление движения направо. Икона «Дмитрий Солунский» (к. XVI в., ЧКМ, Россия) иллюстрирует изображение коня чёрного цвета, голова – в профиль, направление движения – налево. Плащ святого зелёный. Цвет коня противника белый, направление налево. На иконе «Чудо великомученика Димитрия Солунского, с житием» (2-я п. XVI в., КМ, Россия) конь – темно-коричневый; направление движения – направо; голова изображена в профиль. Плащ святого – зелёный. Конь противника – белый; направление движения – направо. Иконографическое изображение «Чудо великомученика Димитрия Солунского, с житием» (к. XVI в., НН, Россия) содержит изображение коня чёрного цвета; направление направо; поворот головы – профиль. На святом плащ зелёного цвета. Поверженный – на белом коне; направление движения направо. На иконе «Вмч. Димитрий Солунский с житием» (1609 г., ГТГ, Россия) конь тёмно-коричневого цвета; направление – направо; поворот головы – профиль. На святом плащ тёмно-зелёного цвета. Поверженный всадник – на белом (бледном) коне; направление движения направо. На иконе «Чудо Димитрия Солунского» (XVII в., Греция) конь написан красным цветом; изображение интересно направлением движения коня – направо, но поворот головы налево; в отличии от изображения 1824 г., голова животного изображена в профиль. Плащ Дмитрия – темно-зелёного цвета. У противника коня нет. Икона «Дмитрий Солунский поражает царя Иоанна⁴⁴» (с. XVII в., МИИРК, Россия) показывает коня

⁴⁴ Когда царь Калоян был убит, римляне начали называть его оскорбительным именем Скилоян (Пес Иоанн) (Ралица Русева, 2017).

цвета шамуа, голова – в профиль, направление движения – налево. Плащ святого красный. Цвет коня противника белый, направление направо (противостояние в движении). Икона «Чудо Георгия и Чудо Дмитрия Солунского» (XVII в., ГТГ, Россия) парное изображение с Георгием Победоносцем, присутствуют противники обоих святых. Конь написан черным цветом, голова – в профиль, направление движения – направо. Плащ святого бледно – зеленый с белым. Цвет коня противника белый, направление направо. Икона «Дмитрий Фессалийский» (XVII в., Болгария) иллюстрирует коня красного цвета, голова – в профиль, направление движения – налево. У противника коня нет. Иконографическое изображение «Чудо святого Дмитрия» (XVII в., Греция) содержит коня коричневого цвета, голова – в профиль, направление движения – налево. Плащ святого темно-зелёного цвета. У поверженного царя коня нет. На иконе «Чудо вмч. Дмитрия о царе Калояне» (XVIII в., Болгария) конь изображён красным цветом, направление движения – налево; поворот головы – профиль. Плащ святого Дмитрия зелёного цвета. У поверженного коня нет. Икона «Святой Дмитрий Солунский» (1824 г., Греция), где цвет коня красный, интересна тем, что направление движения – налево⁴⁵, а поворот головы направо; голова коня – фас. Цвет плаща святого синий. У побеждённого нет коня. Иконографическое изображение «Чудо Дмитрия Солунского» (н. XIX в., Ярославль⁴⁶, Россия) представляет коня коричневого цвета; направление движения – направо; поворот головы – профиль. Плащ святого красный. Конь противника – белый, направление направо. Изображение «Чудо вмч. Дмитрия о царе Калояне» (XIX в., ГИМ, Россия) представляет коня темно-коричневого цвета; направление движения – направо; поворот головы – профиль. Плащ святого Дмитрия тёмно-зелёного цвета. Цвет коня противника белый, направление направо. На иконе «Дмитрий Солунский на коне» (XXI в., Россия⁴⁷) конь красного цвета;

⁴⁵ Благословляющий ангел находится слева над святым. Возможно, подобная композиция связана с местом расположения иконы по отношению к алтарю.

⁴⁶ Старообрядческие иконы имеют ряд особенностей от ортодоксальных; приведён пример изображения для подтверждения общего элемента в процессе интериоризации образа коня в представленном сюжете.

⁴⁷ Выставлена на продажу в интернет-магазине

направлена движения – налево, разворот головы – профиль. Цвет плаща святого Дмитрия зелёный. Противника нет, конь – рахманного типа⁴⁸. Сочетание красный конь и зелёный плащ не является исключительным компонентом противостоящих всадников. Икона великомученика Дмитрия Солунского с частицей мощей (2012 г., Саратов, Россия) представляет коня коричнево-красного цвета; направление движения – налево; разворот головы – профиль. Плащ святого зелёного цвета. У поверженного коня нет. На иконе «Святой великомученик Дмитрий Солунский» (на коне) (XXI в., Украина⁴⁹) животное изображено чёрного цвета; направление движения – налево; разворот головы – профиль. Плащ святого красный. Цвет коня противника белый, направление направо. Иконографическое изображение «св. Дмитрий» (XXI в., монастырь св. Константина и Елены, Болгария⁵⁰) содержит коня красного цвета; направление движения – налево; разворот головы – профиль. Плащ св. Дмитрия зелёного цвета. У поверженного царя коня нет. На иконе «Чудо вмч. Дмитрия Солунского о царе Калояне» (XXI в., Россия) конь изображен чёрного цвета, направление движения – направо; разворот головы – профиль. Цвет плаща святого Дмитрия зелёный. Цвет коня противника белый, направление движения – направо.

Выводы. Большинство изображений коня святого – красного цвета⁵¹; направление движения – большинство налево; разворот

⁴⁸ Важно отметить рахманность коня, а не только изображение святого Дмитрия как триумфатора. Большинство исследователей относят подобные изображения к античным образам героев и военачальников. Но христианство наделяет их глубоким духовным смыслом, но просто победы над зло (духовного или материального мира), а жертвенности и любви к ближнему в самом широком смысле.

⁴⁹ Представляет особый интерес для интерпретации семантики изображения коня в современном мире, т.к. сделана на заказ и выставлена на продажу. В данном случае эксплицитно выраженный пример экстенсивности развития и распространения сюжета глазами представителя нашего времени.

⁵⁰ Продаётся в лавке при монастыре на источнике (данные на 2019 г.). Это копия изображения, расположенного непосредственно в храме.

⁵¹ Для сюжетных икон «Чудо о Калояне», в изображениях житийных, где сюжет борьбы/победы занимает второстепенную позицию, присутствуют довольно часто белые кони. Амбивалентности цветов говорит о дуалистическом восприятии «Чуда о Калояне» и «Чуда о Калояне» в контексте жизни (до и после смерти) святого Дмитрия.

головы – профиль. Лапидарно необходимо остановиться на количественных преобладаниях выбранных свойств.

Семантика красного цвета – одна из наиболее употребляемых в семантических изыскания признаков к-л предмета религиозного искусства. Святой в подавляющем большинстве случаев изображён в зеленом (его оттенки) плаще, таким образом зависимости между цветом животного и цветом плаща⁵² на данный момент исследования нет⁵³. Трактование символики цвета проходит по двум направлениям: народному (расширенно⁵⁴) и религиозно-ортодоксальному⁵⁵. По В. Тернеру, красный цвет означает силу (Тернер, 1983, с. 44), цвет пламени (Пропп, 2000), говорит о здоровье, плодородии, цвете хтонических существ (Толстой, 1999, с. 501). Для христианской семантики обобщающим значением выбраны пылкая деятельность и заветный/тайный огонь, который все меняет (Дионисий Ареопагит, 2013). Использование красного цвета симптоматично также по причине появления огня на месте захоронения мощей святого (к примеру, при императоре Юстиниане, появилось пламя⁵⁶ и голос святого с запретом переноса мощей). Использование красного цвета становится симптоматичным, если рассматривать семантику коня как «меняющуюся»/«трансформирующую» в целом (Горохолинська, 2017). Часто в иконописи красный цвет означает страдание и победу (Жолтовський, 1978, с. 53). Красный цвет семантически связан с плодородием, потусторонним миром, изменением настоящего, восстановлением положительных моментов прошлого через связь с трансцендентным миром, в общем контексте жертвенности как основы христианской

⁵² Для святого Георгия Победоносца, к примеру, характерно изображение с красным плащом.

⁵³ Зависит непосредственно от канона и не вариативно.

⁵⁴ Речь идёт не только о рудиментах языческого мировоззрения в ментальных установках неопитов, но и о коннотационных латентных связях восприятия религиозных элементов.

⁵⁵ Приводятся в пример не все семантические трактования цвета, но только самые основные.

⁵⁶ Пламя как указатель захоронения мощей характерен для многих святых (в том числе св. братьев Бориса и Глеба). В данном случае запрет переноса останков святого в другое место.

религии⁵⁷. Семантический смысл иконографического изображения коня красного цвета при рассмотрении направления движения вправо/влево в контексте ассоциативных связей вправо/хорошо/мужская/добро/правильно и влево/плохо/женская/зло/неправильно приобретает особую знаковость⁵⁸. Направление движения коня может быть непосредственно связано с расположением алтаря или благословением⁵⁹. Оба всадника чаще всего направлены в одну сторону. Лишь пара изображений демонстрирует идею соборности целостного иконографического изображения⁶⁰. Показательным является использование коричневого цвета – символа временности человеческого бытия, смирения земного перед небесным (Жолтовский, 1978, с. 153). Физического соприкосновения коня святого с языческим царем (при отсутствии животного) или его конём (в большинстве случаев) нет. Третий пункт анализа – изображения коня на иконе – изображение в профиль/фас. Профильные изображения объектов на иконе являются второстепенными (Успенский, 1995). Поворот головы напрямую зависит от необходимости зрительного контакта между объектом иконографического мира и зрением неопитов/верующих. Предмет, находящийся на периферии иконического мира с разворотом головы. – профиль будет занимать второстепенную позицию по шкале «важности» по сравнению с объектом, написанным в фас⁶¹. Голова коня изображена

⁵⁷ На память приходят слова из 50 Псалма «жертва Богу дух сокрушен ...». Жертвенность как символ в любом контексте всегда присутствует в иконографии.

⁵⁸ Определение положения право/лево в контексте иконографического изображения.

⁵⁹ Ангел или рука (могут присутствовать оба варианта).

⁶⁰ Идея иконы как собора раскрыта Е. Трубецким в указной работе. Центром изображения сюжета чуда св. Дмитрия является сам святой, в подобных изображениях, где поворот головы коня не совпадает с направлением движения животного.

⁶¹ Схематическое изображение коня занимает большое пространство на иконе (логическая физиология, хотя не всегда применяется в иных сюжетах), но используя семантику поворота головы животное выходит на второй план знаковости изображения. Лапидарное заключение о второстепенности значения коня на иконах, говорит о том, что именно он первым реагирует на изменение культурно-ментальных установок в картине мире верующих. Он должен транслировать эти изменения как для них, так и от них (амбивалентность символа и двойственность иконографических источников как религиозная арена для верующих, окно в трансцендентальный мир, но понятный для них).

в профиль (вариативности почти нет). Разворот головы раскрывает знаковость животного как второстепенного персонажа – помощника святого.

Конь Дмитрия Солунского является хрестоматийным персонажем трансцендентального мира (проявлением Высшей Силы⁶², она помогла святому в посмертном чуде). Цвет и особенность написания животного эксплицитно транслируют происхождение из горнего мира и указывают на вспомогательный характер коня⁶³ как помощника святого, иллюстрируя проторелигиозные (дохристианские) верования, в частности восточных славян. Образ победы святого над врагом является примером классического противопоставления свой (защитник / победитель) – чужой (враг / низвержен). Св. Георгий противостоит трансцендентальному злу, а Дмитрий Солунский воплощает в себе образ идеального защитника, противостоящего / побеждающего/ путешествующего в дольнем мире⁶⁴. Религиозная составляющая «Чуда» превышает национальные особенности восприятия конкретных земных/реальных событий. Религия становится источником, транслирующим идеализированную версию защитника, проиллюстрированным иконографическим изображением. Образ коня становится той латентной рудиментарной

⁶² Благословение на подвиг (само благословение в виде руки или ангела часто присутствует на изображениях). Чудеса и помощь святого после смерти приобретают специфические черты благодаря трансформации восприятия верующими его уже не как человека пострадавшего за веру, а наделяя его возможностями недоступным рядовым обывателям.

⁶³ Принимает функции не только хтонического существа, но и элементы богатырского коня. Вскрывая коннотации жизни мученика, интериоризации в восприятии неофитов/верующих и трансляции образа на иконах. Причем чем дальше в хронологии имеет обозначенное место событие, тем выше возможности животного (коня). Тенденция превращения в богатырского коня или приобретение его черт тем выше, чем больше мифологизирована легенда о главном персонаже. Пропорционально тождество главных и второстепенных персонажей/образов семантических черт имплицитной экспозиции иконописного сюжета иллюстрирует сложные коннотационные процессы в культурно-ментальном восприятии объектов во времени и пространстве.

⁶⁴ Мир сюжета «Чуда» и воплощение защитника в восприятии верующих «перевешивает» особенности реальных событий и почитание святого, к примеру, у болгар, как византийского воителя против самих болгар (аналогично у Турилова, 2007).

составляющей, которая вобрала элемент ментального восприятия и идеализированного (находящегося «в себе») сюжетного блока. Отрефлексированные и непрорефлексированные коннотации сходятся в семантической знаковости изображения коня. В свою очередь иногда имя царя и место победы нивелируется перед основным мотивом сюжета: победа над земным противником/иноверцем – противопоставление свой/ чужой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ж. Ле Гофф. Средневековый мир воображаемого. URL: https://yanko.lib.ru/books/cultur/goff-sred_mir_voob-l.pdf (дата обращения 12.03.2020).
2. Горохолинская А.Н. К вопросу о семантике изображения животных на православных иконах. 2017. URL: <http://molodyvcheny.in.ua/files/conf/cult/12April2017/67.pdf> (дата обращения 22.09.2020).
3. David W. Anthony. Eneolithic Horse Exploitation in the Eurasian Steppes: Diet, Ritual and Riding. (2000). URL: https://www.researchgate.net/publication/285778242_Eneolithic_horse_exploitation_in_the_Eurasian_steppes_Diet_ritual_and_riding(дата обращения 28.07.2020).
4. Пановский С. Этюды по иконографии. 2009URL: http://www.studmed.ru/panofskiy-e-etyudy-po-ikonologii_629b6003794.html (дата обращения 20.08.2020).
5. Bartlett R. Why Can the Dead Do Such Great Things?: Saints and Worshipers from the Martyrs to the Reformation. URL: https://www.researchgate.net/publication/282256165_Why_can_the_dead_do_such_great_things_Saints_and_worshippers_from_the_martyrs_to_the_Reformation (дата обращения 20.09.2020).
6. Горохолинская А.Н. наброски к классификации изображения коней в восточно-европейской традиции иконописания. 2017. URL: <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-ed563067-55a4-41fc-a571-47c963ba4d47>(дата обращения 01.10.2020).
7. Рогов А.И. Белградская икона с изображением Дмитрия Солунского и царя Мамаю. 1968. URL: <http://inslav.ru/sites/default/files/sovslav-1968-5.pdf> (дата обращения 20.09.2020)
8. Павел Алеппский. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Москву. 2016. URL: http://www.vostlit.info/Texts/rus6/Makarij_3/text22.htm (дата обращения 20.09.2020).
9. David Woods (2000). Thessalonica's Patron: Saint Demetrius or Emeterius? URL: <https://www.jstor.org/stable/1510028?seq=1> (дата обращения 30.09.2020).
10. Святитель Димитрий Ростовский. Жития святых. Страдание и чудеса святого славного великомученика Димитрия. 2015. URL: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/dimitr_rostov/oktjabr/txt92.html (дата обращения 20.09.2020).

11. Трощинский П. Святой великомученик Дмитрий Солунский. 2014. URL: <http://tihvinskiy.ru/svyatoy-velikomuchenik-dmitriy-solunskiy/> (дата обращения 20.09.2020).
12. Иоанн Ставракий Свод древнейших письменных известий о славянах (1994). URL: <http://inslav.ru/publication/svod-drevneyshih-pismennyh-izvestiy-o-slavyanah-m-1994-t-i-i-vi-vv-1995-t-ii-vii-ix-vv> (дата обращения 06.10.2020)).
13. Фартусов, В.Д. Руководство к писанию икон святых угодников божиих в порядке дней года. 2002. URL: <http://www.myasnikov.net/Fartusov%20Guide%20icons.html>. (дата обращения 20.09.2020)
14. Дионисий Фурнографит. Ерминия или наставление в живописном искусстве. 1868. URL: <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/erminiya.htm> (дата обращения 20.09.2020).
15. Ралица Русева. Образът на св. Димитър в българското изкуство. 2017. URL: https://www.academia.edu/35109179/THE_CHURCH_OF_ST_DEMETRIUS_IN_BOBOSHEVO_ARCHITECTURE_WALL_PAINTINGS_CONSERVATION_Hristina_Staneva_Ralitsa_Rousseva (дата обращения 20.09.2020).
16. Тернер В. Символ та ритуал. Москва : Издательство «Наука», 1983. С. 44.
17. Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. 2000 URL: <http://lib.ru/CULTURE/PROPP/skazki.txt> (дата обращения 20.09.2020).
18. Толстой Н.И. Славянские древности. Москва : Международные отношения. Т. 2. 1999. С. 697.
19. Дионисий Ареопagit. О небесной иерархии. 2013. URL: <http://www.hesychasm.ru/library/dar/shierarchy.htm> (дата обращения 20.09.2020).
20. Горохолинська Г.М. Семантика образу коня у сновидіннях та повір'ях (індуктивні та редуктивні конотації українського культурно-ментального елемента семіосфери). 2017. URL: <https://tureligious.com.ua/semantyka-obrazu-konyu-u-snovydyinnyah-ta-poviryah-induktyvni-ta-reduktyvni-konotatsiji-ukrajinskoho-kulturno-metalnoho-elementu-semiosfery/> (дата обращения 20.09.2020).
21. Жолтовський П.М. Український живопис XVII – XVIII ст. Київ : Наукова думка, 1978. С. 323
22. Успенский Б.А. Семиотика искусства. 1995. URL: http://nesusvet.narod.ru/ico/gloss/g_index.htm (дата обращения 20.09.2020).
23. Турилов А.А. Почитание вмч. Димитрия у южных славян и на Руси. 2007. URL: <https://www.sedmitza.ru/text/850095.html> (дата обращения 20.09.2020.)

REFERENCES

1. Zh. Le Goff (2001). *Srednevekovyj mir voobrazhaemogo* [The Medieval World of the Imaginary]. Retrieved March 10, 2020, from https://yanko.lib.ru/books/cultur/goff-sred_mir_voob-l.pdf [in Russian].

2. Goroholinskaja, A. (2017). K voprosu o semantike izobrazhenija zhi-votnyh na pravoslavnyh ikonah [To the question of the semantics of depicting animals on Orthodox icons]. Retrieved March 10, 2020, from <http://molodyvcheny.in.ua/files/conf/cult/12april2017/67.pdf> [in Russian].

3. David W. Anthony (2000). Eneolithic Horse Exploitation in the Eurasian Steppes: Diet, Ritual and Riding [Eneolithic Horse Exploitation in the Eurasian Steppes: Diet, Ritual and Riding]. Retrieved March 10, 2020, from https://www.researchgate.net/publication/285778242_Eneolithic_horse_exploitation_in_the_Eurasian_steppes_Diet_ritual_and_riding[in English]

4. Panofskij E. (2009). Jetjudy po ikonografii [The etudes on the iconography]. Retrieved March 10, 2020, from http://www.studmed.ru/panofskiy-e-etyudy-po-ikonologii_629b6003794.html [in Russian].

5. Bartlett R. (2013). Why Can the Dead Do Such Great Things?: Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation [Why Can the Dead Do Such Great Things?: Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation]. Retrieved March 10, 2020, from https://www.researchgate.net/publication/282256165_Why_can_the_dead_do_such_great_things_Saints_and_worshippers_from_the_martyrs_to_the_Reformation [in English]

6. Goroholinskaja, A.Ñ. (2017). Nabroski k klassifikacii izobrazhenija konejv vostochno-evropejskoj tradicii ikonopisanija [The image of horses in the Eastern European tradition of icon painting]. Retrieved March 10, 2020, from <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-ed563067-55a4-41fc-a571-47c963ba4d47> [in Russian].

7. Rogov, A.I. (1968). Belgradskaja ikona s izobrazheniem Dmitrija Solunskogo i carja Mamaja [The Belgrade icon with the image of Dmitry Solunsky and Tsar Mamai]. Retrieved March 10, 2020, from <http://inslav.ru/sites/default/files/sovslav-1968-5> [in Russian].

8. Pavel Aleppskij (2016). Puteshestvie antiohijskogo patriarha Makarija v Moskvu [The travel of the Antiochian Patriarch Macarius to Moscow]. Retrieved March 10, 2020, from http://www.vostlit.info/Texts/rus6/Makarij_3/text22.htm [in Russian].

9. David Woods (2000). Thessalonica's Patron: Saint Demetrius or Emeterius? [Thessalonica's Patron: Saint Demetrius or Emeterius?]. Retrieved March 10, 2020, from <https://www.jstor.org/stable/1510028?seq=1> [in English]

10. Svjatelj' Dimitrij Rostovskij (2015). Zhitija svjatyh. Stradanie i chudesa svjatogo slavnogo velikomučenika Dimitrija [Lives of the Saints. Suffering and miracles of the holy glorious great martyr Demetrius]. Retrieved March 10, 2020, from http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/dimitr_ostov/oktjabr/txt92.html [in Russian].

11. Troshhinskij, P. (2014). Svjatoj velikomučenik Dimitrij Solunskij [The holy Great Martyr Demetrius of Thessaloniki]. Retrieved March 10, 2020, from <http://tihvinskiy.ru/svyatoy-velikomuchenik-dmitriy-solunskiy/> [in Russian].

12. Ioann Stavrakij. Svod drevnejshih pis'mennyh izvestij o slavjanah (1994) [The body of the oldest written information about the Slavs]. Retrieved

March 10, 2020, from <http://inslav.ru/publication/svod-drevneyshih-pismennyh-izvestiy-o-slavyanah-m-1994-t-i-i-vi-vv-1995-t-ii-vii-ix-vv> [in Russian].

13. Fartusov, V.D. (2002). Rukovodstvo k pisaniju ikon svjatyh ugodnikov bozhiih v porjadke dnei goda [The guide to writing the icons of the saints of God in the order of the days of the year]. Retrieved March 10, 2020, from <http://www.myasnikov.net/Fartusov%20Guide%20icons.html> [in Russian].

14. Dionisij Furnoagrafiot (1868). Erminija ili nastavlenie v zhivopisnom iskusstve [Herminia or instruction in the art of painting]. Retrieved March 10, 2020, from <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/ermyniya.htm> [in Russian].

15. Ralica Ruseva (2017). Obraz#t na sv. Dimit#r v b#lgarskoto izkustvo [The Image of St Demetrius in Bulgarian Art]. Retrieved March 10, 2020, from https://www.academia.edu/35109179/THE_CHURCH_OF_ST_DEMETRIUS_IN_BOBOSHEVA_ARCHITECTURE_WALL_PAINTINGS_CONSERVATION_Hristina_Staneva_Ralitsa_Rousseva [in Bulgarian]

16. Terner, V. (1983). Simvol ta ritual [The symbol and the ritual]. Moscow: Publishing house «Science» [in Russian].

17. Propp, V. (2000). Istoricheskie korni volshebnoj skazki [The historical roots of the fairy tale]. Retrieved March 10, 2020, from <http://lib.ru/CULTURE/PROPP/skazki.txt> [in Russian].

18. Tolstoj, N.I. (1999). Slavjanskije drevnosti [The slavic antiquities]. Moscow: International relationships [in Russian].

19. Dionisij Areopagit (2013). O nebesnoj ierarhii [About the heavenly hierarchy]. Retrieved March 10, 2020, from <http://www.hesychasm.ru/library/dar/shierarchy.htm> [in Russian].

20. Goroholynska, H.M. (2017). Semantyka obrazu konya u snovydynnyah ta povir'yah (induktyvni ta reduktyvni konotaciyi ukrajinskogo kulturno-mentalnogo elementu semiosfery) [Semantics of the image of the horse in dreams and beliefs (inductive and reductional connotations of the Ukrainian cultural-mental element of the semiosphere)]. Retrieved March 10, 2020, from <https://tureligious.com.ua/semantyka-obrazu-konya-u-snovydynnyah-ta-poviryah-induktyvni-ta-reduktyvni-konotatsiji-ukrajinskoho-kulturno-metalnoho-elementu-semiosfery/> [in Ukrainian]

21. Zholtovskij, P.M. (1978). Ukrayinskyj zhyvopys XVII–XVIII st [The Ukrainian painting XVII–XVIII c.]. Kiev : Naukova Dumka [in Ukrainian]

22. Uspenskij, B.A. (1995). Semiotika iskusstva [The semiotic of the art]. Retrieved March 10, 2020, from http://nesusvet.narod.ru/ico/gloss/g_index.htm [in Russian].

23. Turilov, A.A. (2007). Pochitanie vmch. Dimitrija u juzhnyh slavjan i na Rusi [The Honoring Great Martyr Demetrius among the southern slavs and in Russia]. Retrieved March 10, 2020, from <https://www.sedmitza.ru/text/850095.html> [in Russian].

УДК 140.8:[37.018:172.15-053.67]

***ДОБІЖА Василь** – кандидат політичних наук, доцент кафедри правових та гуманітарних дисциплін, Вінницький навчально-науковий інститут економіки Західноукраїнського національного університету, 37, вул. Гонти, м. Вінниця, Україна, індекс 21000 (v.dobizha@gmail.com)*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5540-9781>

***КОЛЕСНИК Олександр** – викладач вищої категорії, викладач циклової комісії правових дисциплін, Вінницький фаховий коледж економіки та підприємництва Західноукраїнського національного університету, 37, вул. Гонти, м. Вінниця, Україна, індекс 21000 (kolesnikoleksandr89@gmail.com)*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6995-983X>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.9>

Бібліографічний опис статті: Добіжа, В., Колесник, О. (2020). Філософські погляди на проблеми та перспективи виховання патріотичної молоді. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 137–147, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.9>

ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ НА ПРОБЛЕМИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ ВИХОВАННЯ ПАТРІОТИЧНОЇ МОЛОДІ

***Анотація.** У статті проаналізовано значення філософії в контексті цивільно-патріотичного і духовно-морального виховання студентської молоді. У дослідженні розглянуті можливості філософії в контексті формування духовних і патріотичних цінностей. У цьому аспекті освіта й виховання мають поставати визначальним консолідуючим, розвивальним, стабілізуючим, науково-пізнавальним та культурно-освітнім інститутом суспільства, громадянсько-патріотичного становлення молоді, формування в неї історичної пам'яті. У такій спосіб варто вчити молодих людей здійснювати оцінку історичних явищ на основі принципів історичної достовірності, науковості, гуманізму, добротності, а також із позицій безпеки та забезпечення*

взаємозв'язку між поколіннями, створення гарантій безпеки української нації. Актуальною постає реалізація принципу: «Моя школа – мій дім; мій дім – моя родина; моя родина – рідна Вітчизна».

Досліджено наповнення понять «Батьківщина» і «патріотизм» новим ціннісним змістом, осмисленням філософських традицій і особливостей як цивілізації, окремого культурно-історичного типу. Розкрито основні ідеї українських освітян щодо національно-патріотичного виховання школярів у сучасному освітньому і виховному просторі. Доведено, що релігійно-духовний чинник має враховуватися в системі вищої освіти за умов її трансформації та входження до Болонського процесу. Суттєвим у цьому має бути забезпечення реалізації принципів об'єктивності, науковості, національно-патріотичної спрямованості в поєднанні можливостей релігії, церкви та духовно-гуманітарного виховання студентської молоді України з метою інтеграції держави в європейське співтовариство, світові цивілізаційні процеси, визначати освітню стратегію держави щодо організації і проведення заходів на виконання національно-патріотичного виховання дітей, військово-патріотичного виховання студентської молоді, військово-патріотичного навчання та утвердження національної ідентичності студентів, утвердження національної ідентичності державних службовців та посадових осіб органів місцевого самоврядування та формування української політичної нації.

Ключові слова: духовно-моральне виховання, духовні цінності, культурно-історичний тип, філософська традиція, освітньо-педагогічна практика.

DOBIZHA *Vasyl* – Candidate of Political Science, Associate Professor at the Department of Legal and Humanitarian Disciplines, Vinnytsia Educational and Scientific Institute of Economics of the Western Ukrainian National University, 37, Honta str., Vinnytsia, Ukraine, postal code 21000 (v.dobizha@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5540-9781>

KOLESNYK *Oleksandr* – Teacher of the Highest Category, Lecturer at the Cycle Commission of Legal Disciplines, Vinnytsia Professional College of Economics and Entrepreneurship of the Western Ukrainian

National University, 37, Honta str., Vinnytsia, Ukraine, postal code 21000
(kolesnikoleksandr89@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6995-983X>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.9>

To cite this article: Dobizha, V., Kolesnyk, O. (2020). Filozofski pohliady na problemy ta perspektyvy vykhovannia patriotychnoi molodi [Philosophical views on the problems and prospects of education of patriotic youth]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyskoho derzhavnogo pedahohichnogo universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia «Filosofia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 41, 137–147, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.9>

PHILOSOPHICAL VIEWS ON THE PROBLEMS AND PROSPECTS OF EDUCATION OF PATRIOTIC YOUTH

Summary. *In the article we analyze the importance of philosophy in the context of civic-patriotic and spiritual-moral education of student youth. The study examines the possibilities of philosophy in the context of spiritual and patriotic values formation. In this aspect, education and upbringing arise as determining consolidating, developing, stabilizing, scientific-cognitive and cultural-educational institution of society, civic and patriotic formation of youth, formation of its historical memory. In this way, young people should be taught to evaluate historical phenomena on the basis of the principles of historical authenticity, scientificity, humanism, charity, as well as from the standpoint of security and ensuring intergenerational relations, creating security guarantees for the Ukrainian nation. The implementation of the principle “My school is my home; my home is my family; my family is my homeland”.*

There have been studied the filling of the concepts “Motherland” and “patriotism” with a new value content, understanding of philosophical traditions and features as a civilization, a separate cultural and historical type. There are revealed the main ideas of Ukrainian educators on the national-patriotic education of schoolchildren in the modern educational space. It is proved that the religious and spiritual factor should be taken into account in the system of higher education in terms of its transformation

and entry into the Bologna process. It is essential to ensure the implementation of the principles of objectivity, scientificity, national and patriotic orientation in the combination of religion, church and spiritual and humanitarian education of student youth in Ukraine in order to integrate the state into the European community, world civilization processes, determine the state educational strategy and carrying out activities to implement national-patriotic education of children, military-patriotic education of student youth, military-patriotic education and affirmation of national identity of students, affirmation of national identity of civil servants and officials of local self-government bodies and formation of Ukrainian political nation.

Key words: *spiritual and moral education, spiritual values, cultural and historical type, philosophical tradition, educational and pedagogical practice.*

Постановка проблеми. В основу сучасного освітнього процесу має бути покладено комплекс базових пріоритетів. Безумовно, пріоритетним у контексті навчання є завдання розкриття фундаментального пізнавального потенціалу студентів відповідно до їхніх культурних, психологічних, фізичних особливостей. Разом із тим освітній процес включає в себе також і виховний компонент.

Зокрема, до виховних пріоритетів нашої освіти варто зарахувати завдання цивільно патріотичного виховання студентської молоді. Як цього добитися і підтримати на рівні державного стандарту патріотичний компонент освіти? Така постановка питання потребує серйозного теоретичного осмислення на найвищому державному рівні (Kudria, 2009, p. 371).

Мета статті. У рамках цієї статті ми ставимо перед собою завдання осмислення ролі філософії в контексті цивільно-патріотичного і духовно-морального виховання української молоді. Адже освітньо-педагогічна практика потребує філософської рефлексії, що освітлює широкий комплекс проблем – від понять патріотизму і громадянськості до оцінки соціокультурних традицій і пов'язаної з ними ціннісної орієнтованості.

Основний матеріал. Положення філософії в духовній культурі таке, що вона так чи інакше стикається з рішенням світоглядних проблем. Філософія – це виявлення граничних підстав

світогляду в єдності поглядів, категоріальної рефлексії, чуттєво-емоційного настрою і глибинної любові до мудрості. В основі філософського підходу до пізнання лежить гуманістична ідея. Філософ завжди намагається дати людині (суб'єкту, спостерігачеві) гідність відповідального судження, здатність дивитися на світ суворим, науково правильним поглядом, керуватися власним розумом та досвідом (Роровуш, 2011, р. 12).

У глибинних основах культури можна виділити основні цінності, фундаментальні життєві ідеї, які відіграють роль системних параметрів, які об'єднують усе різноманіття культурних феноменів в органічну цілісність. Це ті погляди, які ми вкладаємо в розуміння людини, природи, простору і часу, істини, краси, свободи, справедливості, праці, добра і зла, совісті, боргу і т. д. Одним із базових понять, що визначають картину життєвого світу сучасної людини, є поняття Батьківщини.

Людина існує в двох сенсах – глобальному (існування у світі як такому) і в локальному (існування в конкретних обставинах, або присутність). Існування як присутність завжди є екзистенційним. Присутність означає нашу залученість у життєвий континіум подій, вчинків та звершень. Конкретне місце в житті людини являє собою якусь емпіричну певну систему – будинок, місто, країну, державу (Мухалченко, 2004, р. 371).

Індивідуальне «Я» так чи інакше пов'язане з місцем проживання людини. Цей взаємозв'язок відображає, зокрема, поняття «Батьківщина». Поняття «Вітчизна» має не тільки цивільно-політичне, а й соціокультурне значення. Будинок, місто, країна і держава стають Батьківщиною тоді, коли ці об'єкти наповнюються духовним змістом. Як зазначає Ф.В. Лазарев, людина, перш ніж будувати будинок у середовищі існування, має побудувати його у своїй душі.

Коли поняття «Батьківщина» втрачає соціокультурне значення, ціннісний зміст, людина починає дотримуватися відомого принципу: «Моя Батьківщина там, де мені добре» (Andrushchenko, 2001, р. 1–2).

Вітчизняна традиція викладання філософії має ціннісний зміст.

У недавньому минулому, коли домінуючими в нашому соціумі були ціннісні орієнтири комуністичної ідеології, ідеал виховання був сформульований чітко: гармонійно розвинена

особистість. І в цьому ідеалі не було нічого поганого. Поняття Батьківщини як соціалістичної Вітчизни, як союзу соціалістичних республік також було опрацьоване глибоко і різнобічно. Інша справа, що монополія марксизму – ленінізму, є головною і «єдино вірною» філософською системою, що витіснила інші ціннісні орієнтири нашої культури і української цивілізації.

На думку П.А. Сорокіна, в нашій культурі в радянський період відбулося відновлення багатьох цінностей країни. Дослідник писав: «Великі цінності дореволюційної країни у всіх областях культурної творчості, відкинуті і «зруйновані» на деструктивній фазі Револуції, були відновлені і визнані зараз навіть більшою мірою, ніж до Револуції».

З тезою про визнання в радянський період вкладу багатьох творчих діячів Київської Русі і царської Росії в галузі освітньої педагогіки, військової справи, етики, права, економіки, витончених мистецтв П.А. Сорокіна не можна не погодитися. Але, з іншого боку, роблячи висновок про відновлення релігійних цінностей, дослідник суттєво видає бажане за дійсне. Очевидно, що християнська мораль була не тотожна «новій комуністичній моральності».

Альтернативою космополітичному підходу марксизму-ленінізму до розуміння базових основ вітчизняного патріотизму є погляди філософів «першої хвилі» російської еміграції. Зокрема, І.А. Ільїн зазначав: «Особистий духовний досвід філософа в глибині своїй пов'язаний походженням, подібністю і взаємодією з досвідом його рідного народу; йому вдається виробити цей досвід і мобілізувати його». Це той випадок, коли індивідуальна свідомість зливається із сімейною, людина починає мислити і переживати світ крізь призму сімейних категорій і цінностей (Мухалченко, 2001, р. 23).

Говорячи про викладання курсу філософії у вищих і середніх навчальних закладах, необхідно враховувати потенціал філософії, пов'язаний із формуванням цінностей нашої молоді, заснованих на кращих традиціях культури.

Екстравертний характер філософії як світового феномена культури очевидний. Цю тезу можна застосувати до західної філософської традиції, в руслі якої розвивалася і українська філософія. Однак можна говорити про національну специфіку

тієї чи іншої філософської традиції, зокрема, якщо мова йде про нашу філософію (Kasian, 2006, p. 140).

Специфіка вітчизняної філософської традиції істотно зумовлена її православним духовно-моральним компонентом, який ми успадкували від Візантії. Православні цінності з часів прийняття християнства на Русі визначають аксіологічний фундамент вітчизняної філософської думки. Одночасно російська філософська думка зазнала впливу світських ідей і концепцій, автори яких намагалися осмислити специфіку розвитку патріотичного суспільства і держави, її культури (Voropaieva, 2009, p. 83).

Вивчення філософської традиції має дати студентам знання про особливості держави як цивілізації, як окремого культурно історичного типу (якщо слідувати теорії культурно-історичних типів Н.Я. Данилевського). Тому, розглядаючи проблему спору слов'янофілів і західників стосовно вітчизняної філософської та суспільно-політичної думки, необхідно знайомити студентів з аргументацією представників обох точок зору. Зокрема, варто зазначити необхідність знайомства наших студентів із працями та ідеями Н.Я. Данилевського, А.С. Хомякова, К.М. Леонтьєва та інших філософів-слов'янофілів. Також варто знайомити студентів із працями вчених-євразійців (Valevskiy & Ishmuratov, 1997, p. 131).

Поняття про державу як про окремих, особливий культурно-історичний тип, особливої цивілізації, знімає протиріччя, пов'язане зі спробами філософів «західницького» напрямку нав'язати жителям нашої країни думку про «вторинність» вітчизняної культури, її відсталість від європейської культури, що відбилося на характері розвитку вітчизняної науки, техніки, економіки, філософської думки і т. д. (Biletska, 2009, p. 57).

З іншого боку, не варто впадати в крайнощі і заперечувати взаємозв'язок вітчизняної культури із західною культурою, досягненнями європейського (романо-германського) культурно-історичного типу у сфері культури, науки і техніки.

Розвиток світової культури і цивілізації на сучасному етапі передбачає не односторонню експансію якої б то не було культури у всі регіони планети, а взаємовплив. Сам факт існування у світі багатьох культур передбачає вміння людини брати участь у діалогах культур, перетворюючи їх на конфлікти.

Є країни, що вже перейшли так чи інакше в західний, модерністський тип культури, які сприйняли відповідний соціокультурний стандарт. І є інші, які не можуть на нього перейти, не втративши своєї культури, ідентичності. Таким чином, сприйняття західного соціокультурного стандарту часто не тотожне вихованню ціннісного ставлення до норм і цінностей культури народів, що населяють всі куточки нашої держави (Krasko, 2003, p. 88).

Нас цікавить не тільки проблема своєрідності вітчизняної культури, а й питання: «Яким шляхом йде наша держава?». Що таке індивідуальні і що таке громадські, загальнодержавні цінності, як вони співвідносяться один з одним, які фактори об'єднують народ в українську націю? Варто зазначити, що духовні цінності російської цивілізації і патріотичні цінності займають особливе місце в контексті розвитку вітчизняної культури. Це дає вітчизняній культурі змогу протидіяти процесу глобалізації культури під впливом соціокультурних стандартів і цінностей західного світу (Mykhalchenko, 2000, p. 34).

Разом із тим на початку 1990-х рр. з нашої системи освіти зник ідеал виховання. Нині ми переживаємо стан аномії, за Е. Дюркгеймом, – це відсутність будь-яких норм. Моральність була відкинута, її замінили матеріальні цінності – цінності індивідуального успіху й економічного благополуччя. І, як наслідок, виникає відома теза: «Гроші вирішують все». Спокуса і віра в індивідуальну перемогу є в багатьох, їх зіткнення і боротьба можуть змусити нашу молодь на відмову від духовних цінностей і від цінностей патріотизму (Kononenko, 2002, p. 29).

Практичним прикладом впливу індивідуалістичних, споживчих цінностей на свідомість молоді є прагнення емігрувати з країни в пошуках кращих кар'єрних можливостей. Але при цьому освіту такі люди отримують, як правило, в Україні, за рахунок бюджетних коштів.

З урахуванням того, що ціннісна свідомість сучасної молоді характеризується амбівалентністю, нестабільністю і мінливістю, зростає роль системи освіти як інструменту формування особистості. Ніякий освітній інститут не може мати на меті тільки передачу знань, треба ще добре уявляти, який тип особистості ми хочемо отримати в результаті (Entoni, 2009, p. 211).

Освіта – це не послуга. Не можна забувати, що навчання і виховання становлять суть освіти. У зв'язку з цим стратегічно значущим напрямом розвитку сучасної освіти є посилення в ньому виховного, ціннісного компонента. Це неможливо зробити, не подолавши негативну, на наш погляд, тенденцію, пов'язану зі скороченням годин на вивчення дисциплін гуманітарного циклу, суспільних наук у вищих і середніх спеціальних навчальних закладах.

Адже це значно ускладнює як моральне виховання, так і формування почуття Батьківщини, цінностей патріотизму (Biletska, 2009, p. 59).

Висновки. Філософія як навчальна дисципліна має світоглядний характер. Говорячи про роль філософії в контексті цивільно-патріотичного і духовно-морального виховання студентської молоді, варто зазначити можливості, пов'язані з наповненням понять «Батьківщина» і «патріотизм» ціннісним змістом, осмисленням нашої філософської традиції і особливостей як цивілізації, як окремого культурно історичного типу, який, розвиваючись у взаємозв'язку із західною культурою, зберіг свою самобутність.

Варто також зазначити можливості філософії в контексті подолання помилкових стереотипів і цінностей, які формуються західною культурою (зокрема цінностей індивідуалізму і матеріального благополуччя «незважаючи ні на що», девальвує, розмивають духовні цінності). Курс філософії дає змогу посилити виховний компонент вітчизняної гуманітарної освіти. Разом із тим недавні реформи вищої освіти під егідою МОН істотно скоротили навчальні години з гуманітарних наук, у тому числі і з філософії.

ЛІТЕРАТУРА

1. Андрущенко В., Руденко Ю. Національний характер. Київ : Освіта. С. 11–12.
2. Білецька С.П. Проблеми і перспективи національного виховання студентської молоді. *Українська освіта у світовому часопросторі* : матеріали III Міжнародного конгресу, 21–22 жовтня 2009 р., м. Київ, 2009. С. 57–59.
3. Валевський О.Л., Ішмуратов А.Т. Політичний конфлікт у сучасній Україні: культурні виміри, структура, принципи аналізу. Київ : Національний інститут стратегічних досліджень, 1997. 150 с.

4. Воропаєва Т.С. Українська мова як смислова засада національної ідентичності і проблема реформування вищої освіти в Україні. *Українська освіта у світовому часопросторі* : матеріали III Міжнародного конгресу, 21–22 жовтня 2009 р., м. Київ, С. 82–84.
5. Сміт Е.Д. Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка. Наукове видання. Київ : Темпора, 2009. 312 с.
6. Касьян В.І. Сучасний стан філософської освіти: проблеми, перспективи. *Філософські проблеми гуманітарних наук*. 2006. № 10–11. С. 139–143.
7. Кононенко П.П. Українознавство – наука самопізнання українського народу. *Українознавство*. 2002. № 1–2. С. 22–29.
8. Красько С.М. Схід і Захід України: тенденції міжрегіональної взаємодії в оцінках населення. *Українське суспільство 2003 р.* Соціологічний моніторинг. Київ : Інститут соціології НАН України, 2003.
9. Кудря М.М. Збереження національної ідентичності в контексті глобалізації / Вища освіта України. Додаток 4, том I (13) 2009 р. Тематичний випуск «*Вища освіта України у контексті інтеграції до європейського освітнього простору*». С. 366–375.
10. Михальченко М.І. Украинское общество: трансформация, модернизация или лимитроф Европы? Київ : Інститут соціології НАНУ, 2001. 440 с.
11. Михальченко М.І. Лімітроф Європи: випадковість чи доля України. *Людина і політика*. 2000. № 3. С. 34.
12. Михальченко М.І. Україна як нова історична реальність: запасний гравець Європи. Дрогобич : ВФ «Відродження», 2004. 488 с.
13. Попович М.В. Роль філософії у духовному розвитку людства. *Збірник наукових праць* : матеріали III Міжнародної науково-теоретичної конференції «Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності», 19–20 травня 2011 року. Житомир : видавництво ЖДУ ім. І. Франка, 2011. С. 10–16.

REFERENCES

1. Andrushchenko V.D. (2001). Rudenko Yu. Natsionalnyi kharakter [National character]. Kyiv : Education. P. 11–12.
2. Biletska S.P. (2009). *Problemy i perspektyvy natsionalnoho vykhovannia studentskoi molodi* : materialy III Mizhnarodnoho konhresu «Ukrainska osvita u svitovomu chasoprostori» [*Problems and prospects of national education of student youth* : materials of the III International Congress “Ukrainian education in world time and space”]. October 21–22, 2009, Kyiv. P. 57–59.
3. Valevskiy O.L., Ishmuratov A.T. (1997). Politychnyi konflikt u suchasniy Ukraini: kulturni vymiry, struktura, pryntsypy analizu [Political conflict in modern Ukraine: cultural dimensions, structure, principles of analysis]. Kyiv : National Institute for Strategic Studies, 1997. 150 p.
4. Voropaieva, T.S. (2009). *Ukrainska mova yak smyslova zasada natsionalnoi identychnosti i problema reformuvannia vyshchoi osvity v Ukraini* :

materialy III Mizhnarodnoho konhresu “Ukrainska osvita u svitovomu chasoprostori” [*Ukrainian language as a semantic basis of national identity and the problem of reforming higher education in Ukraine : materials of the III International Congress “Ukrainian education in the world space-time”*]. October 21–22, 2009, Kyiv, P. 82–84.

5. Smit, E.D. (2009). Kulturni osnovy natsii. Hierarkhiia, zapovit i respublika [Cultural Foundations of Nations. Hierarchy, testament and republic]. Scientific publication. Kyiv : Tempora. 312 p.

6. Kasian, V.I. (2006). Suchasnyi stan filosofskoi osvity: problemy, perspektyvy. *Filosofski problemy humanitarnykh nauk* [The current state of philosophical education: problems, prospects. *Philosophical problems of the humanities*]. № 10–11. P. 139–143.

7. Kononenko, P.P. (2002). Ukrainoznavstvo – nauka samopiznannia ukrainskoho narodu. *Ukrainoznavstvo* [Ukrainian studies – the science of self-knowledge of the Ukrainian people. *Ukrainian Studies*]. № 1–2. Pp. 22–29.

8. Krasko, S.M. (2003). Skhid i Zakhid Ukrainy: tendentsii mizhrehionalnoi vzaiemodii v otsinkakh naseleennia. *Ukrainske suspilstvo 2003 r. Sotsiologichnyi monitorynh* [East and West of Ukraine: trends in interregional interaction in population estimates. *Ukrainian society 2003. Sociological monitoring*]. Kyiv : Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Ukraine.

9. Kudria, M.M. (2009). Zberezhennia natsionalnoi identychnosti v konteksti hlobalizatsii / Vyshcha osvita Ukrainy [Preservation of national identity in the context of globalization / Higher education in Ukraine]. Annex 4, Volume I (13) 2009. Thematic issue “Higher education in Ukraine in the context of integration into the European educational space”. Pp. 366–375.

10. Mykhalchenko, M.I. (2001). Ukrainyskoe obshchestvo: transformatsiia, modernyzatsiia yly lymytruf Evropy [Ukrainian society: transformation, modernization or the limit of Europe?]. Kyiv : Institute of Sociology of NASU, 440 p.

11. Mykhalchenko, M.I. (2000). Limitrof Yevropy: vypadkovist chy dolia Ukrainy. *Liudyna i polityka* [The limit of Europe: chance or fate of Ukraine. *Man and politics*]. № 3. P. 34.

12. Mykhalchenko, M.I. (2004). Ukraina yak nova istorychna realnist: zapasnyi hravets Yevropy [Ukraine as a new historical reality: a reserve player in Europe]. *Drohobych: VF “Renaissance”*. 488 p.

13. Popovych, M.V. (2011). *Rol filosofii u dukhovnomu rozvytku liudstva. Zbirnyk naukovykh prats : materialy III Mizhnarodnoi naukovy-teoretychnoi konferentsii «Tolerantnist yak sotsiohumanitarna problema suchasnosti»* [The role of philosophy in the spiritual development of mankind. *Collection of scientific works : materials of the III International scientific-theoretical conference “Tolerance as a socio-humanitarian problem of modernity”*]. May 19–20, 2011. Zhytomyr : ZhSU publishing house. I. Franko. P. 10–16.

UDC 1:316.4

ZAPOROZHCHENKO Oleksii – Candidate of Philosophy Sciences, Associate Professor at the Department of Law and Social Work, Izmail State University of Humanities, 12, Repina str., Izmail, Odesa region, Ukraine, postal code 68600 (alexzap1973@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0496-2605>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.10>

To cite this article: Zaporozhchenko, O. (2020). Osnovni pryntsyypy osvity v informatsiinomu suspilstvi [Fundamental principles of education in the information society]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyskoho derzhavnogo 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*, 41, 148–161, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.10>

FUNDAMENTAL PRINCIPLES OF EDUCATION IN THE INFORMATION SOCIETY

Summary. *The purpose of the article is to give a brief description of the information society features, with special attention paid to how the role of the person themselves changes in the global informatization processes. On the one hand, the information society allows to significantly increase the efficiency of work, reveal the individual's potential in free and creative activities, and express themselves in innovation and science. On the other hand, it is the person in these conditions that can be a risk factor. This research is devoted to the study of the information globalization's anthropological problems and the possibilities of their solution with the help of new educational strategies. Methodological principles of the study.* Based on the results of fundamental research of foreign theorists of the information society, the author identifies the main problem – the unpreparedness of society itself for the new realities of information globalization. E. Toffler gives the name to this problem – “the shock of the future” which is firmly entrenched in the twenty-first-century scientific literature. The literature analysis allows us to establish that one of the information society's problems is the consumer value system, which was formed in the twentieth century. However, it is in the conditions of the information

*society's rapid formation that the former system of values poses a certain threat to the future of civilization. **Scientific novelty.** The article also considers the problem of an "information gap", i.e., a new type of social inequality, the cause of which is that a certain part of the population does not have the appropriate level of knowledge and skills to work with information technology and, accordingly, cannot adapt to new conditions of total digitalization and, consequently, is marginalized. In the context of this problem, the phenomenon of the individual's information culture is comprehensively considered as well as the main strategic directions and values of its formation are shown. Particular attention is paid to a new type of ethics – "information ethics." There is substantiated the conclusion about the need for proper attention to the problem of forming a new system of humanistic values which would meet the information globalization challenges through new educational strategies, trends, and paradigms. Such basic tendencies of modern higher education as fundamentalization, humanization, and informatization are considered, and the expediency of a synergetic paradigm of education is substantiated which considers education itself as an open, nonlinear, and self-organizing system. **Conclusions.** This paradigm of education is more in line with the information society demands, as it allows to significantly enrich the scientific methodology and stimulate the interdisciplinary research which will significantly improve the quality of both technical and socio-humanitarian education.*

Key words: *information society, informatization, information culture, anthropological problems, educational strategies, humanization.*

Запорожченко Олексій – кандидат філософських наук, доцент кафедри права і соціальної роботи, Ізмаїльський державний гуманітарний університет, вул. Репіна, 12, м. Ізмаїл, Одеська обл., Україна, індекс 68600 (alexzap1973@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0496-2605>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.10>

Бібліографічний опис статті: **Запорожченко, О.** (2020). Основні принципи освіти в інформаційному суспільстві. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»,* 41, 148–161, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.10>

ОСНОВНІ ПРИНЦИПИ ОСВІТИ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

***Анотація.** Метою статті є короткий опис особливостей інформаційного суспільства, з особливою увагою до того, як змінюється роль самої людини в глобальних процесах інформатизації. З одного боку, інформаційне суспільство дозволяє значно підвищити ефективність праці, розкрити потенціал особистості у вільній та творчій діяльності та проявити себе в інноваціях та науці. З іншого боку, саме людина в цих умовах може бути фактором ризику. Це дослідження присвячене вивченню антропологічних проблем інформаційної глобалізації та можливостям їх вирішення за допомогою нових освітніх стратегій. **Методологічні принципи дослідження.** На основі результатів фундаментальних досліджень зарубіжних теоретиків інформаційного суспільства автор визначає головну проблему – непідготовленість самого суспільства до нових реалій інформаційної глобалізації. Е. Тоффлер дав назву цій проблемі – «шок від майбутнього», який міцно закріпився в науковій літературі ХХІ століття. Аналіз літератури дозволяє нам встановити, що однією з проблем інформаційного суспільства є система споживчих цінностей, яка сформувалася у ХХ столітті. Однак саме в умовах швидкого формування інформаційного суспільства колишня система цінностей становить певну загрозу для майбутнього цивілізації. **Наукова новизна.** У статті також розглядається проблема «інформаційного розриву», тобто нового типу соціальної нерівності, причиною якої є те, що певна частина населення не має належного рівня знань та навичок для роботи з інформаційними технологіями та, відповідно, не може пристосуватися до нових умов повної цифровізації, отже, маргіналізується. У контексті цієї проблеми всебічно розглядається феномен інформаційної культури особистості, а також демонструються основні стратегічні напрями та цінності її формування. Особлива увага приділяється новому типу етики – «інформаційній етиці». Обґрунтовано зроблений висновок про необхідність належної уваги до проблеми формування нової системи гуманістичних цінностей, яка відповідала б викликам інформаційної глобалізації за допомогою нових освітніх стратегій, тенденцій*

*та парадигм. Розглянуто такі основні тенденції сучасної вищої освіти, як фундаменталізація, гуманізація та інформатизація, обґрунтовано доцільність синергетичної парадигми освіти, яка розглядає саму освіту як відкриту, нелінійну та самоорганізуючу систему. **Висновки.** Нова парадигма освіти більше відповідає вимогам інформаційного суспільства, оскільки дозволяє значно збагатити наукову методологію та стимулювати міждисциплінарні дослідження, що значно покращить якість як технічної, так і соціально-гуманітарної освіти.*

Ключові слова: *інформаційне суспільство, інформатизація, інформаційна культура, антропологічні проблеми, освітні стратегії, гуманізація.*

Target setting. The main features of the modern information society are its planetary scale as well as the widespread use of scientific knowledge and science-based innovative and highly efficient technologies, primarily information ones. According to the forecasts of information society theorists F. Machlup, K. Koyami, Y. Masuda, Z. Brzezinski, D. Bell, E. Toffler, D. Lyon, and others, it is globalization, informatization, and new digital technologies that will form a new type of society that will radically change the usual way of life and activities of almost the entire population of our planet (Zaporozhchenko, 2016, p. 82).

Another important feature of information civilization is that it significantly increases the role of the person themselves. However, this role is ambiguous. On the one hand, the person is the main resource and factor in the information society's development, and on the other hand, they are also one of the main risk factors for this development. Therefore, the main attention should be focused not only on the material sphere development, as was typical of industrial society, but also on humanitarian issues related to the development and use of human potential and, above all, the individual's potential. An extremely important role in solving these problems should be played by the system of humanitarian education, the structure and content of which today do not yet meet the new twenty-first-century challenges and do not take into account the information society's specific problems and features.

Analysis of recent research and publications. Thorough socio-philosophical research of anthropological problems of social

development was initiated as far back as the twentieth century in the works of world-famous philosophers and sociologists M. Weber, O. Spengler, G. Simmel, A. Toynbee, J. Ortega y Gasset, K. Jaspers, A. Schweitzer, M. Heidegger, E. Fromm, and others. Later, in the second half of the twentieth century, the study of trends and anthropological problems of post-industrial (information) society was carried out by such information society theorists as D. Bell, Z. Brzezinski, R. Dahrendorf, M. Castells, D. Lyon, M. McLuhan, Y. Masuda, E. Morin, E. Toffler, T. Stounier, A. Touraine, F. Webster, and others.

E. Toffler for the first time most thoroughly raised the question of the information society's possible risks, pointing to its threats to the person as a social being; arguing that, on the one hand, the intellectualization of working conditions and computer technology are the next step towards creating an intelligent environment; on the other hand, there is a danger of deforming human consciousness. According to him, the Third Wave civilization encourages individual development, but it increases social diversity which provokes the phenomenon of social exclusion because individualized self-expression enhances isolation. D. Bell noted the fact that, on the one hand, the computer technology provokes globalization which is spreading on a universal scale and directly affects the interpersonal communication nature; on the other hand, individualization "locks" the person in front of a computer monitor and creates a certain self-isolation from the cultural context.

Domestic researchers also joined the research of humanitarian problems in the context of the 21st century total informatization: O. Artiushenko, S. Danylenko, O. Danylian, O. Dzoban, S. Zhabin, L. Ivanova, A. Iovcheva, A. Karpets, V. Kondrusieva, O. Kriukov, A. Kulia, N. Kushakova-Kostytska, N. Lazarovych, M. Lukashenko, N. Liutko, L. Makarenko, A. Menshenina, L. Mudrak, A. Nazarchuk, M. Onopriienko, Yu. Petrukhno, V. Pozhuhiev, V. Politanskyi, V. Poperechniuk, O. Proskurina, K. Raida, I. Rieshetnikova, L. Ryzhko, O. Seleznova, V. Skyrtach, O. Shevchuk, M. Shmyhol, V. Shcherbyna, M. Yarush, K. Yatsenko, and others. In their works, they explored the features of the "knowledge society" and "network society," reflected significant changes in the individual's state in the information society. For us, this is important in the sense

of transformations of the individual's consciousness. And in the works of such domestic researchers as T. Andrushchenko, N. Batechko, V. Baranivskiy, R. Yevsovyeh, V. Kremen, O. Prudnikova, O. Rudenko, and others, the problem of modern higher education conformity to the information globalization challenges is considered, and new education strategies are offered.

At the same time, the study of this problem allows us to state that despite the available thorough theoretical study of information globalization and its anthropological influences, there still remains relevant the problem of reforming the humanitarian component of education in Ukraine taking into account new socio-cultural processes.

Purpose of the article is to explore the main anthropological problems of informatization and possibility of solving them with the help of new educational strategies.

Statement of basic materials. The person's growing role in the information society is objectively determined. It is explained by the fact that the main labor object in this society will be information and its personal form – knowledge which becomes the most valuable resource for society's further development. Therefore, in the employment structure, the number of people whose activities are related to the production, processing, storage, and dissemination of information and knowledge is constantly growing. And we are talking not only about experts who are professionally engaged in science or IT sphere, but also representatives of other professions – medical workers, engineers, government and municipal officials, academicians, etc. (Laion, 1996, p. 372).

The rapid development and spread of digital technology, information and communication technologies, the formation of a global system of knowledge are already providing the person with fundamentally new opportunities not only as a factor in improving their work's efficiency but also in their own intellectual and cultural development. But the acceleration of the pace of events that are characteristic of the information society and the reduction of reaction time to them cause certain negative consequences. In his work *The Shock of the Future (Futuroshock)*, E. Toffler warned that soon radical changes could overwhelm people, organizations, and even entire countries which would inevitably lead to disorientation

and negatively affect the ability to make smart, moderate decisions that were necessary for adaptation and further effective activity of people (Andrushchenko, 2016, p. 84).

The problem of human unpreparedness for change is a serious threat to the civilization's further safe development, and here it all depends on what personal qualities an individual will have in the near future. In this regard, we can recall the words of Aurelio Peccei, founder and first president of the Club of Rome, which he wrote in his monograph *Human Qualities*, "Now a person has nothing left than to approach the next phase of their development as soon as possible: the one where, combining their power with worthy wisdom, they will learn to keep all human affairs in harmony and balance. But this can happen due to a chain of events which I call the 'human revolution'" (my translation) (Pechchey, 1985, p. 35).

Some modern scientists also write about the need for radical changes in society's consciousness. For example, in 1997, a monograph under a distinctive title *The Revolution of Consciousness: Transatlantic Dialogue* was published. In this monograph, concrete examples show quite convincingly that the fundamental cause of the modern global civilization crisis is the materialist orientation of social consciousness that prevails in modern consumer society and is of growing concern to philosophers. This situation is characterized in this monograph by the following words, "Our business ethics, our policies, even our individual way of life are all just symptoms of a deeper problem. Our whole civilization is unviable, and the reason for this is the unviability of our value system, our very consciousness, which determines our attitude to the world" (my translation) (Grof, 2004, p. 20).

Also, the modern German philosopher W. Wickert believes that this materialistically oriented culture is today the greatest threat to the further sustainable and safe development of society, as it destroys its moral foundations, generating double standards (Filosofia sohodni, 2003, p. 75).

Among the reasons that make the person the main risk factor in the information society is the problem of information inequality, the gap. Its essence is that not all members of the information society will be able to utilize practically the new opportunities that it offers people. The need for the person's special training for life in the information society and minimization of information inequality

is emphasized in the main documents of the World Summit on the Information Society (WSIS) (Geneva, 2003; Tunisia, 2005).

The concept of the World Summit on the Information Society identifies 36 priority areas to be taken into account in the concept implementation for the period after 2015. In particular, there are positions that relate to many aspects of the problem of human socialization and information inequality in the information society (Vsemirnyiy sammit po informatsionnomu obschestvu, 2014).

It should be noted that not only economic and instrumental and technological factors related to the possibility of providing users with access to electronic means and information resources of society should be taken into account, but mainly humanitarian factors that depend on the person's qualities. These include, for example, information competence, information culture of the personality, general education as well as human motivation, their desire for knowledge, self-learning, and development of their intellectual abilities. After all, if a person does not want to be an active member of the information society, then no technique and technology will help them. It should be noted that information culture involves not only certain knowledge but also some application of this knowledge and its improvement in the process of a particular activity, including activities related to information. Moreover, the knowledge application and improvement is significant only in creativity, which is realized in any sphere of human life. Therefore, the motives of creativity, the motives of this human activity are a natural psychological component of such individual's characteristic as their information culture (Prudnykova, 2016, p. 155).

To form the information culture of society and each person, which corresponds to the current level of technology and information technology development, one needs a set of measures that applies to all parts of the social system. The process of forming the individual's information culture can become effective only when developed by a special program of activities with a clearly defined goal and sequence of actions leading to the goal achievement.

In addition, without a coherent state policy, it is impossible to talk about the successful solution of the problems of forming the individual's information culture. The formation of the individual's information culture is the social order of this stage of society's

development because the information society culture is determined by the cultural level of people. All this is of great importance, as the informatization success in a country will determine the role and place of this country in the world community.

Thus, the formation of the new information culture of the individual and society, adequate to the conditions and requirements of the information society, is one of the pressing problems of our time. This culture implies not only a higher degree of human competence in the use of new tools in information activities, but mainly the development of its many personal qualities, such as philological culture, spatial imaginative thinking, and the ability to self-education and creativity. All these qualities are the most needed in the knowledge society and will help a person to effectively use this society's opportunities to achieve both their personal and social goals. However, the formation of the new information culture of the individual and society can be achieved only through the combined efforts of culture, science, and education.

According to many information society theorists, one of the important and socially significant results of the formation of the new information culture of the individual and society should be the formation of information ethics that would meet the post-industrial society's challenges (Laion, 1996, p. 375). Information ethics is a necessary component also because only it will be able to provide the necessary level of its information security, as no technical, legal, organizational, and other measures by themselves will not be able to solve this problem in principle.

Thus, modern university education, as O. Rudenko writes, "should shape the future specialist not so much in the craft paradigm, but in the perspective of intelligence. This means an organic combination of modern vocational training with programs of quality social and humanitarian education. Only such a strategy for the development of modern educational practices can really provide investment in human capital which is rightly assessed today as a determining factor of social and economic progress" (Batechko, 2017).

The information society's development is associated with intensive processes of forming a new educational paradigm which is based on the change of fundamental ideas about a person and their development through education. First of all, the main educational

goal is changing which now consists not so much in the knowledge transfer from an academician to student or from a teacher to pupil, but in providing conditions for the individual's self-determination, self-development, and self-realization. Such an educational strategy is based on a synergetic understanding of the education system as a highly complex, nonlinear, open, and self-organizing system. Thus, N. Batechko rightly proposes to change the modern classical education model which does not meet modern conditions to a new one, based on the methodological principles of synergetics, as a science of complex self-developing systems, "Ukraine should, in our opinion, use methodological guidelines, based on which the sphere of education is considered as a complex, open, nonlinear system in which there is a constant exchange of information, which is subject to various influences of society, and in which states of calm and imbalance constantly change each other and enable its development. The use of synergetics as a methodology of educationology allows to comprehend the general processes common to different branches of knowledge, recognize new ideas in them, and focus them on perspective directions of the educational sphere development" (Batechko, 2017, p. 6).

In the new educational paradigm, where the student becomes the subject of cognitive activity, rather than the object of pedagogical influence, dialogical and interactive relations between a teacher and student determine the basic forms of the educational process organization. The result is the student's active, creative activity which is far from the traditional academic model consisting in the transfer of knowledge from a teacher or lecturer to students. The modern specialist must not only have a certain amount of knowledge but also be able to learn: to seek and find the necessary information to solve certain professional tasks or problems, use various sources of information to solve production problems, constantly acquire additional knowledge that becomes the only source of sustainable competitiveness in modern conditions.

Reorientation of the educational process goals involves changing the subject-ontological model of learning to the epistemological model, in which the basis of the discipline subject is the methodology of science, its cognitive tools, and technologies. It forms in students the ability to independently develop a holistic system for solving

professional problems and stimulates the need for independent creative and scientific research.

Among the essential features and principles of the new educational paradigm are:

1. Fundamentalization that consists in the formation of basic knowledge which is a single worldview scientific system based on modern ideas about science and its methods (Baranivskiy, 2011, p. 282).

2. Humanitarianization which consists in the education orientation to the person and enabling the individual creativity development (Yevsovykh, 2012, p. 80).

3. Informatization which is a set of interrelated actions aimed at creating conditions to meet the information needs of all participants in the educational process (Blazhuk, 2015).

Thus, the new strategy of higher education implies that its defining trend should not be further differentiation of various ways of learning about the world, but, on the contrary, their integration, systemic and synergetic approaches to studying the world based on the latest technology, modern communications, and information technology. According to V. Kremen, the synergetic approach implementation in educational activities is to update the content, forms, and methods of teaching taking into account such factors as openness, self-organization, self-development, creativity, and nonlinearity of thinking, management and self-management, etc. (Kremen, 2013, p. 5). The principles of synergetics provide a non-standard approach to learning, completeness and high quality of subject knowledge, professional development and professional adaptation of the future specialist through various disciplines, taking into account their interdisciplinary connections.

Conclusions. Thus, we analyzed the main trends of information globalization of the world. Particular attention is paid to anthropological problems, which have recently intensified: it is the unpreparedness of most people for new living conditions under rapidly increasing information flows that fall on people's consciousness and gaps in the formation of the youth information culture, which is certainly a negative factor of sociocultural exclusion in the information globalization context.

It is substantiated that the deep roots of almost all global problems of information civilization development lie not in the economic,

political, or technical sphere, but result from the system of spiritual values where the focus is on meeting the person's material needs to the detriment of their intellectual and spiritual development. Until this value orientation continues to dominate society, there is simply no need to talk about any hopes of overcoming the modern civilization crisis. However, for the new humanistic system of values to undergo the necessary changes, certain humanitarian changes in the public consciousness will be required which can be done, among other things, by changing the educational socio-humanitarian paradigm. The basic principles of this paradigm are revealed – fundamentalization, humanization, and informatization. The author shows that the synergetics methodology just meets the new challenges of the information society, as it allows to synthesize and use the data from various sciences, both exact and humanitarian, to solve socio-humanitarian problems of today through interdisciplinary research.

BIBLIOGRAPHY

1. Запороженко О. Антропологічні проблеми інформаційного суспільства. *Молодий вчений*. 2016. № 12.1 (40). С. 81–86.
2. Лайон Д. Інформаційне суспільство: проблеми та ілюзії. Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Київ : Либідь, 1996. С. 362–380.
3. Андрущенко Т.В. Футурологічне бачення перспектив політичного та культурного розвитку людства (на прикладі концепції «футурошоку» Елвіна Тоффлера). *Науковий вісник. Серія «Філософія»*. Харків : ХНПУ, 2016. Вип. 47 (частина І). С. 82–89.
4. Печчеи А. Человеческие качества. Москва : Прогресс, 1985. 312 с.
5. Гроф С. Революция сознания: Трансатлантический диалог / С. Гроф, Э. Ласло, П. Рассел; пер. с англ. М. Драчинского. Москва : АСТ, 2004. 248 с.
6. Філософія сьогодні. Розмови з Ульрхом Беком, Гансом-Георгом Гадамером, Юргеном Габермасом, Гансом Йонасом, Віторіо Гьосле та ін. Київ : Альтерпрес, 2003. С. 75.
7. Всемирный саммит по информационному обществу. URL: <https://www.lawtrend.org/information-access/blog-information-access/vsemirnyj-sammit-po-informatsionnomu-obshhestvu-podvel-itogi-10-letnej-raboty-i-predlozhit-kontseptsiyu-dalnejshogo-razvitiya>
8. Прудникова О.В. Інформаційна культура і формування «людини інформаційної». *Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого»*. 2016. № 2 (29). С. 154–165.
9. Руденко О.В. Про необхідність та доцільність вивчення філософії у вищій школі. *Modern Directions of Theoretical and Applied Researches. SWorld*, 17-29 March, 2015. URL: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/Rudenko-pro.htm>

10. Батечко Н.Г. Методологія освітології: синергетичний аспект. *Освітологічний дискурс*. 2017. № 1-2. С. 1–12. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/osdys_2017_1-2_3

11. Баранівський В.Ф. Компетентність і фундаменталізація освіти як сучасні парадигми розвитку вищої освіти. *Вісник Національного університету оборони України*. 2011. № 6 (25). С. 282–284.

12. Євсович Р.В. Гуманізація та гуманітаризація вищої освіти в Україні: історичний аспект. *Духовність особистості: методологія, теорія і практика*. 2012. № 5 (52). С. 79–87.

13. Блажук О.А. Інформатизація освіти – одна з вимог сучасності. *Вісник Національної академії Державної прикордонної служби України*. 2015. Вип. 2. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vnadps_2015_2_5

14. Кремень В.Г. Педагогічна синергетика: понятійно-категоріальний синтез. *Теорія і практика управління соціальними системами*. 2013. № 3. С. 3–19.

REFERENCES

1. Zaporozhchenko, O. (2016). Antropolohichni problemy informatsiinoho suspilstva [Anthropological problems of the information society]. *Molodyi vchenyi*, № 12.1 (40). P. 81–86 [in Ukrainian].

2. Laion, D. (1996). Informatsiine suspilstvo: problemy ta iluzii. Suchasna zarubizhna sotsialna filosofia [Information society: problems and illusions. Modern foreign social philosophy]. Kiev : Lybid, p. 362–380. [in Ukrainian].

3. Andrushchenko, T.V. (2016) Futurolohichne bachennia perspektyv politychnoho ta kulturnoho rozvytku liudstva (na prykladi kontseptsii «furoshoku» Elvina Tofflera) [Futurological vision of the prospects of political and cultural development of mankind (on the example of the concept of “furoshock” by Alvin Toffler)] *Naukovyi visnyk. Seriia «Filosofia»*. Kharkiv": KhNPU, Vyp.47 (chastyna I). Pp. 82–89 [in Ukrainian].

4. Pechchey A. (1985) Chelovecheskye kachestva [Human qualities]. Moskva : Progress. 312 p. [in Russian].

5. Grof S. (2004). Revolyutsiya soznaniya: Transatlanticheskiy dialog / S. Grof, E. Laslo, P. Rassel [The Consciousness Revolution: Transatlantic Dialogue / S. Grof, E. Laslo, P. Rassel]. Moskva : AST, 248 p. [in Russian].

6. *Filosofia sohodni* (2003). Rozmovy z Ulrkhom Bekom, Hansom-Heorhom Hadamerom, Yurhenom Habermasom, Hansom Yonasom, Vitorio Hosle ta in [Philosophy today. Conversations with Ulrich Beck, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Hans Jonas, Vittorio Gosle and others.] Kyiv : Altapres, 2003. 75 p. [in Ukrainian].

7. Vsemirnyiyy sammit po informatsionnomu obschestvu. (2014) [World Summit on the Information Society]. URL: <https://www.lawtrend.org/nformation-access/blog-information-access/vsemirnyj-sammit->

po-informatsionnomu-obshhestvu-podvel-itogi-10-letnej-raboty-i-predlozhih-kontsepsiyu-dalnejshego-razvitiya [in Russian].

8. Prudnykova, O.V. (2016). Informatsiina kultura i formuvannia “liudyny informatsiinoi” [Information culture and the formation of “information man”]. *Visnyk Natsionalnoho universytetu «Iurydychna akademiia Ukrainy imeni Yaroslava Mudroho»*. № 2 (29). Pp. 154–165 [in Ukrainian].

9. Rudenko, O.V. (2015). Pro neobkhidnist ta dotsilnist vyvchennia filosofii u vyshchyi shkoli [On the necessity and expediency of studying philosophy in high school]. *SWorld*, 17–29 March, 2015. URL: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/Rudenko-pro.htm> [in Ukrainian].

10. Batechko, N.H. (2017). Metodolohiia osvitolohii: synerhetychnyi aspekt [Education methodology: synergetic aspect]. *Osvitolohichniy dyskurs*. № 1–2. Pp. 1–12. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/osdys_2017_1-2_3 [in Ukrainian].

11. Baranivskiy, V.F. (2011). Kompetentnist i fundamentalizatsiia osvity yak suchasni paradyhmy rozvytku vyshchoi osvity [Competence and fundamentalization of education as modern paradigms of higher education development]. *Visnyk Natsionalnoho universytetu oborony Ukrainy*. 2011. № 6(25). Pp. 282–284 [in Ukrainian].

12. Yevsovych, R.V. (2012). Humanizatsiia ta humanitaryzatsiia vyshchoi osvity v Ukraini: istorychnyi aspekt [Humanization and humanitarianization of higher education in Ukraine: historical aspect]. *Dukhovnist osobystosti: metodolohiia, teoriia i praktyka*. № 5 (52). Pp. 79–87 [in Ukrainian].

13. Blazhuk, O.A. (2015). Informatyzatsiia osvity – odna z vymoh suchasnosti [Informatization of education is one of the requirements of modernity]. *Visnyk Natsionalnoi akademii Derzhavnoi prykordonnoi sluzhby Ukrainy*. Vyp. 2. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vnadps_2015_2_5 [in Ukrainian].

14. Kremen, V.H. (2013). Pedahohichna synerhetyka: poniatiino-katehorialnyi syntez [Pedagogical synergetics: conceptual and categorical synthesis]. *Teoriia i praktyka upravlinnia sotsialnymi systemamy*. № 3. Pp. 3–19 [in Ukrainian].

УДК 1:[322+329]:(470+571)

ЗБОРОВСЬКА Ксенія – кандидатка філософських наук, відповідальна секретарка журналу «Філософська думка», Інститут філософії імені Г.С. Сковороди Національної академії наук України, 4, вул. Трьохсвятительська, м. Київ, Україна, індекс 01001 (xenija.zborovska@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0949-3801>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.11>

Scopus-Author ID: 57194635944

Бібліографічний опис статті: Зборовська, К. (2020). Квазірелігійна основа ідеології доктрини «русский мир». *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 162–172, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.11>

КВАЗІРЕЛІГІЙНА ОСНОВА ІДЕОЛОГІЇ ДОКТРИНИ «РУССКИЙ МИР»

Анотація. Мета статті – проілюструвати, як спочатку в дискурсі Московської держави питання державності осмислювалось у релігійному контексті, що інспірувало обґрунтування містично-сакральної цінності самодержавства зокрема та доктрини «русский мир» загалом. **Методологічні засади.** Загалом робота виконана в історико-філософському методологічному ключі. Історичний метод застосовується як для опису самої структури релігійної частини ідеології «русского мира», так і для опису тих аспектів системи імперської геополітики Росії, які мають значний вплив на український культурний дискурс. По-друге, було використано аісторичний метод реконструювання, що дало змогу реінтерпретувати та реактуалізувати творчість Феофана Прокоповича, що відіграла важливу роль у становленні концепту самодержавства. Також у роботі було використано герменевтичний та лексикографічний методи. **Наукова новизна.** На думку авторки, основа проекту «русский мир» була закладена ще у XIII–XIV столітті, а каталізація ідеї про метафізичне втілення сакральної божественної волі в особі деспота відбулась за правління Петра I, в чому брав участь

українець за походженням філософ-богослов Феодан Прокопович. Підкреслено, що формула «православ'я, самодержавство, народність» є не просто міфологемою досліджуваної доктрини, а відображає її ідеологічну сутність, в якій релігійна структура є актуальною лише в політичному контексті, на підтвердження освяченості російської влади. Розгортання доктрини «русский мир» впродовж віків зумовило те, що і в наш час маніпуляції «ортодоксія» на користь імперської геополітики Росії активно діють як всередині неї, так і зовні, захоплюючи й українське медійне поле. **Висновки.** Звернення до квазірелігійної компоненти доктрини «русский мир» відкриває онтологічні підвалини ідеологічного виміру цієї доктрини, які легітимують каталізацію ідеї про метафізичне втілення сакральної божественної волі в особі очільника «русского мира». Розгортання цієї проблематики є важливою частиною проєкту нової української русистики, яка б провадила як наукове дослідження доктрини «русский мир», так і загалом Росії як специфічного феномена.

Ключові слова: релігійність, сакральне, самодержавство, доктрина «русский мир», ідеологія.

ZBOROVSKA Kseniia – Candidate of Sciences in Philosophy, Executive Secretary of the “Philosophical Thought” Journal, H.S. Skovoroda Institute of Philosophy of National Academy of Sciences of Ukraine, 4, Triokhsviatytska str., Kyiv, Ukraine, postal code 01001 (xeniya.zborovska@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0949-3801>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.11>

Scopus-Author ID: 57194635944

To cite this article: Zborovska, K. (2020). Kvazirelihiina osnova ideolohii doktryny «russkyi myr» [Quasi-religious basis of the ideology of the “russian world” doctrine]. *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*, 41, 162–172, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.11>

QUASI-RELIGIOUS BASIS OF THE IDEOLOGY OF THE RUSSIAN WORLD DOCTRINE

Summary. The purpose of the article is to illustrate how initially, in the Moscow state's discourse, the question of statehood was understood in a religious context, which inspired the substantiation of the mystical-sacred value of autocracy in particular and the doctrine of "Russian peace" in general. **Methodology.** In general, the work is performed in the historical and philosophical methodological key. The historical method is used to describe the very structure of the religious part of the ideology of the "Russian world" and describe those aspects of Russia's imperial geopolitics system that have a significant impact on Ukrainian cultural discourse. Secondly, the historical method of reconstruction was used, which made it possible to reinterpret and re-actualize Feofan Prokopovich, which played an essential role in forming the concept of autocracy. Hermeneutic and lexicographic methods were also used in work. **Scientific novelty.** According to the author, the basis of the project "Russian world" was laid in the 13–14 century, and the catalysis of the idea of the metaphysical embodiment of the sacred divine will in the person of the despot took place during the reign of Peter I, which was attended by Ukrainian philosopher-theologian Feofan Prokopovich. It is emphasized that the formula "Orthodoxy, autocracy, nationality" is not just mythology of the doctrine under study but reflects its ideological essence, in which the religious structure is relevant only in the political context, to confirm the sanctity of Russian power. The development of the doctrine of "Russian peace" over the centuries has led to the fact that even today, the manipulation of "ортоδοξία" in favor of Russia's imperial geopolitics is active both inside and outside, capturing the Ukrainian media field. **Conclusions.** The appeal to the quasi-religious component of the doctrine of the "Russian world" reveals the ontological foundations of the ideological dimension of this doctrine, which legitimize the catalysis of the idea of the metaphysical embodiment of the sacred divine will result in the person of the leader of "Russian world". The development of this issue is an essential part of the project of new Ukrainian Russian studies, which would conduct scientific research of the doctrine of "Russian world" and Russia in general as a specific phenomenon.

Key words: religiosity, sacred, autocracy, doctrine "Russian world", ideology.

Постановка проблеми. Невід’ємною частиною доктрини «русский мир» є квазірелігійна ідеологія, яка навіть у секуляризованих своїх варіаціях апелює до православ’я як «божественного» базису самодержавності та імперії. Цей аспект є більш ніж вагомим для всебічного аналізу доктрини «русский мир», проте прописується дослідниками переважно досить однобічно: як апеляція до концепту Москви як «Третього Риму» ченця Філофея Псковського та/або як посилення на висловлювання Патріарха Московського Кирила. Окрім того, «авторами» доктрини «русский мир» оголошуються то П. Щедровицький, то О. Солженіцин, та й взагалі неоімперський проєкт «русского мира» вважають продуктом «путінського режиму», а його метою – відновлення СРСР в імперських масштабах. Дозволю собі не погодитись із такими позиціями чи, принаймні, внести у них певні корективи, адже вважаю, що підвалини цього проєкту лежать ще у XIII–XIV столітті, а його концептуальне оформлення відбулось у петровську епоху під час процесу «зрощення» держави і церкви. Саме тому ця розвідка присвячена тому, як спочатку в дискурсі Московської держави питання державності осмислювалось у релігійному контексті, що інспірувало обґрунтування містично-сакральної цінності «царства кесаря». На мою думку, каталізація ідеї про метафізичне втілення сакральної божественної волі в особі деспота відбулась за правління Петра I, в чому брав участь українець за походженням філософ-богослов Феофан Прокопович. Розгортання цієї доктрини впродовж віків зумовило те, що і в наш час маніпуляції «ортодоксія» на користь імперської геополітики Росії активно діють як всередині неї, так і зовні, захоплюючи й українське медійне поле (де цільова аудиторія таких маніпуляцій досить висока через релігійну приналежність до московського патріархату в Україні). Тому вважаю актуальною розвідку «вглиб віків», яка б показала онтологічні підвалини релігійної частини ідеології «русского мира» та можливості для контраргументації в межах українського дискурсу.

Мета статті – проілюструвати, як спочатку в дискурсі Московської держави питання державності осмислювалось у релігійному контексті, що інспірувало обґрунтування містично-сакральної цінності самодержавства зокрема та доктрини «русский мир» загалом.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Варто зазначити, що хоча осмислення доктрини «руського мира» останні роки не мало достатнього розгортання в українському науковому дискурсі, все ж ця проблематика вже знайшла своїх дослідників різного фаху, конфесії чи світоглядних переконань. Обшир цих напрацювань настільки різноплановий, що викласти їх в цьому дослідженні не видається можливим – для цього потрібна окрема оглядова класифікуюча розвідка. Тому тут лише зауважимо, що за останні роки з вітчизняних дослідників великий вклад у доробок цієї царини зробили В. Волковський (2020), В. Шевченко (2010), В. Єрмоленко, Т. Деркач, Є. Борисенко, С. Грабовський та багато інших, яких не можна тут перерахувати.

Основний матеріал. Ще в часи зародження цивілізацій люди, в руках яких була політична та/або релігійна влада, вивели формулу, яка досі є, на жаль, досить дієвою: достеменно абсолютною владою може бути тільки влада, подібна до божественної, яку ніхто не може обмежити, бо вона вища навіть за моральні закони. Саме з цього починається «теорія» про те, що істинний цар може бути навіть аморальним, якщо він сильний і грізний, як Деміург. До того ж, наприклад, фараон, окрім того, що вважався «увінчаним гнівом», був також «носієм миру», «хранителем життя підданих», тобто добрим «божеством», подібним до Озіріса. У межах асирійсько-вавилонської і персидської культури погляд на царя як на хранителя життя отримав «месіанське» тлумачення: цар вважався «спасителем, який гряде, щоб визволити людей від смерті». Цар-спаситель – це типова ідея багатьох культур, пов'язана з давніми міфологічними поглядами, що стосувалися переродження всього світу (Frazer, 1993). Давній монарх був батьком для своїх підданих, і відомий російський вираз «цар-батюшка» був як раз свідомим конструктом, адже Феофан Прокопович у своїй роботі «Слові про владу і честь царську...» пише: «Всі і усілякі самодержці є отцями» (Прокопович, 1979–1980, с. 87). Демократичні ідеї античності, на ґрунті яких формувалась догматика «ортодоξία», зумовили абсолютно інше співвідношення «сил» в ієрархії суспільного життя, що лягло в основу і власне православ'я: у «земній владі» немає самодостатньої цінності; лише служіння царя/монарха народу освячує владу і робить її правомірною, – це основна політична

думка євангельської проповіді. Іншими словами, християнство принципово приймає не панівну владу, а владу соціального служіння. Як не дивно, до цієї думки схилялися навіть деякі російські філософи початку ХХ ст.: «Християнство не може прийняти деспотії, незалежно від того, чи прикривається вона релігійним авторитетом, чи є вона монархічною чи республіканською. І хоч християнство не вчило бунту проти держави, однак воно не могло вважати священною владу східного деспота, який наполягав на своїй богоподібності. Разом із тим християнство не може не співчувати тій державній формі, в котрій правителі <...> не возлежать, а слугують» (Алексеев, 1925, с. 132). Тим не менш представники вищої церковної ієрархії в християнстві не раз йшли на соціально-політичні компроміси, одним з яких стало надання священного характеру імператорській владі у Візантії. Імператор Костянтин у промові, виголошеній на I Вселенському Соборі, називає себе «братом єпископів у служінні Богу», а історик Євсей Кесарійський прямо називає його єпископом (Cameron, Averil & Stuart Hall, 1999). Саме з постаті імператора Костянтина розпочинається візантійська традиція ототожнення царської влади з владою єпископською, до чого вже в пізніші часи апелювали також і російські філософи в дискурсі легітимації самодержавної влади (Бердяев, 1925).

Влада московських царів отримала своє ідеологічне обґрунтування з Візантії. Водночас Московська держава була не лише православною державою, а й державою східною, і монархічні традиції Сходу проникали в неї не через Царгород, а безпосередньо з азіатського світу. Завдяки цьому риси східної язичницької монархії в Московській державі були проявлені не менше, якщо не яскравіше, ніж у Візантії (Виппер, 1922, с. 64). Політична теорія Московської монархії була скроєна у східному стилі групою московської інтелігенції на чолі з Йосипом Волоцьким (Саніним). В ній говорилося, що Бог передав царю всю повноту влади, з православною включно. Першим «коронованим учнем» Волоцького був Іван Грозний, який залишив по собі «йосиплянську» теорію російського абсолютизму, побудовану, як йому здавалось, у чисто православному дусі. На думку Івана Грозного, земна держава є копією небесної, а земний цар – це намісник Бога. Він вчив: «Победная хоругвь и крест честный

дані були Господом Иисусом Христом спочатку Константину, першому Християнському Імператору, потім другим візантійським царям, поки іскра благочестя не дошла до Русі» (Устрялов, 1925, с. 56). Ця теорія довгий час вважалася християнською, хоча ніякого внутрішнього зв'язку з християнством не мала, що досить точно підмічає вже згаданий вище М. Алексєєв: «Ідея московської необмеженої монархії була ідеєю язичницькою, що в точності відтворювала всі основні моменти давнього східного абсолютизму. Теорія східного абсолютизму стверджувала, що державний порядок є відображенням порядку небесного, що земний владика є носієм божественних функцій, що він є істота страшна, що карає та милує, що життя і смерть людей в його руках, що він, як Бог, несе спасіння підданам, з якими він пов'язаний не правовим, а чисто моральним зв'язком» (Алексєєв, 1998, с. 25).

Петро I продовжив у своїй практиці втілювати ідею необмеженої монархії, хоч і прикривався концептом «просвіченого монарха» з легкої руки свого радника Феофана Прокоповича. Цікавим історичним парадоксом є те, що політику Петра I багато дослідників вважають «перемогою» світської влади над церковною, секулярним чудом на теренах Росії. Тим не менш саме за його правління церкву було переорієнтовано на виконання єдиного завдання – підтверджувати «правду волі монаршої» (див.: твір Феофана Прокоповича «Правда волі монаршої» у Прокопович, 1979–1980). Підпорядкування Церкви державі, утворення Синоду стали тими реформами, які каталізували оформлення релігійної складової частини в онтології «руського мира».

«Підтвердження волі монаршої» – і зараз ключове завдання Московського патріархату, який через власні ЗМІ продовжує пропаганду «руського мира» як на власній території, так і на території України. Більше того, саме ідея «самодержавства» з його всеохопним правом на все у «своєй» державі легітимізує досить суперечливі вчинки російського духовництва: більшість українських святих у канонах та акафістах згадуються як російські святі та «діти землі Руської». Це ж стосується князя Володимира, який у межах релігійної пропаганди – російський святий та хрестив російські землі: «Дважды Начальника нашего во благочестии христианством, / приидите, восхвалим, людие

росийстии./ приснославаго великаго князя Владимира,/ идолы поправшаго/ и святым Крещением/ землю Русскую просветившаго» (Служба Крещению Руси и св. кн. Владимиру. URL: <https://tvereparhia.ru/sources-root/library/sluzhba-kreshcheniyurusi-i-sv-kn-vladimiru/>). Ба більше, з 2002 року святий Володимир вважається небесним покровителем внутрішніх військ МВС Росії. Його образ освячений у головній іконі внутрішніх військ, яка зберігається в Преображенській церкві храму Христа Спасителя. Як бачимо, образ князя Володимира використовується релігійними структурами саме в політичному контексті, на підтвердження освяченості російської влади. Таких прикладів можна наводити безліч, розбираючи акафісти трохи не до кожного святого з української землі, та за стислістю роботи, авторка зважила, що цей приклад є найбільшим знаком у контексті української культури та державності.

Таким чином, формула «православ'я, самодержавство, народність» просувається православними медіа та сакральною літературою чи не ліпше, ніж світською владою (ця проблематика побіжно, але досить влучно розглядається київською дослідницею Бойко, 2016). Видатний російський філософ-державник Л. Тихомиров ще на початку ХХ століття у своїй книзі «Монархическая государственность», протиставляючи самодержавство та абсолютизм, досить чітко окреслив те, чому в осердя цієї ідеї закладаються саме релігійні ідеї, адже, згідно з ідеологією самодержавства, влада царя делегована не народом, а Богом, обмежується вона лише Церквою і Божою істиною і служить не своїй волі, а Божій (Тихомиров, 1905).

Проте ідея самодержавства ніякого стосунку (окрім історичного співіснування) до догматів християнства немає, підлаштування російського православ'я під запити влади – це виключно ідеологічний крок, який був здійснений ще за кілька століть до нинішнього президента Росії. І саме тому напрацювання контрпропаганди цій ідеологічній машині викликає стільки складнощів – вона має набагато довшу історію і набагато глибше підґрунтя, ніж ми собі уявляємо. Саме тому в подальших розвідках авторка сподівається розкрити більш широко несумісність релігійності «русского мира» з догматами православ'я, а саме: проаналізувати ідею месіанства російського народу, яка

відіграє вагомий роль у доктрині «русский мир» і має саме релігійне підґрунтя.

Висновки. Звернення до квазірелігійної компоненти доктрини «русский мир» відкриває онтологічні підвалини ідеологічного виміру цієї доктрини, які легітимують каталізацію ідеї про метафізичне втілення сакральної божественної волі в особі очільника «русского мира». Важливим аспектом є те, що формула «православ'я, самодержавство, народність» просувається російськими православними медіа та сакральною літературою чи не ліпше, ніж світською владою, але релігійна компонента підміняється ідеєю месіанства російського народу, яка є онтологічно несумісною з канонічними догматами православ'я. Варто також підкреслити, що вже згадана компонента формули «російського миру» «ідея самодержавства» ніякого стосунку (окрім історичного співіснування) до догматів християнства немає, підлаштування російського православ'я під запити влади – це виключно ідеологічний крок, який був здійснений ще за кілька століть до нинішнього президента Росії. І саме тому напрацювання контрпропаганди цій ідеологічній машині викликає стільки складнощів – її історія потребує набагато глибшого і міждисциплінарного дослідження, а розгортання цієї проблематики є важливою частиною проєкту нової української русистики, яка б провадила як наукове дослідження доктрини «русский мир», так і загалом Росії як специфічного феномена.

ЛІТЕРАТУРА

1. Алексеев Н.Н. Общая теория государства. Курс лекций. Прага, 1925. 356 с.
2. Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. Москва : Аграф, 1998. 640 с.
3. Бердяев Н. Царство Божье и царство Кесаря. *Путь* : журнал. 1925. № 1. С. 31–52.
4. Бойко А. Образ «русского мира» в інформаційному просторі України. *Журналістика* : наук. збірник / за ред. Н. Сидоренко. Київ : Інститут журналістики КНУ імені Тараса Шевченка, 2016. Вип. 15 (40). 232 с.
5. Виппер Р.Ю. Иван Грозный. Москва : Дельфин, 1922. 116 с.
6. Волковський В.П. Дослідження доктрини «Русского мира» у інтердисциплінарній перспективі. *IX Міждисциплінарні гуманітарні читання: 2020 рік* : матеріали Міжнародної наук.-практ. конф., 21–22 листопада 2020 р. Київ : Інститут історії України НАН України, 2020. С. 88–90.

7. Прокопович Феофан. Філософські твори: У 3-х т. Київ : Наукова думка, 1979–1980.
8. Служба Крещенію Руси и св. кн. Владимиру : *вебсайт*. URL: <https://tvereparhia.ru/sources-root/library/sluzhba-kreshcheniyu-rusi-i-sv-kn-vladimiru/> (дата звернення 14.09.2020).
9. Тихомиров Л.А. Монархическая государственность : Ч. 1-4. Москва, 1905.
10. Устрялов Н.В. Политическая доктрина славянофильства (Идея самодержавия в славянофильской постановке). *Известия Юридического факультета*. Харбин : Высшая Школа в Харбине, 1925. Т. 1. С. 47–74.
11. Шевченко В. Візити патріарха Московського і всієї Русі Кирила в Україну як іспит її громадян на духовно-історичну зрілість. *Українське релігієзнавство*. 2010. № 54. С. 125–135.
12. Cameron A., Hall S. *Life of Constantine*. New York : Oxford University Press, 1999. 414 p.
13. Frazer J.G. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Wordsworth Editions, 1993. 756 p.

REFERENCES

1. Alekseev, N. N. (1925). *Obshhaja teoriija gosudarstva*. Kurs lekciï [General theory of the state. Lecture course]. Praga. 356 p. [in Russian].
2. Alekseev, N.N. (1998) *Ruskii narod i gossudarstvo* [Russian people and state]. Moscow : Agraf. 640 p. [in Russian].
3. Berdjajev, N. (1925) *Carstvo Bozhe i carstvo Kesarja* [Kingdom of God and Kingdom of Caesar.]. *Put* : magazine. No. 1. P. 31–52 [in Russian].
4. Bojko, A. (2016) *Obraz “russkogo mira” v informacijnomu prostori Ukraïni* [The image of the “Russian world” in the information space of Ukraine.]. *Zhurnalistika: nauk. zb. za red. N. Sidorenko*. Kyiv : Institut zhurnalistiki KNU imeni Tarasa Shevchenka, 2016. No 15 (40). 232 p. [in Ukrainian].
5. Cameron, A. and Hall, S. *Life of Constantine*. New York : Oxford University Press, 1999. 414 p.
6. Frazer, J.G. (1993). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Wordsworth Editions. Religion. 756 p.
7. Prokopovich Feofan. *Filosofski tvorï* [Philosophical works]. 3 V. Kyiv, 1979–1980 [in Ukrainian].
8. Sluzhba Kreshheniju Rusi i sv. kn. Vladimiru. URL: <https://tvereparhia.ru/sources-root/library/sluzhba-kreshcheniyu-rusi-i-sv-kn-vladimiru/> (data zvernennja 14.09.2020) [in Russian].
9. Shevchenko, V. (2010). *Vizyty patriarkha Moskovskogho i vsijeji Rusi Kyryla v Ukraïnu jak ispyt jiji ghromadjan na dukhovno-istorychnu zrilistj* [Visits of Patriarch Kirill of Moscow and All Russia to Ukraine as a test of its citizens for spiritual and historical maturity.]. *Ukrainjsjke religijeznavstvo*. No 54. S. 125–135 [in Ukrainian].

10. Tihomirov, L.A. (1905) *Monarhicheskaja gosudarstvennost* [Monarchical statehood], Ch. 1–4. Moscow [in Russian].

11. Ustrjalov, N.V. (1925). *Politicheskaja doktrina slavjanofilstva* (Ideja samodержavija v slavjanofilskoj postanovke) [The political doctrine of Slavophilism (The idea of autocracy in the Slavophil setting)]. *Izvestija Juridicheskogo fakulteta*. Harbin : Vysshaja Shkola v Harbine. T. I. P. 47–74 [in Russian].

12. Vipper, R.Ju. *Ivan Groznyj* [*Ivan Groznyj*]. Moscow : Delfin, 1922. 116 p. [in Russian].

13. Volkovskij, V. (2020) Doslidzhennja doktryny «Russkogho myra» u interdyscyplinarnij perspektyvi [Research of the doctrine of “Russian world” in an interdisciplinary perspective]. Mizhnarodna naukovopraktychna konferencija «IX Mizhdyscyplinarni ghumanitarni chytannja». Kyjiv, Kyjivskij budynok vchenykh NAN Ukrainy, 21–22 lystopada 2020 r. Tezy. Kyiv : Instytut istoriji Ukrainy NAN Ukrainy, P. 88–90 [in Ukrainian].

УДК 130.123+113]:101.1«191»

КИРИЛЕНКО Катерина – доктор педагогічних наук, доцент, завідувач кафедри філософії і педагогіки, Київський національний університет культури і мистецтв, 36, вул. С. Коновальця, м. Київ, Україна, індекс 01601 (kf919@ukr.net)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3303-3947>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.12>

Бібліографічний опис статті: Кириленко, К. (2020). Розмежування «наук про природу» та «наук про дух» у філософії початку ХХ століття як підґрунтя формування єдності гуманітарного та природничого знання. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 173–185, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.12>

РОЗМЕЖУВАННЯ «НАУК ПРО ПРИРОДУ» ТА «НАУК ПРО ДУХ» У ФІЛОСОФІЇ ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ ЯК ПІДҐРУНТЯ ФОРМУВАННЯ ЄДНОСТІ ГУМАНІТАРНОГО ТА ПРИРОДНИЧОГО ЗНАННЯ

Анотація. Розмежування наук на «науки про природу» та «науки про дух», яке було здійснене в межах філософської традиції кінця ХІХ – поч. ХХ ст., в науковому дискурсі традиційно аналізують із метою обґрунтування самобутності як предмета дослідження, так і методології гуманітарних наук. **Метою статті є** висвітлення поглядів теоретиків цього розмежування в контексті обґрунтування ними основоположної єдності зазначених наук. Завдання дослідження полягає в аналізі творів В. Віндельбанда, В. Дильтея і Г. Риккерта, в яких йдеться про відмінність гуманітарного та природничого знання як таких, що обґрунтовують засадничу єдність зазначених видів знань. **Методологічну основу** дослідження формують основи герменевтичного та голістичного аналізу в поєднанні з методами рефлексивного та критичного прочитання. **Наукова новизна** дослідження полягає у вивченні філософських

творів В. Віндельбанда, В. Дильтея і Г. Риккерта в контексті обґрунтування філософами засадничої єдності природничих та гуманітарних наук, відповідних їм форм знання та культури як нагальної потреби в умовах формування інноваційної культури як світоглядно-методологічної основи інноваційного суспільства. **Висновки.** В межах проведеного дослідження було встановлено, що в творах В. Віндельбанда, В. Дильтея і Г. Риккерта немає доведення протиставлення природничих та гуманітарних наук. Виокремлення двох типів наукового знання – природничого та гуманітарного – здійснюється з метою обґрунтування збіжності наукового пошуку, що зумовлена буттєвою цілісністю світу та людини. Встановлення єдності гуманітарного та природничого знання та відповідних їм форм культури є нагальною потребою в умовах формування інноваційного суспільства, що засвідчує актуальність цієї студії.

Ключові слова: «науки про природу», «науки про дух», голізм, єдність природничого та гуманітарного знання.

KYRYLENKO Kateryna – Doctor of Education, Assistant Professor, Head of the Department of Philosophy and Pedagogy, Kyiv National University of Culture and Arts, 36, Ye. Konovaltsia str., Kyiv, Ukraine, postal code 01601 (kf919@ukr.net)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3303-3947>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.12>

To cite this article: Kyrylenko, K. (2020). Rozmezhuвання «nauk pro pryrodu» ta «nauk pro dukh» u filosofii pochatku XX stolittia yak pidgruntia formuvannia yednosti humanitarnoho ta pryrodnychoho znannia [The distinction between «nature sciences» and «sciences of spirit» in the philosophy of the early twentieth century as a basis of forming the unity of the humanitarian and natural knowledge]. *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*, 41, 173–185, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.12>

**THE DISTINCTION BETWEEN “NATURE SCIENCES”
AND “SCIENCES OF SPIRIT” IN THE PHILOSOPHY
OF THE EARLY TWENTIETH CENTURY
AS A BASIS OF FORMING THE UNITY
OF THE HUMANITARIAN
AND NATURAL KNOWLEDGE**

Summary. The distinction between “nature sciences” and “sciences of spirit”, which was carried out within the philosophical tradition of the late nineteenth – early twentieth century, is traditionally analyzed in order to substantiate the identity of both the subject of study and the methodology of the humanitarian sciences. **The objective of the article is to highlight the views of theorists of this distinction in the context of justification for their fundamental unity of these sciences. The research task is to analyze the works of W. Windelband, W. Dilthey and H. Rickert, which deal with the difference between humanities and natural sciences, as those that justify the fundamental unity of these types of knowledge. The methodology of the study is formed by the basics of hermeneutic and holistic analysis in combination with the methods of reflexive and critical reading. The scientific novelty of the study is to explore the philosophical works of W. Windelband, W. Dilthey and H. Rickert in the context of philosophers substantiation of the fundamental unity of natural sciences and humanities, their corresponding forms of knowledge and culture as an urgent need in formation of innovation culture as ideological and methodological basis of innovation society. Conclusions.** Within the conducted research it was established that in the works of W. Windelband, W. Dilthey and H. Rickert there is no proof of the fundamental opposition of natural and human sciences. The separation of two types of scientific knowledge – natural and humanitarian – is carried out in order to justify the similarity of scientific research, which is due to the existential integrity of the world and human. Establishment of the unity of humanitarian and natural knowledge and the corresponding forms of culture is an urgent need in the formation of an innovation society, which confirms the relevance of this study.

Key words: “Nature sciences”, “Sciences of spirit”, holism, unity of humanitarian and natural knowledge.

Постановка проблеми. Виділення в окремий кластер «наук про дух» у працях філософів кінця XIX – поч. XX ст. реабілітувало гуманітарне знання в умовах бурхливого розвитку природничих наук та всебічного пропагування засад саєнтизму, хоча і сформувало оманливу думку про їх антагоністичну протиставленість «наукам про природу». Нагальна необхідність в умовах становлення інноваційного суспільства утвердження голістичних засад як підвалин світоглядних принципів та детермінанти життєдіяльності людської спільноти потребує вивчення теоретичного підґрунтя такого підходу та різних форм філософської рефлексії в ньому. Аналіз поглядів філософів, праці яких становлять основу розмежування природничого та гуманітарного знання, в аспекті зняття в них окресленої бінарної опозиції видається особливо важливим. Актуальність поставленої проблеми зумовлена зростаючим запитом на формування голістичного світогляду та потребою обґрунтування конвергенції наук як одного з напрямів творення інновацій, які є втіленням цього світоглядного підходу.

Метою статті є висвітлення поглядів теоретиків розмежування наук на гуманітарні та природничі в контексті обґрунтування ними основоположної єдності цих наук. Це зумовлює завдання дослідження – аналіз творів В. Віндельбанда, В. Дильтея і Г. Риккерта, в яких йдеться про відмінність гуманітарного та природничого знання, як таких, що обґрунтовують засадничу єдність зазначених видів знань.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Серед наявної наукової літератури, спрямованої на вивчення творчого доробку В. Віндельбанда, В. Дильтея і Г. Риккерта, варто виділити дослідження, автори яких наближаються до постановки питання про обґрунтування зазначеними філософами єдності гуманітарного та природничого знання. Зокрема, Р. Гаврилюк із метою вивчення факторів, які вплинули на поділ філософами наук на «науки про природу» і «науки про суспільство», «намагається оцінити потенційні імпліцитні наслідки запропонованого підходу для розвитку наук про культуру» (Гаврилюк, 2013, с. 12); О. Полтавцев у процесі вивчення шляхів формування дихотомії гуманітарного знання зазначає, що у філософів неокантіанців наявна «певна світоглядна позиція, яка їх єднає.

Це спроба безпосередньо звернутися до реальності» (Полтавцев, 2009, с. 48), що існує як засаднича цілісність та єдність; М. Мінаков (2007) аналізує погляди В. Дильтея з метою аналізу структур досвіду як «цілераціонального конституювання дійсності» (Дильтей, 2000, с. 270); Л. Федорів (2008) вдається до аналізу поняття цінностей у процесі обґрунтування присутності трансцендентного в неklasичному філософуванні і у такий спосіб створює підґрунтя для аналізу поглядів В. Віндельбанда, В. Дильтея і Г. Риккерта в контексті реалізації ним цілісного підходу. До аналізу поглядів зазначених філософів вдаються також інші дослідники: Л. Комісар (через вивчення генези гуманітарних наук), І. Омельчук (шляхом відстоювання принципів плюралізму в науці), О. Маланчук-Рибак (в процесі вивчення диференціації та інтеграції в гуманітарних науках), В. Заглада (в аспекті вивчення ціннісного та когнітивного змісту наукового пізнання). Втім, питання про голістичні підвалини творчого доробку В. Віндельбанда, В. Дильтея і Г. Риккерта у цих та інших дослідженнях не порушується, що засвідчує наукову новизну цієї розвідки.

Основний матеріал. Протиставлення «наук про природу» та «наук про дух» започаткувала філософська традиція кінця XIX – поч. XX ст., зокрема В. Дильтей (Wilhelm Dilthey), В. Віндельбанд (Wilhelm Windelband) і Г. Риккерт (Heinrich John Rickert), з метою обґрунтування епістемологічної самобутності соціально-гуманітарних дисциплін. Протиставлення у науковому дискурсі XX ст. змінилося на розмежування природничо-наукових та гуманітарних дисциплін, яке закріпило антагоністичні розбіжності між відповідними галузями знань. Світоглядні засади, що лежать в основі наукового дискурсу XXI ст. та зумовлені пошуком підвалин цілісного світовідчуття з метою відновлення засадничої єдності буттєвих вимірів людини та світу, створили запит на встановлення єдності наукового знання. Особливо цінним у вивченні джерельної бази цього питання є аналіз поглядів теоретиків розрізнення «наук про дух» та «наук про природу» в контексті встановлення інтегруючих зв'язків між зазначеними типами наук.

Як зазначають науковці, В. Дильтею «належить безумовний пріоритет серед суспільствознавців <...> у розгорненій

постановці питання про розрізнення і розмежування «наук про природу» та «наук про дух»» (Гаврилюк, 2013, с. 15). У своїй ґрунтовній праці «Вступ до наук про дух» філософ констатує, що є науки, які вивчають природу («науки про природу»), та науки, що вивчають життя людей («науки про дух»). «Науки про дух» мають принципово відмінні від «наук про природу» основоположення, вони ґрунтуються на визнанні фундаментальних припущень як умов існування світу та його пізнання:

<...> ми спочатку знаємо і розуміємо дещо, і тільки потім поступово починаємо його пізнавати. Поступальний аналіз цілого, яке від початку дане нам через безпосереднє знання і розуміння, – ось у чому <...> полягає особливість історії цих наук» (Дильтей, 2000, с. 388).

Предмет пізнання «наук про дух» спочатку (ще до процесу його пізнання) «схвачується» у його нерозчленованій цілісності. Це зумовлює методологічну відмінність цих наук, в основі якої лежить встановлення цієї цілісності засобами наукового пізнання. «Ізольована філософія духу є міраж. Відокремлення філософського способу розгляду історично-супільної дійсності від позитивного – згубна спадщина метафізики» (Дильтей, 2000, с. 393). «Тільки теоретико-пізнавальне дослідження способу, яким вони («науки про дух» – прим. авт.) нам дані, та меж їх очевидності, може слугувати обґрунтуванням дійсного вчення про методи наук про дух» (Дильтей, 2000, с. 398). Філософ аргументує необхідність застосування логіки як методологічної основи формування таких «наук про дух», які відповідають принципам наукового пізнання та з яких вилучаються ті метафізичні істини, які не можуть бути підтверджені у такий спосіб. «Призначення наук про дух <...> може бути виконане лише за допомогою штучних прийомів мислення, за допомогою аналізу і абстрагування» (Дильтей, 2000, с. 304). Він також вказує на необхідність правильного застосування методів наукового пізнання:

Емпіричний метод вимагає, щоб природа пізнання в цій сфері виявлялася в процесі прямого споглядання цього великого процесу, суб'єктом якого є саме людство. Подібний метод протилежний тому, який останнім часом занадто часто застосовується так званими позитивістами, що виводять поняття науки переважно

з логічного визначення знання за прикладом природничо-наукових досліджень (Дильтей, 2000, с. 280).

«Науки про дух» є самостійною системою, яка водночас є частиною цілісної системи знань про світ. З одного боку, вони розуміють природу як власну основу, беруть до уваги та аналізують факти природного буття, з іншого – як цілісність, яка є засадничою ознакою цих наук, передбачає формулювання таких тверджень, які дають змогу охопити в процесі розуміння значно ширше коло питань, ніж те, що окреслене як основне. Філософ зазначає: «Науки про дух містять факти природи та мають пізнання природи своєю основою» (Дильтей, 2000, с. 290). Предметом вивчення «наук про дух» є людина як духовна істота та ті суспільно-історичні сутності, які вона створює в процесі власного становлення. Людина, zarazom, є істота, що має дуалістичну природу: вона відрізняється від інших живих істот тим, що «існує <...> як система духовних явищ» (Дильтей, 2000, с. 291), водночас вона лишається, з огляду на власну тілесну виокремленість, представником живих істот, частиною природного цілого. «Внутрішнє самовідчуття та зовнішнє сприйняття ніколи не здійснюються в одному і тому ж акті, тому факт духовного життя ніколи не даний нам одночасно з фактом нашого тілесного життя» (Дильтей, 2000, с. 291). Це створює ілюзію бінарності світу та людини, але водночас і актуалізує необхідність цілісного наукового розгляду явищ духовного та тілесного буття: «Науковий розгляд прагне охопити духовні явища та тілесний світ у їх взаємозв'язку» (Дильтей, 2000, с. 291). Згідно з В. Дильтеєм, вчений-гуманітарій досліджує не іншу дійсність, відмінну від тієї, яку вивчає вчений-натураліст, а інший спосіб буття світового цілого. «Факти духу суть вища межа фактів природи, факти природи утворюють нищу обумовленість духовного життя» (Дильтей, 2000, с. 293).

Як бачимо, В. Дильтей не лише відстоює право на самостійне існування «наук про дух» поряд із «науками про природу», але й водночас обґрунтовує їх глибинну єдність, що зумовлена цілісністю людини як істоти біологічної та духовної та глибинною єдністю множинного різноманіття світового цілого. Розмежування філософом «наук про дух» та «наук про природу» закладає підвалини для обґрунтування їхньої глибинної єдності.

В. Віндельбанд і Г. Риккерт продовжують вивчати взаємозв'язок природничого та гуманітарного знання. У своїх працях вони зазначали, що «науки про природу» мають на меті отримати об'єктивні знання про навколишній світ, тобто знання, в основі яких лежать не залежні від людини обставини, знання, які спрямовані на пізнання загального і повторюваного; еталоном таких знань є математика та механіка. Цим наукам протиставлені «науки про культуру». Вони пізнають те, що є індивідуальним і не є повторюваним. «Науки про культуру» завжди опосередковані сприйняттям людиною світу, тому можуть бути названі телеологічними (від грец. *telos* – мета, *logos* – вчення) та ідеографічними (від грец. *idios* – особливий, *grapho* – пишу). «Науки про природу» фіксують та встановлюють закони, яким підпорядковується незалежний від людського сприйняття світ, їх можна назвати номотетичними (від грец. *nomos* – закон).

У праці «Від Канта до Ніцше: Історія нової філософії у її зв'язку з загальною культурою та окремими науками» В. Віндельбанд аргументує необхідність особливого підходу до вивчення гуманітарних наук, предмет та метод пізнання яких відмінні від природничих наук. Природа є світом, у якому панують каузальні, механічні, просторові відносини, застосування в процесі їх пізнання принципів телеології не доречно. Принципи, за допомогою яких ми можемо пізнати природню реальність шляхом відкриття законів, що панують у ній, є номотетичними. Їхня дієвість є обмеженою, поза світом природи вони не здатні пояснити людині реальність. Проблемою сучасної науки є «вторгнення природничо-наукового мислення в історію» (Виндельбанд, 1998, с. 445). На часі нині такий процес пізнання, який є глибшим і ширшим за наявний; шлях до нього – зміна методології гуманітарного знання. Телеологічні принципи вкрай необхідні для цілісного розуміння світу, вони застосовуються з метою «розуміння життєвого процесу індивідуумів і цілих родів, як великого завершення причинно-необхідних процесів розвитку» (Виндельбанд, 1998, с. 168). Філософ зазначає, що в людині «природа поєднується з моральним світом, і ця природа хоч і служить засобом, що протидіє моральному світу, але все ж в останній інстанції підпорядкована йому» (Виндельбанд, 1998, с. 168), у «пізнанні органічного життя він (телеологічний

принцип – прим. авт.) бачиться найбільш важливим з усіх принципів» (Виндельбанд, 1998, с. 169).

Історію людини не можливо зрозуміти у філософський спосіб, не знаючи її цілі. Лише знання того завдання, яке має бути виконане шляхом цього розвитку, дає змогу судити про те, чи були в ньому окремі рухи дійсними кроками вперед чи назад. Філософія історії як оцінка історичного процесу може бути лише за умови телеологічної позиції (Виндельбанд, 1998, с. 150).

В. Виндельбанд зазначає, що телеологічний підхід має теоретичний характер, бо «шукає у предметі доцільність і стверджує її об'єктивність» (Виндельбанд, 1998, с. 159).

Ідеї В. Виндельбанда не лише поклали початок виокремленню методології гуманітарного знання, але й заклали підвалини для цілісного розуміння методології наукового пошуку та системи наукового знання.

Учень В. Виндельбанда Г. Риккерт продовжує розробляти концепцію номотетичних та ідеографічних наук. У роботі «Межі природничо-наукового утворення понять» Г. Риккерт констатує, що «природна відмінність усього наявного у світі може стати критерієм розподілу цього цілого на окремі класифікаційні групи, але наявний певний вид <...> предметів та явищ, що мають для нас особливе значення або важливість, в яких ми внаслідок цього бачимо ще дещо інше, поза простою природою. Щодо них природничо-наукове дослідження, загалом цілком правомірне, є саме по собі недостатнім; ми можемо стосовно них поставити ще низку зовсім інших питань, причому питання ці стосуються переважно об'єктів, які краще всього охопити терміном «культура» (Риккерт, 1998, с. 52).

В описаних явищах використовується свій метод вивчення власного, відмінного від інших наук предмета дослідження, який мислитель називає історичним методом, оскільки природі як сфері загального природного буття може бути протиставлена природа як сфера становлення «одиночного буття у всій його особливості та індивідуальності, яке і утворює протилежність поняттю загального закону» (Риккерт, 1998, с. 53).

Якщо природничі науки мають усталену термінологію, класифікаційний поділ, методи дослідження тощо, які до того ж є загальноvizнаними, то «науки про культуру» «повинні

ще шукати подібну міцну систему. <...> їм навіть доводиться захищати свою самостійність від натуралізму, який проголошує природничо-науковий метод єдино правомірним» (Риккерт, 1998, с. 47).

Гуманітарні науки, попри те, що мають багатотисячолітню історію вивчення предмета свого дослідження, виникають як самостійна сфера наукового дослідження у ХІХ ст., тому «менш закінчені» (Риккерт, 1998, с. 47). Домінування природничо-наукової настанови, біологічного та механічного підходів у науковому дискурсі спричинило загальне редукування усіх знань, зокрема гуманітарних, до зазначених принципів. Це також «повсюдно витіснило поняття цінності та цілі» (Риккерт, 1998, с. 295). Г. Риккерт зазначає, що основоположні думки біологізму як певна ознака філософії культури не лише висять без будь-якої підтримки в повітрі, але й різко суперечать істинному природничо-науковому мисленню (Риккерт, 1998, с. 295).

Номотетичний метод, який мають за основу дослідження природничі науки, зорієнтований на «пошук законів, у суворому сенсі цього слова, але також і (на) утворення емпіричних загальних понять» (Риккерт, 1998, с. 75), саме тоді, коли «науки про культуру» використовують ««ідеографічний» метод історій, спрямований на зображення одиничного та особливого» (Риккерт, 1998, с. 75). Оскільки останні розглядають предмет не лише в його одиничній неповторності, але й у ціннісній перспективі, а «всякий розгляд із ціннісної точки зору звикли називати телеологічним» (Риккерт, 1998, с. 96), методологія «наук про культуру» може бути визначена як телеологічна.

Водночас Г. Риккерт зазначає, що телеологічний підхід має бути застосований також і в природничих науках, оскільки «природа повинна мислитися частково чи цілком телеологічною» (Риккерт, 1998, с. 213), «поняття організму є водночас також поняттям телеологічної єдності, <...> розвиток завжди є дещо більше, чим ряд суто причинних змін. Біологічний розвиток, так само, як і організм, є поняття телеологічне» (Риккерт, 1998, с. 291), а «сама фізика не знає цілей і тому не в змозі пропонувати норми» (Риккерт, 1998, с. 290). Поняття «механічний організм» філософ називає безглуздим поняттям, що позбавлене сенсу. Проведений ним глибокий аналіз природничих наук

засвідчує, що вони у своїй основі «мають передусім спільну ціль, у досягнення якої кожна галузь вносить свою частку, і це надає їм єдності та зв'язку» (Риккерт, 1998, с. 48).

Принцип каузальності чи жорсткого лапласівського детермінізму Г. Риккерт пропонує доповнити принципом голізму чи емерджентності та обґрунтовує їх поєднання наступним чином. Фізика не знає таких понять, як «організм» та «розвиток», бо «всякий організм є ціле, частини якого є умовами цього цілого, і наскільки він має умовну єдність: лише завдяки спільній дії своїх частин у певному напрямі він «живе» і взагалі є «організмом». Але якщо частини його слугують цілому, то вони є засобами його збереження, і, отже, поняття організму є водночас також поняттям телеологічної єдності. Так само розвиток завжди є чимось більшим, ніж низка суто причинних змін. Зміни вказують на кінцеву стадію того, що відбувається, за їх ступенями розвитку. Попередні стадії, з одного боку, є умовами для досягнення останньої, а з іншого боку – оскільки остання стадія мислиться як ціль, також засобами, що ведуть до неї» (Риккерт, 1998, с. 291).

Визначення цілого як такого утворення, що є більшим за суму його окремих частин, відповідає розумінню принципу емерджентності сучасною наукою. Ідеї Г. Риккерта про наявність двох типів наук є водночас обґрунтуванням їх збіжності та глибинної єдності.

Висновки. У межах проведеного дослідження було встановлено, що в творах В. Віндельбанда, В. Дильтея і Г. Риккерта, в яких йдеться про наявність «наук про природу» та «наук про дух», немає обґрунтування їх принципового протиставлення. Виокремлення двох типів наукового знання – природничого та гуманітарного – здійснюється з метою доведення збіжності наукового пошуку, що зумовлена буттєвою цілісністю світу та людини. Встановлення єдності гуманітарного та природничого знання та відповідних їм форм культури є нагальною потребою нині, в умовах формування інноваційного суспільства. Матеріали проведеного дослідження можуть стати предметом подальшого вивчення з метою опрацювання теоретичних основ інноваційної культури як світоглядно-методологічної основи цього суспільства, в контексті з'ясування генеалогічної

та теоретичної близькості ідей В. Віндельбанда, В. Дильтея і Г. Риккерта голістичним студіям та філософським рефлексіям синергетичних ідей.

ЛІТЕРАТУРА

1. Виндельбанд В. От Канта до Ницше: История новой философии в её связи с общей культурой и отдельными науками / пер. с нем. А.И. Введенского. Москва : КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. 496 с. URL: <http://iakovlev.org/zip/vindelband.pdf> (дата звернення: 16.12.2020).

2. Гаврилюк Р.О. Обґрунтування В. Дільтеєм, В. Віндельбандом та Г. Ріккертом доктрини поділу наук на науки про природу і науки про культуру. *Науковий вісник Чернівецького університету: збірник наукових праць*. 2013. Вип. 644. С. 12–25. С. 14.

3. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 т. / под ред. А.В. Михайлова, Н.С. Плотнокова. Москва : Дом интеллектуальной книги, 2000. Т. 1: Введение в науки о духе. С. 270–730. URL: [_http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000740/](http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000740/) (дата звернення: 16.12.2020).

4. Мінаков М.А. Досвід і філософія: еволюція поняття досвіду в західній філософії XIX–XX століть : дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.05 / Нац. ун-т «Кієво-Могилянська академія». Київ, 2007. 409 с. URL: http://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/handle/123456789/385/Minakov_Dosvid%20i%20filosofia.pdf?sequence=1 (дата звернення: 16.12.2020).

5. Полтавцев О.Г. Историчні передумови формування структурної дихотомії гуманітарного знання та варіації її інтерпретації. *Проблеми гуманітарних наук: Наукові записки Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка*. 2009. Вип. 23. С. 39–55.

6. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / пер. с нем., общ. ред. и предисл. А.Ф. Зотова. Москва : Республика, 1998. 413 с. URL: https://www.studmed.ru/view/rikkert-genrih-nauki-o-prirode-i-nauki-o-kulture_5fb92c12503.html (дата звернення: 16.12.2020).

7. Федорів Л. Особливості розуміння і виявлення трансцендентного в класичній та некласичній філософії. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка»*. 2008. № 607: Філософські науки. С. 55–64. URL: http://vlp.com.ua/files/10_50.pdf (дата звернення: 16.12.2020).

REFERENCES

1. Vindelband, V. (1998). *От Канта до Ницше: Историја новой философии в ее связи с обшей культурой и отдельными науками* [From Kant to Nietzsche: The History of New Philosophy in its Connection with General Culture and Individual Sciences]. (A. Vvedenskii, Trans.). Moscow : KANON-press, Kuchkovo pole. Retrieved December 16, 2020, from <http://iakovlev.org/zip/vindelband.pdf> [in Russian].

2. Havryliuk, R. (2013). Obgruntuvannia V. Dilteiem, V. Windelbandom ta H. Rikkertom doktryny podilu nauk na nauky pro pryrodu i nauky pro kulturu [Substantiation of W. Dilthey, W. Windelband and G. Rickert doctrine of the division of sciences into natural sciences and cultural sciences]. *Naukovyi visnyk Chernivetskoho universytetu: zbirnyk naukovykh prats – Scientific Bulletin of Chernivtsi University: a collection of scientific papers*, 644, 12–25 [in Ukrainian].

3. Diltei, V. (2000). *Sobranie sochinenii v 6 t* [Collected works in 6 volumes]. In A. Mikhailov, N. Plotnikov (Ed.). (Vol. 1), (pp. 270–730). Moscow : Dom intellektualnoi knigi. Retrieved December 16, 2020, from <http://iakovlev.org/zip/vindelband.pdf> [in Russian].

4. Minakov, M.A. (2007). *Dosvid i filozofia: evoliutsiia poniattia dosvidu v zakhidnii filozofii XIX–XX stolit* [Experience and philosophy: the evolution of the concept of experience in the Western philosophy of the XIX–XX centuries]. (Doctors thesis). Kyiv : Natsionalnyi universytet «Kyievo-Mohylianska akademiiia». Retrieved December 16, 2020, from http://ekmail.ukma.edu.ua/bitstream/handle/123456789/385/Minakov_Dosvid%20i%20filozofia.pdf?sequence=1 [in Ukrainian].

5. Poltavtsev, O. (2009). Istorychni peredumovy formuvannia strukturnoi dykhotomii humanitarnoho znannia ta variatsii yii interpretatsii [Historical preconditions for the formation of the structural dichotomy of humanities knowledge and variations in its interpretation]. *Problemy humanitarnykh nauk: Naukovi zapysky Drohobyskoho derzhavnogo pedahohichnogo universytetu imeni Ivana Franka – Problems of humanities: Scientific notes of Drohobych State Pedagogical University named after Ivan Franko*, 23, 39–55 [in Ukrainian].

6. Rikkert, H. (1998). *Nauki o prirode i nauki o kulture* [Natural sciences and cultural sciences]. (A. Zotov, Trans.). Moscow: Respublika. Retrieved December 16, 2020, from https://www.studmed.ru/view/rikkert-genrih-nauki-o-prirode-i-nauki-o-kulture_5fb92c12503.html [in Russian].

7. Fedoriv, L. (2008). Особливості розуміння і виявлення трансцендентного в класичній та некласичній філософії [Features of understanding and discovering the transcendent in classical and non-classical philosophy]. *Visnyk Natsionalnogo universytetu «Lvivska politekhnika» – Bulletin of the National University «Lviv Polytechnic»*, 607, 55–64 [in Ukrainian].

КОБЕЛЄВА Даля – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри ЮНЕСКО «Філософія людського спілкування» та соціально-гуманітарних дисциплін, Харківський національний технічний університет сільського господарства імені Петра Василенка, 44, вул. Алчевських, м. Харків, Україна, індекс 61002 (daliakobelieva@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3139-1561>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.13>

Бібліографічний опис статті: Кобелєва, Д. (2020). Проблема сенсу музичної мелодії в межах філософського аналізу музики. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 186–199, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.13>

ПРОБЛЕМА СЕНСУ МУЗИЧНОЇ МЕЛОДІЇ В МЕЖАХ ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ МУЗИКИ

Анотація. *Метою статті є аналіз питання щодо музичної здатності людини, питання щодо особливостей створення та сприйняття музики, зокрема її мелодії. У статті розглядаються фундаментальні підходи до визначення природи музичного феномена, сформульовані в межах філософії та музикознавства. Особлива увага приділяється визначенню сутності музичної мелодії як основного компоненту європейської тональної музики. Необхідність ґрунтовного вивчення музичного феномена, розуміння його сутності та основних властивостей визначається особливим статусом музики в сучасному світі. З одного боку, музика супроводжувала людство протягом всієї його історії, з іншого боку, з появою технічних засобів відтворення та поширення музичних творів відношення між музикою та соціокультурним середовищем зазнають чималих змін. Музика стає глобальним явищем сучасного світу, вона долає культурні межі та влітається в загальний соціокультурний контекст. Музика супроводжує людину у всіх сферах її життя, а отже, чинить постійний вплив на її свідомість. З огляду на це, аналіз змістовного навантаження музичних творів та музики загалом набуває неабиякої актуальності. **Методологічними** засадами дослідження стали музикознавчі концепції форми і змісту*

музичної мелодії, філософські та історичні концепції суспільства та культури. **Наукова новизна.** У межах музикознавства, філософії та когнітивних наук формуються чимало концепцій щодо того, яким чином людина здатна створювати та сприймати музичну мелодію, що лежить в основі її цілісності та осмисленості. Зокрема, форму та зміст мелодії пов'язують з емоційною складовою частиною свідомості людини, з мовною здібністю тощо. У статті робиться спроба відокремити проблему сенсу музики від об'єктивних та суб'єктивних факторів та розглянути її в суто культурній площині, спираючись на концепцію інтерсуб'єктивної реальності Ю.Н. Харарі. **Висновки.** У результаті дослідження роблять висновки про доцільність аналізу питання щодо сенсу музичної мелодії (та музичного феномена загалом) із точки зору його буття в межах інтерсуб'єктивної реальності.

Ключові слова: музична мелодія, соціокультурне середовище, інтерсуб'єктивна реальність, свідомість, сенс.

KOBELIEVA Dalia – Candidate of Philosophy Sciences, Senior Lecturer at the UNESCO Department for “Philosophy of Human Communication”, Social and Humanity Sciences, Petro Vasylenko Kharkiv National Technical University of Agriculture, 44, Alchevskih str., Kharkiv, Ukraine, postal code 61002 (daliakobelieva@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3139-1561>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.13>

To cite this article: Kobelieva, D. (2020). Problema sensu muzychnoi melodii v mezhakh filosofskoho analizu muzyky [The problem of the meaning of musical melody within the philosophical analysis of music]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnogo pedahohichnogo universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia «Filosofiiia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 41, 186–199, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.13>

THE PROBLEM OF THE MEANING OF MUSICAL MELODY WITHIN THE PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF MUSIC

Summary. *The purpose of the article is to analyze the question of human musical ability, the question of the peculiarities of the creation and perception of music, in particular its melody.*

*The article considers the fundamental approaches to determining the nature of the musical phenomenon, formulated within the framework of philosophy and musicology. Particular attention is paid to defining the essence of musical melody as a major component of European tonal music. The need for a thorough study of the musical phenomenon, understanding its essence and basic properties is determined by the special status of music in the modern world. On the one hand, music has accompanied humankind throughout its history, on the other hand, with the advent of technical means of reproduction and distribution of musical works, the relationship between music and socio-cultural environment is undergoing significant changes. Music is becoming a global phenomenon of the modern world, it transcends cultural boundaries and intertwines with the general socio-cultural context. Music accompanies a person in all spheres of his/her life, and therefore has a constant impact on his/her consciousness. Given this, the analysis of the content of musical works and music in general becomes very relevant. The **methodological** principles of the study were musicological concepts of the form and content of musical melody, philosophical and historical concepts of society and culture. **Scientific novelty.** Within musicology, philosophy and cognitive sciences, many concepts are formulated about how a person is able to create and perceive a musical melody; which is the basis of its integrity and meaningfulness. In particular, the form and content of the melody are associated with the emotional component of human consciousness, with the language ability, and so on. The article attempts to separate the problem of the meaning of music from objective and subjective factors, and to consider it in a purely cultural plane, based on the concept of intersubjective reality by Yu. N. Harari. **Conclusions.** As a result of the research, conclusions are made about the expediency of analyzing the question of the meaning of a musical melody (and a musical phenomenon in general) from the point of view of its existence within the intersubjective reality.*

Key words: musical melody, socio-cultural environment, intersubjective reality, consciousness, meaning.

Постановка проблеми. Музика є одним із феноменів культурного простору, який у тому чи іншому вигляді супроводжує буття людини протягом майже всієї її історії. Музика еволюціонує

від найпростіших мелодійних та/або ритмічних утворень до складних музичних форм, які в усьому різноманітті представлені в класичній музиці. Музика супроводжує широкий спектр соціальних практик людства, від релігійних обрядів до відпочинку. Якщо раніше музичні культури різних народів та регіонів були доволі замкнутими, то з появою технологій звукозапису та звуковідтворення, музика стає загальнолюдським феноменом. Змінюється також характер аудиторії слухачів. У минулому аудиторія слухачів була обмежена фізичними властивостями звуку, здатністю його поширення у просторі. Із появою звукопідсилювального обладнання музична аудиторія значно розширилась, змінились її соціальні і психологічні характеристики та властивості.

Зараз музика є невід'ємною складовою частиною соціокультурного простору в усіх його проявах. З огляду не це, актуальність досліджень музики також виходить за межі світу мистецтва та пов'язується із проблемами буття суспільства в глобальному значенні, буття людства та його культури. Саме тому актуальності набувають питання фундаментальних засад музичного феномена. Очевидно, що вплив музики на суспільну свідомість стає більш суттєвим та глобальним, тому і аналіз здатності до створення та сприйняття музики, здатності до утворення та сприйняття мелодійних структур (які є основою, принаймні, європейської музичної традиції) набуває неабиякої актуальності.

Метою статті є спроба знайти, спираючись на аналіз музики з точки зору філософії, пояснення музичної здатності людини (або її свідомості) яка проявляється, передусім, у здатності створювати та сприймати музичну мелодію водночас і як цілісну структуру (яка має певний сенс), і як процес руху або розгортання цієї структури у часі. Саме ця здатність лежить в основі музичного феномена, тому, на наш погляд, дослідження музики та її властивостей мають приділяти особливу увагу проблемі музичної мелодії.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Розглядаючи питання форми та змісту музичної мелодії, ми спираємось на працю Р. Скратона «Естетика музики», в якій він детально аналізує основні елементи музичної структури, виразні та змістовні компоненти музики тощо, працю В.М. Холопової «Музика

як вид мистецтва», а також роботу А. Патела «Музика, мова та мозок», в якій, у тому числі, робиться ґрунтовний аналіз щодо можливості порівняння музичної та мовної здібностей. Проблема емоційної складової частини музичної мелодії розглядається на основі праці П. Джонсона-Леирда «Емоції, музика та література». Особливості та властивості людської свідомості щодо музичної здібності розглядаються на основі книги М. Каку «Майбутнє розуму». Питання щодо змістовного навантаження музичної мелодії (або щодо сенсу музики) аналізується на основі концепції інтерсуб'єктивної реальності, яка викладена в книзі Ю.Н. Харарі «Номо Деус: Коротка історія майбутнього».

Основний матеріал. Музика, з одного боку, є одним із найбільш звичних та очевидних елементів культури людства, а з іншого боку – однією із найскладніших проблем для дослідження як у межах музикознавства, так і в межах інших наук, зокрема психології, когнітивних наук та філософії. Завдання із дослідження музичного феномена ускладнюється тим, що існує велика кількість різноманітних музичних традицій та систем, у результаті чого майже неможливо виділити такі характеристики та ознаки музики, які б були притаманні всім епохам та культурам (Кобелева, 2015).

Наприклад, музика складається з музичних звуків – тонів, які знаходяться в певних відносинах між собою, але існують чимало тональних систем. Очевидно, що навіть кількість основних тонів дуже сильно впливає на тональну структуру, в результаті чого відношення між тонами зазнають значних змін. Але це явище не заважає людині розпізнавати музику будь-якої традиції саме як музику, а не як хаотичну послідовність звуків. Чому так відбувається, що лежить в основі цієї здатності нашої свідомості? Те саме стосується і ритмічної, і метричної структури музичного твору. Людина здатна сприймати як музику, організовану суворо в межах часових інтервалів (метр), так і музику, яка не має чітко визначеної метричної структури.

Таким чином, простий та очевидний культурний феномен перетворюється на складну та суперечну наукову проблему. Цілком зрозуміло, що аналізувати музику загалом із точки зору можливості її сприйняття не конструктивно, томи ми пропонуємо

звернутися до розгляду музичної мелодії як фундаментальної форми єдності, на основі якої будується музичне ціле.

Варто зауважити, що ми будемо розглядати сучасну європейську музичну традицію (тональну музику). Звичайно, вона не вичерпує усього музичного різноманіття, але в сучасному світі саме ця музична парадигма є найбільш поширеною, або глобальною; вона має досить складну структуру, яка включає в себе майже всі музичні компоненти, тому, з нашої точки зору, аналіз цієї музичної системи та її основ може суттєво вплинути на розуміння музичної здатності людини та глобального значення феномена музики.

З точки зору філософії музики, основним питанням є можливість існування мелодії як певної цілісності. Саме мелодія пов'язується із здатністю музики нести певну інформацію або, принаймні, сприйматися як смислове ціле. Чимало дослідників музики вважають, що це явище має певний зміст, але в подальшому думки з цього приводу розходяться. Дехто пов'язує сенс музики з її здатністю передавати або викликати певні емоції, тобто емоції і становлять її зміст (Johnson-Laird, 2008). Дехто порівнює музику з мовою та вважає, що музичні структури можна порівняти із граматичними, синтаксичними та семантичними структурами мови, а отже, музика здатна передавати певну інформацію так само, як і природні мови (Cooke, 1959; Jackendoff, 1983). В будь-якому разі вчені стикаються з необхідністю розуміння природи мелодії. Розглянемо головні проблеми, які виникають під час аналізу музичної мелодії.

Спроби збагнути сутність музичного феномена, а особливо сутність його базового елемента – мелодії (принаймні для європейської музичної парадигми) вже на початковому етапі стикаються з питанням, яке стосується музика матеріальної, фізичної реальності навколишнього світу. Звичайно ж, звуки, з яких складається музика, мають фізичне походження. Але чи сприймаємо ми їх саме таким чином, коли чуємо музику?

Автор праці «Естетика музики» Р. Скратон вважає, що сприйняття звуків та тонів мають фундаментальні відмінності. Музичний звук – тон, це звук, який існує незалежно від предмета або ситуації, в якій він виникає. Такий досвід сприйняття Р. Скратон називає «акузматичним». У цьому випадку музичні звуки, або

тони, отримують можливість існувати нібито в окремому, незалежному «звуковому світі», особливому уявному просторі. Таким чином, тон існує не стільки у фізичному світі, скільки в людській свідомості. Звідси витікає розуміння мелодії, яку ми чуємо не як хаотичний набір звуків, а як організовану якимось чином послідовність тонів. Коли ми чуємо тони, ми чуємо певну організацію. (Scruton, 1999) В.М. Холопова вважає, що без врахування фактора людського сприйняття фізична картина елементів музичного твору залишається чисто матеріальною, і в цьому випадку не має ніякого відношення до музики як мистецтва (Холопова, 2002).

А.Д. Пател у праці «Музика, мова та мозок» акцентує на тому, що музичні послідовності упорядковані у часі (Patel, 2008). Коли ми слухаємо музику, у нас виникає відчуття єдності тонів у часі. Мелодія уявляється як певна сутність, яка має свої межі і рухається між ними. У цьому виявляється її унікальна властивість: мелодія одночасно існує (або сприймається) як завершена сутність, і як процес її реалізації, або розгортання у часі. Такий досвід цілісності є однією з фундаментальних характеристик музики.

Отже, одна з головних властивостей, яку ми виділяємо в мелодії, – це рух. Відчуття руху не зникає навіть тоді, коли зникає тон (тобто в мелодії трапляється пауза). Скоріше за все, таке відчуття виникає тому, що наша свідомість розташовує музичний світ в уявному просторі. Тільки в його межах мелодія «рухається». Цей простір не має ніяких фізичних характеристик, скоріше за все, його можна назвати феноменальним. Він будується, коли ми сприймаємо музику, і зникає разом із нею. Можливо, що музичний простір все ж таки втілює історичну залежність між сприйняттям звуку та орієнтацією у просторі. У будь-якому разі уявний музичний простір, незважаючи на свою примарність, є невід'ємною складовою частиною сприйняття мелодії та музичного твору загалом.

Музика триває в часі, але чи існує час в самій музиці? Якщо існує, то як він представлений? Можна припустити, що час втілюється в русі, але в музичному творі нічого і нікуди не рухається в фізичному сенсі цього слова. Музичний рух належить нашому сприйняттю, і без нього не може бути музики. Будь-який рух відбувається в просторі. Тому виникає питання: чи існує цей простір у музиці? Отже, спроби визначити сутнісні характеристики

буття музичної мелодії скоріше породжують ще більш складні запитання, чим прояснюють, яким чином може існувати музика.

«Мелодія – це інтуїтивне поняття, яке складно визначити», – пише А.Д. Пател (Patel, 2008, р. 182). Він вважає, що головною характеристикою мелодії є її здатність нести в собі інформацію. Отже, сприйняття мелодії – це складний процес конструювання, коли відбувається усвідомлення послідовності тонів як мережі значущих відносин (Patel, 2008, р. 182). Сама система або здатність сприйняття людини переробляє послідовність тонів та конструює їх як мережу відношень, що мають певне значення. Важливо також те, що не кожна послідовність тонів утворює мелодію. Форми зв'язку, які виникають між тонами, зумовлені історично. Мелодію можна розглядати як процес поєднання тонів, складання їх в єдине ціле. Паузи та повторення одного і того самого теж є частиною цього процесу. Вони не порушують мелодію, не призводять до втрати відчуття цілісності.

Р. Скратон пропонує розглядати мелодії як окремі індивідууми, що існують у світі звуків самі по собі та доступні лише раціональним істотам. Іншими словами, мелодія – це думка (Scruton, 1999). Якщо розглядати мелодію в такому контексті, доречно звернутися до сучасних досліджень свідомості та мозку людини, які зосереджені на вивченні ментальних процесів, та теорій філософії культури, які пов'язують ці процеси з виникненням тих чи інших культурних явищ. Можливо, спираючись на дані цих наук, ми можемо краще зрозуміти сутність мелодії.

М. Каку, професор теоретичної фізики та популяризатор науки, в книзі «Майбутнє розуму» намагається з'ясувати, яким чином пов'язані робота мозку та феномен свідомості. «Концепція свідомості століттями займала філософів, але вперто не піддавалася» (Каку, 2015, с. 62). Експерименти з мозком людини взагалі дають феноменальні результати. Виявляється, якщо розділити праву та ліву півкулю, в кожній із них утворюються своя свідомість, та вони існують незалежно одна від одної (Каку, 2015, с. 58).

Попри складність визначення свідомості, М. Каку пропонує вважати, що свідомість – це «процес створення моделі світу з використанням безлічі зворотних зв'язків за різними параметрами» (Каку, 2015, с. 65). Таке визначення дає змогу виокремити різні рівні свідомості, але в будь-якому разі найвищий

рівень притаманний саме людині. На відміну від свідомості, наприклад, тварин, яка розгортається тільки у просторі, свідомість людини розгортає модель світу у часі. Причому в обох напрямках – минуле та майбутнє. Свідомість людини створює модель світу та трансформує її в часі (Каку, 2015).

Але подібне визначення свідомості ще не вирішує всіх питань. Побудова моделей світу та всі інші процеси обертаються навколо якогось центру, навколо людського «Я». Саме воно є центром внутрішнього світу людини, та, відповідно, всіх її думок, намірів, сприйняття та уявлень, вольових рішень та естетичних суджень, емоцій та сенсів. Принаймні, саме так відчуває людина світ своєї свідомості. У тому числі аналізуючи феномен мелодії, ми звертаємося до її форми та змісту. І, якщо форма її буття може бути визначена як одна з просторово-часових моделей, то її зміст може бути визначено як музичну думку, тобто елемент свідомості та її контенту. І, таким чином, аналізуючи можливість осмисленого музичного цілого, ми маємо звернутися до того, яким чином взагалі можлива цілісність нашої свідомості.

Виявляється, що це питання є одним із центральних для сучасних когнітивних наук. «Де шукати Я?» – запитує М. Каку (Каку, 2015, с. 68). Не існує (або ще не знайдено) нікого фізичного центру свідомості людини. Відчуття нашої самості, нашого «Я» формується, скоріше за все, в результаті діяльності певної частини мозку, яка відповідає за об'єднання сигналів обох півкуль. Саме вона формує або фабрикує єдину історію про людину (Каку, 2015, с. 87). «Свідомість зшивається наживо з багатьох відділів мозку, кожен з яких конкурує з іншими за створення моделі навколишнього світу» (Каку, 2015, с. 88). Яким чином у цьому випадку з'являється відоме всім відчуття власної самості? Експерименти з мозком дають змогу припустити, що за це відповідає ліва півкуля. «Ліва півкуля відповідає за прагнення людини відшукати порядок у хаосі, скласти всі факти в пов'язану несуперечливу історію, а історію вставити в контекст. Схоже, ліва півкуля намагається будувати гіпотези про структуру світу навіть тоді, коли все свідчить про те, що ніякої структури у нього немає» (Каку, 2015, с. 89).

«Хитку» позицію людського «Я» підкреслює також історик Ю.Н. Харарі. «Вченим невідомо, як сукупність мозкових електричних імпульсів перетворюються на суб'єктивні

переживання», – пише Ю.Н. Харарі (Харарі, 2018, с. 132). Він зауважує, що культура сучасного світу будується на засадах гуманізму, який своєю чергою визнає наявність єдиного центру людської особистості – єдине та стабільне «Я», яке є витоком всіх внутрішніх процесів свідомості: емоцій, волі, сенсів тощо. Але сучасна наука ставить наявність такого центру під сумнів. Принаймні поки що немає ніяких підстав вважати, що «центр» свідомості має фізичну локацію. Скоріше він виступає як функція мозку щодо синтезу певної інформації та конструювання моделі навколишнього світу. Ю.Н. Харарі вважає, що скоріше за все ми можемо говорити про «багатоголосся» нашої свідомості, яке складається з чисельних «Я» (Харарі, 2018).

Таким чином, розуміння музичної мелодії як певного виду думки навряд чи може суттєво розширити знання в цій сфері. Що ми маємо на увазі, говорячи про зміст музики, або її емоційне навантаження? Чисельні концепції філософії музики та мистецтвознавства пов'язують сенс музики з емоціями, які вона втілює та транслює. Існують більш менш загальні уявлення про те, що виражає музика: смуток, радість, страх, надія тощо. Коли ми говоримо, що музичний фрагмент сумний або радісний, ми не маємо на увазі, що він має здатність порушувати дані емоції в людині. Ми говоримо про ці емоційні стани як про якості самої музики (Арановский, 1991, с. 31). «Деякі філософи порівнюють емоційні якості музики з емоційними якостями кольорів. Наприклад, радісність жовтого кольору і музичного пасажу» (Кобелева, 2010). Ще одна спроба пояснення зв'язку музики і емоцій полягає в тому, що прихильники цього погляду асоціюють музику із поведінкою людини. Наприклад, сумна людина йде поволі, говорить мляво тощо. Музика, що нагадує нам таку поведінку людини, сприйматиметься як сумна (Арановский, 1991, с. 37).

Отже, характер зв'язку музики з емоціями викликає багато питань. Р. Скратон, наприклад, «не поділяє переконання про те, що музика може містити в собі або виражати емоції або стани свідомості. Музика виражає щось, але це «щось» існує лише у сфері уяви і волі раціональної істоти, як, втім, і сама музика, або навіть музичний звук. Крім того, зміст музики можна виразити лише в самому музичному творі» (Кобелева, 2010).

Якщо наша свідомість складається з безлічі імпульсів та впливів, то і мелодія має бути раптовим об'єднанням тонів. Чи можемо

ми говорити про емоції, які виражає музика, якщо нам складно визначити центр внутрішнього життя самої людини? Іншими словами, без вирішення проблеми того, що насправді є центром суб'єктивності людини, навряд чи є сенс пояснювати мелодію за аналогією з думками. Принаймні, наші знання з цього приводу не отримують емпіричного підтвердження в межах когнітивних наук.

Незважаючи на проблеми із визначенням свідомості та механізму її утворення, ми все ж таки маємо змогу вивчати феномени, які вона породжує. Тому цілком можливо, що шлях до розуміння здатності людини створювати та сприймати музичну мелодію як певну цілісність у просторі і часі, яка має особливе змістовне навантаження, лежить у площині культури людства.

За думкою Ю.Н. Харарі, якщо підходити до визначення сутності людини із суто біологічної сторони, то взагалі виявляється, що свідомість людини не є чимось необхідним. Мозок як обчислювальна система може і самостійно вирішувати всі завдання, які пов'язані з життєдіяльністю людини. Крім того, саме це він і робить, не звертаючись до свідомості. «Що відбувається у свідомості, чого не відбувається в мозку?» (Харарі, 2018, с. 135). «Якщо нам потрібні суб'єктивні переживання для того щоб міркувати про самих себе, – пише Ю.Н. Харарі, – то як бути з комп'ютерними програмами, які враховують свої дії, але ні в одній з них не розвинулася свідомість так само, як здатність відчувати і бажати» (Харарі, 2018, с. 138).

Скоріше за все свідомість не виконує біологічних функцій, але, незважаючи на це, вона реальна та має фундаментальне значення у світі культури.

Ю.Н. Харарі вважає, що завдяки специфічним когнітивним властивостям людини або завдяки особливому складу її свідомості людство навчилось створювати особливий вид реальності. Поряд із реальністю об'єктивною та суб'єктивною існує реальність інтерсуб'єктивна, яка заснована на «вірі» в уявний порядок. «В об'єктивній реальності явища існують незалежно від наших вірувань та почуттів. <...> Суб'єктивна реальність, навпаки, визначається моїми приватними віруваннями та почуттями. <...> Інтерсуб'єктивні сутності створюються взаємодією багатьох людей» (Харарі, 2018, с. 170–171). Саме цей вид реальності пов'язаний зі світом нашої свідомості, світом думок і сенсів.

Саме він формує світ культури, тому, намагаючись відшукати фундаментальні принципи музичного феномена, скоріше за все треба звертатися не до біологічних основ сприйняття звуків та тонів або інших особливостей взаємодії музики та когнітивної системи людини (хоча, безумовно, такого роду дослідження теж мають велике значення для розуміння музики) та не до сфери суб'єктивних переживань та почуттів (хоча і емоційна реакція слухача є важливим фактором аналізу музики). Об'єктивні та суб'єктивні фактори, що зумовлюють здатність створювати та сприймати музику, є лише частиною цього процесу. Спираючись на ідеї Ю.Н. Харарі, можна припустити, що музичний феномен є породженням інтерсуб'єктивної реальності.

У цьому випадку сенс, який ми «відчуваємо», коли сприймаємо мелодію, відчуття необхідності зв'язку між тонами, які її становлять, відчуття її цілісності та завершеності варто шукати не в фізичних властивостях музичного тону та певних тональних системах та не в особливостях людського сприйняття, а в інтерсуб'єктивному просторі, який наділяє значенням музичні «явища». «Сенс виникає, коли багато людей разом сплітають загальну мережу сенсів» (Харарі, 2018, с. 173).

Таким чином, музична мелодія сама по собі як акустичне явище навряд чи має ті властивості, які ми сприймаємо, коли слухаємо музику. Скоріше за все, в процесі сприйняття відбувається поєднання нашого суб'єктивного світу, насамперед це стосується світу емоцій та світу інтерсуб'єктивного, який «примушує» нас «бачити» сенс саме в такому поєднанні звуків. Іншими словами, ми «віримо» в те, що мелодія є музичною думкою, тому що в це вірять всі інші, і щоразу павутиння сенсів стягується все міцніше.

Висновки. Таким чином, на нашу думку, розглядаючи музику як інтерсуб'єктивну реальність, ми можемо більш конкретно визначити, що саме ми будемо досліджувати, а отже, на які результати можемо очікувати. Наприклад, вивчаючи процеси, які відбуваються в мозку під час створення або прослуховування мелодії, ми можемо зробити значущі висновки стосовно когнітивної властивості людини, але навряд чи зможемо відповісти на запитання: чому мелодія має сенс? Зосереджуючи увагу на проблемі зв'язку музики та емоцій, ми звертаємось до сфери суб'єктивних переживань, які хоча і можуть бути схожими

в різних людей, однак не дають змогу узагальнити цей досвід сприйняття та пошити його на саму музику. Музика може викликати та викликає певні емоції, ці емоції можуть збігатися у різних людей, але твердження про те, що емоції становлять зміст, наприклад, мелодії, некоректно.

Отже, пошук значення музики, пошук сенсу мелодії як музичної думки може відбуватися лише в межах інтрасуб'єктивного простору, або простору культури. Іншими словами, мелодія (та музика загалом) взагалі не має ніякого сенсу, окрім того, що вкладається в неї певною культурою. Але оскільки «паутиння сенсу» сплітається протягом всієї історії людства, значення музики починає сприйматися як щось об'єктивне, незалежне від окремої людини. У певному сенсі так воно і є, але реальність музики не об'єктивна, а інтрасуб'єктивна, тобто зовнішня для окремої людини, але створена людством. Інтрасуб'єктивність музичного феномена дуже добре демонструє наявність різних музичних культур. Кожна з них створює свою мережу сенсів, а отже, форма та зміст музичних творів теж суттєво відрізняються.

Таким чином, на нашу думку, філософське дослідження музики, яке має на меті виявлення фундаментальних властивостей музичного феномена, має вивчати цей феномен, спираючись передусім на аналіз загальнокультурного контексту її буття. Іншими словами, зміст музики визначається самою людиною (або певною культурою), а отже, немає ніякого сенсу шукати його у фізичному та біологічному вимірі. Поза світом інтрасуб'єктивної реальності музика (а отже, і мелодія як її основа) не має ніякого змісту.

ЛІТЕРАТУРА

1. Арановский М.Г. Синтаксическая структура мелодии. Москва : Музыка, 1991. 320 с.
2. Каку М. Будущее разума : монография. Москва : Альпина нон-фикшн, 2015. 502 с.
3. Кобелева Д.Л. Музыка как предмет философско-культурологического анализа. «Слобожанський гуманітарій – 2014» : *STUDIA SLOBOZHANICA* : матеріали міжнародної науково-методичної конференції, Харків, 31 жовтня 2014 р. 2015. С. 318–322.
4. Кобелева Д.Л. Музыка й емоції. *Культура України* : збірник наук. праць. Харків : ХДАК, 2010. Вип. № 31. С. 225–233.

5. Харари Ю.Н. Homo Deus: Краткая история завтрашнего дня : монография. Москва : Синдбад, 2018. 496 с.
6. Холопова В.Н. Музыка как вид искусства : учебное пособие. Санкт-Петербург : Лань, 2002. 320 с.
7. Cooke D. The Language of Music. New York : Oxford University Press, 1959. 289 p.
8. Jackendoff R., Lerdahl F. The Generative Theory of Tonal Music. MIT Press, 1983. 368 p.
9. Johnson-Laird P.N. Emotions, Music and Literature. *Handbook of Emotions*. New York : Guilford Press. 2008. 848 p.
10. Patel A.D. Music, Language and the Brain. Oxford : Oxford University Press, 2008. 512 p.
11. Scruton R. The Aesthetics of Music. New York : Oxford University Press, 1999. 538 p.

REFERENCES

1. Aranovskiy, M.G. (1991). Sintaksicheskaya struktura melodii [The syntactic structure of the melody]. Moscow, Music, 320 p. [in Russian].
2. Kaku, M. (2015). Buduschee razuma [The future of reason]. Moscow, Alpina, 502 p. [in Russian].
3. Kobeleva, D.L. (2015). Muzyka kak predmet filosofskokulturologicheskogo analiza [Music as a subject of philosophical and cultural analysis]. *Slobozhanskiy Humanitarian – 2014*, October 31, 2015, p. 318–322 [in Russian].
4. Kobelieva, D.L. (2010). Muzyka y emotsii [Music and emotions]. *Culture of Ukraine*, V. 31, p. 225–233 [in Ukrainian].
5. Harari, Yu.N. (2018). Homo Deus: Kratkaya istoriya zavtrashnego dnya [Homo Deus: A Brief History of Tomorrow]. Moscow, Sindbad, 496 p. [in Russian].
6. Holopova, V.N. (2002). Muzyka kak vid iskusstva [Music as an art form]. St. Petersburg, Lan', 320 p. [in Russian].
7. Cooke, D. (1959). The Language of Music. New York : Oxford University Press, 289 p.
8. Jackendoff R., Lerdahl, F. (1983) The Generative Theory of Tonal Music. MIT Press. 368 p.
9. Johnson-Laird, P.N. (2008) Emotions, Music and Literature. *Handbook of Emotions*. New York : Guilford Press. 848 p.
10. Patel, A.D. Music, Language and the Brain. Oxford : Oxford University Press, 2008. 512 p.
11. Scruton, R. (1999) The Aesthetics of Music. New York : Oxford University Press, 538 p.

UDC 141.319.8:81'42(045)

KRETOV Pavlo – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Philosophy and Religious Studies, Educational and Scientific Institute of International Relations, History and Philosophy of Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy, 81, Shevchenko blvd, Cherkasy, Ukraine, postal code 18000 (ataraksia@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2593-3731>

KRETOVA Olena – Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor at the Department of Russian Language, Foreign Literature and Methodology of Education, Educational and Scientific Institute of Foreign Languages of Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy, 81, Shevchenko blvd, Cherkasy, Ukraine, postal code 18000 (ekretova@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3947-4479>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.14>

To cite this article: Kretov, P., Kretova, O. (2020). Symbolika v naratyvi: ontolohichnyi ta antropolohichnyi vymiry [Symbolics in the narrative: ontological and anthropological dimensions]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnogo pedahohichnogo universytetu imeni Ivana Franka. Serii «Filosofia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 41, 200–212, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.14>

SYMBOLICS IN THE NARRATIVE: ONTOLOGICAL AND ANTHROPOLOGICAL DIMENSIONS

Summary. *The aim of the article is to study the content of the main intentions of the interpretation of the symbol in the context of anthropology of culture and philosophical anthropology and their correlation with the functioning of the semantic field of culture. The methodological principles of the article are the guidelines of philosophical anthropology, hermeneutics, philosophical symbolism, as well as elements of conceptual and phenomenological analysis. The article considers the concept of ontological turn related to philosophical anthropology, as well as epistemological and ideological views on the representative approach, functionalism and relativism on the concept of symbol. The correlation*

*between narrative ontology and performative as a type of speech act, forms of human description of oneself and reality is outlined. It is revealed how exactly the stated tendency in cultural anthropology claims to create a new interpretation of ontological and epistemological problems in the context of philosophical anthropology. The cognitive potential of the concept of narrative ontology and its connection with the problems of philosophical anthropology are emphasized. Emphasis is placed on the ontological interpretation of the symbol in its functioning in the modern communicative space. **The scientific originality** of the article is represented by the study of the relationship between the aspect of nature and the specificity of the symbol in the symbolic self-description of man in philosophical projects (including narrative ontology), representing these cognitive positions and the current state of the communicative field of society. nature of the symbol. **Conclusions.** Virtual culture and philosophy of the XXI century postulate an ontology of virtual reality, within which symbols are able to actualize the conditional thesaurus of phylogenetic civilizational memory in the context of the horizon of human meanings. An ontologically interpreted symbol means not only its reality but also the creation of specific semantic space.*

Key words: *symbol, auto-description, philosophy of education, philosophical anthropology, functionalism, representational approach, relativism, narrative.*

КРЕТОВ Павло – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства, Навчально-науковий інститут міжнародних відносин, історії та філософії Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького, 81, бульв. Шевченка, м. Черкаси, Україна, індекс 18000 (ataraksia@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2593-3731>

КРЕТОВА Олена – кандидат педагогічних наук, доцент кафедри російської мови, зарубіжної літератури та методики навчання, Навчально-науковий інститут іноземних мов Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького, 81, бульв. Шевченка, м. Черкаси, Україна, індекс 18000 (ekretova@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3947-4479>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.14>

Бібліографічний опис статті: Кретов, П., Кретова, О. (2020). Символіка в наративі: онтологічний та антропологічний виміри.

Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», 41, 200–212, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.14>

СИМВОЛІКА В НАРАТИВІ: ОНТОЛОГІЧНИЙ ТА АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІРИ

Анотація. Метою статті є вивчення змісту основних напрямів інтерпретації символу в контексті антропології культури та філософської антропології та їх співвідношення з функціонуванням семантичного поля культури. **Методологічними принципами статті** є настанови філософської антропології, герменевтики, філософського символізму, а також елементи концептуального та феноменологічного аналізу. У статті розглядається концепція онтологічного повороту, пов'язана з філософською антропологією, а також гносеологічні погляди на репрезентативний підхід, підходи функціоналізму і релятивізму щодо концепції символу. Окреслено співвідношення між наративною онтологією та перформативом як типом мовленнєвого акту, формами людських автодескрипцій та опису реальності. Виявлено, як саме заявлена тенденція в культурній антропології претендує на створення нової інтерпретації онтологічних і гносеологічних проблем у контексті філософської антропології. Підкреслено когнітивний потенціал концепції наративної онтології та її зв'язок із проблемами філософської антропології. Наголошено на онтологічній інтерпретації символу в його функціонуванні в сучасному комунікативному просторі. **Наукова новизна статті** представлена вивченням взаємозв'язку ролі та специфіки символу в символічному самоописі людини у філософських проєктах (включно з наративною онтологією), які представляють ці когнітивні позиції та сучасним станом комунікативного простору, власне природою символу. **Висновки.** Віртуальна культура та філософія XXI століття постулюють онтологію віртуальної реальності, в межах якої символи здатні актуалізувати умовний тезаурус філогенетичної цивілізаційної пам'яті в контексті горизонту смислів людини. Онтологічно інтерпретований символ означає не лише його реальність, але і створення специфічного смислового простору.

Ключові слова: символ, автоопис, філософія освіти, філософська антропологія, функціоналізм, репрезентативний підхід, релятивізм, наратив.

Formulation of the problem. In the context of understanding the dynamics of transformations of human auto-description, attempts are made to rethink the so-called “temporal mode” of the sensory-generative matrix for modernist and postmodernist searches (Assmann, 2014), according to which the procedure the proposition is a covert judgment of efficiency according to the performance hypothesis of J. Ross and A. Vezhbitskaya) occurs in the present (constant “now”) ontologically described universal time of human subjectivity. This means going beyond any metaphysical superstructures and the above-mentioned Foucault’s Grand Narrative – if semantics within a correlation of major fields of semiotics can be included in pragmatics, then propositions or sentences or words are not “objects, functions, or qualities, but types of linguistic Act” (Barker, 2004). According to the following approach, syntactic notions cease to be a set of logical forms disengaged from the pragmatic content. Essentially, exactly semantic, conceptual aspect of the description of reality under such conditions is not paramount. Speech acquires the status of not just a marker of being (in quam, ergo sum) – it is a being itself. Hence, the project of narrative ontology appears. The myth and the glossolalia return to the authorized discourse of philosophy and science, sparing nature reserves (or ghettos) of genre specifications in fiction and stylistic constructions in the discourse. Namely, it refers to the model of the worldview, which is extremely close to the open nonlinear complex system. The choice of the theme is also connected with the relevance of the question of the nature and the mode of functioning of the symbol and the mental structure which captures the correlation the thing – the symbol – the philosophic concept of the symbol that form a new peculiar “semiotic triangle” (C. Ogden, I. Richards) as an epistemological construct and a cognitive model for the cognitive field of modern humanities, and in a broader sense – in the dimension of ontology that constitutes this field as a whole.

The purpose of the study is to examine and analyze the changes in the interpretation of the symbol in the context of the ontological turn in the anthropology of culture and philosophical anthropology and their correlation with the functioning of the semantic field of human consciousness and culture.

Analysis of recent research and publications. The relevance of the topic is due to modern research on symbolic and social anthropology (Balibar, Miller, 2017; Keesing, Haug, 2012), social philosophy (Ross, 2009), the symbolic philosophy of culture, language and theology (Barash, 2008), and problematic description of the situation of «ontological turn» in various anthropological approaches to the interpretation of concept of the symbol in ontological, communicative, functional, representational, and relational contexts. The importance of this is determined, first of all, by the need for search and creation of a modern worldview model that would harmonize the intentions of contemporary philosophy, fundamental science within the forms of consciousness established by them and correlations between these forms.

It is noteworthy that the mentioned correlation to a certain extent is foreseen in the significant texts for the postmodern paradigm of the late 70's and early 80's of the previous century, one of these texts belonging to the tradition of the Frankfurt school of German social philosophy, and the other to the French post-structuralism – we are talking about “Criticism of the cynical mind” (1983) by P. Sloterdijk and “Ego sum: corpus, anima, fabula” (1979) by J.-L. Nancy that was recently published in English translation in 2016. Sloterdijk and Nancy interpret the crisis of the subject of traditional metaphysics in different ways: the former dreams to see “<...> the tree of the dying philosophy blossoming again – in a blossom that does not disappoint, full of spectral flowers of thoughts, red, blue, white ones that radiate colors of the beginning when during the time of the Greek spring when theory arose, and incomprehensibly and suddenly, like everything clear, understanding has developed its language” (Sloterdijk, 1987, p. 38).

The latter argues that “I say I am, and this is the same thing – to be, in order to speak at least”, he thinks about the verb “to be” as transitive, transitional which means that “human «Dasein» is found in it, it transitively exists in its own essence, and this transitivity is given only in a statement or in a word” (Nancy, Morin, 2016, p. 8). As it may be here admitted, this is all about a performative judgment, about speech which acquires the ontological status of an event, an object and things. (Demarcation of such meanings is inherent in the conceptual structure of the language). For instance, in the common

Greek dialect, the Koine, used for the New Testament, the terms “logos” and “rhema” as the expressed word (in the meaning of the sentence, judgment) and the word being spoken (in the sense of the event, act) are definitely distinguished. It could be noted that both thinkers emphasize the necessity of a semantic generative glossolalia (perceived as a certain sacramental “revelation” of the language through speech) for philosophical discourse and space of thinking against the background of tragic unspeakable lack of expression within the impassable categorical system of some previously existing metaphysical visions, overcoming the schematics which had formed the basis for the project of the phenomenology of E. Husserl, and the fundamental ontology of M. Heidegger in the early twentieth century.

V. Rudnev in his work “A New Model of Reality” (2016) proposes an epistemological model which is the basis for a new ontology as well, which the author himself defines as a narrative one. At the center of his rational constructions lies the long-standing author’s thesis of the “contradistinction” of reality, moving in time towards entropy and text which moves in time towards the accumulation of information”. Thereby the scientist compares the reality of the perceived “objective” world and the reality of the plot in its storyline and linguistic dimensions (Rudnev, 2016, p. 4). The explicit schematic view of such a model is removed by the researcher due to the intuition that these many-sided motions have a general tendency to merge. To illustrate this, the philosopher, the psychologist and the literary critic uses the classic metaphor of the «Möbius stripes» which is a direct appeal to the algebraic and geometric topology (we should mention a classic example with a bagel and a cup, a Klein bottle, a Borromeo node, Maurits Escher's structures, Penrose’s mosaic and etc., up to the self-similar fractal structures in general) and demonstrates incompleteness, openness and decentralization as the defining features of the project of narrative ontology: “Since the internal and external processes on the Möbius strip always change places, the elements of the new model of reality “resist” (G. Deleuze’s expression) in constant transformation, penetration into each other and identification with each other” (Rudnev, 2016, p. 5). The researcher almost claims that since the narrative appears as a conceptual myth (O. Freidenberg) then in modern conditions it is a concrescence of all possible

ways of describing the reality and methods of interacting with it. Moreover, the situation gets complicated by the extreme problematic character and complication of the notion of communication due to the challenging issues of AI and digital culture and civilization (if the concept of digital communication in its distinctiveness with the analogue of P. Vatslavik is accepted as a general one). So, we are dealing not only with the syncretism of the archaic myth but with the new integrity that claims to be all-encompassing, refusing it at the same time. The infinite number of personal narratives, life stories and collisions, motives and storytelling, phrases and narratives form a peculiar rhizome (G. Deleuze) but it has a new order and new properties, going beyond the notions and symbols of rhizome, and the metaphor of the fold of the symbol which envelops the reality while emerging from it, in which the outer and inner surfaces cannot be separated, as in the classical object of the topology. Undoubtedly, fractal structures come to mind. It should be noted that the researcher manages to circumvent one of the central stumbling blocks of the postmodern paradigm – the problem of the subject in its relation to the problem of thinking. J. Derrida's questioning about staying inside or outside philosophy or Foucault's lamentation over the subject's death on such a model lose their meaning; another matter is that the fundamental grounds on which such an ontology can rely on is not being clarified. It may not definitely rely on thinking (Early Modern and Contemporary paradigms), neither on the descriptive verbal picture of the world (analytical philosophy, philosophy of language), so the agent of the narrative (accepted within the limits of cognitive science in humanitarian knowledge as an expanding replacement of the notion of the subject), the "one" or the "it" (a person loses the privilege of the narrator by default; for example, he may be a supercomputer (S. Lem, "Golem XIV", 1973) or larvae of bark beetles (J. Barnes, "The History of the World in 10 and a half chapters", 1989), he who is narrating or who is participating in a narrative, being involved in action and inseparable from the procedure, not involved in architecture but in the texture – elastic, conformal, fragile structure of reality which, in fact, is a chaos imitating a structure. Consequently, any description and the worldview picture based on it are quite close to the narrative, and hence to the newest myth. Yet Wittgenstein's attempts to

construct a grammar of the description (in the “Treatise”) of reality which predetermined the development of the theory of speech act had latently retained a certain moment of mythology as a hypostasized narrative. Moreover, these considerations refer to the humanities and to the language of science in general, since a holistic model of description-understanding-experience of the world by a man is based on the following understanding of the speech and also the possibility of forming both autonomous and heteronomous variants of ethics as a practical philosophy according to modern American researcher (Meretoja, 2014). The linguistic description, therefore, comes to end, whereas the narrative, predicting the final end, doesn’t necessarily mean it, furthermore it can be cyclical or recursive; in other words, the narrative is an endless fairy tale of Scheherazade in which Self is both the sultan and the slave. In addition, modern hermeneutics of the text does not deny the pathos of fragmentation and nihilism of the negation of postmodernism, protecting the relevance of “narrative understanding” as a model of the present (Owen, 2011), which relies on the “personal voice” of an individual who opposes schematic footage and generalization, uniting in the sense the narrative “phenomenology and aesthetics, the traditions of continental and Anglo-American philosophy founded on L. Wittgenstein, J. Austin, I. Kant, S. Kierkegaard and M. Heidegger” (Kenaar, 2005). Therefore, it should be noted that if there is no logical valence in the content of propositional guidelines according to G. Frege (since it exists only in itself, within the structure but not in the content, syntactic notions prevail over the semantics), then within the narrative, interpreted ontologically, in case syntactic features and semantics are extremely close to pragmatics against general background of the performance judgment as the major model of the formation of the meaning (Barker, 2004), “reality has nothing to do with truth or falsehood” (Rudnev, 2016, p.7), and it is precisely so because reality is conceived within (which is not really the limit – let’s recall the Mobius strip) the narrative semantic model of reality. The thing within the narrative ontology discharges connections of its conceptual and categorical certainty, since its continuity is not determined in the static coordinate system of metaphysical concepts and categories. In the speech which implicitly is a performance act, any “categories of being” in linguistics

or in philosophy of language are regarded as rationalized constructs of some other “meta” language and notional recursive terms. Thus, the subject of philosophical anthropology becomes now a narrative ontology of a man as his symbolic auto-description.

As far as basic concepts are regarded, that of representational approach means the traditional notion of the so-called naive realism in epistemology, according to which the experience of human consciousness is not identical to reality as such, but only is its representation. Paying tribute to the theme of the article, our writing makes start with the concept of functionalism established in the late twentieth century philosophy (N. Goodman, R. Rorty), the concept of symbolic nature of constructing reality in mind: that relates not only the reality of religion and art, but also the scientific picture of the world. Functionalism is comprehended in the tradition of contemporary philosophy of consciousness (H. Putnam, D. Dennett), according to which functional interpretation of reality being dependent on the “mental dictionary” which is not explained through phenomenal qualities of the objects of the world of consciousness or physical events of the external material world, postulates algorithmic structure of functions of mental information processing within consciousness. Therefore, functionalism hypothetically challenges distinction between consciousness and matter, since functional states and models can be implemented in the material substrate (brain structures) and in the strictly ontological conceptions as well, i.e. those ones that presuppose the existence of the spirit, the autonomous ontological space of consciousness etc. Finally, relativism is to be interpreted as epistemological one that denies the absolute (closed and immutable) character of philosophical categories within scientific picture of the world for empirical perceptions and sensory representations. In this sense, the starting point is the concept of “ontological relativity” by W. Quine in which theory is stated as a formulated system of language, and objects implied by the theory, are interpreted as the referents of language, thus the reality is what the language asserts of it, and vice versa, the referential notions of the language terms are the objects of the ontology of this language.

It should be pointed out that in relation to all three mentioned theoretical positions the notion of a symbol turns out to be relevant – this can be said about the symbolic interpretation of the representation

of reality and the symbolism of functional series (for instance, in the most radical version of functionalism within the philosophy of consciousness – the modular concept of consciousness by J. Phodor), and the symbolic interpretation of the object (referent), which is nearly identical with being and existence in the relativism of W. Quine and D. Davidson. That is why the philosophic sense of the symbol seems to be not merely a unifying concept, but a meaning-generational model (A. Losev), or a rhizomatic object for the formation of meaning for the culture (G. Deleuze), an original “matrix of meaning” that heuristically allows to employ the available cognitive field of philosophical anthropology. Hence, the stated tendency in cultural anthropology claims to create a new interpretation of ontological and epistemological issues in the context of philosophical anthropology. But if to take for a major definition not the modern interpretation of metaphysics as a strictly intelligible discipline that is devoted to the study of being as such, but as a science with main purpose to describe the human conceptual structures, then this tendency also applies metaphysical knowledge, the one, not briefly investigated within the framework of the contemporary British-American analytic paradigm in philosophizing, but taken in general – that is, the entire Western tradition, including Platonic (ontologizing) and Aristotelian (semiotic) intentions in regard to the essence of the sign, the Augustinian doctrine of the symbol (“*De doctrina christiana*”), the modern, primarily, Kantian intentions for the interpretation of the space between the object or the subject of indication, the symbol and the designator; or to the meaning in general being produced by symbolic epistemology. If the sign (symbol) and the thing are not necessarily different entities, and we are not aware how one thing is perceived through another (either through a logical conclusion, or through examining the relation between the referent and the sign, or through mere substitution of the referent by the sign – A. Losev devoted a whole section in his book to distinction of a symbol and cognitive structures which are similar to each other, but are evidently not a symbol) (Losev, 1995). If dare to draw analogy, inspired by the contemporary philosophical trend marked as “neurophilosophy”, between the already mentioned Ogden-Richards semiotic triangle genetically derived from C. Pearce, and the Holy Grail of cognitive neurophysiology – interaction within

the triangle “neuron-axon-synapse” in the so-called trigger zone, then it becomes clear that the complexity of defining mechanism of cognitive activity is not exclusively descriptive at the level of neurophysiology, but from the point of view of ontological and semantic problems.

On the other hand, M. Sheler’s tradition of philosophical anthropology as a study of a human being – a special type of reality in the context of the philosophical problems of the anthropic principle in non-classical and post-classical science refers to the possibility of a new synthesis in humanities in general, on the basis of systematic knowledge and discursive constructions (descriptiveness of reality) of fundamental science.

Conclusions. Symbolic auto-description for a modern man under rapid socio-cultural dynamics and against technogenic background of development of human civilization is a relevant modus of formation of the existential identity, as well as the fundamental basis of preserving a person's own self. For this purpose, modern humanities which actually give description to the problem of these phenomena actualize among others the project of narrative ontology, as a synthesis of achievements of neurophysiology, cognitive psychology and linguistics, culture studies, philosophy of education and philosophical anthropology.

The concept of the symbolic landscape is acquiring a new significant status in regard to the social philosophy and philosophical anthropology under modern conditions of information society and the impetuous changes in the socio-cultural background, connected primarily with the new intensive forms of producing, perception and processing information. The situation that brings information to instantaneous dissemination, so the content cannot be critically analyzed by the recipient (because of its volume and its rigorous anonymity) results in that reality ceases to be symbolic as a mere logical predicate, though the symbol turns into a reality, approaching the philosophic sense of a thing and an object.

Representationism, functionalism and relativism described the article indicate a triangulation scheme for defining the concept and phenomenon of the philosopheme of the symbol in contemporary philosophic thinking, since these cognitive models capture the symbolic aspects of the phenomenological, formal-logical,

linguistic, cultural, hermeneutical dimensions of the explanation of reality by a man and his place in it, the construction of a picture of the world, being scientific and personally-holistic that provides a person with self-awareness and ensures his self-positioning.

In the modern philosophy of culture and philosophy of science a certain paradox could possibly be found: the symbol, being given ontological meaning, is interpreted as an object or a thing, but still is further operating as a conceptual symbolic construction (or conceptual metaphor (Joseph Campbell)). Hence, the symbolic reality appears no longer to be secondary, though the circle of infinite self recursion is never closed up (since so was symbol regarded by postmodern criticism). Therefore, the twenty first century virtual culture and science postulate the ontology of virtual reality, within which only symbols are able to return a person the thesaurus of phylogenetic civilizational memory, and to root it, because symbols, being ontologically treated, make evidence (and proof) of a person's self, and not just bring the individual through endless multiple levels of semantic ranks, nor ever they refer to something which they are not. A symbol ontologically treated means not only its being real, but its creating a specific type of reality.

BIBLIOGRAPHY

1. Assman A. *Cultural Memory and Western Civilization : Functions, Media, Archives*, Cambridge University Press, New York, 2011.
2. Balibar É., Miller S. *Citizen Subject : Foundations for Philosophical Anthropology*, Fordham University Press, New York, 2017.
3. Barash A. *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*, University of Chicago Press, Chicago, 2008.
4. Barker S. *Renewing Meaning: A Speech-Act Theoretic Approach*, England Clarendon, Oxford, 2004.
5. Keesing R., Haug J. On not understanding symbols : Toward an anthropology of incomprehension. *Journal of Ethnographic Theory*. 2012. Vol. 2 (2). Pp. 406–430.
6. Kenaan H. *The Present Personal : Philosophy and the Hidden Face of Language*, Columbia University Press, New York, 2005.
7. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. 2-е изд., испр. Москва : Искусство, 1995. 320 с.
8. Meretoja H. *Narrative and Human Existence : Ontology, Epistemology, and Ethics*. *New Literary History*, The Johns Hopkins University Press. 2014. Vol. 45 (1). Pp. 89–109.

9. Nancy J.-L., Morin M.-E. *Ego Sum : Corpus, Anima, Fabula*, Fordham University Press, New York, 2016.

10. Owen H.M. Bakhtinian Thought and the Defence of Narrative: Overcoming Universalism and Relativism, Cosmos and History. *The Journal of Natural and Social Philosophy*. 2011. Vol. 7 (2). Pp. 136–156.

11. Ross M. *Culture and Belonging in Divided Societies : Contestation and Symbolic Landscapes*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2009.

12. Руднев В.П. *Новая модель реальности*. Москва : Издательский дом Высшей школы экономики, 2016. 221 с.

13. Sloterdijk P. *Critique of Cynical Reason*, University of Minnesota Press, London (Min.), 1987.

REFERENCES

1. Assman, A. (2011). *Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives*, Cambridge University Press, New York.

2. Balibar, É., Miller S. (2017). *Citizen Subject: Foundations for Philosophical Anthropology*, Fordham University Press, New York.

3. Barash, A. (2008). *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*, University of Chicago Press, Chicago.

4. Barker, S. (2004). *Renewing Meaning: A Speech-Act Theoretic Approach*, England Clarendon, Oxford.

5. Keesing, R., Haug, J. (2012). On not understanding symbols: Toward an anthropology of incomprehension, *Journal of Ethnographic Theory* 2 (2) : 406–430.

6. Kenaan, H. (2005), *The Present Personal: Philosophy and the Hidden Face of Language*, Columbia University Press, New York.

7. Losev, A.F. (1995). *Problema simvola i realisticeskoye iskusstvo* [Symbol Problem and Realistic Art]. Moskov : Art [in Russian].

8. Meretoja, H. (2014). *Narrative and Human Existence: Ontology, Epistemology, and Ethics*. *New Literary History*, The Johns Hopkins University Press 45 (1): 89–109.

9. Nancy, J.-L., Morin M.-E. (2016). *Ego Sum : Corpus, Anima, Fabula*, Fordham University Press, New York.

10. Owen, H. (2011). M. Bakhtinian Thought and the Defence of Narrative: Overcoming Universalism and Relativism, Cosmos and History : *The Journal of Natural and Social Philosophy* 7 (2): 136–156.

11. Ross, M. (2009). *Culture and Belonging in Divided Societies: Contestation and Symbolic Landscapes*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

12. Rudnev, V.P. (2016). *Novaya model realnosti* [New Model of Reality]. Moskva : Higher School of Economics publishing house [in Russian].

13. Sloterdijk, P. (1987). *Critique of Cynical Reason*, University of Minnesota Press, London (Min.).

КРИКУН Віталій – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри логіки, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 60, вул. Володимирська, м. Київ, Україна, індекс 01033 (krikun_vitaly@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2531-0414>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.15>

Бібліографічний опис статті: Крикун, В. (2020). Постправа: сутність та перспективи. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 213–227, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.15>

ПОСТПРАВДА: СУТНІСТЬ ТА ПЕРСПЕКТИВИ

Анотація. У статті досліджується сутність поняття «постправа» та його місце в сучасному інформаційному просторі. Наголошено, що постправа стає ефективним методом досягнення особистих цілей в умовах комунікативної практики. Розглядаються основні підходи до визначення поняття «постправа» та розуміння специфіки цього феномена. Аналізуються можливі засоби боротьби з постправдою. **Метою статті є** здійснення критичного аналізу феномена постправади в сучасному комунікативному просторі. **Методологічні засади.** Результати дослідження отримані за рахунок застосування таких методів: метод історіографічного аналізу для систематизації першоджерел та наукової літератури, які присвячені поняттю «постправа»; компаративний метод для зіставлення основних концепцій «постправади»; порівняльно-історичний метод при визначенні суспільно-історичних умов, що сприяли актуалізації уваги до феномена «постправади». **Наукова новизна.** Автор пропонує розглядати постправду як соціокультурну цінність, яка передбачає формування точки зору без ціннісної орієнтації на правдивість, об'єктивність, щирість; обґрунтовує винятково важливе значення розвитку індивідуальної навички критичного мислення та загальної соціальної відповідальності за ухилення від істини як

ефективного засобу протидії циркуляції постправди. **Висновки.** Ефективність постправди в комунікативній практиці зумовлена спрямованістю передусім на емоційний вплив. Поширенню постправди значно сприяє відсутність покарання за її поширення. Втрата правдою статусу соціокультурної цінності є однією з найбільших небезпек для сучасних демократичних суспільств, оскільки місце правди займає постправда. Постправда стала ефективним засобом досягнення цілей, особливо в умовах панування ЗМІ в XXI ст. Розвиток ефективної протидії постправді стає важливим завданням сучасних демократичних суспільств та наукової спільноти.

Ключові слова: істина, правда, постправда, вплив, доба постправди, масова комунікація, інформаційне суспільство.

KRIKUN Vitaly – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Logic, Taras Shevchenko National University of Kyiv, 60, Volodymyrska str., Kyiv, Ukraine, postal code 01033 (krikun_vitaly@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2531-0414>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.15>

To cite this article: Krikun, V. (2020). Postpravda: sutnist ta perspektyvy [The essence and prospects of post-truth]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho 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*, 41, 213–227, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.15>

THE ESSENCE AND PROSPECTS OF POST-TRUTH

Summary. Introduction. The paper contains information about the essence of the post-truth. Also reveals its methodological function regarding communicative practice and concerns the actuality of giving questions and peculiarities. The author gives an overview of the most popular approaches towards to the post-truth interpretation. This paper presents several important definitions and concepts of the post-truth. **The purpose** of this article is to presenting a critical analysis of the phenomenon of the post-truth in the modern information space. **Methodological principles.** In the process of the post-truth'

phenomenon studying such methods have been uses: method of historiographical analysis – for systematization of primary sources and scientific literature related to post-truth' phenomenon; comparative analysis – for comparing the most impotent concepts of the post-truth; comparative-historical method – for identification of socio-historical conditions within the post-truth were actualized.

Scientific novelty. *The author considers such proposition: proposes to consider post-truth as a socio-cultural value which provides when a point of view forming lacking a value orientation for truth, objectivity, sincerity; consider the individual critical thinking skills' development; forming a social responsibility for evading of the truth as effective means of counteraction to circulation of the post-truth.*

Conclusion. *The specific feature of post-truth is its focus on the emotional methods of influence within communicative practice. The post-truth circulation is significantly facilitated by the lack of punishment for evading the truth. Loss of the socio-cultural value's true status is one of the biggest dangers for the modern democratic societies because of circulation of the post-truth. The post-truth became an effective means of achieving goals, especially under conditions of domination of the mass media in the 21st. Development of the effective counteraction to the post-truth is becoming an important task of modern democratic societies and the scientific community.*

Key words: *truth, verity, post-truth, influence, post-truth world, mass communication, information society.*

*«Коли правда влаштовує не всіх,
з'являється постправа».*

Постановка проблеми. Останнє десятиліття називають добою «постправа». Історія цього поняття досить цікава, а розуміння його сутності є остаточно не сформованим. Вперше голосно на весь світ воно пролунало у 2016 р., коли Оксфордський словник англійської мови визнав його «словом року». Це відбулось завдяки тому, що нове поняття набуло значного поширення на шпальтах ЗМІ і, як наслідок, у свідомості людей.

Метою статті є визначення сутності поняття «постправа» та його місця в сучасному інформаційному просторі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Зважаючи на швидке просування поняття «постправа» інформаційним

простором, все більше дослідників звертають на нього увагу. Серед них можна виділити Р. Кейса, Ф. Де Лара, А. Лактіонову, Є. Ланюка, О. Лисанюк, Т. Лютого, Б. Маккоміскі, С. Пролєва, Д. Робертса, К. Хіггінс, С. Фуллера, Ю.Н. Харарі та інших.

Основний матеріал. Зміст поняття «постправада» визначається укладачами Оксфордського словника таким чином: *«Слово описує обставини за яких об'єктивні факти менш значимі під час формування суспільної думки, ніж звернення до емоцій та особистих поглядів»* (Oxford Dictionaries, 2016). У межах пояснювальної статті зазначається, що авторство словосполучення «post-truth» належить сербсько-американському драматургу Стіву Тесічу (Steve Tesich) і вперше з'явилося у 1992 р. у його есе про війну в Перській затоці: *«... ми, як вільні люди, самостійно вирішили, що хочемо жити в якомусь постправдивому світі»* (Tesich, 1992, p. 13).

Тесіч використав нове слово для того, щоб описати явище, яке періодично мало місце в інформаційному середовищі США, якщо офіційні особи поширювали інформацію, але згодом виявлялось, що вона повністю або частково не відповідає дійсності. Тесіч зіставив кілька інформаційних компаній, які компрометують американську владу: Уотергейтський скандал, боротьбу влади з поширенням інформації за часів в'єтнамської війни та операції в Перській затоці. С. Тесіч був обурений тим, що особи, які поширювали недостовірну інформацію і тим самим вводили суспільство в оману, не понесли за це жодного покарання.

У 2004 р. термін «post-truth» з'являється на перших шпальтах уваги завдяки роботі Ральфа Кейса «Епоха постправади: нечесність і обман у сучасному житті», в якій автор наголошує, що поширення суспільством постправади створює значну загрозу, оскільки сприяє униканню правди, тобто використання брехні стає звичайною соціальною практикою. Кейс наголошує на одній з особливостей постправади, а саме безкарності (Keyes, 2004, p. 71).

У 2010 р. термін постправада знову привертає до себе увагу завдяки статті Д. Робертса «Post-truth politics» і визначається автором як *«політична культура, в якій публічний зміст політики (громадська думка і зміст новин) майже повністю відірвався від суті законодавства»* (Roberts, 2010).

Справжнього світового визнання поняття «post-truth» набуло у 2016–18 рр., коли виявилось, що відразу дві події світового масштабу своїм підґрунтям мали фейки – Brexit і перемога Д. Трампа в президентських перегонах у США. З цього приводу український дослідник Є. Ланюк зазначає: *«Прихильники Brexit проводили кампанію Vote Leave, одним із ключових гасел якої була теза, що членство Британії в ЄС коштує 350 млн фунтів на тиждень. Попри те, що ця цифра була цілковито необґрунтованою і її багаторазово спростовували у впливових британських ЗМІ, агітатори Vote Leave вперто поширювали її всіма можливими способами, перетворивши на один із символів Brexit... За підрахунками, 80% публічних заяв Дональда Трампа – брехня або перекручення фактів»* (Ланюк, 2017).

Утворення поняття відбулось завдяки поєднанню двох частин: «post» і «truth». «Post» походить від лат. postumus «посмертний», прізвисько, що додавалось у давньоримській системі формування імені людини, яка народилась після смерті свого батька і за традицією (постфактум, постскриптум, постмодерн тощо) використовується в значенні «після». Своєю чергою «truth» перекладається і як «істина», і як «правда». Для позначення абсолютного характеру істинного знання в англійській мові є інший відповідник, а саме «verity» («the eternal verities»). Гарною ілюстрацією виступає відомий афоризм «in vino veritas».

На побутовому рівні істинність і правдивість досить часто вживаються як синоніми. Такий стан речей зумовлений специфікою природних мов. Наявні наукові розвідки наполягають на необхідності розмежовувати поняття «істина» і «правда». У сьогоденні найбільш поширеними є три основні теорії істини: кореспондентська, когерентна і прагматична. У відношенні суперечності до поняття «істина» знаходиться поняття «хиба».

Своєю чергою поняття «правда» не привертало значної уваги наукової спільноти. Можна виділити такі основні розуміння поняття «правда», які наявні в українській мові та культурі і використовуються в повсякденному спілкуванні:

1) правда – відповідність думок людини об'єктивній реальності. У такому розумінні зміст наближено до поняття «істина» (*«Це правда – щось насправді має місце»*);

2) правда – щире висловлення людиною своїх думок, відсутнє бажання ввести співрозмовника в оману. Але мовець може висловлювати і помилкову інформацію («Я кажу правду»). У такому розумінні зміст наближено до поняття «щирість»;

3) правда – справедливий соціальний устрій, дотримання справедливості у відносинах між людьми, морально-етичний ідеал («Боротись за правду, відстоювати правду»).

Підсумовуючи, варто зазначати, що зміст поняття «правда» вирізняється своїм тісним зв'язком із людиною, її практичною діяльністю та сприйняттям світу. Протилежним поняттю «правда» є поняття «брехня», що передбачає існування й інших понять, наприклад «напівправда», «мовчання» (ухилення від відповіді) тощо. Якщо сказати правду означає «максимально точно висловитись відповідно до реального стану речей», то брехня передбачає свідоме подання інформації, що не відповідає реальному стану речей і спрямоване на введення співрозмовника в оману. Напівправду і уникнення від відповіді можна розглядати як проміжні варіанти, які хоч і не містять прямої брехні, але й не відповідають реальному стану речей.

Порівняно з розглянутими поняттями, постправда виглядає більш складним і водночас складеним, оскільки може містити як правду, так і напівправду і брехню. Оскільки ефективність постправди передбачає довіру з боку аудиторії, використання прямої брехні в процесі формування постправди є досить ризикованим, її краще замінити власним баченням (моя правда).

О. Удод та М. Юрій наводять такий варіант співвідношення між істиною та правдою: «Правда імплікує те, що належить зробити, істина – те, що насправді є (в даний момент, сутнісне за природою)» (Удод і Юрій, 2011, с. 133).

Спираючись на контексти, в яких поняття «post-truth» вживалось його першими носіями, та на розглянуте співвідношення між поняттями «правда» та «істина», вважаємо більш доречним його переклад українською саме як «постправда».

Щодо тлумачення поняття «постправда» в сьогоденні спостерігаються різні підходи. Так, К. Хіггінс (Kathleen Higgins) розглядає «постправду» як відверту брехню, яка в суспільстві стає буденністю» (Higgins, 2016).

Т. Лютий зазначає, що *«префікс «пост-» вже не має стосунку до «того, що йде після», а позначає радше неважливість»* (Лютий, 2016). Причиною поширення постправди Т. Лютий визнає втому людства від правди, адже значно простіше відмовитись від постійної аналітики і жити, спираючись на переконання.

С. Пролеєв, аналізуючи практичні аспекти застосування терміна «постправа», наголошує, що «доби постправди» не існує, а сам термін розглядає виключно як симптом, який вказує на те, що *«має місце глибока криза праворядку і правосвідомості, суспільної моралі та демократичного урядування, деградація політичної відповідальності та стандартів публічної поведінки»* (Пролеєв, 2018, с. 52). Передусім Пролеєв звертає увагу на кризу демократичних інститутів у розвинутих, цивілізованих країнах світу, що спричинює ризики для цивілізованого майбутнього усього світу.

Ф. де Лара (Philippe de Lara) розглядає постправду так: *«Вважати за правду те, що ми відчуваємо, не робити розрізнення між правдою як такою і нашим відчуттям правди»* (де Лара, 2018, с. 37). Своє розуміння постправди дослідник розкриває завдяки аналогії з англійськими виразами *«feeling right»* (відчувати точність, справедливість) та *«being right»* (бути точним, справедливим). Існування постправди де Лара пояснює радикальною релятивізацією світогляду і особливостями (недоліками) демократичного устрою, що дозволяє безкарно під маскою власної думки поширювати брехню.

Поступово почали з'являтися і інтегруватися в інформаційний простір похідні від «постправди» поняття. Б. МакКоміскі (Bruce McComiskey) активно використовує поняття «риторика постправди», під яким він розуміє риторичну діяльність, яка позбавлена впливу етичних принципів. У межах визначеного підходу МакКоміскі визначає «постправду» як *«ознаку, яка вказує на відсутність посилань на факти, істини та реальність»* (при виголошенні людиною своєї точки зору). *Такий стан речей призводить до того, що мовлення розглядається виключно на стратегічному рівні»* (McComiskey, 2017, с. 6). За таких умов мовлення розглядається виключно як інструмент досягнення своїх цілей.

МакКоміскі зазначає, що завдання ораторів (за часів, що передували добі постправди) передусім зводилось до максимально

якісного поширення положень, визначених науковцями, що орієнтовані на пошук істинного знання.

За таких умов брехня, різного роду виверти розглядаються як неприйнятні, аморальні засоби. Але, якщо факти, реальності і істинність викреслити з епістемічного континууму, це призведе до зникнення і їхніх протилежностей – брехні, заплутаних слів, хиби тощо, а на місце логічно коректного обґрунтування приходить посилення на власну думку. Саме такі ознаки притаманні комунікації за доби постправди.

У світі, де факти, реалії та істини не мають значення, мовлення без обґрунтування або посилення стає суто стратегічним елементом і це, на думку МакКоміскі, є центральною проблемою, що постає перед дослідниками (McComiskey, 2017, p. 12).

Також МакКоміскі звертає увагу на інший феномен, що поширюється медіапростором у безпосередньому зв'язку з постправдою, а саме «Еффект Трампа» і визначає його як *«матеріальні і соціальні результати успішного застосування постправдивої риторики»* (McComiskey, 2017, p. 33).

МакКоміскі переконаний, що перемога Д. Трампа на виборах у значній мірі досягнута завдяки застосуванню широкого кола неетичних комунікативних прийомів, серед яких: фейкові новини, повідомлення з розмитим змістом у ЗМІ, напади на авторитет ЗМІ, навішування ярликів тощо. На думку МакКоміскі, наведені прийоми призвели не лише до перемоги Трампа, але й до зростання рівня агресивності та насилля серед населення США.

Альтернативний підхід передбачає тлумачення «post-truth» як «постістини». Так, А. Лактіонова зазначає, що *«виявляється найприроднішим розуміти пост-істину як видимість істини»*, а її панування в сучасному медіапросторі *«тягне знецінення ідеалів справедливості і відповідальності в суспільстві і знецінює особистісну цінність індивіда»* (Лактіонова, 2017, с. 94).

С. Фуллер визначає істину як те, що було визнане уповноваженим суддею в межах справи, що розглядається (Фуллер, 2020, с. 229). Постістину Фуллер розуміє як розмивання чіткої межі і логічного відношення суперечності між істиною та хобою. Постістинний світогляд передбачає толерантне ставлення до багатьох можливих істин. Як наслідок, унеможливується остаточне розмежування ілюзії та реальності, а знання

виступають певною людською грою, спрямованою на оволодіння істиною. Але істина в такій грі виступає лише проміжною метою, оскільки справжню цінність становить модальна влада, яка є результатом володіння істиною.

Ю.Н. Харарі, на відміну від багатьох інших дослідників, визнає постправду невід'ємним елементом людського суспільства, оскільки саме вона забезпечує сталу людську взаємодію – міфи дозволяють організувати тривалу взаємодію людей для досягнення певних результатів, які одній людині не досяжні. Homo Sapiens як біологічний вид віддає перевагу владі над правдою (Харарі, 2018, с. 301). Ефективну протидію поширенню постправди Харарі вбачає в активізації просвітницької діяльності і популяризації наукового типу свідомості.

Поняття «постправа», на нашу думку, вказує на одну з соціокультурних цінностей, яка зайняла вакантне місце після втратою правди своєї актуальності як альтернативної цінності. Загального визнання у статусі цінності постправа поки не отримала, але її активне поширення, висока практична ефективність як засобу просування особистих інтересів і досягнення власних цілей вказує на успішне укорінення. Поширення постправди активізувалось в останнє десятиліття у зв'язку зі зростанням впливу ЗМІ на соціум. У процесі формування постправдивої точки зору відсутня ціннісна орієнтація на правдивість, об'єктивність, щирість. Поширенню постправди демократичним суспільством суттєво сприяє принцип «це моя думка і вона має право на існування».

Формування постправди передбачає первинну орієнтацію не на пошуки правди, а на обґрунтування достовірності певної точки зору. Тобто має місце зміна ціннісних орієнтирів із пошуку і поширення правди, об'єктивної картини світу на обґрунтування достовірності необхідної точки зору. За таких умов «фейк» і «брехня» набувають статусу інструментарію під час побудови такого постправдивого світогляду.

Спираючись на запропоноване розуміння поняття «постправа», набуває змістовності і похідне поняття, а саме «доба постправди», яке можна використовувати для позначення певного історичного періоду, проміжку часу, якому притаманна втрата правдою своєї валідності в системі соціокультурних

цінностей, а вакантне високе місце правди займає саме постправа.

Виникає запитання: чому у певні часові проміжки відбувається така зміна світоглядних орієнтирів? Відповідь на це питання можна знайти в царині психології. Народна мудрість наголошує: *«Людина істота ледача і нічого просто так не робить»*. Якщо люди розпочали розвивати методологію формування постправи, отже, це стало для них корисно. Постправа виявилась ефективним інструментом для втілення в реальність власної волі. Так, останнім часом світом шириться хвороба популізму, який активно використовує постправду, оскільки вона дозволяє створювати для електорату ідеальну картинку. Чимало пройдисвітів використовують постправду, щоб потрапити до органів державної влади, а далі починаються дива: в родичів таких осіб відкриваються (до цього глибоко приховані) неймовірні бізнесові здібності або їм починає шалено таланти в лотереях тощо. На міждержавному рівні добі постправи притаманні також дивні речі. Наприклад, безглузді напади мирних країн на своїх більш потужних, військово підготовлених сусідів. Так, знищення передодягненими у польську військову форму есесівцями радіостанції на німецькій території стало приводом для початку окупації території Польщі німецькими військами і Другої світової війни. Якщо відкинути пропаганду і проаналізувати факти, стає зрозуміло, що Німеччина у 30 роках ХХ ст. активно готувалась до реваншу у Першій світовій. На це вказує чимало ознак: поступове укорінення націонал-соціалістичної ідеології, неподільний контроль над ЗМІ для здійснення ефективної пропаганди, активний розвиток науки і техніки з орієнтацією на військові потреби, узурпація влади, поширення ідеї унікальності (кращості) німецької нації тощо. Інценування нападу на німецьку радіостанцію виявилось лише приводом для початку війни. Але для успіху у війні ініціаторам потрібна була підтримка усього німецького народу, а для цього необхідно було забезпечити:

- 1) наявність серед німців прагнення до помсти;
- 2) виправдання майбутніх нелюдських вчинків.

На виконання цих двох цілей і була спрямована діяльність нацистської пропагандистської машини. Населення Німеччини запевнювали, що:

- навколо них лише вороги і лише єдність їм допоможе;
- їх нація є кращою за інші і заслуговує панувати у світі, а інші лише заздять і прагнуть підкорити їх;
- початок війни є вимушений кроком для захисту Німеччини.

Подібних прикладів формування штучної реальності заради досягнення власних меркантильних інтересів можна знайти чимало в історії людства і далеко не всі вони завершилися кроком, як це відбулось із нацистським режимом.

Нині світ спостерігає, а українці на собі відчувають військово-політичні наслідки доби постправи, яка розквітла на теренах Російської Федерації і прагне поширюватись світом. Анексію Криму і введення військ в Україну через власні ЗМІ РФ обґрунтовує необхідністю захисту від «фашистів», «росіянофобів», «правосеків» тощо. Формування російськими ЗМІ постправдивої реальності відбувається через поширення майже тих же самих ідей, як і в ситуації з населенням Німеччини перед Другою світовою, які були розглянуті вище. Своєю чергою схожі події у США (в'єтнамська війна та операції в Перській затоці) призвели до появи самого слова «постправа».

Відповідно, виникає запитання: *а чим можна пояснити високий рівень ефективності постправи?* На нашу думку, відповідь на поставлене запитання передбачає урахування кількох факторів, а саме:

1) притаманний багатьом людям потяг до «чорнухи» – подій, що викликають сильні емоції, передусім негативні – катастрофи, вбивства, знущання тощо. Шпальти інформаційних ресурсів наповнюються відповідно до контенту, що здатен привернути увагу якомога більшої кількості людей – вбивства, злочини, трагедії, катастрофи, вражаючі події тощо. Значна кількість людей на фоні сірості власного життя прагне нових, яскравих емоцій і постправа може їм це дати;

2) низький рівень розвитку навичок критичного мислення та лінощі суттєво сприяють поширенню постправи. Так, людям властиво «призначати» винними у власних проблемах інших людей. Набагато легше визнати винним когось іншого, аніж шукати помилки або недоліки у власних діях;

3) постправа уможливує реалізацію природнього потягу людини до самоствердження шляхом нав'язування іншим своїх

поглядів («воля до влади»). Створення точки зору, що не відповідає загальноприйнятій і її обґрунтування з подальшим донесенням до інших є чудовою змогою довести власну значимість, самоствердитись.

Слід зазначити, що постправа не є винаходом сьогодення і подібні методи досить часто використовувались в історії людства. На нашу думку, світоглядним підґрунтям постправди можна визнати принцип філософського релятивізму, становлення якого пов'язують з особистістю давньогрецького філософа Протагора. Істину софісти вважали відносною, релятивною, тобто залежною від людини. Тобто з двох протилежних точок зору більш істинною є та, яка краще обґрунтована. У комунікативній діяльності такий підхід призвів до того, що софісти ставили собі за мету якісне обґрунтування будь-якої точки зору. Софісти займалися розвитком інструментів формування постправдивої реальності під тиском власних світоглядних принципів – релятивізму і скептицизму. Подібна практика поряд із демократизацією суспільних відносин у Стародавній Греції відкривала перед софістами чудові можливості для отримання суттєвих як матеріальних, так і іміджевих здобутків.

Усвідомлюючи загрозу, яку несе постправа цивілізованому людству, доречно звернутись до питання про можливі методи протидії, які, на нашу думку, можна розділити на дві групи:

1) особистісний аспект. Чимало дослідників визнають діяльність софістів одним із чинників, який підштовхнув Аристотеля до розробки основних засад логіки і риторики. Здобуття людиною знань і навичок у галузях логіки та риторики є фундаментом формування навички критичного мислення. Серед багатьох визначень поняття «критичне мислення» корисно звернутись до варіанту, запропонованого А.Є. Конверським – *«це вміння будувати доведення і спростування, вміння висувати гіпотези, проводити аналогії, вміння знаходити і усувати помилки у своїх та чужих міркуваннях»* (Конверський, 2018, с. 11). Розвинуті навички критичного мислення є необхідністю для людини у XXI столітті і здатні створити суттєві перешкоди на шляху просування постправди до свідомості людини;

2) соціокультурний аспект. Протидіяти постправді можна за умови повернення правди на верхні щаблі системи

соціокультурних цінностей. Втрата правдою своєї валідності відбувається через те, що позбавлені правдивості висловлювання (навіть пряма брехня) можуть принести спікерам гарні дивіденди і не загрожують втратами. Саме такий стан речей і посприяв зародженню поняття «постправа», коли С. Тесіч обурився відсутності покарання для високопосадовців США, які вводили в оману американське суспільство. Також важливо виявляти постправду та джерела її поширення і активно розповсюджувати інформацію щодо справжнього стану речей. Тобто правда здатна зупинити поступ постправди. Суспільство, яке розробить механізми відповідальності за поширення неправдивої інформації, одночасно отримає і вакцину від постправди і міцний фундамент для свого майбутнього, оскільки все, що побудоване на брехні, довго не тримається.

Висновки. Доречно звернути увагу на такі основні положення:

- 1) постправдивість є ознакою, що притаманна сучасному інформаційно перенасиченому медіапростору;
- 2) постправдивість підриває концепт факту і розмиває істину;
- 3) пропонуємо розглядати постправду як соціокультурну цінність, яка передбачає формування точки зору без ціннісної орієнтації на правдивість, об'єктивність, щирість;
- 4) зважаючи на притаманну безкарність, постправа стала у ХХ–ХХІ ст. ефективним засобом досягнення своїх цілей, особливо в умовах масової комунікації;
- 5) постправа стає однією з основних загроз для цивілізованого демократичного суспільства у ХХІ ст., а розробка методів ефективної протидії постправдивості набуває дедалі більшої актуальності;
- 6) ефективними засобами протидії вважаємо розвиток індивідуальної навички критичного мислення та формування соціальної відповідальності за ухилення від правдивості.

ЛІТЕРАТУРА

1. Де Лара Ф. Теоретична злиденність дискурсу «пост-». *Філософська думка*. 2018. № 5. С. 36–44.
2. Конверський А. Є. Критичне мислення : підручник. Київ, 2018. 344 с.

3. Лактіонова А.В. Концепт «пост-істина» в сучасному філософському та повсякденному світі: переосмислення. *Наукові праці: науково-методичний журнал. Сер. Філософія*. 2017. Вип. № 288. С. 91–95.

4. Ланюк Є. Постправда і постлюдство. *ZBRUCH* : вебсайт. URL: <https://zbruc.eu/node/64267>. (дата звернення 01.11.2020)

5. Лютий Т. Кінець прекрасної епохи. У кожного своя правда. *Dsnews.ua* : вебсайт. URL: <http://www.dsnews.ua/society/kinets-prekrasnoyi-epohi-v-kozhnogo-svoya-post-pravda--19112016180000>. (дата звернення 05.11.2020)

6. Пролєєв С. Теоретична злиденність дискурсу «пост-». *Філософська думка*. 2018. № 5. С. 45–53.

7. Удод О., Юрій М. Концепти «істина» і «правда», «сутнє» і «належне» в культурі. *Науковий вісник Чернівецького університету. Сер. Філософія*. 2011. Вип. 539/540. С. 124–133.

8. Харарі Ю.Н. 21 урок для 21 століття / пер. з англ. О Дем'янчука. Київ, 2018. 416 с.

9. Фулер С. Постправда. Чому учит и не учит нас философия о ней. / пер. з англ. Е.Н. Лисанюк, Н.В. Перова. *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. 2020. № 53. С. 221–257.

10. Keyes R. *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. St. Martin's Press, New York, 312 p.

11. McComiskey, B. *Post-truth rhetoric and composition*. Utah State University Press. Colorado. 2017, 56 p. DOI: 10.2307/j.ctt1w76tbg

12. Oxford Dictionaries. 2016. «Word of the Year 2016 Is... Post-Truth.» Oxford Dictionaries. URL: <https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016> (дата звернення 10.12.2020).

13. Roberts D. Post-truth politics. *Grist*. Apr 1, 2010. URL: <http://grist.org/article/2010-03-30-post-truth-politics>. (дата звернення 5.7.2020).

14. Tesich S. A Government of Lies. *The Nation*. 1992, January, Vol. 254. Issue 1. P. 12–14.

15. Higgins, K. (2016). Post-truth: a guide for the perplexed. *Nature*. URL: <https://www.nature.com/news/post-truth-a-guide-for-the-perplexed-1.21054> (дата звернення 6.7.2020).

REFERENCES

1. De Lara, F. (2018). Teoretychna zlydennist dyskursu «post-» [Misinformation and Propaganda in the Days of post-truth] *Filosofska dumka*. – *Philosophical Thought*, № 5, S. 36–44. [in Ukrainian].

2. Konverskyi, A.Ie. (2018). Krytychne myslennia. pidruchnyk [Critical thinking]. Kyiv, 344 p. [in Ukrainian].

3. Laktionova, A.V. (2017). Kontsept «post-istyna» v suchasnomu filosofskomu ta povsiakdennomu sviti: pereosmyslennia [The concept of post-truth in contemporary philosophical and everyday world: rethinking]. *Naukovi*

pratsi: naukovo-metodychnyi zhurnal. Ser. Filosofiia. № 288. S. 91–95. [in Ukrainian].

4. Laniuk, Ye. (2017). Postpravda i postliudstvo [Posttruth and posthumanity]. Retrieved November, 01, 2020 from: <https://zbruc.eu/node/64267> [in Ukrainian].

5. Liutyi, T. (2016). Kinets prekrasnoi epokhy. U kozhnogo svoia pravda [The end of a beautiful era. Everyone has their own version of truth]. Retrieved November, 5, 2020 from: <http://www.dsnews.ua/society/kinets-prekrasnoyi-epohi-v-kozhnogo-svoia-post-pravda--19112016180000> [in Ukrainian].

6. Prolieev, S. (2018). Teoretychna zlydennist diskursu «post-» [Theoretical Poverty of the Discourse «Post-»]. *Filosofska dumka. – Philosophical Thought.* № 5. S. 45–53 [in Ukrainian].

7. Udod, O., Yurii, M. (2011). Kontsepty «istyna» i «Pravda», «sutnie» i «nalezhne» v kulturi [The Concepts Truth and Veracity, Proper and Essence in Traditional Culture]. *Naukovyi visnyk Chernivetskoho universytetu. Ser. Filosofiia Vyp. 539/540. S. 124–133* [in Ukrainian].

8. Kharari, Yu.N. (2018). 21 urok dlia 21 stolittia [21 Lessons for the 21st Century]. per. z anhl. O. Dem'ianchuka. Kyiv, 416 s. [in Ukrainian].

9. Fuler, S. (2020). Postpravda. Chemu uchyh y ne uchyh nas fylosofiya o nei [What philosophy does and does not teach us about the post-truth condition]. per. z anhl. E. Lysaniuk, N. Perova. *Vestnyk Tomskoho hosudarstvennoho unyversyteta. Fylosofiya. Sotsyolohyia. Polytolohyia.* 2020. № 53. S. 221–257 [in Russian].

10. Keyes, R. (2004). Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life, St. Martin's Press, New York, 312 p.

11. McComiskey, B. (2017) Post-truth rhetoric and composition. Utah State University Press. Colorado. 56 p. DOI: 10.2307/j.ctt1w76tbg.

12. Oxford Dictionaries. 2016. «Word of the Year 2016 Is... Post-Truth.» Oxford Dictionaries. Retrieved December, 10, 2020 from: <https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>.

13. Roberts, D. Post-truth politics. «Grist». 2010, Apr, 1. Retrieved July, 5, 2020 from: <http://grist.org/article/2010-03-30-post-truth-politics>.

14. Tesich, S. A Government of Lies. *The Nation.* 1992, January, Vol. 254. Issue 1. P. 12–14.

15. Higgins, K. (2016). Post-truth: a guide for the perplexed. *Nature.* Retrieved November, 28, 2016 from: <https://www.nature.com/news/post-truth-a-guide-for-the-perplexed-1.21054>.

УДК 61:378.1-057

КУРИЛЯК Валентина – докторантка кафедри культурології та філософії, Національний університет «Острозька академія», 2, вул. Семінарська, м. Острог, Рівненська обл., Україна, індекс 35800 (valentina.kuryliak@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5245-9700>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.16>

Бібліографічний опис статті: Куриляк, В. (2020). Концепт практик єврейської та ранньохристиянської медицини. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 228–244, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.16>

КОНЦЕПТ ПРАКТИК ЄВРЕЙСЬКОЇ ТА РАНЬОХРИСТІЯНСЬКОЇ МЕДИЦИНИ

Анотація. Метою статті є дослідження теологічних та філософських витоків єврейської та ранньохристиянської медицини. Показано, що основу медичної практики древніх євреїв та ранніх християн складала книги Старого Заповіту. **Методологічний апарат** дослідження включає аналіз, синтез та дедукцію разом із принципами релігійної антропології, а саме принципами соціально-антропологічної комплексності та причинності. У розрізі теми детально розглянуто принципи харчування, санітарії та гігієни. **Наукова новизна.** Встановлено, що деякі єврейські твори післябіблійного періоду містять опис розвитку філософії та етики в медицині, основними з них є Мідраш, Мішна і Талмуд. Досліджено концептуальні медичні основи, які викладено у П'ятикнижжі Мойсея і Талмуді. Визначено, що основна увага єврейських лікарів-практиків більше була зосереджена на профілактиці захворювань, оскільки вони велику увагу приділяли принципам ритуальної чистоти, а це безпосередньо стосувалося суспільної гігієни. Розглянуто низку творів ранніх отців церкви, які ініціювали практику догляду за фізично хворими людьми. Встановлено, що неодноразово зустрічаються згадки у творах отців церкви про хірургічні операції та лікування душевних хвороб. **Висновки.** Окреслено

правила догляду за хворими людьми та заходи, які застосовувалися у єврейському народі під час лікування інфекційних хвороб. Визначено, що для запобігання поширенню інфекційної хвороби євреї ізолювали заражену людину від тісних контактів з іншими людьми, уникаючи поширення різних захворювань та епідемій.

Ключові слова: єврейська медицина, ранньохристиянська медицина, отці церкви, П'ятикнижжя Мойсея.

KURYLIAK Valentyna – Doctoral Student at the Department of Cultural Studies and Philosophy, National University of Ostroh Academy, 2, Seminarska str., Ostrog, Rivne Region, Ukraine, postal code 35800 (valentina.kuryliak@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5245-9700>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.16>

To cite this article: Kuryliak, V. (2020). Kontsept praktyk yevreiskoi ta ranokhrystyianskoi medytsyny [Concept of practitioners of Jewish and early Christian medicine]. *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*, 41, 228–244, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.16>

CONCEPT OF PRACTITIONERS OF JEWISH AND EARLY CHRISTIAN MEDICINE

Summary. *The purpose of the article was to study the theological and philosophical origins of Jewish and early Christian medicine. It is shown that the basis of the medical practice of the ancient Jews and early Christians were the books of the Old Testament. The methodological apparatus of the study includes analysis, synthesis and deduction in combination with the principles of religious anthropology: socio-anthropological complexity and causality. The principles of nutrition, sanitation and hygiene are considered in detail in the context of the topic. Scientific novelty.* It is established that some Jewish works of the post-biblical period contain a description of the development of philosophy and ethics in medicine, the main ones being the Midrash, the Mishnah and the Talmud. The conceptual medical foundations set forth in

*the Pentateuch of the Moses and the Talmud is explored. It was determined that the main attention of Jewish practitioners was more focused on disease prevention, as they attached great importance to the principles of ritual purity, which in turn was directly related to public hygiene. A number of works by the early church fathers, who initiated the practice of caring for the physically ill, are considered. It has been established that there are many references in the works of the church fathers to surgical operations and treatment of mental illness. **Conclusions.** The rules of care for the sick and the measures taken by the Jewish people in the treatment of infectious diseases are outlined. It has been determined that in order to prevent the spread of an infectious disease, the Jews isolated an infected person from close contact with other people, thus avoiding the spread of various diseases and epidemics.*

Key words: *Jewish medicine, early Christian medicine, church fathers, Pentateuch of Moses.*

Постановка проблеми. Постійне зростання кількості населення планети ставить перед сучасною медициною низку глобальних проблем, вирішення яких потребує залучення не лише кваліфікованих науковців з медичної галузі, але й фахівців із різних наукових напрямів. З історії відомо, що інфекційні пандемії, такі як «чорна смерть» (чума), холера, «іспанка», не раз загрожували населенню планети, забираючи життя мільйонів людей. Звісно, порівняно зі станом сучасної медицини єврейські чи середньовічні медичні практики кардинально різняться, однак принцип карантинних обмежень, який використовували євреї під час лікування заразних хвороб, є актуальним, тому, зважаючи на світові карантинні обмеження, які вводяться для запобігання поширенню захворювання Covid-19, вважаємо за доцільне звернутися до витоків цієї практики та розглянути інші лікувальні практики древнееврейського народу, основу яких складало П'ятикнижжя Мойсея та інші книги Старого Заповіту.

Метою статті є концептуальний огляд філософії медичних практик єврейської та ранньохристиянської медицини.

Основний матеріал. Загально відомо, що основу релігії євреїв складав Закон Мойсея (П'ятикнижжя), який містив 613 заповідей, з яких 213 регулювали проблеми санітарії

та харчового раціону. З моменту виходу з Єгипту євреям заповідано було виконувати санітарні норми, оскільки вони були частиною богослужбової практики, а загальносуспільна низка гігієнічних правил допомагала євреям підтримувати здоров'я та чистоту в таборі під час сорокалітньої подорожі пустелею. Зі сторінок Біблії знаємо, що продукти життєдіяльності людей після оволодіння ханаанськими землями зазвичай не викидалися в центрі поселення, оскільки намагалися зберігати в чистоті воду та продукти харчування. Ця практика допомагала єврейському народу вдало боротися з багатьма інфекційними захворюваннями, такими як холера чи дизентерія.

Харчовий раціон євреїв від початку був досить чітким та жорстким. Його зміст записано у книзі Левит 11. Ізраїльтянам не дозволялося вживати свинину, моллюсків, зайчатину, конину, птиць сімейства орлиних тощо, оскільки вони були віднесені до категорії нечистих тварин. До речі, досить цікавими є останні дослідження щодо шкідливості вживання вищенаведених продуктів. Сьогодні доведено, що свинина, моллюски та деякі інші продукти тваринного походження не корисні для людського організму, при цьому вони також виступають переносниками збудників різних інфекційних захворювань (Слободкін і Левицька, 2012, с. 36–49). Хоча чотири тисячі років тому єврейський народ не був знайомий із мікробіологією та існуванням хвороботворних бактерій чи мікробів. Однак за дотримання харчових законів Тори вони мали набагато меншу ймовірність захворіти (Kuta, 2010, р. 8–9).

Також Закон Мойсея містив конкретні інструкції щодо тримання у карантині тих, хто хворів інфекційними хворобами, тоді як оточуючі євреїв народи практикували позбавлення життя своїх хворих і немічних співгромадян. У книзі Левит із 13 по 15 розділ записано принципи особистої та суспільної гігієни. Ці приписи стосуються не лише стану здоров'я самої людини, але й її одягу та помешкання.

Людину, яка мала інфекційне захворювання, попередньо розміщували у відлюдне місце на тиждень. Якщо за термін карантину людина не одужувала, то вона мала омий своє тіло та одяг і знову повернутися у свою оселю. Однак якщо хвороба не минала, то для запобігання поширенню інфекції серед інших

мешканців того міста чи села хворий перебував на карантині, постійно живучи поза містом. За наближення людей до місця перебування хворого, згідно із Законом Мойсея, цей хворий мав попереджати їх про те, що поблизу знаходиться джерело інфекції («і буде кричати: Нечистий, нечистий!» (Книга Левит 13:45)). Таким чином, запобігаючи тісному контакту із зараженою особою, євреї могли запобігати поширенню можливих епідемій.

Аналогічно за появи якогось зараження на одязі чи стінах помешкання ізраїльтяни були навчені спочатку ретельно перевірити це підозріле явище. І якщо було виявлено, що це якась цвіль, грибок тощо, що Тора називає «зараза» чи «проказа» (Книга Левит 13:51–55), вживалося кардинальних заходів. Щодо зараженого одягу, то він спалювався, щодо будинку, то практикувалося вишкрібання стін. Якщо це не допомагало, то дім підлягав руйнуванню з винесенням його решток поза місто (Книга Левит 14:41–45). Ці закони виконувались впродовж багатьох століть навіть до часу служіння Ісуса Христа. В євангельських текстах описана історія спілкування Ісуса з групою прокажених, де підкреслюється, що хворі «стали здалека» (Євангелія від Луки 17:12), тобто дотримувалась достатня відстань для запобігання ймовірності передати інфекцію.

Розглядаючи приклади санітарних приписів книги Левит, доходимо висновку, що насамперед зверталась увага на профілактику поширення захворювання. Щодо лікарської практики, то на сторінках Старого Завіту містяться негативні згадки про діяльність лікарів. Звернемо увагу на розповідь про царя Асу, який у похилому віці тривалий час мав хворобу ніг і замість того, щоб шукати допомоги у Яхве, Бога Ізраїля, він звернувся до іноземних лікарів (Друга книга Хронік 16:12; Перша книга Царів 15:23). Як відомо, представники інших народів у своїй практиці використовували елементи магії та ворожбитства (Книга Повторення Закону 18:9–14). Історія говорить, що цар Аса не отримав зцілення, а навпаки, розлютив Господа своїми діями, тому що «у своїй хворобі він не шукав Господа, але лікарів» (Друга книга Хронік 16:12).

Отже, Бог євреїв Яхве не бажав, щоб його народ користувався лікарськими послугами язичників, які часто у своїй медичній практиці використовували магію чи ворожбитські забобони.

Як наслідок, зі сторінок книги Повторення Закону знаємо, що в Ізраїлі заборонялася будь-яка практика, яка базувалась на магічних принципах, поширених у народах того часу (Ferngren, 2009, р. 23). Крім того, відомий дослідник Гаррі Фернгрен стверджує, що «існує достатньо доказів того, що євреї використовували емпіричну медицину для лікування поширених захворювань, але без допоміжної ролі магії, яку суворо забороняв єврейський закон» (Ferngren, 2010, р. 558).

Варто проаналізувати ще один біблійний вірш, у якому увага акцентується на важливості лікарської практики: «Чи немає бальзаму в Гілеаді? Чи ж немає там лікаря?» – говорить пророк Єремія (Книга пророка Єремії 8:22). Використання природних ліків згадується в історії зцілення юдейського царя Єзекії, який одужав завдяки молитві пророка Ісаї та припарці з листя фігового дерева, які були прикладені до ураженого хворобою місця (Друга Книга Царів 20, с. 1–7). Коментуючи цю ситуацію, дослідник Арнольд Кут підкреслює: «Яхве може лікувати за допомогою ліків або без них. У цьому випадку було поєднання молитви до Яхве та припарки, зробленої людськими руками» (Kuta, 2010, р. 13).

Відповідно до Закону Мойсея, не допускалося робити аборти (Вихід 21, с. 22–25). Також Старий завіт виступає проти самогубства та евтаназії. Багатостраждальний Йов у своїй хворобі не бажав власноруч вкоротити собі віку, а вважав, що тільки Всевишній Бог має визначати, коли і яким чином настане смерть людини: «Знаю я: Ти до смерти провадиш мене, і до дому зібрання, якого призначив для всього живого» (Книга Йова 30:23). На думку згаданого вище дослідника, «етика святості життя єврейського народу заклала основу для милосердного і доброзичливого медичного обслуговування хворих» (р. 13).

Більш яскраві свідчення про лікарів з єврейських літературних джерел ми знаходимо в часи домінування у тогочасному світі елліністичної культури. Це був період, коли велика кількість євреїв проживала поза межами своєї історичної батьківщини, у діаспорі. Саме тоді вони були піддані значному впливу грецької науки та культури. Яскравим прикладом впливу еллінізму на юдаїзм став найперший переклад книг Старого Завіту у III столітті до н. е. з давньоєврейської мови на грецьку під

назвою «Септуагінта». Оскільки еллінізм поширився у світі, то раціональні принципи медичної школи Гіппократа вплинули на єврейську медицину. Як уже було зазначено, єврейський народ, керуючись законами Пятикнижжя Мойсея, не визнавав магичні практики в лікуванні хвороб, отже, саме логічний, науковий підхід елліністичної медицини був прийнятий цим народом.

На період еллінізму припадає написання так званої єврейської міжзавітної літератури. Важливим свідченням погляду євреїв на професію лікаря є Книга Ісуса сина Сираха. Вона була написана на початку II століття до н. е. (Ferngren, 2009, p. 24). Ця книга описує процес лікування як поєднання віри в Бога Ізраїлю та звернення по допомогу до професійного лікаря. Можлива суперечність такого підходу полягала в тому, що Бог вважався Творцем і джерелом усіх знань, зокрема в лікарській сфері. Вважалося, що по молитві хворого Бог дасть необхідну мудрість лікарю, яка потрібна, щоби правильно діяти в конкретній ситуації та сприяти одужанню пацієнта. Наведемо ці слова: «Шануй лікаря для потреби, бо Господь його створив. Уміння лікаря піднесе його голову вгору, і перед вельможами він буде дивовижним. Господь створив ліки із землі, а розумна людина ними не знехтує. Чи не від дерева осолодилася вода, щоб пізнати Його силу? І Він дав уміння людям, щоб прославитися в Його дивовижних ділах. Ними Він лікував і забирав його біль. Хто робить мазь ними, зробить суміш, і немає кінця Його ділам, і мир від Нього на обличчі землі. І дай місце лікарю, бо Господь і його створив, і хай не віддалиться він від тебе, бо потребуєш його» (Книга Ісуса сина Сираха 38, с. 1–12). Таким чином, це свідчення єврейської думки того періоду щодо медицини розглядало вмілого, професійного лікаря як особу, яку посилає Бог для потреби хворого: «дай місце лікарю, бо Господь і його створив». У процесі лікування саме Бог зображений як справжній Лікар: «Він лікував і забирав його біль» (р. 24).

Єврейські твори післябіблійного періоду містять опис розвитку філософії та етики в медицині. Основними з них є Мідраш, Мішна і Талмуд. Вони писалися багатьма авторами протягом декількох століть. Талмуд був повністю сформований до 500 року н. е., містить розгорнуті пояснення єврейського законодавства, до яких додавалися для більшої наочності приклади з повсякденного життя.

У контексті теми дослідження детально були розглянуті принципи харчування, санітарії, гігієни. Також описані правила догляду за хворими людьми. Подібно до П'ятикнижжя Мойсея, у Талмуді основна увага зосереджувалася на профілактиці захворювань, велика увага приділялась принципам ритуальної чистоти, яка безпосередньо стосувалась гігієни, хоча приділялася увага хірургії та душевним хворобам (Selin, 2003, pp. 305, 312–318).

Також зі сторінок Талмуду дізнаємося про існування єврейських лікарів у Палестині в I столітті н. е. У кожному великому місті мешкали лікарі, які приймали хворих з околиці. Крім того, в Єрусалимі був призначений спеціальний храмовий лікар, який займався лікуванням священників (Jeremias, 1969, pp. 17–18). У цьому контексті можна згадати випадок із життя Христа, коли жінка мала невиліковну кровотечу, то вона «чимало натерпілася від багатьох лікарів» (Євангелія від Марка 5:26). Таким чином, декілька літературних джерел розповідають, що в той період євреї займалися лікарською практикою, але водночас не в усіх випадках вони могли допомогти хворому.

Виходячи з вищенаведеного, з'ясували, що основи для збереження здоров'я були закладені ще за часів Мойсея, внаслідок чого євреї були чистими, охайними та менше хворіли. Вже тоді йшлося про відокремлення людей з інфекційними зараженнями, чим убезпечували інших. Незважаючи на те, що в лікувальній практиці відбулося злиття єврейського та грецького підходів, спостерігаємо головну роль Бога у процесі лікування, люди покладалися на нього й не дотримувались магічних принципів. Саме за благословенням Бога лікар мав зрозуміти, як правильно лікувати хворого. Отже, тоді лікар дуже високо цінувався, оскільки вважався своєрідним посередником між Богом та людьми, тому мав відповідально виконувати свої обов'язки.

Оскільки ранні християни на початку своєї діяльності тісно були пов'язані з євреями, які фактично стали платформою для виникення цієї релігії, то огляд медичних практик ранньохристиянської медицини стане влучним доповненням у розкритті теми дослідження. Отже, з моменту виникення християнської релігії усі її послідовники були покликані наслідувати приклад Ісуса Христа у поведінці та служінні людям. Усі євангелісти,

автори книг про Його земне життя, показують, що одним із основних аспектів служіння Ісуса було чудесне оздоровлення людей, які мали різноманітні хвороби. На відміну від поширеної у першому столітті думки про те, що хвороба людини – це покарання за скоєні гріхи, Христос навчав, що це не завжди так (Івана 9:1–7).

Відповідно, Ісус повсякденно навчав милосердно ставитися до всіх, хто фізично страждає. Його вчення в майбутньому стало рушійною силою для медичного служіння та охорони здоров'я у християнському суспільстві. Отже, дослідження основних аспектів ранньохристиянської медицини є основною метою цього підрозділу роботи.

Здебільшого, коли Ісус зіцілював людину, він спочатку розмовляв із нею, а лише потім чинив чудесне зіцілення, його поведінка схожа на дії лікаря, який турбується також про психологічний стан пацієнта. Завдяки спілкуванню Він дізнавався, що саме турбує людину. Наприклад, наведемо слова Христа до батька хворої дитини: «Як давно йому сталося це?» (Євангелія від Марка 9:21). Завдяки цьому відкривалася справжня проблема, що допомагало в постановці діагнозу. Після звершення чуда, коли до людини поверталось здоров'я, Ісус не вважав, що його місія завершена. Він також часто давав людині настанови, щоб хвороба не повернулася знову: «Ось видужав ти. Не гріши ж уже більше, щоб не сталось тобі чого гіршого!» (Євангелія від Івана 5:14). Даючи зіціленому такі настанови, Ісус, подібно до лікаря, говорив прогноз (Love, 2008, р. 230–231).

Під час свого земного життя Христос, особливо перед своїм вознесенням, дав апостолам доручення поширювати вістку про віру в Нього. Він також дав їм силу для звершення чудесних зіцілень подібно до того, як це робив Він. Новозавітна Книга Дій Апостолів свідчить про те, що служіння зіціленню хворих разом із проповіддю мало великий вплив на суспільство, і багато людей завдяки цьому стали послідовниками Христа (Книга Дій Апостолів 3:7–10; 8:6–8, 12).

Важливо підкреслити той факт, що традиційно автором третього Євангелія та Книги Дій Апостолів був Лука. Апостол Павло в одному зі своїх послань назвав його «улюбленим лікарем» (Послання до Колосян 4:14). Ці слова є яскравим прикладом

того, що християни апостольської епохи позитивно ставилися до професії лікаря. Також можна припустити, що у його творах під час описання хвороб наведено більш детальне порівняння з іншими євангелістами.

Наведемо дослідження пресвітеріанського служителя Джоела Паркера, який у своїй праці зазначив, що у творах Луки зустрічається спеціальна медична термінологія порівняно з іншими працями євангелістів, а саме Матвія, Марка, Івана. Для аргументації своєї позиції Паркер наводить історію, в якій тільки Лука назвав лихоманку, від якої страждала теща апостола Петра, «великою» (Луки 4:38), а не «незначною». Подібним чином цю відмінність підкреслив би відомий давньоримський Гален, про якого ми згадували раніше (Gordon, 2014, p. 22–23).

Книга Дії Апостолів свідчить про те, що основу новоствореної християнської Церкви складала саме євреї (Книга Дії Апостолів 2:5, 41; 9:2; 21:20). Саме вони перейняли від Святого Письма та давньої єврейської традиції принцип великої цінності людського життя. Тоді як навколишні народи, навіть високо розвинуті Грецька та Римська культури, не цінували життя людей із каліцтвом та невиліковними хворобами, християни, навпаки, намагалися дбати про нужденних, беззахисних та слабих: «тільки щоб ми пам'ятали про вбогих, що я й пильнував був чинити таке» (Послання до Галатів 2:10); «чиста й непорочна побожність <...> зглянутися над сиротами та вдовицями в утисках їхніх» (Соборне послання Якова 1:27). В цьому контексті історик Роберт Палмер зазначає, що любов у розумінні інтелігентних греків та римлян була подібна до любові, яку уособлювали римська богиня Венера та, відповідно, грецька богиня Афродіта. Ця любов цінувала досконалість, вишуканість та красу, їй були невластиві приязнь та співчуття до тих, хто не відображав подібні якості (Palmer, 2007, p. 16).

Християни II століття н. е. у своїх працях серед різноманітних настанов щодо утримання від злих вчинків згадували про священість людського життя. Одним із ранніх духовних повчань, що не увійшли в канон Нового Завіту, є невеликий за об'ємом твір «Дідахе», або «Наука дванадцятьох апостолів», що першою із заповідей морального життя ставить «не вбивай» (Дідахе 2:2). Також особлива увага приділяється виконанню цього припису

стосовно немовлят та тих, що знаходяться в материнській утробі: «Не вбивай дитини через аборт, ані тієї, що вже народилася» (Дідахе 2:2). Трохи згодом автор цієї праці підкреслює, що «дітовбивці» – це «нищителі творіння Божого» (Дідахе 5:2) (Дідахе, 2002).

«Послання псевдо-Варнави», твір, написаний у тому ж столітті, повторює той самий принцип: «не завдавай смерті немовляті в утробі, і після його народження не вбивай його» (Послання псевдо-Варнави 19:5) (Послание псевдо-Варнавы, б. р.). До того ж не було знайдено жодних свідчень того, що будь-які християнські лікарі перших століть давали клятву лікаря, ймовірно, тому, що етичні норми християнства були вищі, ніж у Гіппократа. Незважаючи на те, що Гіппократ встановив вищий стандарт, ніж його колеги – грецькі лікарі, християни не бажали клястися хибним богам і були готові піклуватися про людей, які були безнадійно або невиліковно хворі, допомагаючи в їхньому лікуванні. Християни надавали первинну медичну допомогу багатьом хворим від чуми. Ця турбота включала молитву, особистий догляд, а саме купання, постачання продуктів харчування. Ці дії іноді вартували життя багатьом християнам, які доглядали за хворими, оскільки вони самі не раз заражались від хворих.

Найбільш видатний апологет християнської релігії II століття н. е. Іринеї Лійонський (125–200 роки н. е.) згадував важливість лікарської практики та необхідність постановки правильного діагнозу: «Бо неможливо зцілити хворих, якщо він (лікар) не знає про хворобу пацієнтів» (Irenaeus, n. d.). Тертуліан (160–220 роки н. е.), хоча займався теологією, однак у його творах можна помітити глибокі пізнання у медичній сфері (Barnes, 1971, p. 205). Одна з його цитат свідчить про його позитивний погляд на лікарські засоби: «Нехай Ескулап був першим, хто шукав і відкрив ліки. Ісаїя згадує, що він замовив ліки для Єзекії, коли він був хворий. Апостол Павло також знав, що невелика кількість вина є корисною для шлунку» (Tertullian, n. d.-c). При цьому Тертуліан негативно ставиться до «впертих людей», які уникають звертатися по допомогу до «цілющих ліків», наражаючи себе на погіршення стану здоров'я або навіть до смерті (Barnes, 1971, p. 173).

З іншого боку, він засуджував хірургічні практики язичницьких лікарів, які використовували їх для дослідження будови

та функціонування людського організму. Тертуліан називав тих людей «м'ясниками» (Tertullian, n. d.-a). Додатково наведемо незгоду цього християнського богослова з практикою вбивства плоду в утробі матері в разі тяжких пологів, коли розміщення дитини у матці не дає можливості жінці розродитися (Tertullian, n. d.-b). Показовим моментом розуміння медицини Тертуліаном є детальний опис хірургічного інструменту для виконання цієї маніпуляції: «Він сформований з добре відрегульованою гнучкою рамкою, також забезпечений кільцевим лезом, на його вершині є затуплений або покритий гак» (Tertullian, n. d.-b). Також він згадує ще один інструмент «у вигляді мідної голки чи шипа», який так і називався «вбивця немовляти» (Tertullian, n. d.-b).

Серед групи християнських письменників III століття н. е. можна виділити Орігена (185–254 роки), який вважав науку медицину «корисною та необхідною для людського роду» (Origen, n. d.), визнавав, що в його часи існували різноманітні погляди щодо «методу лікування тіла», кожен з яких відстоювала певна медична школа, які Оріген називав «сектами». Далеко не кожен спосіб лікування був загальноприйнятним. Однак такий плюралізм поглядів, згідно зі словами Орігена, не може бути причиною для «уникнення медичної допомоги» в разі потреби. Справжнім спеціалістом у цій сфері він вважав ту людину, яка «вивчила різні погляди медичних сект і після ретельного дослідження з цілої низки теорій вибирала з них найкращу» (Origen, n. d.-a).

Варто підкреслити, що, маючи досить позитивне ставлення до медицини, Оріген не вважав її єдиним можливим способом повернути здоров'я. Звернемо увагу на таке твердження: «Людина повинна використовувати медичні засоби, щоб зцілити своє тіло, якщо вона хоче жити простим і звичайним чином. Якщо вона бажає жити кращим чином, ніж безліч інших людей, вона повинна робити це шляхом відданості Всевишньому Богу і молячись Йому» (Origen, n. d.-b). Таким чином, Оріген разом із медичною допомогою визнавав, що здоров'я можна повернути безпосередньо через молитву до Бога і щирю довіру Йому та відчуття залежності від Нього. Саме останній підхід він визнавав кращим методом.

Дослідники стверджують, що цей погляд згодом був прийнятий низкою християнських авторів, які займалися аскетичними практиками. Іншими словами, якою б необхідною і корисною

медицина не була, ті християни, які шукають тісніших відносин із Богом, повинні шукати зцілення від хвороб лише завдяки молитві (Ferngren, 2009, p. 27).

У IV столітті н. е. християнство стало офіційно визнаватися владою Римської імперії, що дало послідовникам цього віросповідання більше можливостей для практичного служіння суспільству. У цей період з'явилась низка християнських мислителів, серед яких були мужі з місцевості Каппадокія, такі як Василій Великий (330–379 роки) та Григорій Назіанзин (329–389 роки). Вони обидва поруч з богословськими науками були добре обізнані в медицині (p. 27).

Василій Великий, який у 370 році став єпископом Кесарійським, заснував місце з численними оселями для допомоги хворим та знедоленим. Для виконання цього завдання там знаходилась достатня кількість лікарів та медсестер. Це один із прикладів медичних закладів, створених у різних куточках Римської імперії, які були ініційовані послідовниками християнства (Buck, 1917, p. 236).

У своєму листі до лікаря-християнина Євстафія Василій досить яскраво описав власний погляд на медицину: «Людство – це турбота всіх вас, хто слідує за професією медицини. Ви, хто обрали медичну професію, повинні турбуватися про людей. І мені здається, що той, хто хотів би обрати вашу професію понад всі інші життєві заняття, то він зробив би правильний вибір, не відхиляючись від того, що є насправді найціннішим у житті. За відсутності здоров'я життя є болючим і небажаним. А ваша професія – це засіб для збереження здоров'я. Але особливо у вашому випадку наука є двозначною, і ви встановлюєте для себе більш високі стандарти людяності, не обмежуючи вигоду своєї професії тільки тілесними захворюваннями, але міркуючи над виправленням духовних недуг» (St. Basil, n. d.). З цієї цитати випливає, що саме у випадку Євстафія його знання і вміння допомагають людям відновити втрачене здоров'я, а його віра та переконання спонукають цього лікаря ставити «для себе більш високі стандарти людяності», зокрема заради «виправлення духовних недуг» (St. Basil, n. d.).

Також архієпископ міста Константинополя Йоан Золотоуст (347–407 роки н. е.) створив лікарню для людей, хворих на проказу

(Ferngren, 2009, p. 49, 133). Визнаючи актуальність медичної науки, Златоуст виступав проти практики «цілющих» заклинань, вважаючи, що вони не приносять ніякої користі і викликають у пересічних людей негативне враження про лікарів: «Скажіть, якщо до одного з них прийде лікар, який нехтуватиме ліками і використовуватиме заклинання, то невже ми повинні називати цю людину лікарем? У жодному разі» (Merideth, 1999, p. 214).

Християнські апологети та мислителі раннього періоду історії цієї релігії у своїх творах нерідко використовували терміни грецької медицини у метафоричному значенні. У той період був популярним вираз, присвоєний Ісусу “Christus medicus” («Христос Лікар»). Його використовували, щоб показати, що Він має силу цілювати людську душу і дарувати людині спасіння. Хоча іноді християнські письменники описували Ісуса як цілителя також фізичних хвороб. Порівняння Ісуса та лікаря згадується в Євангелії: «Лікаря не потребують здорові, а слабі. Я не прийшов кликати праведних, але грішників на покаєння» (Євангелія від Марка 2:17) (Ferngren, 2009, p. 30). Саме за цим принципом намагалися жити усі наступні століття християни, які не відійшли від принципів та вчення першоапостольської церкви.

Висновки. У підсумку дослідження варто виокремити три основні ідеї (концепти), які фактично склали основу древне-єврейської та ранньохристиянської медицини. По-перше, усі медичні практики, зокрема закони санітарії та гігієни, базувались на Святому Письмі, принципи якого древні євреї та ранні християни ретельно впроваджували у практичне життя. По-друге, з часу появи творів отців церкви та першого апостольського символу віри практика допомоги фізично хворим почала набувати систематизованих ознак, оскільки християни намагалися втілювати земний образ життя Ісуса Христа, який більшу частину свого служіння відділяв для цілення фізичних хвороб людей. По-третє, витоки медичних практик древніх євреїв та ранніх християн досі є актуальними. Наприклад, принцип введення карантину під час інфекційних хвороб, чи санітарно-гігієнічні заходи, які використовували євреї під час подорожі пустелею, чи біблійний харчовий раціон, який забороняє вживати в їжу м'ясо нечистих тварин, досі є актуальним у дослідженнях провідних спеціалістів світу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Дідахе: Наука дванадцяти апостолів. Львів : Український Католицький Університет, 2002.
2. Послание псевдо-Варнавы. (б.р.). Православная Библиотека. Миссионерский Отдел Московской Епархии РПЦ. URL: <http://pravbiblioteka.ru/reader/?bid=67691>.
3. Слободкін В.І., Левицька В.М. Харчові отруєння фікотоксинами: етіологія, клініка, профілактика (огляд літератури). *Проблеми харчування*. 2012. № 1–2. С. 36–49.
4. Шкода свинини: наукові факти. (б. р.). *Ukrhealth*. URL: <https://ukrhealth.net/shkoda-svinini-naukovi-fakti>.
5. Barnes T. Tertullian: A Historical and Literary Study. London : Oxford University Press, 1971.
6. Buck A.H. The Growth of Medicine from the Earliest Times to About 1800. New Haven : Yale University Press, 1917.
7. Ferngren G. Medicine and Health Care in Early Christianity. Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 2009.
8. Ferngren G., Larson E. The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia. New York : Garland Publishing, 2000.
9. Gordon R. The Claims of Religion Upon Medical Men: Protestant Christianity and Medicine in Nineteenth-Century America. Fayetteville : University of Arkansas, 2014.
10. Irenaeus. (n. d.). Against Heresies (Book IV, Preface). New Advent. URL: <http://www.newadvent.org/fathers/0103400.htm>.
11. Jeremias J. Jerusalem in the Time of Jesus. Philadelphia : Fortress Press, 1969.
12. Love J. The Concept of Medicine in the Early Church. *The Linacre Quarterly*. 2008. № 75 (3). С. 225–238. URL: <https://doi.org/10.1179/002436308803889503>.
13. Merideth A.E. Illness and Healing in the Early Christian East. Princeton : Princeton University, 1999.
14. Origen. (n. d.-a). Contra Celsum 3.12. *New Advent*. URL: <http://www.newadvent.org/fathers/04163.htm>.
15. Origen. (n. d.-b). Contra Celsum 8.60. *New Advent*. URL: <http://www.newadvent.org/fathers/04168.htm>.
16. Palmer R., Colton J., Kramer L. History of the Modern World to 1815. Boston, 2007.
17. Selin H. Medicine Across Cultures History and Practice of Medicine in Non-Western Cultures. New York : Kluwer Academic Publishers, 2003.
18. St. Basil of Caesarea. (n. d.). Letter 189: To Eustathius the physician. *New Advent*. URL: <http://www.newadvent.org/fathers/3202189.htm>.
19. Tertullian. (n. d.-a). De anima (On the Soul) 10. *New Advent*. URL: <http://www.newadvent.org/fathers/0310.htm>.

20. Tertullian. (n. d.-b). De anima (On the Soul) 25. *New Advent*. URL: <http://www.newadvent.org/fathers/0310.htm>.

21. Tertullian. (n. d.-c). De corona 8. *New Advent*. URL: <http://www.newadvent.org/fathers/0304.htm>.

REFERENCES

1. *Didakhe: Nauka dvanadtsyaty apostoliv* [Didache: The Science of the Twelve Apostles]. (2002). Lviv: Ukrayinskyy Katolytskyy Universytet [in Ukrainian].

2. *Poslanie psevido-Varnavy* [Epistle of pseudo-Barnabas]. (n.d.). Pravoslavnaya Biblioteka. Missionerskij Otdel Moskovskoj Eparkhii RPCz. URL: <http://pravbiblioteka.ru/reader/?bid=67691> [in Russian].

3. Slobodkin, V.I., & Levytska, V.M. (2012). Kharchovi otruyennya fikotoksynamy: etiolojiya, klinika, profilaktyka (Ohlyad literatury) [Food poisoning by phycotoxins: etiology, clinic, prevention (Literature review)]. *Problemy Kharchuvannya*, 1–2, 36–49 [in Ukrainian].

4. *Shkoda svynyny: naukovi fakty* [Pork harm: scientific facts]. (n.d.). Ukrhealth. URL: <https://ukrhealth.net/shkoda-svinini-naukovi-fakty> [in Ukrainian].

5. Barnes, T. (1971). *Tertullian: A Historical and Literary Study*. London : Oxford University Press.

6. Buck, A.H. (1917). *The Growth of Medicine from the Earliest Times to About 1800*. New Haven : Yale University Press.

7. Ferngren, G. (2009). *Medicine and Health Care in Early Christianity*. Baltimore : The Johns Hopkins University Press.

8. Ferngren, G., & Larson, E. (2000). *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*. New York: Garland Publishing.

9. Gordon, R. (2014). *The Claims of Religion Upon Medical Men: Protestant Christianity and Medicine in Nineteenth-Century America*. Fayetteville : University of Arkansas.

10. Irenaeus. (n.d.). *Against Heresies (Book IV, Preface)*. New Advent. URL: <http://www.newadvent.org/fathers/0103400.htm>.

11. Jeremias, J. (1969). *Jerusalem in the Time of Jesus*. Philadelphia : Fortress Press.

12. Love, J. (2008). The Concept of Medicine in the Early Church. *The Linacre Quarterly*, 75(3), 225–238. URL: <https://doi.org/10.1179/002436308803889503>.

13. Merideth, A.E. (1999). *Illness and Healing in the Early Christian East*. Princeton : Princeton University.

14. Origen. (n.d.-a). *Contra Celsum 3.12*. New Advent. URL: <http://www.newadvent.org/fathers/04163.htm>.

15. Origen. (n.d.-b). *Contra Celsum 8.60*. New Advent. URL: <http://www.newadvent.org/fathers/04168.htm>.

16. Palmer, R., Colton, J., & Kramer, L. (2007). *History of the Modern World to 1815*. Boston.

17. Selin, H. (2003). *Medicine Across Cultures History and Practice of Medicine in Non-Western Cultures*. New York : Kluwer Academic Publishers.

18. St. Basil of Caesarea. (n.d.). *Letter 189: To Eustathius the physician*. New Advent. URL: <http://www.newadvent.org/fathers/3202189.htm>.

19. Tertullian. (n.d.-a). *De anima (On the Soul) 10*. New Advent. URL: <http://www.newadvent.org/fathers/0310.htm>.

20. Tertullian. (n.d.-b). *De anima (On the Soul) 25*. New Advent. URL: <http://www.newadvent.org/fathers/0310.htm>.

21. Tertullian. (n.d.-c). *De corona 8*. New Advent. URL: <http://www.newadvent.org/fathers/0304.htm>.

УДК 141.7:37.01

ЛИМОНЧЕНКО Вера – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии имени профессора Валерия Григорьевича Скотного, Дрогобычский государственный педагогический университет имени Ивана Франко, 24, ул. Ивана Франко, г. Дрогобыч, Львовская обл., Украина, индекс 82100 (limonchenko57@gmail.com)

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

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.17>

Библиографическое описание статьи: Лимонченко, В. (2020). Проблемы образования в свете вызовов трансгуманизма. *Людознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 245–266, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.17>

ПРОБЛЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ В СВЕТЕ ВЫЗОВОВ ТРАНСГУМАНИЗМА

Аннотация. *Целью* статьи является рассмотрение трансгуманистического проекта совершенствования человека и постгуманистического варианта умаления ценности человека в соотношении с классической концепцией образования, выявление непродуманности исходных оснований этих двух конструкций.

Методология. *Посредством* критико-аналитической экспликации интеллектуальных средств этих проектов и сравнительного анализа их в свете традиционных для философии проблем осмысления природы и свободы человека выявляется натуралистический редукционизм и обосновывается значимость активности человека. *В центр* попадает проблематика способа мышления, взятого не в инструментально-технологическом измерении, а в антропологическом ключе. **Научная новизна.** *Раскрыта* понятийная непродуманность феномена жизни человека, которая рассматривается чисто сциентистически как состояние единичного образования (организма), реализующего и сохраняющего себя путем обмена своих составляющих и веществ окружающего мира (метаболизм), при этом временная событийность человеческой жизни не учитывается, ведь в центре внимания находится организм, несовершенства

которого преодолеваются. В силу этого мотивационная и целевая составляющие человеческой жизни оставлены без внимания. При рассмотрении мировоззренческих вопросов переоценки роли и значимости человека зафиксировано, что действие предполагаемых принципов вневидовой этики исходит от человека и направлено к человеку, следовательно, он остается исходным агентом и субъектом. Утверждается, что любое совершение «устройства» человека будет наталкиваться на проблему освоения своей собственной природы, то есть умения не быть привязанным к одной функции, а обладать способностью изменения в соответствии с некоторой логикой, тоже изменчивой. **Выводы.** Высказывается идея, что классическая проблема мышления в себе уже содержит «вневидовую этику», предполагающую сдвиг меры от человека к иному, что становится способом расширения возможностей и способностей человека. Радикальная новизна технических проектов переустройства человека заключается в том, что устраняется свободное волевое освоение своей природы, предполагаемое образованием как становлением человека.

Ключевые слова: трансгуманизм, постгуманизм, жизнь человека, образование, мышление.

ЛИМОНЧЕНКО 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/10.24919/2522-4700.41.17>

Бібліографічний опис статті: Лімонченко, В. (2020). Проблеми освіти у світлі викликів трансгуманізму. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», 41, 245–266, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.17>*

ПРОБЛЕМИ ОСВІТИ У СВІТЛІ ВИКЛИКІВ ТРАНСГУМАНІЗМУ

Анотація. Метою статті є розгляд трансгуманістичного проєкту вдосконалення людини і постгуманістичного варіанта

применення цінності людини у співвідношенні з класичною концепцією освіти, виявлення непродуманості вихідних підстав цих двох конструкцій. **Методологія.** За допомогою критико-аналітичної експлікації інтелектуальних засобів цих проєктів і порівняльного аналізу їх у зв'язку з традиційними для філософії проблемами осмислення природи і свободи людини виявляється натуралістичний редуціонізм і обґрунтовується значущість активності людини. У центр потрапляє проблематика способу мислення, взятого не в інструментально-технологічному вимірі, а в антропологічному ключі. **Наукова новизна.** Розкрито понятійну непродуманість феномена життя людини, що розглядається чисто сциєнтистично як стан одиничного утворення (організму), що реалізує і зберігає себе шляхом обміну своїх складових частин і речовин навколишнього світу (метаболізм), при цьому часова наповненість людського життя не враховується, адже в центрі уваги перебуває організм, недосконаlostі якого долаються. Завдяки цьому мотиваційна і цільова складові частини людського життя залишені без уваги. Під час розгляду світоглядних питань переоцінки ролі і значущості людини зафіксовано, що дія передбачуваних принципів позавидової етики виходить від людини і спрямована до людини, отже, це залишається вихідним агентом і суб'єктом. Стверджується, що будь-яке вдосконалення «влаштування» людини буде наштотуватися на проблему освоєння своєї власної природи, тобто вміння не бути прив'язаним до однієї функції, а мати здатність змінюватись відповідно до деякої логіки, теж мінливої. **Висновки.** Висловлюється ідея, що класична проблема мислення в собі вже містить «позавидову етику», яка передбачає зсув міри від людини до іншого, що стає способом розширення можливостей і здібностей людини. Радикальна новизна технічних проєктів перебудови людини полягає в тому, що усувається вільне вольове освоєння своєї природи, передбачуване освітою як становленням людини.

Ключові слова: трансгуманізм, постгуманізм, життя людини, освіта, мислення.

LIMONCHENKO Vira – Doctor of Philosophy, Professor, Professor at the Department of Philosophy named after Professor Valery Grigorovich Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 24, Ivan Franko str., Drohobych, Lviv region, Ukraine, postal code 82100 (limonchenko57@gmail.com)

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

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.17>

To cite this article: Limonchenko, V. (2020). Problemy osvity v svitli vyklykiv transhumanizmu [Problems of education in the light of the challenges of transhumanism]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt-skoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriya "Filosofia" – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 41, 245–266, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.17>

PROBLEMS OF EDUCATION IN THE LIGHT OF THE CHALLENGES OF TRANSHUMANISM

Summary. Objective. The article examines the transhumanistic project of human improvement and the posthumanistic variant of belittling a person's value in relation to the classical concept of education and reveals the ill-conceitedness of the initial foundations of these two constructions. **Methodology.** Through the critical-analytical explication of the intellectual means of these projects and their comparative analysis in the light of the traditional philosophy problems of understanding the nature and freedom of man, naturalistic reductionism is revealed and the significance of human activity is substantiated. The focus is on the problem of the way of thinking, taken not in the instrumental-technological dimension, but in the anthropological key. **Scientific novelty.** The conceptual ill-conceitedness of the phenomenon of human life is revealed, which is considered purely scientifically as a state of a single entity (organism) that realizes and preserves itself by exchanging its constituents and substances of the surrounding world (metabolism), while the temporary eventfulness of human life is not taken into account – the focus is on the organism, imperfections which are overcome. Because of this, the motivational and target components of human life are left without attention. When considering the worldview issues of re-evaluating the role and significance

*of a person, it was recorded that the action of the supposed principles of out-of-species ethics comes from a person and is directed towards a person and, therefore, he remains the original agent and subject. It is argued that any improvement of human's "design" will encounter the problem of mastering his own nature, i.e. the ability not to be tied to one function, but to have the ability to change in accordance with some logic, also changeable. **Conclusion.** The classical problem of thinking already contains «out-of-species ethics», which presupposes a shift in measure from a person to another, which becomes a way to expand the capabilities and abilities of a person. The radical novelty of technical projects for human reorganization lies in the fact that the free volitional assimilation of one's nature, assumed by education as the formation of a person, is eliminated.*

Key words: *transhumanism, posthumanism, human life, education, thinking.*

Постановка проблемы. В ситуации быстрой смены культурно-исторических типов развития и ускоряющихся темпов жизни человека вопрос о том, как возможен человек, соответствующий этому ускоренному изменению, неизбежно попадает в центр внимания, в связи с этим обостряется актуализация критико-аналитического осмысления проблем образования, взятого не столько как получение профессии, сколько как образование человека. Чему в этом процессе принадлежит ведущая роль? Прямолинейный ответ на форсированное новаторство, предложенный сциентистскими проектами, обманчив. Герман Люббе (2016 г.) при исследовании ускоряющегося характера культуры модерна отмечает устойчивость против процессов старения устоявшихся, отмеченных исторической традицией форм и образов: «В динамических культурах старое обладает темпоральным преимуществом, заключающимся в том, что оно значительно менее быстро стареет, чем менее старое» (с. 115). Художественная метафора К. Льюиса (1992 г.) двух образовательно-воспитательных подходов, не устаревая, устанавливает границы, внутри которых можно поместить различные образовательные стратегии: «Прежний воспитатель обращался с воспитанниками, как птица с птенцами, которых она учит летать; новый – как хозяин с цыплятами, которых собирается съесть.

Прежде человек передавал детям то, что достойно человека; теперь он просто разводит пропаганду» (с. 191). О. Хаксли в созданном им новом дивном мире показывает работу такой системы образования. Гипнопедия нового мира – реализация мечты чиновников от образования (на которых ссылался, как помним, А. Шопенгауэр). Во-первых, внедряются знания, полезные для благополучия общества, во-вторых, они именно «внедряются», то есть при их освоении сознание не работает, они гипнотически вмонтируются в подсознание, и это обеспечивает третье преимущество гипнопедической полезностной системы: необходимость внешней цензуры отпадает, индивид сам блюдет себя. Особенно выразительно подобная система образования обосновывает себя средствами науко- и техноцентризма, чем и является трансгуманизм.

Целью статьи является анализ постановки проблем образования с учетом идей трансгуманизма, соотношение предлагаемой в трансгуманизме инновационности с классическими концепциями образования.

Анализ последних исследований и публикаций. Создание безграничных способностей человека, которые возможны благодаря новым кибернетическим, химическим, биологическим технологиям, работающим на уровне нанотехнологий, увлекает многих исследователей и экспериментаторов на первый взгляд гуманистическим заострением проблемы, звучащей предельно инновационно средствами новейших технологий избавить человека от страданий и смерти и преодолеть ограниченные способности человека. Однако сразу же следует отметить псевдоноваторский характер такого вопроса, ведь эта задача четко поставлена еще в христианстве, что засвидетельствовано Данте, у которого впервые встречается слово «трансгуманизм».

Поток публикаций различного характера и уровня, посвященных апологии или критике трансгуманизма, официальной датой рождения термина принято считать 1957 г., то есть использование его биологом Дж. Хаксли, не иссякает и разветвляется на дисциплинарные области. В первую очередь это сциентистки-технологически ориентированные работы футуристически-прогностического характера, к которым относятся тексты Курцвейля (2012, 2019 гг.), Бострома (2014 г.), Янга (2006 г.) в рекламном

стиле расцветивающие ожидаемое блестящее будущее, геометрически множащиеся восторженные и аналитические комментарии к ним или критические отзывы на идеи технологического улучшения человечества, обзоры и отзывы на комментарии и критику (Фукуяма, 2004; Хабермас, 2002; От социальной эпистемологии, 2018; Ferrarese, 2015; Fischer, 2016; Witzany, 2016; Larrivee, 2017; Криман, 2019; Эрденев, 2018; Мартынюк, 2016; Ожеван, 2014). Особенное внимание привлекают работы, исследующие проблемы трансгуманизма в философско-антропологическом дискурсе. Сергей Хоружий (Хоружий, 2008; Постчеловек и постчеловечество, 2016) тщательно и систематически исследовал проблему трансформативных антропологий в русле синергичной антропологии и показал, что опасны не сами технологические стратегии, которые сейчас обсуждаются массами несведущих. «Действительная опасность – отнюдь не прогресс науки, а явно обозначившаяся, упорная игра Человека на понижение (самого себя)» (2008, с. 30). Ф.И. Гиренок (2018) в ином русле, которое он именуется археоавангардом и которое тяготеет к постструктурализму и постмодернизму, разрабатывает те же идеи редуцированного человека в дигитальном мире: «Человек в дигитальной философии – это не органическое тело, не субъективность, которая в числовой мир не вписывается, а вычислительная машина и база данных. Человек в нем уже не человек, а числовой пробел мира» (с. 137). О редукации человека в трансгуманистическом проекте говорит Стив Фуллер (От социальной эпистемологии, с. 14). Именно тенденция редукации человека при провозглашенном расширении возможностей заслуживает особого внимания.

Многие исследователи при рассмотрении трансгуманизма фиксируют связь с идеями Сверхчеловека Ницше. Утверждение Зоргнера (2008 г.) о прямой преемственности между трансгуманизмом и Ницше вызвало активную реакцию как исследователей Ницше, так и трансгуманистов (Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?, 2017). Именно Зоргнер упоминает проблемы образования в свете аналогичности их генетическим усовершенствованиям, на проблематичность чего обратила внимание Б. Бабиш (2012 г.). В связи с этим следует упомянуть важную для наших дней проблематику философии образования, причем

именно такой ее версии, которая акцентирует значимость философии для образовательной сферы (Возняк, 2008; Возняк, 2013; Возняк, 2017; Лобастов, 2003). Речь идет о таком аспекте образования, который исследует проблематику способа мышления, взятом не в инструментально-технологическом измерении, а в антропологическом ключе. Эта же проблема поставлена исследователями, работы которых представлены в выпуске журнала "Education Society" Великобритании в 2020 г. (Bakhurst, 2020; Kern, 2020; Rödl, 2020; Mertel, 2020), идеи которых будут применены далее. Стратегия, представленная авторами журнала, исходит из основополагающего значения в жизни человека образования, что предполагает осмысление его отношения к философии. Д. Бэкхерст (2020 г.) отмечает такое. Никакое достоверное естественно-историческое описание того, что представляет собой человек, не могло бы поставить образование в центр. Тем не менее концепция образования часто игнорировалась философами, особенно теми, кто работал в англо-американском мейн-стриме. Однако кажется, что предрассудки, лежащие в основе этого пренебрежения, уходят в прошлое, и все больше и больше философов начинают осознавать, что образование имеет глубокое философское значение, затрагивая вопросы природы знания, теоретической и практической детерминации, формирования ума и его отношения к миру, а также воспитания нравственных воззрений (p. 255).

Основной материал. После А. Тойнби понятие вызова имеет выражено негативистскую коннотацию, обозначая проблемные ситуации, угрожающие самому существованию цивилизации, но именно вызов определяет развитие, ведь вызов стимулирует поиски выхода на новый уровень, поэтому понятие вызова амбивалентно: это та постановка вопроса, которая задает пространство ответа. Как уже отмечалось, цель расширения возможностей человека не является изобретением трансгуманистов: заостренное внимание на преодолении страдания и смерти четко проговорены в буддизме и христианстве. Не нова и идея технологического расширения возможностей человека, ведь самое простое каменное рубило уже предстает усилением физических сил человека, предметное тело культуры, достаточно точно именуемое «неорганическим телом» человека, оберегает

человека от множества неблагоприятных ситуаций. Тогда в чем же радикальная новизна трансгуманизма, если вообще можно говорить об этом? Вполне возможен вариант игнорирования футуристических сценариев перевода человеческого сознания на иные формы материальных носителей и создания киборга как очередной утопической приманки, однако при всей своей утопичной необоснованности фантазийные проекты влияют на реальный ход вещей, что побуждает обращаться к рассмотрению таких сценариев.

Победа над смертью, так тревожащая трансгуманистов, имеет смысл утверждения жизни, но что такое эта жизнь? Первое, что следует отметить в трансгуманистическом варианте преобразования умственных и физических возможностей человека с целью совершенствования человеческой жизни, – это непродуманность понимания человеческой жизни, которое включено в чисто сциентистски биологизированный контекст. Смысловые коннотации, связанные со словом «жизнь», далеко не однозначны. Отмечая проблематичность биологического понимания жизни, биологи признают приемлемым определение NASA, выработанное в 1994 г. с целью опознания феноменов жизни во Вселенной, согласно которому жизнь – «самоподдерживающаяся химическая система, способная к дарвиновской эволюции» (Benner, 2010; Joyce, Deamer, Fleischaker, 1994). При этом показательны два момента: хотя предполагается возможность жизни, превышающей дарвинистские принципы (*supra-Darwinian life*), более того, отмечается, что в истории жизни человечества значим такой способ передачи подходящих для выживания качеств, который связан не с генетической наследственностью, а с образованием (Benner, 2010), главное внимание уделяется рассмотрению связи между структурой и поведением, что позволяет исследовать жизнь экспериментально, при этом признается, что когда реальность слишком сложна для «удовлетворения наших конструктивных потребностей» (Benner, 2010), то «мы игнорируем ее и продолжаем придерживаться более простого, хотя и ошибочно, взгляда» (Benner, 2010). Акцент в трансгуманистических проектах делается на структуре, именно новое устройство имеется в виду, когда прогнозируется появление нового (или иного) человека.

Мутант, киборг, клон представляють собою результат роботи над чувствено-телесним устроєм організму.

Для філософського дискурсу суттєво признание по крайній мері двох планів, а іменно життя як некоторого стану єдиного утворення (організму), реалізуючого і зберігаючого себе шляхом обміну своїх складових і речовин оточуючого світу (метаболізм), і часової подійності, не збігаючої з самими процесами метаболізму, що найбільш виразливо представлено в житті людини, правда, поріть така часова тривалість подій вважається характерною для живого взагалі: життя – це «1. Стан тварин від запліднення до смерті, а рослин до увядання; буття. 2. Час від початку народження до смерті; вік. 3. Образ життя в відношенні до звичок і поведінки. 4. Буття, стан. 5. Старість, майно, багатство» (Словарь церковно-славянського, 1847, с. 410–411). Хоча можлива синонімічність слів «життя» і «живот» акцентує зв'язок з телесним організмом, життя людини відбувається не всередині організму, а во зовнішній подійності.

Сразу слід зауважити, що зовнішня подійність як аспект людського життя не враховується проектами трансгуманізму, адже в центрі уваги знаходиться організм, недосконалості якого перемагаються, зауважимо, що в цьому пункті немає нічого радикально нового. Більше того, такою дослідником трансгуманізму, як Стив Фуллер (От соціальної епістемології, 2018), говорить про трансгуманізм як інерції модерну, називаючи його ультрамодерністським і ультрагуманістським (с. 14), оскільки він зосереджений на відмінних ознаках людини, доведених до межі, тому в центр потрапляють проблеми штучної розумності і збереження індивідуального свідомості шляхом переносу на різні носії. С. Фуллер називає проект трансгуманізму видоцентричним (speciesist), в чому легко читається антропоцентризм, звичайно улічує в волю до влади.

Одна з ліній неприязні трансгуманізму рухається в русло критики гуманізму, при цьому Холокост і ГУЛАГ розглядаються як крайні точки гуманістського маніфесту, що привело до виникненню антигуманістських концепцій (Braidotti, 2013, р. 16) і корекції трансгуманізму в формі

постгуманизма, который, как предполагается, устраняет главную максиму гуманизма о человеке как наивысшей ценности: человек в постгуманизме перестает быть «мерой всех вещей», он номадичен и представляет собой сборку человеческого, животного, дигитального, химерического (Криман, 2019, с. 132). Слово «сборка» не имеет терминологически-понятийного значения, но показателен инженерно-технический контекст.

Как отмечает С. Фуллер (От социальной эпистемологии, 2018), постгуманист не переоценивает какие-то человеческие качества, что раньше приводило к дестабилизации планеты, но старается сохранять некоторый баланс между разными сущностями, что предстает как экология – дисциплина, сосредоточенная на Земле. Это дисциплина с «длительным временным горизонтом, что само по себе будет снижать значение человеческих существ» (с. 15). В этом же русле движется Латур, на что указывает название его книги «Лицом к Гее», и разрабатывает идеи установления нового геохронологического периода: если ранее шла речь об организмах, живущих в окружающей среде, то теперь в центр попадает вопрос об организмах, делающих эту среду, но именование такой новой эры вносит некоторое замешательство, ведь корневым для имени остается человек: антропоцен, то ест. название составлено из двух слов: *ἄνθρωπος* – человек и *καινός* – новый. Антропоцен приходит на смену голоцену, в имени которого уже присутствуют смыслы новизны всего: *ὅλος* – целый, весь и *καινός* – новый. Однако значение новой жизни присутствует уже в именовании «кайнозой» (эра геологической истории, которая считается текущей и в которую включены голоцен и еще пока не совсем официально признанный антропоцен). Конечно, можно поиронизировать над бедной фантазией ученых, создающих хронологические таблицы по принципу «новый, еще новее, еще более новый», но понятно, что дело не в названии, ведь обратить внимание стоит на указанную точку прерыва: постгуманизм соотнесен с антропоценом, но если постгуманизм видится установкой, снижающей значение человеческих существ, то антропоцен фиксирует прямо противоположное – тезис о радикальной ответственности человека вследствие того, что он оказывает решающее влияние на земной мир. Если постгуманисты «отходят от главенствующей роли

Антропоса (так постгуманисты называют человека в его классическом понимании)», вследствие чего «не-человеческое (животные, машины, растения) обретают агентность и субъектность» (Криман, 2019, с. 140), то как это соотносится с антропоцентром как осознанием своей ответственности за гармонию в природе? Чья активность будет способствовать возникновению ожидаемой «вневидовой этики, распространяющейся, помимо людей, и на другие виды живых существ»? Если постгуманизм выступает «за невмешательство в природные процессы и сотрудничество с другими видами-компаньонами живой и неживой природы», если постгуманизм «не выделяет принципиальных различий между человеком и природой, признавая наличие специфического разума у человека», то что означает такое невмешательство как наличие специфического разума у человека?

Возможен предположительный вариант передачи функций организации мирового порядка созданным человеком новым существам, называть которые можно как угодно, и для этого фантазийного проекта можно найти логически выверенные обоснования: осознавший свое несовершенство человек с целью устранения зла, принесенного им вследствие этого несовершенства, передает роль разумного деятеля созданным им существам, чтобы сохранить гармоническое равновесие в обитаемом мире. Если даже пренебречь продумыванием возможностей научно-технического обеспечения такого проекта и допустить реальность такого решения проблемы мирового зла, который, впрочем, давно известен в виде гильотины как радикального средства от головной боли, остаются вопросы, которые можно назвать мировоззренческими, связанные с мотивационной и целевой составляющими деятельности этого нового существа.

В этом вопросе различие трансгуманизма и постгуманизма, проводимое с целью устранения явных промахов трансгуманистического проекта, не столь существенно, ведь утверждая снижение значения человеческих существ, постгуманизм предполагает распространение этики, названной вневидовой, на иные формы жизни, но откуда возьмутся принципы этой этики? Ведь речь идет о том, что уважительное внимание к достоинству, ранее принимаемое по отношению к человеку, теперь предполагается по отношению ко всему существующему, и практикует

такое действие именно человек, требование к одноклеточным и хищникам поступать по принципам вневидовой этики явно абсурдно, и если действие новых принципов отношений исходит от человека и направлено к человеку, то он и остается исходным агентом и субъектом. Итак, устранить действие человека возможно лишь принятием этоса поведения иных, не характерных для человека организационных принципов: либо дочеловеческих – звериных, либо сверхчеловеческих – божественных. Фуллер предполагает возможность нормирования человеческого мира, исходя из принципов «поведения» машины, но при этом субъектом выступает опять же человек, создающий эти машины. Выйти из хождения по этому кругу возможно не вводя новые, неведомо откуда берущиеся принципы, а через осмысление специфики человеческой жизни. Предполагаемый выход как действие «машин», самостоятельно создающих и организовывающих мир без участия человека, находится в границах фантазийных проектов, какие бы успехи не демонстрировали информационные науки и технологии.

А. Керн (Kern, 2020) возвращается к вопросу понимания человеческой природы и эксплицирует аристотелевский принцип, что различие между человеческим видом и нечеловеческими животными формами жизни именно в форме обосновывает идею, что различие в том, что человеческая форма жизни реализуется через обучение, которое на самом общем уровне описывается как включение в социальную практику: отличительная форма не дается от рождения, но подлежит собственному деянию освоения. Можно утверждать, что радикальная новизна трансгуманизма заключается в том, чтобы лишить отличительную форму свободного волевого освоения, предоставив не поведенческо-деятельный, а инструментально-материальный способ освоения, аналогичный включению компьютера. Фуллер (От социальной эпистемологии, 2018) отмечает, что стратегия трансгрессии как постоянного выхода за наличное состояние материализуется в трансгуманизме (с. 9), что дает ему основания говорить о редукции, урезании человека. Духовная трансцендентность, устранение которой он замечает, – синоним способности свободного самоопределения, о котором ведет речь С. Редль (2020), различая формы жизни по наличию или отсутствию самопознания: в силу

этого знание – это не просто составная часть жизни, а «человеческая жизнь – это знание о себе» (р. 296), что делает становлением человека образование, то есть это принципиально не инженерно-техническая задача, а задача способа мышления как антропологической особенности.

Настоятельно напрашивается вывод, что любое совершенствование «устройства» человека (не важно, чисто биологического, или уже измененного дополнительными средствами иной материальности) будет наталкиваться на проблему освоения своей собственной природы, то есть умения работать со своей природой и не быть привязанным к одной ее функции, а обладать способностью изменения в соответствии с некоторой логикой, кстати, тоже изменчивой. Стоит вспомнить поставленный в самом начале вопрос о человеке, соответствующим ситуациям перманентного изменения: ответом будет не владение определенными технологиями и инструментами – сегодня это умение препарировать свои идеи в форму информационных технологий (IT) и придавать им такие качества, которые бы соблазнили потенциального покупателя, но завтра они могут быть другими. Это вводит проблему мышления как такого действия, в котором отсутствует жесткая прямая связь между структурой и поведением, делающая агента мысли автоматом: «Мыслить – значит трансформировать, изменять, преобразовывать форму своей деятельности в соответствии с существенным, с истиной самой реальности» (Возняк & Возняк, 2013, с. 276). Центральный момент такого действия – не внесение своей схемы, своей формы, а движение по сути дела. Вспоминается тезис Люббе, что в ситуации ускоряющегося характера культуры устойчивостью обладают исторически традиционные формы, классические формы образования устаревают гораздо медленнее инновационных и злободневных. Сетования, что пока студент окончит процесс образования, содержательно его знания могут устареть, стали повторяться очень часто, но умение быть готовым к встрече с тем, что к тебе обращено (мышление по Хайдеггеру), устареть не может; этому и принадлежит ведущая роль в образовании, которое по своему существенному делу есть образовыванием человека, когда необходимо передавать детям то, что достойно человека, а не разводить пропаганду передовых технологий.

Классическая проблема мышления в себе уже содержит «вневидовую этику», предполагающую сдвиг меры от человека к иному, что становится способом расширения возможностей и способностей человека. Эта проблема в самых различных вариантах экспликации присутствует в философии Гегеля, и исходное начало этих вопросов раскрыто в «Феноменологии духа»: эмпирический индивид, что в логике Фуллера соответствует видовой этике, входя в стихию мышления, преодолевает свою «эмпирическую» отдельность и восходит к логике Абсолюта, чему в коннотациях Фуллера соответствует экология как новый способ мышления по логике целого, чем для него является энвайронментализм – защита окружающей среды. Однако устранение статуса человека как главной ценности связано с мировоззрением именно человека. В отличие от Фуллера, проходящего мимо этого парадокса, Гегель отмечает, что мышление по логике целого как превосходение себя возможно лишь путем собственной же активности: видеть иное возможно при условии опоры на собственную самость и доверие собственному разуму и опыту (Пушкин, 2000, с. 27). Восприятие иного предполагает погружение в предмет, растворение в предмете до самозабвения, чтобы дать возможность проявиться самому предмету. Это состояние полной пассивности, называемое в постгуманизме отрицанием превосходства человеческого, достигается действием всецелой активности, поскольку не происходит само по себе, а предполагает серьезную работу укрощения самовластия, и чаемое усиление возможностей человека оставляет в силе вопрос «Что делать с доставшейся тебе бесконечной временной событийностью?», который не устраняется при инженерном переустройстве организма, и движение по дорогам внешней событийности остается делом педагогов, в наши дни этот вопрос предметно представлен философией образования.

Руководство по жизни существует в различных формах, одна из существенно проработанных практик – различные варианты аскетической работы над собой, что позиционируется как смирение. Д. Причард (2020 г.) говорит о необходимости обучения «интеллектуальному смирению», что на первый взгляд противоречит уверенности ученика в своих силах, однако он показывает, что эти две цели не противоречат друг другу:

интеллектуальное смирение как способность слышать другого совсем не предполагает «пониженной концепции самого себя» и движимо поиском истины (р. 400–402). Чтобы содействовать сохранению природы, совсем не надо «понижить концепцию человека», пожалуй, прямо наоборот: постгуманистическая цель «вневидовой этики» достижима при условии работы над самим собой, что не связано ни с каким устройством организма, что и составляет, как это отмечает С. Редль (2020), такой характер природы человека, который не дан от природы: «Человек свободен в том смысле, что у него нет своего принципа от природы. Если нам позволят это парадоксально выразить, можно сказать: человек владеет своей природой, но не природно» (р. 292). Если же человеческая жизнь не имеет природы от природы, то у него нет данной природы, какими бы совершенствами эту данность не наделить изначально. Чрезмерное акцентуирование себя самого, вызывающее тревогу в постгуманизме, устраняется адекватным осмыслением соотношения природы и свободы: по Редлю, теоретическое знание своей природы – это практическое знание свободы (р. 295). Наиболее убедительны такие варианты осмысления образования, которые не рассматривают образование и генетическое улучшение структурно аналогичными процедурами (Babich, 2012), а артикулируют задачу культивации в образовании моральных аргументов с целью противодействия отрицательному и отталкивающему влиянию технологий (Mertel, 2020).

Выводы. Можно зафиксировать сохранение значимости классических философских проблем, не устраняемое никакими инженерными проектами переустройства телесности человека. Никакие «модификации человека с помощью технических расширений его органики, дошедшие до стадии практической реализации» (Криман, 2019, с. 137), не устраняют классической философской проблематики, присваивающее освоение которой входит в качестве пропедевтики в любые технические проекты.

ЛИТЕРАТУРА

1. Возняк В.С. Значение различения рассудка и разума в образовательном процессе. *Вестник Казахстано-Американского Свободного Университета*. 2017. Вып. 1: Педагогика и психология. С. 34–42.

2. Возняк В.С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема : монографія. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана-Франка, 2008.
3. Возняк С.В., Возняк В.С. Мышление как учение. Учение как мышление. *Проблема истории в творчестве Э.В. Ильенкова* : материалы XV Международной научной конференции «Ильенковские чтения – 2013» / под. общ. ред. Е.В. Мареевой (Москва, 28–29 марта 2013 г.). Москва : изд-во СГУ, 2013. С. 273–284.
4. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Москва : Издательство социально-экономической литературы, 1959.
5. Гиренко Ф.И. Основные принципы дигитальной философии. *Философия хозяйства*. 2018. № 6. С. 133–139.
6. Крыман А.И. Идея постчеловека: сравнительный анализ трансгуманизма и постгуманизма. *Философские науки*. 2019. № 62 (4). С. 132–147. DOI: <https://doi.org/10.30727/0235-1188-2019-62-4-132-147>.
7. Лобастов Г.В. Философские, психологические и педагогические проблемы формирования личности. Усть-Каменогорск, 2014.
8. Лобастов Г.В. Философско-педагогические этюды. Москва : Микрон-принт, 2003.
9. Льюис К.С. Человек отменяется, или мысли о просвещении и воспитании. Особенно же о том, как учат английской словесности в старших классах. *Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты*. Москва : Республика, 1992. С. 185–207.
10. Люббе Г. В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем / пер. с нем. А.В. Григорьева, В.М. Куренного ; под науч. ред. В.М. Куренного ; вступ. ст., сост. указ. В.М. Куренного, М.И. Румянцевой. Москва : изд. дом Высшей школы экономики, 2016.
11. Мартинюк Ю.В. Трансгуманізм і постгуманізм: етична проєкція. *Антропний принцип в контексті актуальних проблем філософії науки* : збірник матеріалів Всеукраїнської науково-практичної конференції (Львів, 15–16 грудня 2016 р.). Львів, 2016. С. 155–161.
12. Ожван М.А. Між утопією та реальністю: трансгуманістичні технології та їх вплив на майбутнє людини й людства. *Стратегічні пріоритети*. 2014. № 4 (33). С. 88–92.
13. От социальной эпистемологии к Humanity 2.0. Интервью со Стивом Фуллером. *Логос*. 2018. Т. 28. № 5. С. 1–30.
14. Пушкин В.Г. Философия Гегеля: абсолютное в человеке. Санкт-Петербург : Лань, 2000.
15. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнологической революции. Москва : АСТ ; ЛЮКС, 2004.
16. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. Москва : Весь Мир, 2002.

17. Хоружий С.С., Фишман Л.Г., Комлева Н.А., Манойло А.В., Багдасарян В.Э., Радиков И.В., Федорченко С.Н., Абрамов А.В. Постчеловек и постчеловечество: будущее цивилизации или ее конец? (Круглый стол). *Вестник Московского государственного областного университета*. 2016. № 3. DOI: <https://doi.org/10.18384/2224-0209-2016-3-757>

18. Хоружий С.С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергической антропологии. *Философские науки*. 2008. С. 10–32.

19. Эрдэнэев Э.Т. Концепция трансгуманизма Ника Бострома. *Гуманитарный вектор*. 2018. Т. 13. № 3. С. 90–95. DOI: <https://doi.org/10.21209/1996-7853-2018-13-3-90-95>.

20. Babich B. Nietzsche's Post-Human Imperative: On the "All-too-Human" Dream of Transhumanism. *The Agonist*. 2012. Vol. IV. Issue II. Retrieved December 20, 2020. URL: http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011_08/Dream_of_Transhumanism.html.

21. Bakhurst D. Teaching and Learning: Epistemic, Metaphysical and Ethical Dimensions – Introduction. *Journal of Philosophy of Education*. 2020. Vol. 54. No. 2. P. 255–267. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12418>.

22. Benner S.A. Defining life. *Astrobiology*. 2010. Dec. 10(10). P. 1021–1030. Retrieved December 20, 2020. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3005285>.

23. Bostrom N. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford University Press, 2014.

24. Braidotti R. *The Posthuman*. Cambridge, UK : Polity Press, 2013.

25. Ferrarese E. Habermas: Testing the political. *Thesis Eleven*. 2015. Vol. 130. Issue 1, October. P. 58–73. DOI: [10.1177/0725513615602176](https://doi.org/10.1177/0725513615602176).

26. Fischer E. The Ethics of Genetic Intervention in Human Embryos: Assessing Jürgen Habermas's Approach. *Kriterion. Journal of Philosophy*. 2016. № 30 (1). P. 79–96.

27. Joyce G.F., Deamer D.W., Fleischaker G. *Origins of Life: The Central Concepts*. Boston : Jones and Bartlett, 1994.

28. Kern A. Human Life, Rationality and Education. *Journal of Philosophy of Education*. 2020. Vol. 54. No. 2. P. 268–289. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12412>,

29. Kurzweil R. *How to Create a Mind: The Secret of Human Thought Revealed*. Penguin Books, 2012.

30. Kurzweil R. *Danielle: Chronicles of a Superheroine*. WoodFire Press, 2019.

31. Larrivee D. Neural Consolidation and Ontological Variance: Metaphysical Constraints Self-Emergence and Human Nature. *FORUM*. 2017. Vol. 3. P. 199–221. DOI: <https://doi.org/10.17421/2498-9746-03-1>.

32. Mertel Kurt C.M. Heidegger, Technology and Education *Journal of Philosophy of Education*. 2020. Vol. 54. No. 2. P. 467–486. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12419>.

33. Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy? Edited by Yunus Tuncel Cambridge Scholars Publishing, 2017.

34. Pritchard D. Educating for Intellectual Humility and Conviction. *Journal of Philosophy of Education*. 2020. Vol. 54. No. 2. P. 398–409. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12422>.

35. Rödl S. Teaching, Freedom and the Human Individual. *Journal of Philosophy of Education*. 2020. Vol. 54. No. 2. P. 290–304. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12415>.

36. Sorgner S.L. Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism. *Journal of Evolution and Technology*. 2008. № 20 (1). P. 29–42.

37. Witzany G. No time to waste on the road to a liberal eugenics? *EMBO Rep*. 2016. Mar. 17 (3). P. 281. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12419>.

38. Young S. Designer evolution: a transhumanist manifesto. Amherst (Mass), 2006.

REFERENCES

1. Voznyak, V.S. (2017). Znachenie razlicheniya rassudka i razuma v obrazovatelnom processe [The value of distinguishing between reason and intellectus in the educational process]. In *Vestnik Kazahstansko-Amerikanskogo Svobodnogo Universiteta. Nauchnyj zhurnal. 1 vypusk: pedagogika i psihologiya – Bulletin of the Kazakh-American Free University. Science Magazine. 1st issue: pedagogy and psychology* (34–42). Ust-Kamenogorsk [in Russian].

2. Voznyak, V.S. (2008). *Spivvidnoshennya rozsudku i rozumu yak filosofsk'ko-pedagogichna problema: Monografiya [The relationship between reason and intellectus as a philosophical and pedagogical problem: Monograph]*. Drohobych : Redakcijnno-vidavnichij viddil Drogobickogo derzhavnogo pedagogichnogo universitetu imeni Ivana-Franka [in Ukrainian].

3. Voznyak, S.V. & Voznyak, V.S. (2013). Myshlenie kak uchenie. Uchenie kak myshlenie [Thinking as teaching. Teaching as thinking]. In *Problema istorii v tvorchestve E.V. Il'enkova: Materialy XV Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii "Il'enkovskie chteniya – 2013" – The problem of history in the work of E.V. Ilyenkov: Materials of the XV International Scientific Conference "Ilyenkov Readings – 2013"*. E.V. Mareeva (Ed.) Moscow, March 28–29, 2013 (273–284). Moscow : SSU Publishing House [in Russian].

4. Hegel, G.V.F. (1959). *Fenomenologiya duha [The phenomenology of the spirit]*. Moscow: Publishing house of socio-economic literature [in Russian].

5. Girenok, F.I. (2018). Osnovnye principy digitalnoj filosofii [Basic principles of digital philosophy]. In *Filosofiya hozyajstva – Economy philosophy*, 6, 133–139 [in Russian].

6. Krivan, A.I. (2019). Ideya postcheloveka: sravnitelnyj analiz transgumanizma i postgumanizma [The Posthuman Idea: A Comparative Analysis of Transhumanism and Posthumanism]. In *Filos. Nauki – Philos.*

Science, 62 (4), 132–147 [in Russian]. DOI: <https://doi.org/10.30727/0235-1188-2019-62-4-132-147>

7. Lobastov, G.V. (2014). Filosofskie, psihologicheskie i pedagogicheskie problemy formirovaniya lichnosti [*Philosophical, psychological and pedagogical problems of personality formation*]. Ust-Kamenogorsk [in Russian].

8. Lobastov G.V. (2003). *Filosofsko-pedagogicheskie etyudy* [*Philosophical and pedagogical studies*]. Moscow : Mikron-print [in Russian].

9. Lewis, K.S. (1992). Chelovek otmenyaetsya ili mysli o prosveshchenii i vospitanii. Osobenno zhe o tom, kak uchat anglijskoj slovesnosti v starshih klassah [A person is canceled or thoughts of enlightenment and education. Especially about how they teach English in high school]. In *Lyubov'. Stradanie. Nadezhda: Pritchi. Traktaty – Love. Suffering. Hope: Proverbs. Treatises* (185–207). Moscow : Republic [in Russian].

10. Lubbe, G. (2016). *V nogu so vremenem. Sokrashchennoe prebyvanie v nastoyashchem* [*Keeping pace with the times. Abbreviated stay in the present*] A.V. Grigoriev, V.M. Kurenny (Ed.) National research University Higher School of Economics. Moscow : Publishing house. House of the Higher School of Economics [in Russian].

11. Martinyuk, Y.V. (2016). Transgumanizm i postgumanizm: etichna proekciya [Transhumanism and Posthumanism: Ethical Projection]. In *Antropnij princip v konteksti aktualnih problem filosofii nauki: zbirnik materialiv Vseukrainskoi naukovo-praktichnoi konferencii (Lviv, 15–16 grudnya 2016 r.) – The anthropic principle in the context of topical problems of the philosophy of science: collection of materials of the All-Ukrainian scientific and practical conference (Lviv, 15–16th breast, 2016)* (155–161) Lviv [in Ukrainian].

12. Ojevan, M.A. (2014). Mizh utopiieiu ta realnistiu: transhumanistychni tekhnolohii ta yikh vplyv na maibutnie liudyny y liudstva [I am drowning that reality: transhumanistic technologies and pouring on the people of the world]. In *Stratehichni priorytety – Strategic priorities*, 4 (33), 88–92 [in Ukrainian].

13. Ot socialnoj epistemologii k Humanity 2.0. Intervyu so Stivom Fullerom [From Social Epistemology to Humanity 2.0. Interview with Steve Fuller]. (2018). In *Logos – Logos*, 28/5, 1–30 [in Russian].

14. Pushkin, V.G. (2000). *Filosofiya Gegelya: absolyutnoe v cheloveke* [*Hegel's philosophy: the absolute in man*]. St. Petersburg: Lan [in Russian].

15. Fukuyama, F. (2004). *Nashe postchelovecheskoe budushchee: posledstviya biotekhnologicheskoy revolyucii* [*Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnological Revolution*]. Moscow : AST ; LUX [in Russian].

16. Habermas, J. (2002). *Budushchee chelovecheskoj prirody* [*The future of human nature*]. Moscow : Ves Mir [in Russian].

17. Khoruzhy, S.S. (2008). [Problem of the Posthuman, or Transformative Anthropology through the Eyes of Synergistic Anthropology]. In *Filosofskie nauki – Philosophical Sciences* (10-32) [in Russian].

18. Khoruzhy S.S., Fishman L.G., Komleva N.A., Manoilo A.V., Bagdasaryan V.E., Radikov I.V., Fedorchenko S.N. & Abramov A. (2016). Postchelovek i postchelovechestvo: budushchee civilizacii ili eyo konec? (Kruglyj stol) [Posthuman and posthumanity: the future of civilization or its end?]. In *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta (Elektronnyj zhurnal) – Bulletin of the Moscow State Regional University (Electronic journal)*, 3 [in Russian]. DOI: <https://doi.org/10.18384/2224-0209-2016-3-757>.

19. Erdeneev, E.T. (2018). Konceptiya transgumanizma Nika Bostroma [The concept of transhumanism by Nick Bostrom]. In *Gumanitarnyj vektor – Humanitarian vector*, 13/3, 90–95 [in Russian]. DOI: <https://doi.org/10.21209/1996-7853-2018-13-3-90-95>.

20. Babich, Babette. (2012). Nietzsche's Post-Human Imperative: On the "All-too-Human" Dream of Transhumanism. In *The Agonist*, IV(II) Retrieved December 20, 2020, from http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011_08/Dream_of_Transhumanism.html.

21. Bakhurst, D. (2020). Teaching and Learning: Epistemic, Metaphysical and Ethical Dimensions – Introduction. In *Journal of Philosophy of Education*, 54 (2), 255–267. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12418>.

22. Benner, S.A. (2010). Defining life. In *Astrobiology*, Dec; 10 (10), 1021–1030. Retrieved December 20, 2020, from <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3005285>.

23. Bostrom, Nick. (2014). *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford University Press.

24. Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Cambridge, UK: Polity Press.

25. Ferrarese, Estelle. (2015). Habermas: Testing the political. In *Thesis Eleven*, 130 (1), October, 58–73. DOI: 10.1177/0725513615602176.

26. Fischer, Enno. (2016). The Ethics of Genetic Intervention in Human Embryos: Assessing Jürgen Habermas's Approach. In *Kriterion. Journal of Philosophy*, 30 (1), 79–96.

27. Joyce, G.F., Deamer, D.W. & Fleischaker, G. (1994). *Origins of Life: The Central Concepts*. Boston: Jones and Bartlett.

28. Kern, A. (2020). Human Life, Rationality and Education. In *Journal of Philosophy of Education*, 54 (2), 268–289. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12412>.

29. Kurzweil, Ray (2012). *How to Create a Mind: The Secret of Human Thought Revealed*. Penguin Books.

30. Kurzweil, Ray. *Danielle: Chronicles of a Superheroine*. WoodFire Press, 2019.

31. Larrivee, Denis. (2017). Neural Consolidation and Ontological Variance: Metaphysical Constraints Self-Emergence and Human Nature. In *FORUM*, 3, 199–221. DOI: <https://doi.org/10.17421/2498-9746-03-1>.

32. Mertel, Kurt C. (2020). M. Heidegger, Technology and Education. In *Journal of Philosophy of Education*, 54 (2), 467–486. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12419>.

33. *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (2017). Tuncel Yunus (Ed.) Cambridge Scholars Publishing.

34. Pritchard, Duncan. (2020). Educating for Intellectual Humility and Conviction. In *Journal of Philosophy of Education*, 54 (2), 398–409. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12422>.

35. Rödl, Sebastian. (2020). Teaching, Freedom and the Human Individual. In *Journal of Philosophy of Education*, 54 (2), 290–304. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12415>.

36. Sorgner, Stefan Lorenz. (2008). Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism. In *Journal of Evolution and Technology*, 20 (1), 29–42.

37. Witzany, Guenther. (2016). No time to waste on the road to a liberal eugenics? In *EMBO Rep. Mar*; 17 (3), 281. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12419>.

38. Young, S. (2006). *Designer evolution: a transhumanist manifesto*. Amherst (Mass.).

УДК 1:[123.1+123.2]

МИРОНЕНКО Руслан – аспірант кафедри логіки, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 60, вул. Володимирська, м. Київ, Україна, індекс 01033 (miroprus@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4058-9772>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.18>

Scopus ID: 57206845047

Бібліографічний опис статті: МIRONENKO, P. (2020). Аргумент Дерєка Перебума проти свободи волі. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 267–279, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.18>

АРГУМЕНТ ДЕРЕКА ПЕРЕБУМА ПРОТИ СВОБОДИ ВОЛІ

Анотація. Метою статті є аналіз одного з основних аргументів проти існування «свободи волі» Дерєка Перебума і проведення критичного аналізу його складових частин. Аргумент складається з чотирьох уявних ситуацій: від більш фантастичної до максимально наближеної до реальності. **Методологія.** Під час здійснення аналізу і викладу розглянутої проблеми методологічними засадами дослідження стали теорія аргументації, еристика, критичне мислення, герменевтичний аналіз. **Наукова новизна.** Інтерес до досліджень «теорії свідомості» не затишає вже кілька десятиліть, і кожного разу піднімається хвиля обговорень, особливо щодо феномена «свободи волі», яка є одним з аспектів цього широкого напрямку. Оскільки в нашому науковому співтоваристві ця проблема досліджена недостатньо глибоко, я обрав цього автора і його аргумент з огляду на цікавий і нестандартний підхід до цієї тематики. Крім того, сам аргумент спрямований на один із найбільш поширених напрямів, а саме компатибілізм, який поєднує детермінізм і свободу волі. Д. Перебум захищає позицію жорсткого детермінізму. **Висновки.** Д. Перебум використовує метод «мисленнєвого експерименту», настільки ж популярного

в аналітичній філософії, як і у «філософському зомбі» Девіда Чалмерса. У самому «експерименті» передбачено зміни однієї (рідше – кількох) властивості нашого світу, щоби можна було простежити зміни, які спричинить ця модифікація. Такий акт – це робота з можливими світами, і головним критерієм є досяжність цього зміненого світу зі світу нашого. Всі 4 випадки зводяться до маніпуляції, кожен з них апелює до інтуїції щодо того, наскільки людина (у прикладі – це доктор Плам) морально відповідальна за свої вчинки в зв'язку із зовнішнім впливом. Всі 4 випадки підводять нас до іншого аргументу, який можна сформулювати таким чином: агент, який приймає рішення, може брати на себе відповідальність, якщо він володіє повним контролем над своїм минулим, і в якому немає явищ, які можуть непередбачуваним чином впливати на прийняття рішень.

Ключові слова: фаталізм, Дерек Перебум, проблема свободи волі, компатибілізм, аналітична філософія, інкомпатибілізм, детермінізм.

MYRONENKO Ruslan – Postgraduate Student at the Department of Logic, Taras Shevchenko National University of Kyiv, 60, Volodymyrska str., Kyiv, Ukraine, postal code 01033 (mironrus@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4058-9772>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.18>

Scopus ID: 57206845047

To cite this article: Myronenko, R. (2020). Arhument Dereka Perebuma proty svobody voli [Derek Pereboom's argument against free will]. *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*, 41, 267–279, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.18>

DEREK PEREBOOM'S ARGUMENT AGAINST FREE WILL

Summary. *The purpose of the article is to analyze one of the main arguments against Derek Pereboom's "free will" and conduct a critical analysis of its components. The idea consists of 4 imaginary situations, from the most fantastic to the closest to reality.*

Methodology. During the analysis and presentation of the considered problem, methodological bases of research became the theory of argumentation, heuristics, critical thinking, and hermeneutic analysis. **Scientific novelty.** Interest in the study of the "theory of consciousness" has not abated for several decades. Each time a wave of discussions is rising, especially on the phenomenon of "freedom of will", which is one aspect of this broad field. Since this problem is not studied deeply enough in our scientific community, I chose this author and his argument given the exciting and unconventional approach to this topic. The argument itself also focuses on one of the most common areas – compatibility, which combines determinism and free will. The boom, in turn, defends the position of rigid determinism. **Conclusions.** D. Pereboom uses the method of "thought experiment", as famous in analytical philosophy as "philosophical zombie" by David Chalmers. The "experiment" itself provides for changes in one (rarely – several) properties of our world so that we can trace the changes that will cause this modification. Such an act works with possible worlds, and the main criterion is the reachability of this changed world from our world. All 4 cases are reduced to manipulation; each of them appeals to intuition at the expense of how much a person (in the example – Dr. Plum) is morally responsible for their actions in connection with external influences. All 4 cases lead us to another argument, which can be formulated as follows: a decision-making agent can take responsibility if he has full control over his past and that there are no phenomena that can unpredictably affect decision-making.

Key words: Derk Pereboom, fatalism, free will problem, compatibilism, analytical philosophy, incompatibilism, determinism.

Постановка проблеми. Значущість свободи волі складно переоцінити: практично всі досягнення цивілізації та ціннісний базис людства у форматі законів базуються на тому простому факті, що у людської особистості є свобода волі. У сучасних філософських дискусіях існування свободи волі не сприймається як очевидний феномен, а численні дебати, присвячені цій проблематиці, змушують задуматися про дві речі: чи є свобода волі взагалі та що робити, якщо її немає? Спираючись на передумову про відсутність свободи волі, деякі автори все ж таки доходять висновку про необхідність збереження наявних

соціальних і моральних норм, що дало б змогу зберегти політичний і соціальний баланс. На мою думку, такий підхід досить небезпечний, адже якщо ми продовжуємо будувати цивілізацію на тому ж фундаменті, що і раніше, але визнаємо помилковість цього фундаменту, це може привести до краху системи загалом і до локальних криз зокрема.

Метою статті є розгляд одного з аргументів проти існування свободи волі та виявлення низки маніпуляційних технік, які використовуються в цьому аргументі для обґрунтування цієї точки зору. Популярним способом демонстрації своєї позиції в аналітичній філософії свідомості є мисленнєвий експеримент. Уся сутність методу полягає у створенні розумової моделі альтернативного світу, де була б змінена одна з ключових (на вибір філософа – автора моделі) подій/властивостей нашого світу. У ході такого розумового експерименту можна простежити зміни, до яких привела би підміна певної події або властивості. Одним із перших це оформив як метод (метод можливих світів) Saul Aaron Kripke.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Якщо брати загалом напрям теорії свідомості в аналітичній філософії, то перерахувати кількість публікацій дуже важко, адже це потребує окремого циклу статей і декількох монографій. Щодо проблеми свободи волі (як окремої частини цього напрямку), то найбільш значущими авторами є Дерек Перебум, Чарльз Тейлор, Міхаель Маккена. Серед останніх праць в українському сегменті окремі публікації з цієї проблематики відсутні. Є переклад П. ван Інвагена (2016 р.), присвячений проблемі свободи волі, а також окремий розділ у книзі Д. Сепетого (2017 р.).

Основний матеріал. У сучасній аналітичній філософії найпопулярнішим є напрям дослідження теорії свідомості (mind-body problem), який має низку внутрішніх відгалужень, зокрема тотожність особистості, “hard mind-body problem”, проблему свободи волі. У статті йдеться про останній згаданий напрям, а саме про дослідження свободи волі. Настільки великий інтерес до проблеми свідомості пов’язаний з бурхливим розвитком науки про мозок і паралельних досліджень штучного інтелекту.

Нейтральним визначенням свободи волі можна вважати таке: “the unique ability of persons to exercise control over their conduct

in the fullest manner necessary for moral responsibility” (McKenna, 2015). У зв'язку з формулюванням поняття свободи волі через контроль можливий розвиток цього визначення у двох напрямках. По-перше, концепт необмеженості майбутнього одним сценарієм може вилитися в дослідження про можливість альтернативних шляхів прийняття рішень. По-друге, необхідно враховувати вплив обставин, що склалися на момент прийняття агентом вільної волі рішення, що може поставити під сумнів його можливість контролювати цей акт. Нижче я окреслю основні аспекти атаки на компатибілізм саме в контексті другого шляху.

У сучасній аналітичній філософії є кілька основних напрямів, пов'язаних зі свободою волі, а саме компатибілізм та інкомпатибілізм. Представники першого напрямку говорять про можливість поєднання детермінізму зі свободою волі й моральною відповідальністю. Представники інкомпатибілізму являють собою спільноту з двома основними поглядами на цю проблематику: сюди входять лібертаріанці (що визнають тільки свободу волі та не визнають детермінізм) і філософи, які не визнають свободу волі й вважають, що всюди править каузальний причинно-наслідковий зв'язок. Нині більшість філософів приймає позицію компатибілізму.

Компатибілізм є однією з досить давніх позицій щодо свободи волі, основні принципи якої були сформульовані Девідом Г'юмом і Джоном Локом. Можливість наявності в агента різних варіантів прийняття рішень робить цю систему максимально цікавою для розроблення онтологічного фундаменту для наявного демократичного устрою більшості країн Європи та США.

Коли ми говоримо «свобода волі», ми маємо на увазі низку концепцій, які часто суперечать одна одній. Класичним формулюванням проблеми свободи волі можна вважати такі пункти:

- 1) якийсь агент у певний час міг діяти інакше, ніж він це зробив;
- 2) дія – це подія;
- 3) кожна подія має свою причину;
- 4) якщо подія спричинена, то вона обумовлена своєю причиною;
- 5) якщо подія – це дія, яка обумовлена причинно-наслідковим зв'язком, то агент дії не міг діяти інакше, як у такий спосіб, як він уже діяв (McKenna, 2015).

Поглянувши на ці пункти, можемо зрозуміти, як формується та чи інша точка зору. Компатибілісти не можуть прийняти пункт № 5, але інкомпатибілісти мають тут набагато більше можливостей для формулювання своїх позицій. Філософ, який скептично ставиться до свободи волі, навпаки, буде підтримувати пункт № 5. Жорсткий прихильник детермінізму буде заперечувати пункт № 1. Лібертаріанець буде заперечувати пункти № 3 і № 5, оскільки схиляється до розуміння нашого Всесвіту як причинно-невизначеного. Ці п'ять пунктів можна вважати базовими, але найчастіше в сучасних роботах можна зустріти їхні модифікації залежно від цілей автора або лише часткове їх відтворення відповідно до позиції автора.

У зв'язку з дослідженнями нейрофізіології мозку та останніми досягненнями в цій сфері, такі філософи, як Дерек Перібум, що є представником табору скептиків свободи волі, стають все більш популярними. Одним із найбільш популярних аргументів у дискусії про свободу волі останнім часом можна назвати «аргумент до маніпуляції». Як уже згадувалося вище, позиція Дерка Перібума спирається саме на проблематизацію підстав прийняття рішень.

Скептицизм щодо свободи волі

Аргумент маніпуляції висувають проти компатибілізму в різних модифікаціях. Якщо простежити історію аргументу, можна побачити, що він з'являється в середині ХХ століття, згідно з думкою багатьох дослідників, саме в роботах Річарда Тейлора (Taylor, 1963, p. 46–47) і Джона Уїздома (Wisdom, 1934, p. 116). У більшості робіт, пов'язаних із цією темою, зазначено, що саме вони були одними з перших, хто запровадив цей аргумент у філософську проблематику (Locke, Frankfurt, 1975). Нині Дерек Перібум взяв його на озброєння проти компатибілізму.

Під час побудови своєї аргументації Дерек Перібум описує 4 мисленнєвих експерименти, поступово знижуючи фантастичність сюжету до світу, який максимально відповідає нашому. Основна ідея цього розумового експерименту полягає в тому, щоби показати неможливість контролю агентом наслідків подій, що сталися в минулому, з чого випливає відсутність контролю в агента під час прийняття своїх рішень. Професор Плам, міс Уайт – стандартні імена персонажів у детективній

настільній грі “Cluedo” («Доказ»), сюжетом якої є розслідування вбивства.

Випадок 1. Команда нейрофізіологів може в будь-який момент маніпулювати психічним станом професора Плама за допомогою таких технологій, як радіокерування. У цьому випадку вони роблять це, натискаючи кнопку безпосередньо перед тим, як він починає розмірковувати про прийняття рішення. Це приводить Плама до егоїстичних міркувань, які, як знають неврологи, детерміновано закінчаться рішенням вбити міс Уайт. (Pereboom, 2013, р. 424).

Випадок 2. Плам – цілком звичайна людина, за винятком того, що на початку свого життя неврологи запрограмували його таким чином, що він часто, хоча і не завжди, мислить егоїстично (як у випадку 1). Як наслідок, у конкретних обставинах, у яких він зараз опинився, Плам умисно вирішив розпочати егоїстичний, але достатньо чуйний процес прийняття рішень, маючи безліч бажань першого та другого порядку, що призводять до рішення вбити міс Уайт (Pereboom, 2013, р. 425).

Випадок 3. Плам є звичайною людиною, за винятком того, що його причинно-наслідковий зв'язок визначався суворими практиками навчання у його сім'ї та громаді таким чином, що його процеси міркувань часто, але не виключно, раціонально-егоїстичні (як у випадках 1 та 2). Цей процес навчання відбувся, коли він був занадто маленьким, щоб мати можливість запобігти йому або змінити практики, що визначали цей аспект його характеру. Це навчання разом з його конкретними поточними обставинами наслідково визначає його участь у процесі міркування, що реагує на егоїстичні причини, а також бажання першого та другого порядку, що призводять до його рішення вбити Уайт. Плам має загальну здатність регулювати свою поведінку моральними причинами, але за його обставин з огляду на егоїстичний характер його міркувань він за необхідності приймає таке рішення. Нейронна реалізація його процесу міркування та його рішення така ж, як у випадках 1 і 2. Тут знову його дія не зумовлена непереборним бажанням (Pereboom, 2013, р. 426).

Випадок 4. Фізичний детермінізм справжній – все у Всесвіті є фізичним, і все, що відбувається, причиново обумовлене з огляду на минулі стани Всесвіту разом із законами природи.

Плама – звичайна людина, він зростає за звичайних обставин, і знову ж таки його міркування часто, але не виключно, егоїстичні (як у випадках 1–3). Його рішення вбити Уайт є результатом відповідного процесу обдумування, і він має зазначені бажання першого та другого порядку. Нейронна реалізація його процесу міркування та прийняття рішень така ж, як у випадках 1–3. Знову ж таки він має загальну здатність сприймати, застосовувати та регулювати свою поведінку з моральних причин, отже, не через непереможне бажання вбиває міс Уайт (Pereboom, 2013, p. 426–427).

Якщо представити це у вигляді аргументу, то у нас вийде таке.

1) Будь-який агент, що чинить дію А в результаті маніпуляції, не вільний і не несе моральну відповідальність за дію А, хоча при цьому можуть бути дотримані всі умови моральної відповідальності, висунуті компатибілістами.

2) Будь-який агент, детермінований до скоєння А, не відрізняється від діяча, що здійснює А в результаті маніпуляції, у жодному важливому аспекті.

3) Отже, будь-який агент, детермінований до скоєння А, не вільний і не несе моральну відповідальність за дію А.

Як ми бачимо, це модифіковане класичне міркування з ухилом в скептичну позицію інкомпатибілістів.

Нейтральне визначення детермінізму говорить про те, що «факти минулого разом із законами природи містять у собі кожну правду про майбутнє» (McKenna, 2015). Спробуймо розібратися, в чому полягає зв'язок детермінізму і маніпуляції. Маніпуляція здійснюється за таких двох умов: воля маніпулятора і засіб маніпулювання. Коли ми проводимо аналогію з детермінізмом, то у нас виходить, що за своїми функціями детермінізм інтуїтивно більше схожий на засіб маніпулювання, ніж на маніпуляцію загалом. Про релевантність заміни понять тут годі й говорити: поняття не збігаються повністю в змісті та обсязі, що робить таку заміну нетотожною. Крім того, ці два слова з різних мовних практик: маніпуляція більше підходить для агентів, які беруть участь у психологічних і соціальних подіях, а детермінізм пов'язаний зі сферами знань, де необхідний точний розрахунок і можна говорити про якусь прогнозованість.

Д. Перебум знає про дві складові частини маніпуляції та важливість волі маніпулятора в цьому акті, тому він пропонує замінити агента з волею на випадкову/спонтанну машину, у якої немає мислячого творця. Тепер у перших двох випадках на місці вчених із маячком і вчених, які змінюють ДНК у далекому минулому, має бути присутня спонтанна машина, яка буде виконувати ту ж роль, але у якої відсутня воля. На мою думку, це складний і непрозорий хід, який лише ускладнює розумовий експеримент, адже за введення такої машини незрозуміло, чому Плам повинен вбивати міс Уайт. Наявність машини на місці суб'єкта не нівелює мету, а тільки її автоматизує і робить маніпуляцію сильнішою. Якщо вчені можуть заснути, забути, пролити на себе каву під час спілкування Плама та Уайт, то машина не упустить цей момент.

Навіть якщо робити наголос на раптовості або випадковій генерації цієї машини, виникненні її нізвідки, то сама ця можливість ставить під сумнів поняття «детермінізм», «закон природи» і причинно-наслідковий зв'язок загалом, принаймні в межах світу, в якому ми це обговорюємо.

Для мисленневих експериментів (для більшості з них) характерна зміна якогось одного параметру світу, щоб можна було легше відстежувати зміни, які відбулися в ньому. Підміна нейровчених випадковою машиною вводить ще один додатковий параметр, який ускладнює можливість зробити висновок з наявних засновків і приводить до втрати інтуїтивного відчуття ясності та правдоподібності ситуації у випадках 1, 2.

Дерек Перебум мав на меті довести, що агент не може приймати рішення у зв'язку з тим, що на нього діють сили природи та наслідки рішень, у прийнятті яких він не брав участь. Свобода волі в цьому випадку повинна бути порожнім поняттям, яке ні на що не вказує. На мою думку, цю критику можна перефразувати таким чином: «Ти не можеш управляти Всесвітом, отже, у тебе немає свободи волі». Якщо трактувати цей аргумент саме таким чином, то свободу волі може мати лише бог, який створив цей світ, або як мінімум бог, що створює випадкові машини, які можуть імплантувати в мозок людини радіокерований чіп і змушувати вбивати інших людей, порушуючи каузальний зв'язок.

У зв'язку з тим, що агентом у цих випадках була звичайна людина, яка не має всемогутності, то критерії меж, у рамках яких може діяти людина, в нескінченність разів менші, ніж у бога зі всемогутністю. Тут наявна невідповідність можливостей цих двох агентів. Крім того, ставлення агента «бог» і агента «людина» до світу різне: перший – його творець, що говорить про його зовнішнє ставлення до світу; другий – учасник цього світу, який не може вийти за його межі. Для агента, подібного людині, повинні застосовуватися критерії, що відповідають реальним можливостям, це не допустить впадіння в крайнощі під час розроблення подібних мисленневих експериментів.

Ще один аргумент на користь скептицизму стосовно свободи волі звучить так: «Прийняті рішення спричиняють фізичні події в мозку та решті тіла, і такі події, згідно з цими теоріями, регулюються законами фізики». Д. Перебум вказує на неможливість обґрунтування тези про свободу волі у зв'язку з тим, що закони фізики детерміновані, з них не виводяться випадковості або різні варіанти розвитку подій. Фактично він апелює до редукціонізму всіх процесів до фізичного закону і можливості виведення з нього всіх високорівневих станів.

У зв'язку з вищенаведеним хочу послатися на статтю E.R. Scerif, L. McIntyre "The Case for the Philosophy of Chemistry" (1997 р.), яку коротко перекажу далі. Наукова картина світу передбачає зведення всіх процесів до фізичних. Іншими словами, через закони фізики можна описати будь-який високорівневий стан. Цілком можливо, для цього буде необхідно багато сотень сторінок, але теоретично це можливо. У цій статті наводяться приклади неможливості побудови таких формулювань для найбільш наближеної науки до фізики, а саме хімії. Описи через фізичні закони можливі лише для перших хімічних елементів. Також присутня проблема «трьох тіл», яка не дає можливості описати складніші взаємозв'язки, що відбуваються в хімічних реакціях.

Висновки, які можна зробити з цієї статті, такі: поки про редукціонізм можна говорити лише як про наукову установку, але не як про факт, що відбувся, тому апелювання до законів фізики можна враховувати тільки як сильну інтуїцію, але не як факт, який не потребує доведення.

Висновки. Цей розумовий експеримент дає нам можливість окреслити коло проблем, щодо яких є найяскравішою дискусія в концепції свободи волі. Кожен такий приклад дає нам більше можливостей прояснити це поняття і визначити більш точно його зміст і обсяг. Часто для таких понять використовують максимально нереалістичні приклади, щоби показати, як це поняття може працювати.

Скепсис стосовно такого складного поняття, як свобода волі, цілком зрозумілий. Однак говорити, що воно порожнє, також неправильно, адже якщо ми ставимо під сумнів це поняття, то поруч із ним під питанням буде відповідальність за прийняття рішень, а це вже може спричинити руйнування основ права, які йдуть з часів Римської республіки і до наших днів.

Як я вже писав у вступі, питання свободи волі дійсно насущне. Головне, зрозуміти у зв'язку з прискоренням життя й автоматизацією багатьох процесів, де саме знаходяться ті кордони нашого життя, в яких ми можемо відчувати себе відповідальними за свої рішення і проявляти свою свободу волі повною мірою.

У статті я проаналізував аргументацію і навів її основні вади. Для використання такого методу, як аналогія, необхідно розуміти, на чому базується порівняння і через які критерії вона буде відбуватися. Розбір понять «маніпуляція» і «детермінізм» показав не співпадіння за обсягом і змістом, які входять у стандартні визначення цих термінів. Для більш вдалої аргументації необхідно надати інші їхні визначення. Однак тоді постане інше питання: на кого спрямована ця аргументація, якщо нове визначення кардинально буде відрізнитись від вихідного?

Наступний пункт у критиці – це релевантність понять. Д. Перебум виходить із критики компатибілізму через «джерело прийняття рішень» і говорить про неможливість контролювати події, які були ще до появи агента. Приклади 1–3 демонструють можливість установки повного контролю над причинами, які діють на агента. «Ти не можеш управляти Всесвітом, отже у тебе немає свободи волі», – саме такий висновок я зробив під час аналізу аргументації. Це передбачає позицію «бога», який володіє всією повнотою знань і можливістю прорахувати всі можливі варіанти. Сучасна наука заявляє тільки про прагнення до накопичення знань, але не говорить про кінець цього процесу,

адже питання було про свободу волі, а не про всезнання і всемогутність, які можливі лише у ймовірному світі, де живуть боги. Крім того, позиція «бога» передбачає інше ставлення до світу: часто він займає зовнішню позицію, а агент в експериментах – внутрішню.

ЛІТЕРАТУРА

1. Сепетий Д. Свідомість як суб'єктивність: таємниця Я. Книга 1 : Зомбі, комп'ютери та Абсолютний Дух. Запоріжжя : Просвіта, 2017. 304 с.
2. Сепетий Д. Свідомість як суб'єктивність: таємниця Я. Книга 2 : Привид у машині проти демона Лапласа. Запоріжжя : Просвіта, 2017. 284 с.
3. ван Інваген П. Нарис про свободу волі. Київ : Дух і Літера, 2016. 344 с.
4. Barnhill A. What is Manipulation? *Manipulation: Theory and Practice* / C. Coons, M. Weber (eds). N.Y. : Oxford University Press, 2014. P. 51–72.
5. Hofer C. Causal Determinism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / E.N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/2015determinism-causal>.
6. Dennett D. *Freedom Evolves*. London : Penguin Books, 2003.
7. Kane R. *The Significance of Free Will*. Oxford : Oxford University Press, 1996.
8. Locke D., Frankfurt H.G. Three Concepts of Free Action // Proceedings of the Aristotelian Society. *Supplementary Volumes*. 1975. Vol. 49. P. 95–125.
9. McKenna M., Coates J. (2015) Compatibilism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / E.N. Zalta (ed.). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/compatibilism>.
10. Mele A. *Free Will and Luck*. N.Y. : Oxford University Press, 2006.
11. Nelkin D.K. *Making Sense of Freedom and Moral Responsibility*. Oxford : Oxford University Press, 2011.
12. Pereboom D. Optimistic Skepticism about Free Will. *The Philosophy of Free Will: Selected Contemporary Readings* / P. Russell, O. Deery (eds). N.Y. : Oxford University Press, 2013. P. 421–449.
13. Pereboom D. *Free Will, Agency and Meaning in Life*. Oxford ; N.Y. : Oxford University Press, 2014.
14. Taylor R. *Metaphysics*. 1th ed. Englewood Cliffs : Prentice Hall, 1963.
15. Wisdom J. *Problems of Mind and Matter*. Cambridge : Cambridge University Press, 1934.
16. Woodward J. Causation and Manipulability. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / E.N. Zalta (ed.). 2016. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/causation-mani>.

REFERENCES

1. Sepetyi D. Svidomist yak subiektyvnist: taiemnytsia Ya. Knyha 1. Zombi, kompiutery ta Absolutnyi Dukh [Consciousness as subjectivity: the mystery of J. Book 1. Zombies, computers and the Absolute Spirit] Zaporizhzhia : Prosvita, 2017. 304 s. [in Ukrainian].
2. Sepetyi D. Svidomist yak subiektyvnist: taiemnytsia Ya. – Knyha 2. Pryvyd u mashyni proty demona Laplasy [Consciousness as subjectivity: the mystery of J. – Book 2. Ghost in the car against the demon Laplace] Zaporizhzhia : Prosvita, 2017. 284 s. [in Ukrainian].
3. van Inwagen P. Narys pro svobodu voli [Thinking about Free Will] – Kyiv : Dukh i Litera, 2016. 344 s. [in Ukrainian].
4. Barnhill, Anne (2014) What is Manipulation? // *Manipulation: Theory and Practice* / C. Coons, M. Weber (eds). N.Y.: Oxford University Press, 51–72.
5. Hofer, Carl (2015). Causal Determinism // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / E.N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/determinism-causal>.
6. Dennett, Daniel (2003) *Freedom Evolves*, London: Penguin Books.
7. Kane, Robert (1996) *The Significance of Free Will*. Oxford : Oxford University Press.
8. Locke, Don; Frankfurt, Harry Gordon (1975) Three Concepts of Free Action // *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes*. Vol. 49, 95–125.
9. McKenna, Michael; Coates, Justin (2015) Compatibilism // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / E.N. Zalta (ed.). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/compatibilism>.
10. Mele, Alfred (2006) *Free Will and Luck*. N.Y. : Oxford University Press.
11. Nelkin, Dana Kay, (2011) *Making Sense of Freedom and Moral Responsibility*, Oxford : Oxford University Press.
12. Pereboom, Derk (2013) Optimistic Skepticism about Free Will // *The Philosophy of Free Will: Selected Contemporary Readings* / P. Russell, O. Deery (eds). N.Y. : Oxford University Press, 421–449.
13. Pereboom, Derk (2014) *Free Will, Agency and Meaning in Life*. Oxford; N.Y.: Oxford University Press.
14. Taylor, Richard (1963) *Metaphysics*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1th ed.
15. Wisdom, John (1934) *Problems of Mind and Matter*. Cambridge: Cambridge University Press.
16. Woodward, James (2016) Causation and Manipulability // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / E.N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/causation-mani>.

УДК 1(091)

ПЕЧЕРАНСЬКИЙ Ігор – доктор філософських наук, професор кафедри філософії та педагогіки, Київський національний університет культури і мистецтв, 36, вул. Є. Коновальця, м. Київ, Україна, індекс 01601 (ipecheranskiy@ukr.net)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4722-2332>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.19>

Бібліографічний опис статті: Печеранський, І. (2020). Філософська антропологія Мартіна Бубера як ревізія кантівської філософії. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 280–297, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.19>

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ МАРТІНА БУБЕРА ЯК РЕВІЗІЯ КАНТІВСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Анотація. Мета статті. У статті проаналізовано ключові ідеї філософсько-антропологічного проекту Мартіна Бубера крізь призму рецензії та ревізії ним кантівської філософії. **Методологія.** У статті застосовані аналітико-синтетичний, логічний та компаративний методи, а також аналітична герменевтика текстів І. Канта та М. Бубера, виявлення в них елементів та ідей, які або прямо запозичені М. Бубером у Канта, або сформувалися під впливом його філософії. **Наукова новизна.** У статті стверджується, що філософська програма І. Канта розвіяла спокусу умоглядної метафізики у питаннях простору, часу та Бога, відкривши М. Буберу шлях до серйозного філософського вивчення біблійної спадщини та заклавши підвалини для його власної філософії діалогу. Спираючись переважно на кантівську концепцію простору і часу як форм чуттєвої інтуїції, філософ-екзистенціаліст стверджує, що життєсвіт у його повсякденності обумовлений втіленою людською природою, водночас намагається виявити наслідки цієї ідеї для самореалізації людини та релігії, які Кант-раціоналіст не міг збагнути. Замість раціональної системи обов'язків М. Бубер запропонував діалогічне життя, що передбачає присутність цілісної людини для іншого,

як втілену реалізацію її духу. Людина самореалізується через власну присутність-у-світі у її повноті, перебуваючи у взаєминах з присутніми-у-світі іншими та наслідуючи Бога згідно з іудейською традицією, який створив і любить «втілене існування», навчає людство, як реалізувати божественний план в рамках цього створеного та втіленого існування. **Висновки.** Метою буберівської філософської антропології є розроблення концепції людини як істоти, що здатна усвідомити через власне повсякденне існування у часі та просторі вічне та окреслити умови можливості діалогічного мислення у сфері міжлюдського (Я – Ти) як соціальному просторі діалогічної взаємодії людей та просторі реалізації Бога в людях.

Ключові слова: М. Бубер, І. Кант, філософська антропологія, філософія діалогу, людина, Бог, міжлюдське, простір, час.

PECHERANSKYI Ihor – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of Philosophy and Pedagogy, Kyiv National University of Culture and Arts, 36, E. Konovalts str., Kyiv, Ukraine, postal code 01601 (ipecheranskiy@ukr.net)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4722-2332>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.19>

To cite this article: Pecheranskyi, I. (2020). Filozofska antropologhiia Martina Bubera yak reviziia kantivskoi filozofii [Philosophical anthropology of Martin Buber as the revision of Kant's philosophy]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia "Filozofiiia" – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 41, 280–297, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.19>

PHILOSOPHYCAL ANTHROPOLOGY OF MARTIN BUBER AS THE REVISION OF KANT'S PHILOSOPHY

Summary. Purpose. In the article is analyzed the key ideas of philosophical-anthropological project by Martin Buber through the prism of reception and revision Kant's philosophy. **Methodology.** In the article are used analytical-synthetic, logical and comparative methods, as well as analytical hermeneutics of texts by I. Kant and M. Buber, revealed the elements and ideas which either directly

borrowed by M. Buber from I. Kant or formed under the influence of his philosophy. **Scientific novelty.** In the article is affirmed that the Kant's philosophical program dispelled the temptation of speculative metaphysics in matters of space, time and God, opening for M. Buber the way to the serious philosophical study of Bible heritage and laying the groundwork for his own philosophy of dialogue. Relying mainly on Kant's concept of space and time as forms of sensory intuition, the existentialist philosopher argues that the world of life in his daily life is conditioned by embodied human nature, and at the same time tries to identify the consequences of this idea for self-realization of man and religion which Kant – rationalist could not understand. Instead of a rational system of responsibilities, M. Buber proposed a dialogical life, which presupposes the presence of a whole person for another, as an embodied realization of his spirit. Man realizes himself through his own presence-in-the-world in its fullness, in relationships with others-in-the-world, and imitating God according to the Jewish tradition, which created and loves "embodied existence" teaching mankind how to realize the divine plan within this, created and embodied existence. **Conclusions.** The purpose of M. Buber's philosophical anthropology is to develop the human concept as the creature who able to realize through the own everyday living in time and space the eternal and outline the conditions of dialogical thinking possibility in the sphere of interpersonal (I – You) as the social space of dialogical human interaction and in space of realization God in human beings.

Key words: M. Buber, I. Kant, philosophical anthropology, dialogical philosophy, human being, God, interpersonal, space, time.

Постановка проблеми. Розглядаючи філософську антропологію Мартіна Бубера (1878–1965 рр.) як відчайдушну спробу використати абстрактні філософські терміни для вираження ідей іудаїзму, маємо виділити головний антропологічний тезис дослідника, який ґрунтується на вченні біблійних пророків і полягає в тому, що людський дух реалізується у спільноті. Евокативне та поетичне обґрунтування цієї ідеї через концепт «Я – Ти» він протиставляє орієнтації «Я – Воно». У своїх лекціях «Проблема людини» (1948 р.) М. Бубер під час критичного огляду спроб вирішити ключове питання філософської антропології в історії західної думки, включаючи аналіз підходів

М. Гайдегера та М. Шелера, не лише протиставляє діалогічну соціальність концепціям «індивідуалізму» і «колективізму», але й вперше вводить важливе для його філософії поняття «міжлюдське» (“Zwischenmenschlichen”), яке потім детальніше розвиває у наступних працях, особливо в «Елементах міжлюдського» (1953 р.).

Діалогічна філософія мислителя-екзистенціаліста – це синтез, з одного боку, єврейської філософії в сенсі репрезентації основних учень єврейської традиції у форматі філософської ідіоми, та, з іншого боку, західної думки, перш за все пов’язаної з Іммануїлом Кантом, яка починає шлях з делімітації метафізичних амбіцій філософії. Концепція діалогу М. Бубера, що є відповіддю, як на питання «У чому суть іудаїзму?», так і на питання «У чому суть людства», ґрунтується на розумінні діалогу як визначальної характеристики боголюдських відносин, як це зображено в єврейських джерелах, та покликана шляхом відродження духовної цінності іудаїзму подолати наявну в західному суспільстві інтелектуальну та соціальну кризу на початку минулого століття. На думку філософа, ця криза обумовлена домінуванням «гностично-язичницької» парадигми мислення, яка втілюється у загаданих колективізмі та індивідуалізмі, а також у платонівсько-гегелівській онтології та історичистській моральній теорії, в основі яких лежить нездоланий дуалізм духовного та матеріального.

Подолання цього дуалізму є визначальним завданням сіоністського та філософсько-антропологічного проекту М. Бубера, який відстоює ключову тезу про можливість і необхідність реалізації духовного в матеріальному. Власна концепція філософа про «міжлюдське» як окрему онтологічну сферу, в якій відбувається справжній діалог, постає суцільним аргументом на підтвердження істинності цієї тези, звідки випливають його проект відновлення унікальної єврейської філософії історії, базований на конкретній релігійності іудаїзму, та антропологія, яка ґрунтується на розумінні того, що просторово-часові межі повсякденності, те, що він називає цариною «Я – Воно», укорінені у відносинах «Я – Ти».

У своєму есе «Елементи міжлюдського» М. Бубер пояснює, що його протиставлення відносин «Я – Воно» та «Я – Ти» спирається переважно на концепцію моральної філософії І. Канта.

Апелюючи до ідеї німецького мислителя про те, що людська гідність полягає не у тому, щоб ставитись до ближнього як до засобу для досягнення своєї мети, а скоріше, як до самоцілі, він зазначає: «Моя точка зору, яка за своєю суттю є близькою позиції Канта, має ще одне джерело і мету. Це стосується припущень міжлюдського. Людина антропологічно існує не ізольовано, а у всій повноті стосунків між людиною і людиною; те, що таке людство, можна правильно зрозуміти лише у життєвій взаємності» (Buber, 1988, р. 74). У такий спосіб М. Бубер визнає, що спирається на ключову філософську концепцію Канта, що стосується людської гідності, але водночас здійснює її ревізію для розвитку та підтвердження своєї головної антропологічної інтенції, а саме того, що повноцінне людське існування реалізується лише у «життєвій взаємності» діалогічного відношення.

Метою статті є аналіз ключових ідей філософсько-антропологічного проекту М. Бубера крізь призму рецепції та ревізії ним кантівської філософії.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Розглядаючи антропологічний проект Мартіна Бубера у зв'язку з останніми тенденціями та новітніми дослідженнями, маємо звернути увагу на роботи таких зарубіжних і вітчизняних дослідників, як Р. Барханов та Ф. Юсупова, які розглядають поняття діалогу та зустрічі, розкривають взаємозв'язок метафізики серця, любові та світла в антропології М. Бубера (Барханов, Юсупова, 2013); А. Салій, що аналізує буберівське розуміння проблеми самотності та відчуження в антропологічному вимірі (Салій, 2015); Н. Петракова, яка виокремлює три рівні структури інтерсуб'єктивного відношення, а саме екзистенційно-феноменологічний, культурно-символічний та інституційно-нормативний (Петракова, 2017); В. Плеван, який у своїй кваліфікаційній роботі прослідковує зв'язок між західною філософською традицією та духовним вченням іудаїзму в антропології єврейського мислителя, приділяє увагу таким важливим категоріям у його проекті, як зустріч і втілення (Plevan, 2017); Т. Лютий, який розглядає структуру відносин між Я і Ти у творчості мислителя, наголошуючи на тому, що вони повинні характеризуватися близькістю, довірою та відкритістю (Лютий, 2018); П. Мендес-Флор, який у останній фундаментальній біографічній праці вписує спадщину

М. Бубера в культурно-інтелектуальне життя німецького єврейства, а також у європейське інтелектуальне життя першої половини ХХ ст., прояснюючи важливі аспекти його антропологічного проекту (Mendes-Flohr, 2019); М. Бізо, що розкриває антропологічні засади буберівської космічної візії діалогічного життя (Vizoň, 2020); П. Домерацький, що аналізує філософію діалогу М. Бубера у зв'язку з концептом «теоантропокосмологія» та формулює засади антроподіалогіки (Domeracki, 2020).

Основний матеріал. На думку М. Бубера, критична філософія І. Канта легітимізує філософську антропологію як окрему від метафізики сферу, водночас апелюючи до зв'язку вічного та буденного. Незважаючи на те, що Кант одним із перших сформулював ключове питання «Що таке людина?», чим через гносеологічні та етичні дослідження актуалізував філософсько-антропологічний дискурс, вчений наголошує на тому, що його спостереження не відповідають адекватному філософському дослідженню сутності людського існування. Кант в уявленні М. Бубера є тим філософом, який найближче за всіх підійшов до вивчення людства та з такою ж рішучістю відвернувся від цього предмета, присвятивши чимало філософського завзяття «всьому на небі, і на землі, окрім людини».

Філософ-екзистенціаліст інтерпретує кантівську постановку антропологічного питання в рамках його «коперніканської революції», а саме його розуміння, що структури сприйняття формують людське знання. Замість того, щоб сприймати світ як даність і запитувати, що люди можуть знати про нього, він здійснює внутрішній аналіз структур людського сприйняття та окреслює межі людських знань (Scruton, 1982, p. 28). М. Бубер пояснює, що сформульовані І. Кантом питання («Що я можу знати?», «Як я повинен вчиняти?», «На що я можу сподіватись?») насправді включені в антропологічне питання, яке не можна розглядати окремо від інших: «У Канта сенс четвертого питання, до якого можна звести перші три, полягає у питанні, що ж це за істота, яка спроможна знати, повинна вчиняти та може сподіватися?» (Buber, 2002, p. 121).

«Коперніканська революція» кенігсберзького мислителя для М. Бубера, навіть якщо сам І. Кант цього не відзначав, передбачає новий погляд на людину як на істоту, в якій реалізується

безумовне та вічне. Визнаючи, що І. Кант дійсно накладає обмеження на людські знання, М. Бубер наполягає на тому, що його наміром під час формулювання основних питань філософії було не лише зазначення цих обмежень, але й розкриття умов можливостей актуального філософського та наукового дослідження. Якщо про людей взагалі нічого не можна сказати, крім того, що вони є обмеженими істотами, тоді філософська антропологія опиняється в глухому куті.

Інтерпретуючи запитання «Що таке людина?» у відмінний від М. Гайдегера спосіб, який у роботі «Кант і проблема метафізики» головний акцент робить на людських обмеженнях, М. Бубер переконаний, що у такий спосіб нівелюються три типи відносин, що відповідають таким трьом питанням: істинне знання про людей, справжні стосунки з ближніми та з чимось вічним і трансцендентним, а саме з Богом. Для нього стосунки з Богом – це не лише ставлення до інших, але й контакт з чимось абсолютним, тому мислитель сприймає антропологічне питання І. Канта не лише як підтвердження можливості істинного знання, добра та надії, але й як твердження, що безкінечне реалізується у всіх людських стосунках, перетворюючи їх на справжні. Для М. Бубера революційні ідеї І. Канта про час і простір як обмеження всеохоплюючого темпорально-часового континууму, репрезентованого через апріорну інтуїцію (Vinci, 2015, p. 39), свідчать про необхідність відмови ворожого для єврейського вчення розуміння стосунків між світом, людством і Богом. Якщо класична західна метафізика, а саме схоластика, стверджувала, що відносини людства з Богом опосередковуються через пізнання світу, оскільки Бог насправді незалежний від людства, то революція Канта відкриває можливість пізнання цих відносин як опосередкованих людством.

У І. Канта немає чіткої відповіді на питання, як людство може знайти свій дім у Всесвіті. Швидше, його вчення про час і простір спрямовують М. Бубера до пошуку відповіді на це питання з позиції того, як вічне може бути реалізоване в людському існуванні. Кантівська трансцендентальна естетика «позбавляє» філософа-екзистенціаліста необхідності відповідати на питання нескінченності простору і часу, адже, відповідно до її положень, як зазначено у «Критиці чистого розуму», «маємо першу

негативну відповідь на космологічне питання щодо величини світу: світ не має першого початку з погляду часу й зовнішньої межі з погляду простору» (Кант, 2000, с. 313).

У «Проблемі людини» М. Бубер зізнається, що завдяки критичній теорії Канта він зрозумів, що буття перебуває поза межами досяжності кінченості та нескінченності простору і часу, що вічність – це щось відмінне від нескінченного та плинного, що можливий зв'язок між мною, людиною, та вічним (Buber, 2002, р. 136–137). Цей зв'язок, на його думку, позбавлений філософських спекуляцій про природу кінченості та нескінченності. У своїх «Автобіографічних фрагментах» він констатує, що вирішення І. Кантом проблеми нескінченності породило іншу: «Втім, якщо час – це лише форма нашого сприйняття, то де «ми»? Хіба ми не поза часом? Хіба ми не у вічності?». І це альтернативне антропологічне питання «Де ми?», на відміну від кантівського «Що таке людина?», сильно резонує з біблійним змістом, зокрема з Книгою Буття 3:9 : «І закликав Господь Бог до Адама, і до нього сказав: Де ти?». Це питання не стосується позиціонування у просторі та часі, а свідчить про стосунки перших людей та Бога після того, як вони скуштували плід і усвідомили добро та зло.

Навряд чи можна говорити про прямий вплив Канта на формування концепції діалогу М. Бубера, яку той розвинув наприкінці Першої світової війни. Скоріше, йдеться про певний поштовх до інтелектуальних та духовних пошуків шляхів того, як вічне, або Бог, може бути реалізоване в людині та у сфері взаємовідносин, які вмотивували дослідника звернутися до єврейських джерел. Як переконливо довів П. Мендес-Флор (Mendes Flohr, 2002), філософ розвивав своє діалогічне мислення під впливом неокантіанця Георга Зіммеля та соціал-анархіста Густава Ландауера. У роботі «Я і Ти» сфера відносин «Я – Воно» представлена як сфера часу та простору в кантівському трактуванні, як повсякденний космос людського існування. Окреслюючи відношення «Я – Ти», М. Бубер апелює до реальності людського існування, яку І. Кант не помічас, водночас її можна пояснити, застосувавши термінологію останнього. Екзистенційний мислитель стверджує, що І. Кант заклав фундамент для пояснення дуалістичної природи людини, коли писав про феномен і ноумен,

для «Я – Ти» та «Я – Воно», але насправді не прагнув до відкриття діалогічної сторони життя.

Головне значення для філософії діалогу М. Бубера полягає в тому, що відносини «Я – Ти» є конкретним втіленням, а «Я – Воно» – абстрактною безтілесністю. Ця різниця впливає з кантівського розмежування простих явищ і речей самих по собі. У «Пролегоменах» І. Кант зауважує, що знання про дійсність тіл поза нами (в просторі) ґрунтується лише на зовнішньому вигляді, а про речі самі по собі ми не знаємо нічого, окрім того, що вони існують. Відносини «Я – Воно» у М. Бубера відповідають цьому твердженню, будучи представленими крізь призму властивостей, якими вони володіють. Мислитель описує відношення «Я – Ти» як зустріч із реальною людиною, а не з її простою зовнішністю (аналіз категорій буття та уявного).

І. Кант, як стверджує М. Бубер, просто не до кінця осмислив та обґрунтував те, як ми усвідомлюємо речі самі по собі, а також інших людей як справжніх. Як зазначав П. Мендес-Флор, буберівський підхід передбачає існування за межами нашого повсякденного сприйняття предметів певного досвіду (Erlebnis), який дає нам усвідомлення конкретного сутнісного існування інших (Mendes Flohr, 2002). Контраст між відносинами «Я – Воно» та «Я – Ти» – це контраст зустрічі з іншими як втіленими. У відношенні «Я – Воно» ми пізнаємо інших втілених істот, на думку І. Канта, завдяки їхнім властивостям, тому великим викликом кенігсберзького мислителя для М. Бубера було те, що той під властивостями істоти розумів її зовнішній вигляд, речовинність, тому цей спосіб пізнання вважав абстрактним і віддаленим від суті. Однак він не усвідомлював, що чуттєва інтуїція уможливує зустріч з втіленою реальністю інших істот, завдяки якій вона є дієюю, саме в такий спосіб розкриває не просто зовнішні атрибути, а справжню сутність людини. Просторово-темпоральний континуум «Я – Воно» – це спонтанна абстракція та об'єктивація реальних втілених істот, із якими ми зустрічаємось у вихідному відношенні «Я – Ти». Саме завдяки цій реальній діалогічній зустрічі з іншими істотами вічне реалізується у повсякденному світі людського існування.

Ключовий аргумент праці «Я і Ти» полягає у тому, що просторово-часова сфера відносин «Я – Воно» укорінена у діалогічній

царині «Я – Ти», відновлення і перевідкриття якої є актом повернення до витоків. Намагаючись пояснити те, як люди можуть мати живі стосунки з Вічним Ти, «просторово-часовою безперервністю», тобто деяким конкретним існуванням, М. Бубер наголошує на тому, що зв'язність часу в освяченому житті, орієнтованому на відносини, і зв'язність простору в спільності, об'єднаній загальним осередком – лише тоді, коли це існує й доки це існує, – людський космос з'являється та продовжує бути навколо невидимого вівтаря, схоплений Духом зі світової матерії еону (Buber, 1970, p. 163).

Це правда, що філософ-екзистенціаліст ніколи не згадує кантівський термін «чуттєвість» ані в «Я і Ти», ані в «Проблемі людини». Однак якщо визнати, що він прийняв кантівське вчення про простір і час, то вищезазначену думку можна трактувати в напрямі того, як чуттєвість створює «людський космос» під час конструювання апіорних форм споглядання. Твердження М. Бубера полягає в тому, що чуттєва інтуїція як здатність сприймати світ у просторово-часовому представленні укорінена у примордіальній царині людського існування, яку він ідентифікує як первозданну сферу відносин, що збудована за такими двома осями: «освячене життя, орієнтоване на відносини» та «спільність, об'єднана загальним осередком».

Якщо для І. Канта «чисті апіорні споглядання, простір і час <...> ніколи не сягають поза предмети чуттів і можуть мати значущість лише для об'єктів можливого досвіду» (Кант, 2000, с. 75), то М. Бубер, навпаки, переконаний, що саме завдяки цій сприйнятливості (Rezeptivität) нашої чуттєвості ми зустрічаємось із сутнісним буття. Однак як тоді пояснити цей зв'язок? Це можна зробити, на думку мислителя, якщо під чуттєвістю ми розумітимемо не лише здатність перебувати під впливом зовнішніх об'єктів, а здібність, що уможливлює людське страждання. Можливість страждання – це виразно людський стан, подібний до екзистенціальної самотності, унікальний стан, що пояснює те, як чуттєвість породжує «освячене життя, орієнтоване на відносини», а також «спільність, об'єднану загальним осередком». Страждання та переживання болю породжує прагнення подолати його, котре втілюється у спасінні. М. Бубер вважає, що людське прагнення до спасіння зв'язує час, оскільки

потребує послідовності зміни однієї події на іншу, а це дає змогу людині згадувати минулі страждання та сподіватися на позбавлення від них у майбутньому.

Поглянемо на буберівську ідею зв'язності часу в освяченому житті в контексті відомих моральних аргументів І. Канта про існування Бога, безсмертя душі та свободу волі. У «Критиці практичного розуму» стверджується, що сама ідея категоричного імперативу гарантує віру в нескінченність часу, без якої неможливо досягти досконалості, в Бога, який через винагороду та покарання узгодить чесноту зі щастям, і свободу волі для виконання морального обов'язку. Йдеться, швидше за все, про потенційну нескінченність, адже прагнення душі до святості ніколи не вдовольниться у цьому чи іншому житті, а оскільки святість як абсолютна відповідність волі моральному закону практично необхідна, то вона прогресує, нескінченно рухаючись до зазначеної абсолютної відповідності (Катасонов, 2004). М. Бубер відкидає ці «раціональні докази», хоча зберігає зв'язок між «постулатами» та людською реалізацією. Прагнення до порятунку спонукає людей вийти за межі себе у пошуках відносин із вічним Ти, Богом, сутнісною ознакою якого є постійна присутність у житті того, хто страждає (Buber, 1997, p. 23). Присутність Бога підтверджує людську свободу і надію на те, що людське спасіння можливе в майбутньому. Мислитель стверджує, що прагнення людини до цих цілей – це те, що наділяє сам час реальністю, оскільки завдяки йому вимірюється прогрес людини у процесі досягнення цих цілей.

Для М. Бубера прагнення до досконалості вимагає розглядати мету як щось досягне й водночас як те, що ніколи не може бути реалізоване за життя. Ця напруга впливає з антиномії Канта щодо природи часу. З одного боку, ми можемо уявити досконалість, що було б кінцем часу й прагнення. З іншого боку, час триває вічно, бо завдання досконалості невиконуване. У такий спосіб він інтегрує постулати чистого практичного розуму у філософську антропологію. Те, що Кант вважав метафізичними темами, – Бог, свобода волі та безсмертя душі, – Бубер розглядає як необхідні елементи людського стану. Він не вважає, що свободу волі можна довести, посилаючись на моральність волі, проте для нього сама можливість людської досконалості

підтверджує те, що майбутнє залежить від нас, її ідея підштовхує до усвідомлення (нераціонально передбачає віру в) ідеальної істоти, яка не лише наказує мені прагнути до досконалості, але й полегшує мої страждання. Проте М. Бубер спирається на кантівське розуміння часу як форми чуттєвої інтуїції, виводячи твердження про те, що сама ідея тривалості існує в нас лише тому, що бажання порятунку спонтанно виникає на основі чуттєвого споглядання.

Філософ-екзистенціаліст розглядає чуттєвість, що пояснює просторовість людського сприйняття, з позиції первісного людського усвідомлення спільності. У вищенаведеному фрагменті з «Я і Ти» Бубер описує спільноту, що виникає навколо «невидимого вівтаря», спільного осердя, в якому громада шукає порятунку у своїх стосунках з Богом. Як підкреслює він у своїй пізнішій роботі «Дистанція та відношення», відношенню передусе установка на відстані від індивіда, яка уможлиблює його (Buber, 1988, р. 50), тому твердження, висловлене М. Бубером у «Я і Ти», полягає в тому, що справжня спільнота з осердем є первісною реалізацією цього стану існування в діалогічних відносинах, зберігаючи роз'єднаність, яка підтримує справжню індивідуальність. Саме поняття простору народжується у цій первинній реалізації справжньої спільноти навколо спільного осердя (Авном, 1998, р. 155–158), адже воно створює умови координації будь-якого об'єкта відносно мене в термінах відстані та близькості. Як і в житті, орієнтованому на спасіння, це базове почуття спільноти породжується чуттєвістю, оскільки саме чуттєва здатність робить мене обізнаним про страждання інших, а їх про мої. Усвідомлення страждань іншого та моєї присутності під час страждань іншого – це сутність діалогічних відносин і автентичних зв'язків людської спільноти.

М. Бубер наголошує на тому, що наші поняття часу й простору укорінені в глибшій реляційній реальності, ніж ми зазвичай усвідомлюємо. Переймаючись питанням реалізації живих стосунків із Вічним Ти у повсякденному житті, він стурбований їх рутинізацією у формі релігійних культів та закону. Рутинізація як універсальний феномен в історії релігії та культури не вловлює силу базового моменту відносин та вводить людей в оману щодо того, як вони повинні реагувати на цей момент.

У релігійному культі, на відміну від того, щоби «почути світ», люди віддаляються від буденності, аби «прислухатися до Бога». М. Бубер стверджує, що чисті відносини можна перетворити на просторово-часову безперервність, лише втіливши їх у всій матерії життя. Культ та релігійне право не можуть по-справжньому втілити боголюдську зустріч, яка реалізується лише в прямій людській дії.

Безумовно, вчений не ставить за мету відстежити кантівське походження власної термінології. Він використовує концепції темпоральності та простору для пояснення ідеї, що повсякденний світ існування, часу та простору вкорінений у первозданній царині прямих відносин, де спасіння та спільнота – «найвищі інтереси» людства (Tillich, 1957, р. 1–4). Завдання, яке стоїть перед роботою «Я і Ти», полягає не лише у розмежуванні двох сфер відносин, але й у поясненні того, як ці сфери між собою динамічно взаємодіють. Метою істинного релігійного життя є не лише ізолювання один від одного, але й введення «Я – Ти» у просторово-часову сферу відносин «Я – Воно», святе, що втілюється у повсякденності.

Особливість рецепції кантівських ідей М. Бубером прослідковується також на прикладі його есе «Любов до Бога та ідея божества» (1943 р.), в якому він виступив із критикою раціоналістичної концепції Германа Когена про взаємини Бога та людини. Когенівська інтерпретація концепції Бога з відверто ідеалістичним ухилом, на думку мислителя, несумісна з біблійною концепцією особистого Бога, який вступає у відносини з втіленими істотами. Формулюючи власний підхід в опозиції до Канта та Когена, М. Бубер спирається на паскалівське чітке розмежування між Богом філософів і Богом Авраама, Ісаака та Якова. У пізніх записках І. Канта, з одного боку, йдеться про ототожнення ідеї Бога та віри в Нього, а з іншого боку, наголошується на тому, що ця віра повинна бути спрямована на Бога як живу особистість. Ця «сцена незрівнянної екзистенціальної трагедії» (Buber, 1988, р. 51) свідчить про те, що Кант не допустив, щоб віра в живого Бога домінувала над його раціоналістичним богослов'ям. Він хоч і наголошував на тому, що уявлення про Бога як про живу особистість є «неминучою долею людини», проте вважав, що воно санкціонується розумом.

Згідно з М. Бубером, Коген посилює кантівську концепцію ідеального Бога, хоча, перебуваючи під впливом єврейських джерел, є «уражений вірою», котра передбачає любов до Бога та людства. Однак він розуміє цю любов як любов до ідеї, перетворюючи любов до ідеї на найвищу форму любові та передумову любові до конкретної живої істоти (Cohen, 1995, p. 160). М. Бубер визнає, що в нашій любові до людини чи Бога може бути елемент ідеалізації, але насправді все навпаки, а саме ця ідеалізація стає можливою завдяки нашій любові до конкретної особистості іншого. Філософ стверджує: «Тільки якщо і тому, що я люблю ту чи іншу конкретну людину, я можу піднести своє відношення до соціальної ідеї людини до тих емоційних стосунків, які охоплюють все моє єство і які я маю право називати іменем Любов» (Buber, 1988, p. 58). Натомість про Бога можна говорити у тому сенсі, що Він любить як особистість і хоче, щоб його любили як особистість. Якщо б Він не був особистістю, то став би одним із творців Людини, щоб любити її і бути нею любимим. Навіть якщо припустити, що ідеї можна любити, факт залишається фактом: люди – єдині, хто люблять (Buber, 1988, p. 60).

У своїх лекціях «Затемнення Бога» М. Бубер прагне спростувати думку про те, що Бог є лише проєкцією людських характеристик на абсолютну реальність. Божа любов до людства настільки потужна, а Його близькість з творінням настільки інтенсивна, що Бог може немов би перейняти характеристики земних істот під час відносин з ними в природі чи в історії. Відмінність підходів М. Бубера та Г. Когена полягає у розумінні сутності відносин Бога та творінь. Насправді Г. Коген є досить проникливим читачем єврейських джерел, який знає, що в іудаїзмі має існувати взаємний зв'язок або те, що він називає кореляцією між людством і Богом (Cohen, 1995, p. 86). Філософ-екзистенціаліст переймає ідею кореляції у Г. Когена і запозичує її для власної етики втіленої самореалізації. Натомість він наголошує на тому, що Г. Коген не може пояснити, як Бог полюбить нас, якщо Він є ідеєю: так, ми можемо любити ідеї, але останні не здатні на це, і якщо Бог – це лише ідея, тоді як Він може любити людство?

На прикладі критики М. Бубером Г. Когена можемо побачити те, наскільки різними є рецепції спадщини І. Канта

в екзистенціалізмі та неокантіанстві. Тут важливо те, що обидва дотримуються діаметрально протилежних поглядів, що водночас об'єднує їх та дає змогу І. Канту посісти унікальне місце у західній філософській традиції. Г. Коген вважав, що І. Кант занадто багато уваги приділяв чуттєвості за рахунок того, що він називав «чистою думкою». На противагу цьому, М. Бубер стверджує, що І. Кант не врахував всю палітру чуттєвості, уникаючи серйозного й системного розгляду природи, що знаходить конкретне втілення як у міжлюдських, так і в боголюдських відношеннях.

Висновки. Таким чином, важливо відзначити, що Мартін Бубер загалом позитивно сприйняв обмеження спекулятивного метафізичного знання І. Кантом, розглядаючи це як важливе досягнення, що заклало підвалини для його власної філософії діалогу. Мислитель трактує метафізичні спекуляції як характерні риси гностичного духу, який він протиставляє єврейській релігійній традиції. Той факт, що І. Кант на схилі літ усвідомив справжню силу біблейського Бога, є свідченням його неприхильності «гностично-язичницькій» парадигмі мислення. Його філософська програма розвіяла спокусу умоглядної метафізики у питаннях простору, часу та Бога, відкривши М. Буберу шлях до серйозного філософського вивчення біблійної спадщини.

Концепція філософа-екзистенціаліста про «міжлюдське» – це не лише соціальний простір діалогічної взаємодії людей, але й простір реалізації Бога в людях. Буберівська філософська антропологія має на меті розробити концепцію людини як істоти, що здатна усвідомити через власне повсякденне існування у часі та просторі вічне та окреслити умови можливості діалогічного мислення у міжлюдському. Саме тут приховуються відповіді на питання «Що таке людина?» та «Як реалізується вічне в людині?».

Мислитель стверджує, що концепція міжлюдського походить від ідеї Канта про те, що люди є самоціллю, тобто важливими є цілісність і гідність людини, яка не редукується до інструментальної цінності. Незважаючи на це, М. Бубер не розвиває цю ідею, більш того, вважає систематичну етику такою, що фактично підриває справжнє філософське значення кантівських ідей, адже коли людська гідність виражається як система обов'язків, то

цілісність людської істоти затьмарюється, тому у своїх працях він прагнув розробити антропологію, яка б зберегла фундаментальне у Канта та виправила вищезазначений недолік. Через це замість раціональної системи обов'язків Бубер запропонував діалогічне життя, що передбачає присутність цілісної людини для іншого як втілену реалізацію її духу. Спираючись переважно на кантівську концепцію простору і часу як форм чуттєвої інтуїції, філософ-екзистенціаліст стверджує, що життєсвіт у його повсякденності обмовлений втіленою людською природою, водночас намагається виявити наслідки цієї ідеї для самореалізації людини та релігії, які Кант-раціоналіст не міг збагнути. Людина самореалізується через власну присутність-у-світі у всій її повноті, перебуваючи у взаєминах з присутніми-у-світі іншими та наслідуючи Бога згідно з іудейською традицією, який створив і любить наше «втілене існування» (Е. Муньє), навчає людство, як реалізувати божественний план у рамках цього створеного та втіленого існування.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бурханов Р., Юсупова Ф. Метафізика туїзма Мартина Бубера. *Дискусія. Філософія і культурологія*. 2013. № 5–6. С. 16–23.
2. Кант І. Критика чистого розуму / пер. І. Бурковський. Київ : Юніверс, 2000.
3. Катасонов В. Бесконечность в философии И. Канта. *ARHE. Journal of Philosophy. Faculty of Philosophy, University of Novi Sad*. 2004. № 1. URL: http://katasonov-vn.narod.ru/statji/razdel2/2-11_v.n.katasonov_beskonechnost_v_filosofii_i.kan.htm#_edn60.
4. Лютий Т. Інший і Чужий у структурі людського Я (М. Бубер, Е. Левінас, Ю. Кристева). *Наукові записки НАУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2018. № 1. С. 20–28.
5. Петракова Н. Структура межчеловеческого отношения в философии Мартина Бубера. *Вестник Бурятского государственного университета. Серия: Философия*. 2017. № 5. С. 109–117.
6. Салій А. Людина-самотня на шляху до діалогу (М. Бубер). *Гілея. Серія: Філософські науки*. 2015. № 99. С. 211–213.
7. Avnon D. Martin Buber: The Hidden Dialogue (20th Century Political Thinkers). Rowman and Littlefield, Lanham, MD., 1998.
8. Bizoň M. The anthropological foundations of Buber's cosmic vision of dialogical life. *Human Affairs*. 2020. № 30. P. 438–448.
9. Buber M. I and Thou. New York : Simon and Schuster, 1970.

10. Buber M. *The Knowledge of Man*. Atlantic Highlands, NJ : Humanities Press International, 1988.
11. Buber M. *Eclipse of God*. Atlantic Highlands, NJ : Humanities Press International, 1988.
12. Buber M. *Israel and the World: Essays in a Time of Crisis*. Syracuse : Syracuse UP, 1997.
13. Buber M. *Between Man and Man*. 2nd edition. Routledge, 2002.
14. Cohen H. *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*. Scholars Press, Atlanta, GA, 1995.
15. Domeracki P. A Philosophy of Dialogue as Anthropology. In the Circle of Buber's Ideas. *Ruch Filozoficzny*. 2020. LXXV. P. 135–151.
16. Mendes-Flohr P. Buber's Rhetoric, in Paul Mendes-Flohr (ed.). *Martin Buber: A Contemporary Perspective*. Jerusalem : Syracuse, 2002.
17. Mendes-Flohr P. *Martin Buber: A Life of Faith and Dissent (Jewish Lives)*. Illustrated edition. Yale University Press, 2019.
18. Plevan W. Encounter and embodiment: Martin Buber's philosophical anthropology reconsidered. 2017. DOI: Plevan_princeton_0181D_12004.pdf.
19. Scruton R. *Kant*. Oxford : Oxford UP, 1982.
20. Tillich P. *Dynamics of Faith*. New York : Harper and Row, 1957.
21. Vinci T. *Space, Geometry, and Kant's Transcendental Deduction of the Categories*. Oxford University Press, 2015.

REFERENCES

1. Burkhanov, R., Yusupova, F. (2013). Metafizika tuizma Martina Bubera [The metaphysics of Martin Buber's tuism]. *Diskussiya. Filosofiya i kul'turologiya – Discussion. Philosophy and Culturology*, 5–6, 16–23. [in Russian].
2. Kant, I. (2000). *Krytyka chystoho rozumu [Critique of pure reason]* (I. Burkovskiy, Trans.). Kyiv : Yunivers [in Ukrainian].
3. Katasonov, V. (2004). Beskonechnost' v filosofii I. Kanta [Infinity in the philosophy of I. Kant]. *ARHE. Journal of Philosophy. Faculty of Philosophy, University of Novi Sad*, 1. doi http://katasonov-vn.narod.ru/statji/razdel2/2-11_v.n.katasonov_beskonechnost_v_filosofii_i.kan.htm#_edn60 [in Russian].
4. Lyuty, T. (2018). Inshyy i Chuzhyy u strukturi lyudys'koho YA (M. Buber, E. Levinas, YU. Krysteva) [Other and stranger in the structure of the human self (Buber, Levinas, Kristeva)]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiya ta relihiyevnavstvo – Scientific notes of NaUKMA. Philosophy and Religious Studies*, 1, 20–28 [in Ukrainian].
5. Petrakova, N. (2017). Struktura mezhhelovecheskogo otnosheniya v filosofii Martina Bubera [The structure of interpersonal relationships in Martin Buber's philosophy]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya – Bulletin of the Buryat State University. Series: Philosophy*, 5, 109–117 [in Russian].

6. Saliy, A. (2015). Lyudyna-samotnya na shlyakhu do dialohu (M. Buber) [The lonely man on the way towards the dialogue (M. Buber)]. *Hileya. Seriya: Filosofs'ki nauky – Gilea. Series: Philosophical Sciences*, 99, 211–213. [in Ukrainian].
7. Avnon, D. (1998). *Martin Buber: The Hidden Dialogue* (20th Century Political Thinkers). Rowman and Littlefield, Lanham, MD.
8. Bizoń, M. (2020). The anthropological foundations of Buber's cosmic vision of dialogical life. *Human Affairs*, 30, 438–448.
9. Buber, M. (1970). *I and Thou*. New York : Simon and Schuster.
10. Buber, M. (1988). *The Knowledge of Man*. Atlantic Highlands, NJ : Humanities Press International.
11. Buber, M. (1988). *Eclipse of God*. Atlantic Highlands, NJ : Humanities Press International.
12. Buber, M. (1997). *Israel and the World: Essays in a Time of Crisis*. Syracuse: Syracuse UP.
13. Buber, M. (2002). *Between Man and Man*. Routledge; 2nd edition.
14. Cohen, H. (1995). *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*. Scholars Press, Atlanta, GA.
15. Domeracki, P. (2020). A Philosophy of Dialogue as Anthropology. In the Circle of Buber's Ideas. *Ruch Filozoficzny*, LXXV, 135–151.
16. Mendes-Flohr, P. (2002). *Buber's Rhetoric*, in Paul Mendes-Flohr (ed.). *Martin Buber: A Contemporary Perspective*, Jerusalem : Syracuse.
17. Mendes-Flohr, P. (2019). *Martin Buber: A Life of Faith and Dissent (Jewish Lives)*. Yale: University Press; Illustrated edition
18. Plevan, W. (2017). *Encounter and embodiment: Martin Buber's philosophical anthropology reconsidered*. DOI: Plevan_princeton_0181D_12004.pdf.
19. Scruton, R. (1982). *Kant*. Oxford : Oxford UP.
20. Tillich, P. (1957). *Dynamics of Faith*. Harper and Row: New York.
21. Vinci, T. (2015). *Space, Geometry, and Kant's Transcendental Deduction of the Categories*. Oxford University Press.

УДК 130.2

ПРЕДЕИНА Мария – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и истории, Таврический национальный университет имени В.И. Вернадского, 33, ул. Ивана Кудри, г. Киев, Украина, индекс 01042 (m.y.predeina@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9073-9607>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.20>

Библиографическое описание статьи: Предеина, М. (2020). Литературные истоки нововременной рациональности (на материале «Дон Кихота»). *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 298–312, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.20>

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ИСТОКИ НОВОВРЕМЕННОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ (НА МАТЕРИАЛЕ «ДОН КИХОТА»)

Аннотация. Целью статьи является исследование некоторых парадоксов новейшей рациональности (исчезновение знания как основания действия и действие, несмотря на его проблематичность), демонстрация проявления этих парадоксов у истоков современной, то есть нововременной, рациональности. **Методология** исследования определена такой историко-культурологической работой, как работа Мишеля Фуко «Слова и вещи», что понимается автором статьи как историзация рациональности и исследование рациональности в широком культурном контексте, то есть за пределами «строгой» науки, в частности в литературе, живописи. **Научная новизна.** Показано своеобразное чередование литературы и философии в разрешении в том числе гносеологических проблем. Например, прежде чем И. Кант поставил вопрос о мире явлений и мире вещей самих по себе (в их отношении), это уже было довольно талантливо обыграно в художественной литературе XVII века. Большая часть разговоров Дон Кихота и Санчо ведётся по вопросу отношения явления к вещи самой по себе, что, разумеется, не означает

избыточности исследований И. Канта. Показаны своеобразные переключки между нашим временем и временем зарождения нововременной рациональности. Так, одной из примет нашего времени является создание сцены как некоторого пространства для производства псевдоотношений. Есть даже специальный термин «реляционная эстетика», но именно сценой одержима испанская литература XVII столетия, что и показано на материале «Дон Кихота»: или «пустой объект» (Дульсинея) как основание действий Дон Кихота в сравнении с «возвышенным объектом» Славоя Жижека, или «пари Паскаля» и его современные интерпретации. Словом, всё то, что не покоится на знании и включает долю безрассудства.

Выводы. Наша рациональность не лишена парадоксов, но именно парадоксы становятся приметами нашей рациональности в определённые моменты истории, когда возникающая социальная реальность ещё не определилась, а вместе с тем отсутствует и адекватное знание о ней, то есть так или иначе приходится прибегать к довольно неясным образам.

Ключевые слова: рациональность, «пари Паскаля», «пустой объект» («возвышенный объект»), кажимость, сцена, действие.

ПРЕДЕІНА Марія – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії та історії, Таврійський національний університет імені В.І. Вернадського, 33, вул. Івана Кудрі, м. Київ, Україна, індекс 01042 (m.u.predeina@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9073-9607>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.20>

Бібліографічний опис статті: Предеїна, М. (2020). Літературні джерела раціональності нового часу (на матеріалі «Дон Кіхота»). *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 298–312, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.20>

ЛІТЕРАТУРНІ ДЖЕРЕЛА РАЦІОНАЛЬНОСТІ НОВОГО ЧАСУ (НА МАТЕРІАЛІ «ДОН КІХОТА»)

Анотація. Метою статті є дослідження деяких парадоксів новітньої раціональності (зникнення знання як

підстави для дії та дія, незважаючи на її проблематичність), демонстрація проявів цих парадоксів у витоках сучасної, тобто Нового часу, раціональності. **Методологія** дослідження визначена такою історико-культурологічною роботою, як робота Мішеля Фуко «Слова та речі», що розуміється автором статті як історизація раціональності та дослідження раціональності у широкому культурному контексті, тобто за межами «суворої» науки, зокрема в літературі, живопису. **Наукова новизна.** Показано своєрідне чергування літератури і філософії у вирішенні в тому числі гносеологічних проблем. Наприклад, до того як І. Кант поставив питання про світ явищ та світ речей самих по собі (в їх відношенні), це вже було досить талановито обіграно в художній літературі XVII століття. Більшість розмов Дон Кіхота та Санчо ведеться щодо визначення відношення явища до речі самої по собі, що, зрозуміло, не свідчить про надмірність досліджень І. Канта. Показані своєрідні переключки між нашим часом і часом зародження модерної раціональності Нового часу. Так, однією з прикмет нашого часу є створення сцени як деякого простору для відтворення псевдовідносин. Є навіть спеціальний термін «реляційна естетика», але саме сценою одержима іспанська література XVII століття, що й показано на матеріалі «Дон Кіхота»: або «порожній об'єкт» (Дульсінея) як підстава для дії Дон Кіхота порівняно з «піднесеним об'єктом» Славоя Жижека, або «парі Паскаля» та його сучасні інтерпретації. Словом, все те, чому не вистачає знання і що включає частку дурості. **Висновки.** Наша раціональність не позбавлена парадоксів, але саме парадокси стають прикметами нашої раціональності в певні моменти історії, коли соціальна реальність, що виникає, ще не визначилася, водночас відсутнє адекватне знання про неї, тобто так чи інакше доводиться користуватися досить незрозумілими образами.

Ключові слова: раціональність, «парі Паскаля», «порожній об'єкт» («піднесений об'єкт»), кажимість, сцена, дія.

PREDEINA Mariia – Candidate of Philosophical Sciences, Senior Lecture at the Department of Philosophy and History, VI. Vernadsky Taurida National University, 33, Ivana Kudri str., Kyiv, Ukraine, postal code 01042 (m.y.predeina@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9073-9607>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.20>

To cite this article: Predeina, M. (2020). Literaturni dzherela ratsionalnosti novoho chasu (na materiali “Don Kikhota”) [Literary origins of modern rationality (based on the material from Don Quixote)]. *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*, 41, 298–312, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.20>

LITERARY ORIGINS OF MODERN RATIONALITY (BASED ON THE MATERIAL FROM DON QUIXOTE)

Summary. Purpose. Explore some of the paradoxes of the latest rationality (the disappearance of knowledge as the basis of action and action despite its problematic nature), show the manifestation of these paradoxes at the origins of modern rationality. The research **methodology** is defined by such historical and cultural works as the work of Michel Foucault “Words and Things”, which is understood by the author of this article as the historicization of rationality and the study of rationality in a wide cultural context, outside the «strict» science, but also in literature, painting etc. **Scientific novelty.** Shows a kind of alternation of literature and philosophy in the resolution of including epistemological problems. For example, before Kant raises the question of the world of phenomena and the world of things in themselves (and their relation), this will already be played quite talentedly in the fiction of the 17th century. Most of the conversations between Don Quixote and Sancho are about the relationship of a phenomenon to a thing in itself. Which, of course, does not mean that Kant’s research is redundant. Shows a kind of overlap between our time and the time of the emergence of modern rationality. So, one of the signs of our time is the creation of a scene as a kind of space for the production of pseudo-relations. There is even a special term «relational aesthetics». But it is the scene

*that is obsessed with 17th century Spanish literature. This is exactly what is shown in the material of Don Quixote. Or the “empty object” (Dulcinea) as the basis for Don Quixote’s actions in comparison with the «sublime object» of Slavoj Žizek. Or “Pascal’s wager” and its modern interpretations. In a word, everything that does not rest on knowledge and includes a share of recklessness. **Conclusions.** Our rationality is not devoid of paradoxes, but it is the paradoxes that become the signs of our rationality at certain moments in history, when the emerging social reality has not yet been determined, and at the same time there is no adequate knowledge about it, that is, one way or another we have to resort to rather vague concepts.*

Key words: *rationality, “Pascal’s wager”, “empty object” (“sublime object”), visibility, scene, action.*

Постановка проблемы. Актуальность темы можно объяснить через отсылку к двум «фактам». Во-первых, у нас очень непростые отношения с реальностью, сама реальность получила проблемный статус. Что есть реальность? Что есть? Что кажется? То, что есть, кажется. То, что кажется, есть. И прочие вариации. Во-вторых, мы по-прежнему вынуждены делать выбор и действовать. Рациональность начинает включать в себя элементы, очевидно чуждые рациональности, хотя бы XIX века. Если в привычной нам рациональности действие оправдано в той мере, в какой оно опирается на знание – познанную необходимость, познанную реальность, то в новую (или не очень новую, но другую) рациональность пробивается действие, которое оправдано разве что невозможностью не действовать, но не имеющее знание в своём основании, скорее, там, где было знание, теперь – сомнение и пустота.

Эти «факты» не очень-то и новы, вплоть до того, что уже достаточно освоены культурой, взять хотя бы фестиваль кинематографа. Так что у меня есть неплохие возможности для выбора. Первое, что приходит на ум, – кинематограф Дэвида Линча. Однако там беспокойство по поводу того, как действовать, если невозможно в основание действия положить знание, уже замещено удовольствием от игры с реальностью. Я бы сказала, что этот кинематограф уже слишком отделился от реальности, как деривативы американской биржи от «реального капитала».

Моя точка зрения ближе к тому времени, когда отсутствие знания воспринималось как проблема, поэтому, хоть я и пишу раздел об актуальности, пассаж приведу пятидесятилетней давности. В фильме Эрика Ромера «Моя ночь у Мод» («Ma Nuit chez Maud», 1969) есть интересный разговор о Паскале, вернее, о его пари. В этом разговоре один из персонажей, марксист, утверждает: «Именно для коммуниста Паскалевский текст о пари актуален. По сути, я сомневаюсь, что история имеет смысл. Тем не менее я делаю ставку на то, что у истории есть смысл. И оказываюсь в Паскалевской ситуации. Гипотеза *A* – социальная жизнь и политическая борьба лишены смысла. Гипотеза *B* – история имеет смысл. Я не уверен, что гипотеза *B* более правдоподобна, чем гипотеза *A*. Я бы даже сказал, что она менее правдоподобна. Тем не менее я готов поручиться за гипотезу *B*» («Моя ночь у Мод», кон. 16-й – нач. 18-й мин.). Здесь интересен именно метаморфоз, который претерпевает рациональность: говоривший марксист согласен с Энгельсом в том, что надо делать, но основание его действий – не знание (вспомним известные слова Энгельса о познанной необходимости), а Паскалевское пари, но Паскалю-то пари потребовалось потому, что знание об «объекте», насчёт которого он его заключал, то есть о боге, было невозможно, тут же совершается подстановка: на место бога – социальная реальность, считавшаяся до (тогда ещё) недавнего времени познаваемой. У нас есть реальность, о которой мы знаем столько же, сколько Паскаль о боге, и есть две гипотезы, два способа представления реальности *для нас*, и нет знания, которое помогло бы нам выбрать, мы не знаем, какая гипотеза *для нас* соответствует реальности *в себе*. И это не Кант, а Паскаль, потому что потребность в выборе и действиях более, чем настоящая.

Этот метаморфоз и является моим предметом.

Целью статьи является демонстрация одной из черт, наметившейся в нашей рациональности, а именно принятия как неизбежного действия, имеющего в своём основании не знание, а пустоту, «пари», у её истоков, или у истоков нашей нововременной рациональности (поскольку эта нововременная рациональность не так проста, как кажется); оценка исторического контекста, в котором эта черта возникает, и её возможной полезности (или напротив, зловредности).

Анализ последних исследований и публикаций. Здесь я отвечаю на вопрос, в каком ракурсе я свой предмет возьму, и заодно определюсь с методом. Фильм Эрика Ромера – одно из проявлений того движения, что обширно было представлено в философской литературе, начиная с конца 60-х гг. Начну с того, что рациональность претерпевала расширение своего толкования (не только как научная, но и как культурная) и историзацию. Само собой, нужно отметить работу Мишеля Фуко «Слова и вещи» (1966 г., русск. пер. 1977 г.), в которой отношение слова к вещи, копии к оригиналу разбирается за пределами научных кабинетов, а именно в «Менинах» Веласкеса, «Дон Кихоте» Сервантеса. Я, разумеется, беру «Дон Кихота» в другом аспекте (не в аспекте «копия – оригинал»), в работе Фуко я позаимствую приём – показать историю рациональности в культурном (в том числе литературном) контексте. Какой прок от историзации? Помимо того, что она позволяет сбить спесь с нашей эпохи, переживающей якобы то, что никто и никогда не переживал, историзация даёт некоторую дистанцию по отношению к проблеме, хотя, разумеется, наша проблема и «та» могут быть объединены не более чем аллюзиями.

Аллюзии теперь разрешены. Взять хотя бы «Тимпан» (1972 г., русск. пер. 2012 г.) Жака Деррида, в котором меня (в аспекте моей темы) больше интересует не сама вольность аллюзий, а соображение о том, что «за пределами философского текста существует не какое-то белое, девственно-чистое, пустое поле, но иной текст» (Деррида, 2012, с. 20), что уже нужно мне не столько для того, чтобы обосновать своё право разбирать вопрос о рациональности через литературу, сколько для некоторой вольности в обращении со словом «поле»: не заносит ли ветер с поля литературы сорные семена на поле философии? Все мы прекрасно знаем, что философские тексты оживляются литературными примерами, литературными персонажами (Маркс и Энгельс, например, издевались над Бруно Бауэром через Санчо Пансу). Оставляет ли литература следы в деле способа мышления? Нет ли между ними «севооборота»?

Основной материал. Для нашей темы существенно не просто наличие сомнения, то ли *A*, то ли *B*, а потребность в действии в этой проблематичной реальности. Допустим, Мишель

Монтень – не наш герой, он сомневается, доказывая ему *A*, он докажет *B*, и наоборот, но именно потому, что он сомневается, он не действует, вернее, избегает всякого рода авантюры, а так действует, конечно, заведённым порядком, как гражданин, как семьянин и т. д. Знание проблематичности обеих гипотез для него является основанием не заключать Паскалевское да и любое другое пари. Но и Блез Паскаль – вряд ли тот, кто нам нужен, его пари – способ оправдать тот способ действия, которого придерживается и Монтень: Монтень посещает мессу в силу безразличия к ней, Паскаль – потому, что решился верить. Но так ли много нужно решимости, чтобы посещать мессу в католической стране?

Вещь-для-нас и в-себе. Испания, пожалуй, не существует на философской карте. Но на заре Нового времени Испания создаёт двух донов, имена которых стали нарицательными – дон Жуана и дон Кихота. Оба этих дон одержимы действием. Конечно, Испания – страна католическая, а Тирсо де Молина, отец дон Жуана, и вовсе монах, но каким-то образом католицизм не помешал почувствовать испарение бога: потому, что бога нет, дон одержимы действием. Вспомним, атеизм дон Жуана. Хотя для Тирсо де Молина этот атеизм мог иметь и нравоучительный смысл. Бог занимает привилегированную позицию, он созерцает вещи-в-себе, вещи-для-нас и по благости своей заставляет вещи-для-нас походить на вещи-в-себе, бог не только не играет в кости, он ещё и не плутует. Исчезновение этой привилегированной позиции не может не повлечь за собой скептицизм. Если продолжить шутку об игре в кости, то у Монтеня человек играет в кости двумя руками, одной – за себя, другой – за бога (Монтень, 1998, с. 630–631), и здесь допущение самой привилегированной позиции, то есть бога, является плутовством со стороны играющего. Привилегированная позиция бога – та же, что позиция автора в тексте. Если в «Дон Кихоте» мы всегда знаем, что есть то, что кажется Дону Кихоту и насчёт чего он пререкается с Санчо, то это потому, что Сервантес позволил нам, читателям, примоститься рядом с ним, с автором, и видеть то же, что он, а именно вещь-для-Дон Кихота, для -Санчо и в-себе. Не будь этого, нам было бы не так уж и легко. Дон Кихоту вовсе не всегда мерещится. На сетчатке Дон Кихота и Санчо отображается

одно и то же – например, нечто, что можно описать как таз. Но Сервантес ещё до Канта понял, что видеть что-то – это не значит отобразить это что-то на сетчатке своего глаза, это значит, сконструировать что-то сообразно имеющимся в запасе категориям, причём у Сервантеса эти категории не априорные, а приобретённые (из чтения книг или из землепашества). То, что отражается на сетчатке Дон Кихота как жёлтое, блестящее, на голове у цирюльника, даёт в итоге, пройдя через известное узнавание, шлем. То же у Санчо – даёт таз. Проблема этих двух сосуществующих проблематичных реальностей заключается в отсутствии компетентного судьи, который мог бы решить, какая из реальностей соответствует в-себе. Когда мы говорим о проблематичности реальности, о невозможности решить, что есть, а что кажется, мы говорим и об отсутствии компетентного судьи в этом вопросе.

В споре о тазе, или шлеме Дон Кихот говорит нечто, заслуживающее внимания: «Как могло случиться, – обращается Дон Кихот к Санчо – что, столько странствуя вместе со мной, ты ещё не удостоверился, что все вещи странствующих рыцарей представляются ненастоящими, нелепыми, ни с чем не сообразными и что все они как бы выворочены наизнанку?» (Сервантес, 1970, с. 239). Что противопоставляет Санчо Дон Кихоту? Чувственную достоверность. Но Дон Кихот не оспаривает чувственное восприятие Санчо, он лишь указывает на то, что это чувственное восприятие раскрывает сущность с точностью до наоборот, в перевёрнутом, вывернутом виде. И разве за полвека до того с подачи Коперника не начались разговоры о том, что чувственно мы воспринимаем солнце встающим и заходящим, а в сущности – всё наоборот? Явление может выражать сущность в вывернутом виде. Как у Гегеля. (Выходит, прежде чем немецкий идеализм взялся за разработку деятельности, за неё неплохо взялись испанские литераторы.)

Сцена. Компетентный судья может быть обнаружен либо вне мира (то есть бог), либо в самом мире (допустим, революционный класс). Однако в мире Сервантеса компетентного судью обнаружить не удаётся. Жан Бодрийяр назвал сегодняшний мир «обсценным» (Бодрийяр, «Фатальные стратегии», 1983, русск. пер. 2017) в таких смыслах: непристойность и отсутствие

сцены, непристойное отсутствие сцены. В нашем мире больше нет сцены. В Испании Сервантеса везде сцена, поэтому сцены в общем-то тоже нет. Кажимость сцены позволяет отграничить кажимость от того, что есть. Преумножение сцен несколько путает карты. Это преумножение – любимый приём драматургии XVI – XVII столетий. Возьмём преумножение сцен в «Гамлете», убийство на сцене и в жизни. Или множественность сцен в «Укрощении строптивой»: актёры играют итальянские страсти перед лордом и леди, но лорд – пьянчужка, заснувший в канаве и наряженный во время сна лордом по капризу другого лорда, а тот другой лорд – в общем-то актёр на вторых ролях. Сюжет с ряженым лордом, или пьянчужкой, то ли Шекспир взял у Кальдерона, то ли Кальдерон – у Шекспира. В любом случае у Кальдерона превосходно названа пьеса «Жизнь есть сон». Эдакий перевод на испанский истории Чжуан-цзы и бабочки: снилось Чжуан-цзы, что он бабочка, проснулся Чжуан-цзы и не смог понять, то ли он – Чжуан-цзы, которому снилось, что он бабочка, то ли он – бабочка, которой снится, что она – Чжуан-цзы.

У Сервантеса ещё хуже, потому что сцена возникает без предупреждения, и, разумеется, она никак не отграничена от того, что не сцена. Любой, незаметно для себя, может оказаться на сцене. Цирюльник, обездоленный по вине Дон Кихота, встретив обидчика на постоялом дворе, требует правосудия. Но путешествующие по собственной надобности знатные сеньоры берут сторону Дон Кихота, утверждая, что таз – это шлем и не к лицу цирюльнику владеть им. Цирюльнику казалось, что знатные сеньоры – компетентные судьи, а судьи превратили постоялый двор в сцену и оказались шутниками. «Общепринято то, что...» как критерий истины. Как видим, уже осмеян.

Уже помянутый Эрик Ромер в другом своём фильме «Колено Клер» («Le Genou de Claire», 1970) даёт интересный диалог, участники которого осматривают фрески старого дома: «Узнаёшь?» – «Дон Кихот Ламанчский» – «Дон Кихот с Санчо. Они сидят на деревянной лошади, но воображают, будто летят по небу. Ветры изображают меха, а факел...» – «Солнце. Им завязали глаза. Во всех историях героям завязывают глаза, иначе они не стали бы ничего делать. И действие остановилось бы. Потом у всех на глазах повязки или шоры» («Колено Клер», 7-я мин.).

Фреска изображает одну из сцен 2-й части «Дон Кихота», где Дон Кихот и Санчо непрерывно становятся жертвами розыгрыша герцогской четы, устраивающую им сцену на любом пустом месте. У Ромера старый Паскалевский диалог получает новый поворот: отсутствие знания (повязка на глазах, шоры) превращается в условие действия, и, конечно, когда участница диалога говорит: «Потом у всех на глазах повязки...», она имеет в виду не только Дон Кихота.

Безусловно, лучше всего согласиться с Максимом Горьким, вложившим в уста одного из своих героев максиму: «Ложь – религия рабов и хозяев. Правда – бог свободного человека». Проблема в том, что прежде, чем общество окажется в том состоянии, к которому эта максима применима, нужно как-то разобраться с состоянием предшествующим – там, где сцена. Как и в силу чего действовать на сцене? Сразу оговорюсь, что сцена в «Дон Кихоте» двузначна: есть сцена, которую устраивает герцогская чета, эта сцена часто унизительна для Дон Кихота и Санчо, включая полёт на деревянной лошади (сюжет фрески из Ромеровского фильма), и есть сцена, которую устраивает Дон Кихот, которая часто имеет известный гуманистический смысл. Дон Кихот помогает пастушку, освобождает каторжников, удачно или не очень, он вмешивается в социальную жизнь, и вмешаться он может только через творимую им сцену – как Рыцарь Печального образа, а не как законопослушный идалго.

Приходящие нам на ум максимы конца XIX – начала XX веков принадлежат тому времени, когда социальная реальность была познана (или так думали) и был определён компетентный в этих делах судья (революционный класс). Ситуация Дон Кихота (и наша?) этих признаков лишена. У Дон Кихота есть смутное ощущение того, что всё идёт не так, как надо, и что Испании «странствующий рыцарь» не помешал бы, и не менее смутное представление о том, как надо – его рассказ о «золотом веке» на привале у козопасов. Добавим к этому всеобщность сцены, всеобщность игры. Было бы утомительно для читателя перечислять, кто и во что играет у Сервантеса. Все играют. В рыцарей. В пастушек. А в плутовском романе, особом жанре тогдашней испанской литературы, владельцы воротника – во владельцев рубашки, владельцы золотого шитья на камзоле спереди –

во владельцев этого шитья сзади, голодные – в обедавших и т. д. Так что Дон Кихот сцену не изобрёл. Что остаётся Дон Кихоту? Быть разумным идалго, читать книги и сидеть дома. Либо быть безумным доном и, творя свою сцену, вмешиваться не в своё дело. Можно сказать, что правда Дон Кихота не в сцене, а в целях. И в действиях, которые ради этих целей совершаются.

В «Дон Кихоте» всё не настоящее, кроме тех синяков, которые Дон Кихот получает, сражаясь в интересах благородных красавиц. И если подумать, то настоящего окажется не меньше, чем воображаемого. Например, дружба с Санчо.

Дульсинея. Паскалевское пари в варианте или Паскаля, или Ромера заключается сознательно, но после мы забываем и должны забыть о его заключении. Сцена превращается в жизнь. Есть интересная деталь: условие действия – повязка на глазах, мы не действуем ради пустого места; если это место пусто, оно должно быть как бы заполнено. Дон Кихот, по-моему, современнее Паскаля: Паскалю уже дан «пустой объект», который посредством пари Паскаль как бы заполняет, Паскаль не изобретает бога, он придаёт ему существование, Дон Кихот должен изобрести (выдумать) свой «пустой объект» и лишь затем заключить своё пари на его счёт. В 1 главе 1 части Дон Кихот конструирует все будущие сценические лица, давая новые имена – коню, себе и крестьянской девушке Альдонсе Лоренсо. О бытийственном статусе своей Дульсиinei Дон Кихот осведомлён не хуже других: «Неужели ты думаешь, – объясняет он Санчо, – что разные эти Амарилис (так скажем, Прекрасные Дамы – *М. П.*), коими полны романы, песни, цирюльни, театры, что все они, и правда, живые существа, возлюбленные тех, которые их славили и славят поныне? Разумеется, что нет, большинство из них выдумали поэты, чтобы было о ком писать стихи и чтобы их самих почитали за влюблённых и за людей, достойных любви» (Сервантес, 1970, с. 245). «Пустой объект» нужен для оправдания действия; действие мы по-прежнему совершаем при условии знания (как в привычной нам рациональности), но поскольку знания нет и мы знаем об этом, то нам приходится на место знания помещать обманку. Дон Кихот, как Паскаль и как коммунист Ромера, переносит акцент на действие, дело не в том, есть ли Дульсинея, бог или смысл истории, а в том, какие действия совершаются.

При наличии Дульсинеи я могу быть рыцарем и поэтом. С другой стороны, те или иные действия действительно придают «пустому объекту» некоторую действительность. Даже с богом всё не так просто. Не зря молодой Маркс спрашивал: «Разве не властвовал древний Молох?» То есть можно ли считать, что Молох был лишён действительности во всех смыслах, если карфагеняне приносили ему в жертву своих детей? И если нет, то в каком смысле Молох существовал? (Маркса занимал переход от Молоха к деньгам.)

Славой Жижек выпустил книгу «Возвышенный объект идеологии» (1989 г., русск. пер. 1999 г.), которая довольно провокационна как для марксиста, так и для антимарксиста. Марксизм там является основным предметом рассмотрения. Для марксиста потому, что на месте знания («научного коммунизма») оказывается обманка, как бы знание. Для антимарксиста потому, что устранение такой обманки чревато смертью для человека или общества. (По мнению Жижека, кстати, в основе либерализма тоже лежит обманка.) Мы могли бы назвать Дульсинею, бога, «смысл истории» «возвышенным объектом» «по Жижеку». Не втягивает ли нас Жижек в ту же парадоксальную ситуацию, что была уже описана Эразмом в «Похвале глупости»: следует ли избавлять глупцов от их весёлой или веселящей их глупости?

Парадоксальность здравомыслие (=смерть), безумие (=жизнь), так хорошо заявленную Эразмом, продолжает и Сервантес: излечившийся от безумия Дон Кихот умирает. И его друзьям остаётся задаваться вопросом о том, хорошо ли они делали, что старались его образумить. Я же задам ещё другой вопрос. Не обращено ли это сожаление и на самих себя? Что именно теряют друзья Дон Кихота вместе с его безумием? Как мне уже случалось заметить, в Дон Кихоте ненастоящее всё, кроме синяков и отношений. Можно ли говорить о дружбе Дон Кихота и Санчо? И что Санчо, поведясь с Дон Кихотом, кое-чего от него набрался и стал другим? Даже сцена губернаторства Санчо на острове Баратария, придуманная герцогской четой для осмеяния Пансы, обернулась скорее напротив – к осмеянию четы, так как на этой сцене Санчо проявил ум. Получается, сцена – это и то место, где можно проявить качества, которые остались бы навсегда непроявленными вне игры. Где бы ещё Санчо проявил

губернаторский ум? Что Дон Кихот дал цирюльнику (не тому, у которого забрал шлем), священнику, племяннику священника? Как минимум, возможность поучаствовать в игре, на которую те поначалу ворчали из напускного здравомыслия. Мир отношений, образованный безумием Дон Кихота.

Выводы. О сцене можно говорить долго. В современном искусствоведении есть термин «реляционная эстетика» (Николя Буррио «Реляционная эстетика», 1998 г., русск. пер. 2016 г.), суть которого заключается в превращении галереи в особое пространство сотворчества, посетители которого могут, например, «сотворчески» сварить суп. Конечно, это не совсем то, что у Дон Кихота. Не случайно в основной статье я вела речь о гораздо более тяжёлых играх, а в одном ряду с Дульсиной оказывался бог и «смысл истории». В «реляционной эстетике» не требуется верить и «сотворчество» покупается по сходной цене. Однако пример этой эстетики позволяет ещё раз увидеть наше время как время людей, тоскующих по чему-то и пребывающих в поисках подходящей для себя сцены. Как в Испании Сервантеса, где далеко не все подставляли свои бока, как Дон Кихот, а играли почти что все. (Роман изобилует самодельными Аркадиями.)

Бывают моменты в истории, когда рациональность приобретает парадоксальные черты. Эти черты есть у Дон Кихота, в Паскалевском пари и, как кажется, сегодня. Знать ничего нельзя, нельзя поручиться что это есть, а не кажется. Мне было интересно понять это время как переходное, ещё не определившееся, несущее в себе недовольство тем, что есть и смутный образ должного – как «золотой век» у Дон Кихота.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии. Москва : РИПОЛ классик, 2017. 288 с.
2. Буррио Н. Реляционная эстетика. Реляционная эстетика. Постпродукция. Москва : Ад Маргинем Пресс, 2016. 216 с.
3. Деррида Ж. Тимпан. *Поля философии*. Москва : Академический проект, 2012. С. 9–23.
4. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. Москва : Художественный журнал, 1999. 238 с.
5. Монтень М. Опыты : в 3 кн. Книги первая и вторая. Санкт-Петербург : Кристалл ; Респекс, 1998. 960 с.

6. Сервантес М. Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский : в 2-х ч. Ч. 1. Москва : Художественная литература, 1970. 541 с.

7. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Москва : Прогресс, 1977. 407 с.

ФИЛЬМОГРАФИЯ

1. Моя ночь у Мод (Ma Nuit chez Maud, реж. Эрик Ромер, 1969).

2. Колено Клер (Le Genou de Claire, реж. Эрик Ромер, 1970).

REFERENCES

1. Bodrijjar Zh. (2017). Fatal'nye strategii [Fatal strategies]. Moskva : RIPOL klassik, 288 s. [in Russian].

2. Burrio N. (2016). Reljacionnaja jestetika. Postprodukcija [Relational aesthetics. Postproduction]. Moskva : Ad Marginem Press, 216 s. [in Russian].

3. Derrida Zh. (2012). Timpan. *Polja filosofii* [Tympanum. *Philosophy fields*]. Moskva : Akademicheskij proekt, s. 9–23 [in Russian].

4. Zhizhek S. (1999). Vozvyshennyj ob'ekt ideologii [Sublime object of ideology]. Moskva : Hudozhestvennyj zhurnal, 238 s. [in Russian].

5. Monten' M. (1998). Opyty: v 3-h knigah. *Knigi pervaja i vtoraja* [Essay: in 3 books. *Books one and two*]. Sankt-Peterburg : Kristall; Respeks, 960 s. [in Russian].

6. Servantes M. (1970). Hitroumnyj idal'go Don Kihot Lamanchskij : v 2-h chastjah. *Chast' pervaja* [Cunning hidalgo don Quixote of La Mancha : in 2 parts. *Part one*]. Moskva : Hudozhestvennaja literature, 541 s. [in Russian].

7. Fuko M. (1977). Slova i veshhi. Arheologija gumanitarnyh nauk [Words and things. Archeology of the Humanities]. Moskva : Progress, 407 s. [in Russian].

FILMOGRAPHY

1. Ma Nuit chez Maud (Eric Rohmer, 1969).

2. Le Genou de Claire (Eric Rohmer, 1970).

УДК 141.32;159.964.21

РОМАНОВА Олена – аспірантка кафедри культурології та філософської антропології, Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, 9, вул. Пирогова, м. Київ, Україна, індекс 02000 (elena.philosophy@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8564-8943>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.21>

Бібліографічний опис статті: Романова, О. (2020). Екзистенціальні та психоаналітичні аспекти вибору любові у філософсько-антропологічному дискурсі ХХ – ХХІ ст. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 313–326, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.21>

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ ТА ПСИХОАНАЛІТИЧНІ АСПЕКТИ ВИБОРУ ЛЮБОВІ У ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ ХХ–ХХІ СТ.

Анотація. *Метою статті є аналіз проблематики любові в філософській антропології та в суміжних із нею дисциплінах, передусім виявлення концептуальних підходів в дослідженнях проблеми вибору любові між чоловіком та жінкою. Автор розглядає проблематику у філософсько-антропологічному дискурсі не тільки з боку світоглядних питань, але й з психологічного боку та окреслює шляхи подолання, що блокують вихід до цілісності людини та ускладнюють здійснення вибору любові. За допомогою порівняльного аналізу розкрито сутність і сенс онтологічного, антропологічного, гносеологічного та аксіологічного аспектів феномена любові саме через вибір. **Методологічними** засадами дослідження стали психоаналіз, психосинтез, логотерапія, аналітична психологія, позитивний екзистенціалізм, персоналізм, метаантропологія, андрогін-аналіз. **Наукова новизна.** Феномен вибору любові в гендерному контексті у вітчизняному філософсько-антропологічному дискурсі раніше не досліджувався. Вперше через синтез напрямів філософської антропології сутність любові розкривається через здійснення*

вибору любові. **Висновки.** Завдяки порівняльному аналізу досліджень праць філософів та психоаналітиків ХХ–ХХІ ст. вдалося не лише здійснити наукову розвідку щодо природи любові, але й осмислити її в контексті концепту «вибір любові», розвиток якого показано в історії філософсько-антропологічної думки та в дотичному до неї психоаналітичному дискурсі. Вибір любові – це самовизначеність, істинний вибір особистості, вибір способу життя, в якому поєднуються світоглядні устремління, прагнення розуму з екзистенціальними переживаннями, почуттями й пориваннями тілесності в собі і єднанні з Іншим як із близьким. Екзистенціальні та психоаналітичні проблеми цілісності особистості у контексті вибору любові на основі методологічних стратегій метаантропології є базою для подальших розвідок.

Ключові слова: вибір, любов, вибір любові, екзистенціалізм, персоналізм, метаантропологія, психоаналіз, андрогін-аналіз.

ROMANOVA Olena – Postgraduate Student at the Department of the Cultural Studies and Philosophical Anthropology, National Pedagogical Dragomanov University, 9, Pirogov str., Kyiv, Ukraine, postal code 02000 (elena.philosophy@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8564-8943>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.21>

To cite this article: Romanova, O. (2020). Ekzystentsialni ta psykhoanalitichni aspekty vyboru liubovi u filosofsko-antropologichnomu dyskursi XX–XXI st [Existential and psychoanalytic aspects of the choice of love in the philosophical and anthropological discourse of the XX–XXI centuries]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnogo pedahohichnogo universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia "Filosofiiia"* – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 41, 313–326, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.21>

EXISTENTIAL AND PSYCHOANALYTIC ASPECTS OF THE CHOICE OF LOVE IN THE PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL DISCOURSE OF THE XX–XXI CENTURIES

Summary. *The purpose of the article is to analyze and study the problems of love in philosophical anthropology and related*

*disciplines, primarily to identify conceptual approaches in the study of the problem of choosing love between man and woman. The author considers the issue not only from the point of view of worldview issues, but also from the psychological point of view and to outline ways of overcoming that block the way to human integrity and make it difficult to make the choice of love. Using comparative analysis to reveal the essence and meaning of the ontological, anthropological, epistemological and axiological aspects of the phenomenon of love through choice. **The methodological principles** of the study were: psychoanalysis, psychosynthesis, logotherapy, analytical psychology, positive existentialism, personalism, metaanthropology, androgynous analysis. **Scientific novelty.** The continuous concept of "choice of love" in a gender context in the domestic philosophical and anthropological discourse has not been studied before. For the first time through the synthesis of directions of philosophical anthropology the phenomenon of love is revealed through the implementation of the choice of love in the existence of modern man. **Conclusions.** Thanks to the comparative analysis of research works of philosophers and psychoanalysts of XX – XXI centuries it was possible not only to carry out scientific research on the phenomenon of love, but also to understand it in the context of the concept of "choice of love". The choice of love is self-determination, the true choice of the individual, the choice of a way of life in which worldview aspirations, the desire of the mind are combined with existential experiences, feelings and impulses of the flesh in oneself and in union with the Other. Existential and psychoanalytic problems of the integrity of the individual in the choice of love on the basis of methodological strategies of metaanthropology is the basis for further research.*

Key words: choice, love, choice of love, existentialism, personalism, metaanthropology, psychoanalysis, androgynous analysis.

Постановка проблеми. Як відомо, любов є ціннісною категорією духовної культури. Без любові людина не може набути гармонійності, повноти буття та прийти до власної цілісності. Проблема любові та проблема вибору у філософському дискурсі постають ще з античних часів, і у XXI ст. ці теми залишаються актуальними. Багато дослідників займалися вивченням особливостей феномена любові, значна кількість науковців аналізувала

феномен вибору, і практично ніхто не поєднував ці два екзистенціальні в єдину тему «вибір любові», тому розглянемо світоглядні концептуальні бачення всесвітньо знаних філософів та психоаналітиків щодо проблематики любові, а саме про те, чому людині важко звільнитися від тенет самотності та здійснити вибір любові.

Актуальність теми дослідження зумовлена тим, що у наш час техногенної еволюції людство переживає духовну кризу. Новим екзистенціальним випробуванням у 2020 році стало поширення по всьому світу вірусу Covid-19. Глобальна пандемія, викликана коронавірусом SARS-CoV-2, не лише зруйнувала світоглядні установки та ціннісні орієнтації, але й в прямому сенсі ускладнила можливість взаємодії та обміну поглядами й думками. Це призвело не лише до затьмарення свідомості, але й до блокування реального людського існування (заточення людей у кімнатах), залишивши сурогатну можливість – діалогічну любов в екранному просторі світу онлайну, тому історично-психоаналітичний пошук допоможе збагнути засадничі орієнтири в проблематиці любові упродовж останніх двох сторіч.

Метою статті є аналіз та дослідження проблематики любові в історії філософської антропології та суміжних із нею дисциплін, а саме концептуальне виявлення світоглядних уявлень у роботах всесвітньо знаних науковців, зокрема психоаналітиків, філософів, щодо теми вибору любові між чоловіком та жінкою; погляд на проблемне коло не тільки з боку світоглядних питань, але й з психологічного боку; окреслення шляхів подолання, що блокують вихід до цілісності людини й ускладнюють здійснення вибору любові.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Необхідно зазначити, що проблематика любові у просторі філософської думки завжди була актуальною. Наприкінці минулого століття та початку теперішнього феномен любові зазнав значних трансформацій. Серед сучасних українських філософів, що досліджували проблематику любові, можна виділити таких, як Ю. Ковальчук, В. Туренко. Дослідниця Ю. Ковальчук розглядала онтологічно-екзистенційний вимір любові у європейській філософії XX – XXI століть. В. Туренко вивчав філософсько-антропологічні виміри східнопатристичної традиції у феномені любові.

Заслуговують на увагу осмислення екзистенціальних та соціокультурних вимірів любові в координатах філософської антропології як метаантропології та андрогін-аналізу, запропонованих Н. Хамітовим та С. Криловою, які розвивають О. Войнов, І. Зубавіна, Р. Кузьменко, Л. Гармаш, М. Препотенська, А. Пашинська, О. Рубан, Л. Сулейманова, Ф. Фомін, Д. Дандекар та інші науковці. Осмислення феномена вибору та феномена любові в контексті вибору любові відомими мислителями в історії філософії я наводила у науковій статті раніше (Романова, 2018).

Основний матеріал. Зауважимо, що в дослідженні замість звичного терміна «несвідоме» вжито термін «позасвідоме», який ґрунтовніше і коректніше характеризує це поняття. Цікавим репрезентантом нашої добірки є метод дослідження, запропонований З. Фрейдом, який розглядав любов через створений ним підхід, а саме психоаналіз, де ключовим є аналіз позасвідомого та потяг до сексуального об'єкта. Головною рушійною силою людини З. Фрейд вважав лібідо – специфічну енергію, в основі якої лежить статевий потяг. «Найглибша відмінність між любовним життям стародавнього світу і нашим складається, мабуть, в тому, що античний світ робив акцент на самому потязі, а ми переносимо його на об'єкт потягу» (Фрейд, 2006, с. 4). У своїх дослідженнях З. Фрейд відслідковував, якими психічними значеннями наділяє сексуальний об'єкт закохана людина, що відбувається, якщо завищити його оцінку. «Переоцінка випромінюється на психічну сферу і проявляється як логічне осліплення (слабкість судження) по відношенню до душевних проявів і якостей сексуального об'єкта, так само, як готовність підкоритися і повірити всім його судженням» (Фрейд, 2006, с. 4). Погоджуємось із З. Фрейдом у тому, що покора та довірливість у виборі об'єкта любові є ознаками переоцінки партнера, що надає йому ідеалістично-романтичного образу, через що він не сприймається тим, ким він є насправді.

Е. Фромм досліджував соціокультурні аспекти у взаєминах між людьми і переконував, що любові, як і кожному виду мистецтва, потрібно вчитися, опановуючи його ази крок за кроком. Дослідник вважав, що головною рушійною силою любові є свобода, а ревності, честолюбство, примус чи будь-який вид

жадібності є пристрастями, що заважають здійсненню любові. Е. Фромм аналізував концепт любові американського суспільства середини ХХ ст. як пошук романтичної любові, тобто своєрідного «особистого переживання», яке згодом виллється у шлюбні стосунки. «Завдяки цій концепції свободи в любові, ймовірно, й підвищилось значення об'єкта в протилежність значенням функції» (Фромм, 2009, с. 4).

Інше уявлення, що породжує хибне сприйняття любові, Е. Фромм пов'язує з пошуком взаємообміну, тобто так званого привабливого набору, який людина здатна обміняти у разі закоханості: «вишуканий набір приємних якостей, які користуються великим попитом на ринку особистостей» (Фромм, 2009, с. 5). Такі любовні стосунки та їх визначальні риси, засновані на угоді та товарних відносинах, де відбуваються купівля та обмін модними суспільними цінностями, не можуть привести в подальшому до укріплення цілісності союзу. «Коли йдеться про культуру, орієнтовану на ринкові відносини, в якій матеріальний успіх відіграє основну роль, немає причин дивуватися, що і любовні відносини будуються за тією ж схемою обміну, що панує на ринку товарів і робочої сили» (Фромм, 2009, с. 5). Е. Фромм запевняє, що вміння любити є мистецтвом, тому для вирішення проблеми людського існування філософ розробив теорію любові, якою, на його думку, варто користуватися у життєвому процесі як жінкам, так і чоловікам. «Якщо ми хочемо навчитися любити, ми повинні підходити так само, якщо б ми захотіли опанувати будь-яке інше мистецтво – наприклад, музику, живопис, теслярську справу» (Фромм, 2009, с. 5–6).

Засновник аналітичної психології К. Юнг досліджував любов з точки зору психологічної установки, у своїх теоріях поєднував психологію з теологією та окультними науками. В його працях можна знайти щонайменше два визначення любові: любов як недовіра та любов як єдине неподільне ціле. Почуття любові як недовіри (сумнівності правдивості) у К. Юнга пов'язане з поняттям «жінка». Такий умовивід сформувався внаслідок тривалого періоду відсутності матері, замість якої вихованням маленького Юнга займалась незаміжня доросла жінка. «З тих пір я завжди відчував недовіру, коли хто-небудь за моєї присутності

вимовляв слово «любов». Почуття, яке у мене асоціювалося зі словом «жінка», було почуттям природної незахищеності» (Юнг, 2003, с. 6). Психіатр дійшов висновку, що людина, залишаючись лише частинкою, не може пізнати любові-цілісності (цей погляд збігається з нашими дослідженнями), а щодо вибору у питаннях любові, то вибір завжди лишається за людиною: вибрати неправду чи істину, називаючи «любов іменем бога». «Усі ми або жертви, або засіб великої всеосяжної космічної «любові». Я беру це слово в лапки, бо йдеться не про пристрасті, перевагу, бажання або прихильності та подібні до цих понять речі, а про те, що вище за індивідуальне, – про цілісність, єдність і неподільність» (Юнг, 2003, с. 186).

У концепті любові одного із засновників сучасної філософської антропології М. Шелера цей екзистенціал має інтенцію на любов до Бога і любов Бога, а особистість представлена унікальним зосередженням божественного духа. «Любов для нас в динамічному ракурсі завжди була становленням, ростом, розкриттям речей в напрямі прототипу, яким першообразом вважають вони Бога» (Шелер, 1994, с. 351). Німецький філософ стверджував, що серце є центральним ядром особистості, в якому є логіка, в основі якої закладена любов, яка має порядок *ordo amoris*. Можна не погодитися з М. Шелером у цьому контексті, де любов представлена як певний організований процес, що підпорядкований логічному порядку. Любов за своєю природою має екзистенціальний характер і набуває своєї сили та розкриває власну потенційність через потрясіння та вирішення життєвих протиріч, де рішення приймають обидва, що прагнуть цілісності та духовно-душевного осяяння, водночас тілесного проявлення.

У фокусі Х. Ортега-і-Гассета феномен любові як внутрішнього життя протиставляється бажанню та ненависті і представлений як активне начало. «Любов – це вічна незадоволеність <...> в любові, як ми переконуємося, все перейнято активним началом. Замість того, щоб об'єкт наближався до мене, саме я прагну до об'єкта і перебуваю в ньому. У любовному пориві людина виривається за межі свого «я»: можливо, це краще, що вигадала Природа, щоб всі ми мали можливість в подоланні себе рухатися до чогось іншого» (Ортега-і-Гассет, 2003, с. 1).

Хотілося б відзначити, що таке енергійне перетворення людини у контексті філософії Х. Ортеги-і-Гасета має алхімічний підтекст, який можна відслідкувати у прагненнях швейцарського психоаналітика К. Юнга, адже дослідник вважав, що людина має пройти процес індивідуації – процес внутрішнього переродження індивіда в особистість, в результаті чого розкриваються унікальні можливості людини.

В авторській теоретико-методичній концепції психотерапії та саморозвитку італійський психолог, засновник психосинтезу Р. Ассаджіолі, окрім моделі аналізу структурних складових частин особистості, вивів форми любові, такі як присвоєння об'єкта любові; повна віддача себе у власність і розпорядження коханої істоти; з'єднання, що засноване на обопільній симпатії, яке веде до зближення з подальшим об'єднанням у цілісне. Італійський гуманіст запропонував семирівневу типологію, де один з типів є люблячим. Головним завданням у любові Р. Ассаджіолі вбачав «звільнення від полону власництва <...> та прагнення до володіння» (Ассаджіолі, 2008, с. 29). «Людська любов як така є більш-менш свідомим прагненням «вийти» з себе, переступити межі відособленого існування та з'єднатися з іншою істотою» (Ассаджіолі, 2002, с. 1).

Можна погодитися з трактовкою Р. Ассаджіолі, оскільки подолання егоїзму є передумовою для виходу у метаграницне буття, це поняття вводить у теорію метаантропології сучасний український філософ Н. Хамітов. Метаграницне буття в проєкті метаантропології є результатом попереднього розвитку людини від буденного до граничного і розуміється як вихід особистості до єдності свободи і любові (Хамітов, 2019, с. 20). На цій основі дослідник розводить пару понять «самотність» та «самітність», перше – це «буття-людини-самої-по-собі», повне страждань та відчуження як від себе, так і від близьких, а в другому відсутня трагічно-екзистенціальна глибина. Самотність характеризує граничний вимір людського буття, де посилюються відчуженість і трагізм, але саме вона, зрештою, «приводить до персоналізації людини з такими її характеристиками, як само-творення та спів-творення» (Хамітов, 2017, с. 20). В контексті метаантропології це стає основою для конструктивного вибору любові, яка трактується як співтворчість, співтворення

й «буттєтворення» (Хамітов, 2019, с. 20) та андрогінна цілісність особистості і пари, що означає красу вчинків і відносин (Хамітов, 2019; Крилова, 2020).

В. Франкл вбачав любов як угледення ціннісної перспективи в Іншому. «Інтуїтивна за своєю сутністю й любов, адже й вона теж вбачає те, чого ще немає. На відміну від совісті, однак, любові відкривається не те, що повинно бути, а те ще неіснуюче, що може бути» (Франкл, 1990, с. 26). Поняття любові засновник логотерапії порівнює за схожістю із совістю за своєю ірраціональною природою: «і та, й інша можуть діяти лише інтуїтивно» (Франкл, 1990, с. 26). Обидві категорії мають певну потенцію в майбутньому, а не в теперішньому. Як любов, так і совість, відповідно до досліджень В. Франкла, пов'язані з індивідуальним буттям. На нашу думку, таке трактування доречно лише в етичному контексті, де духовно-моральні принципи ставляться понад усе, проте в людині є багато проявів, на яких також потрібно акцентувати увагу, зокрема психічних, соціокультурних.

Значний потенціал для цієї розвідки містять сучасні психоаналітичні дослідження. Автори цього напряму аналізують любов з точки зору нарцисичної залежності. Французький психоаналітик М-Ф. Тригуайан розглядає модель взаємовідносин між жінкою та чоловіком через дихотомію «жертва – нарцис». Насильство і гра визначаються як омана, що постають під виглядом любові. Партнер-нарцис робить вигляд, що знає, як потрібно жити, а іншому за допомогою маніпулятивних прийомів відводить роль того, хто сумнівається і, відповідно, має довіряти знаючому. Таке викривлення відбувається тоді, коли один із партнерів ідеалізує та романтизує стосунки, а інший вносить незрозумілість, розмиває чітке уявлення у «коханої» жертви та пропонує близькість, засновану на страху і представлену через амбівалентність «любов – ненависть». У фокусі юнгіанського аналітика швейцарського походження Н. Шварц-Саланта проблематика любові постає через призму нарцисизму та трансформацію особистості. Дослідник погоджується з К. Юнгом та Р. Отто в тому, що окремі події в житті людини мають зміст нумінозного як трансформаційної рушійної сили.

Огляд джерел демонструє, що філософсько-психоаналітичні виміри феномена любові присвячені порівняльному аналізу, що найбільш яскраво відображає значення поняття «любов» саме через вибір, розкриває сутність і сенс онтологічного, антропологічного, гносеологічного та аксіологічного аспектів феномена любові.

Суцільне поняття «вибір любові» раніше не досліджувалося. Проте були змоги деяких філософів у різний спосіб охопити ці категорії та екзистенціали «вибір» та «любов». У засновника французького персоналізму Е. Мун'є, який продовжує ідеї М. Бердяєва, вибір у питанні любові постає нічим іншим, як ризиком. Любов він вбачає як вічний закон, який упродовж століть втрачає своє значення, тому люди повинні самі дбати про розквіт цього почуття, омолоджуючи любов і задаючи нову лінію та динаміку розвитку. Ми цілковито погоджуємося з цим твердженням, що любов укріплює почуття прив'язаності та задовольняє потребу людини у співучасті та співпричетності. У власній персоналістській концепції Е. Мун'є представляв особистість творцем власної долі, яка відрізняється від індивіда тим, що може робити вибір, володіти собою та любити. «Індивід – це падіння особистості, це підкорення людини матерією, яка вміє скрізь ставити своє клеймо. Особистість, всупереч індивіду, – це завоювання, вибір, самотворення, самоконтроль. Вона не окопується всередині себе, вона ризикує любити» (Мун'є, 1999, с. 58).

Засновник позитивного екзистенціалізму Н. Аббаньяно у просторі вибору любові вказував на виправданість вибору, зробленого раніше, як вибору, якого досі прагнуть вчинити у той самий спосіб. «Якщо хтось одного разу, обравши собі супутника життя, і через багато років буде схильний робити той самий вибір, це значить, що цей вибір був правильним» (Аббаньяно, 1998, с. 14).

Впритул до поняття «вибір любові» як вибору долі підійшов угорський психолог єврейського походження Л. Зонді, що є автором долеаналізу, або «Я-аналізу». Осмислюючи проблему вибору та зіставивши деякі шлюбні союзи, Л. Зонді досліджував сімейне позасвідоме, основна функція якого відповідає за прийняття доленосних рішень. На переконання дослідника, позасвідоме проявляє себе мовою симптомів (ідеї психоаналізу

З. Фрейда), мовою символів (ідеї аналітичної психології К. Юнга) та мовою генетично обумовленого вибору (авторська концепція долеаналізу Л. Зонді). Угорський психолог, який другу половину життя жив і працював у Швейцарії, вважав, що доля проявляється в п'яти вимірах вибору, а саме партнера, друзів, професії, хвороби і способу смерті. Проте зроблене дослідження Л. Зонді більшою мірою стосується генетики (бо досліджується саме генетичний об'єкт вибору любові) та психології (знаний «тест Сонді»).

Евристично плідними у питанні вибору любові для зрілої особистості виявилися дослідження представника глибинної психології Дж. Холліса. Сучасний американський психоаналітик переконаний у тому, що кожна людина здатна вибрати власний життєвий шлях і супутника, не спираючись на батьківські концепції, які позасвідомо «відігрують» дорослі діти. Такий свідомий вибір шляху і вибір любові Дж. Холліс пов'язує зі світоглядною зрілістю, коли усі обоюсторонні процеси мають відбуватися без примусу, проте не без жертвності. Такий перехід, тобто перехід до власного сценарію життя, необхідно здійснити, щоб Его і воління душі діяли узгоджено. «Справжня жертвність, скоріше за все, полягає в розумінні кожним з партнерів діалектики відносин, згоди, що відносини покликані сприяти взаємному розвитку. Вона зажадає добровільно відмовитися від загальної для всіх нас (і це цілком зрозуміло) регресивної програми для того, щоб залишатися відкритим для інакшості іншого; і це теж нелегка задача» (Холліс, 2013, с. 65). Дослідник переконаний, і ми з цим погоджуємося, що вийти на шлях до цілісності можна лише шляхом здійснення вольового пориву до індивідуації, завдяки чому людина наповнюється енергією, набуває сенсу життя і знаходить нову мету.

Висновки. Завдяки порівняльному аналізу досліджень праць філософів та психоаналітиків ХХ – ХХІ століть вдалося не лише здійснити наукову розвідку феномена любові, але й осмислити його в контексті концепту «вибір любові» між чоловіком та жінкою, розвиток якого показано в історії філософсько-антропологічної думки та в дотичному до неї психоаналітичному дискурсі.

Вибір любові – це самовизначеність, істинний вибір особистості, вибір способу життя, в якому поєднуються світоглядні

устремління, прагнення розуму з екзистенціальними переживаннями, почуттями й пориваннями тілесності в собі і у єднанні з Іншим як з близьким. Екзистенціальні та психоаналітичні проблеми цілісності особистості у контексті вибору любові на основі методологічних стратегій метаантропології є базою для подальших розвідок.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм / пер. с ит. А. Зорина. Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. 509 с.
2. Ассаджиоли Р. Психосинтез. Теория и практика. От душевного кризиса к высшему «Я». *Символы надличных переживаний* / пер. В. Данченко. Киев : PSYLIB, 2002. URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/psyntez/psy04.htm>.
3. Ассаджиоли Р. Семь типов личности. Типология психосинтеза / пер. с нем. Т. Драпкиной. Мир Урании, 2008. 160 с.
4. Крилова С. Краса людини в життєвих практиках культури. Досвід соціальної та культурної метаантропології і андрогін-аналізу. 2-ге вид., випр. і доп. Київ : КНТ, 2020. 564 с.
5. Мунье Э. Манифест персонализма. Москва : Республика, 1999. 559 с.
6. Ортега-и-Гассет Х. Этюды о любви. Изд. Ивана Лимбаха, 2003. 416 с. URL: https://royallib.com/read/ortegaigasset_hose/etyudi_o_lyubvi.html#0.
7. Романова О. Проблема вибору любові в історії філософії. *Гілея: науковий вісник* / гол. ред. В. Вашкевич. Київ : НПУ імені М.П. Драгоманова, ВГО Українська академія наук, 2018. Вип. 138 (№ 11). Ч. 2. Філософські науки. С. 116–120.
8. Франкл В. Человек в поисках смысла. Москва : Прогресс, 1990. 368 с.
9. Фрейд З. Очерки по теории сексуальности. Москва : АСТ, 2006. 288 с. URL: http://loveread.ec/read_book.php?id=8781&p=1.
10. Фромм Э. Искусство любить. Москва : АСТ, 2009. 160 с.
11. Хамітов Н. Самість у людському бутті. Досвід метаантропології. Київ : КНТ, 2017. 263 с.
12. Хамітов Н. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 3-ге вид., випр. і доп. Київ : КНТ, 2019. 394 с.
13. Холлис Дж. Обретение смысла во второй половине жизни. Как наконец стать по-настоящему взрослым. Москва : Когито-Центр, 2013. 336 с. URL: http://loveread.ec/read_book.php?id=45641&p=1.
14. Шелер М. Ordo amoris. Избранные произведения. Москва : Гнозис, 1994. С. 339–377.

15. Юнг К. Воспоминания, сновидения, размышления. Москва : Харвест, 2003. 496 с. URL: <https://avidreaders.ru/read-book/vospominaniya-snovideniya-razmyshleniya.html>.

REFERENCES

1. Abbanyano, N. (1998). Vvedenie v ekzistentsializm [An introduction to existentialism] [translation from ital. A. Zorina]. S-P. : Aletheia. 509 p. [in Russian].
2. Assadzhioli, R. (2002). Psihosintez. Teoriya i praktika. Ot dushevnoho krizisa k vysshemu "Ya". // *Simvoliy nadlichnykh perezhivaniy* [Psychosynthesis. Theory and practice. From a mental crisis to the higher "I". // *Symbols of transpersonal experiences*] [translation V. Danchenko]. K. : PSYLIB. URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/psyntez/psy04.htm> [in Russian].
3. Assadzhioli, R. (2008) Sem tipov lichnosti [Tipologiya psihosinteza. Seven personality types. Typology of psychosynthesis] [trans. from German. T. Drabkina]. World of Urania. 160 p. [in Russian].
4. Krylova, S. (2020). Krasa liudyny v zhyttievkykh praktykakh kultury. Dosvid sotsialnoi ta kulturnoi metaantropologii i androhin-analizu. Vydannia 2-e, vypravlene i dopovnene [Human beauty in the life practices of culture. Experience of social and cultural metaanthropology and androgynous analysis. 2nd edition, corrected and supplemented]. K. : KNT. 564 p. [in Ukrainian].
5. Munc, E. (1999). Manifest personalizma [Manifesto of Personalism. M. : Republic]. 559 p. [in Russian].
6. Ortega-i-Gasset, H. (2003). Etyudy o lyubvi [Sketches about love]. – Publisher. Ivan Limbakh. 416 p. URL: https://royallib.com/read/ortegaigasset_hose/etyudy_o_lyubvi.html#0 [in Russian].
7. Romanova, O. (2018). Problema vyboru lyubovi v istorii filosofii [The problem of choosing love in the history of philosophy. // Gileya: scientific bulletin. Collection of scientific works. Collection of scientific works / ch. ed. V. Vashkevich; NPU named after MP Drahomanov, NGO Ukrainian Academy of Sciences]. K. ed. 138 (№ 11). Ch. 2. Philosophical sciences. P. 116–120. [in Ukrainian].
8. Frankl, V. (1990). Chelovek v poiskah smysla [A man in search of meaning]. M. : Progress. 368 p. [in Russian].
9. Frejd, Z. (2006). Oчерки по теории сексуальности [Essays on the theory of sexuality]. AST. 288 p., URL: http://loveread.ec/read_book.php?id=8781&p=1 [in Russian].
10. Fromm, E. (2009). Iskusstvo lyubit. M. : AST. 160 p. [in Russian].
11. Khamitov, N. (2017). Samotnist u liudskomu butti. Dosvid metaantropologii [Loneliness in human existence. Experience of metaanthropology]. K. : KNT. 263 p. [in Ukrainian].
12. Khamitov, N. (2019). Filosofska antropologhiia: aktualni problemy. Vid teoretychnoho do praktychnoho povorotu. Vydannia 3-e, vypravlene i

dopovnene [Philosophical anthropology: current issues. From theoretical to practical turn. 3rd edition, corrected and supplemented]. К. : KNT. 394 p. [in Ukrainian].

13. Hollis, Dzh. (2013). Obretenie smysla vo vtoroy polovine zhizni. Kak nakonets stat po-nastoyaschemu vzroslyim [Finding meaning in the second half of life. How to finally become a truly adult]. Cogito Center, 336 p. URL: http://loveread.ec/read_book.php?id=45641&p=1 [in Russian].

14. Sheler, M. (1994). Ordo amoris // Sheler M. Izbrannyye proizvedeniya [Ordo amoris. Selected works]. М. : Gnosis. P. 339–377. [in Russian].

15. Yung, K. (2003). Vospominaniya, snovideniya, razmyishleniya [Memories, dreams, reflections]. Harvest. 496 p., URL: <https://avidreaders.ru/read-book/vospominaniya-snovideniya-razmyshleniya.html> [in Russian].

УДК 17.023.34Сковорода

ХАРЧЕНКО Лариса – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і соціальної антропології імені професора І.П. Стогнія, Університет Григорія Сковороди в Переяславі, 30, вул. Сухомлинського, м. Переяслав, Київська обл., Україна, індекс 08401 (harchenko_lora@ukr.net)

ORCID: 0000-0002-5731-0531

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.22>

Бібліографічний опис статті: Харченко, Л. (2020). Ціннісні виміри концепту щастя у філософії Григорія Сковороди. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 327–338, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.22>

ЦІННІСНІ ВИМІРИ КОНЦЕПТУ ЩАСТЯ У ФІЛОСОФІЇ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Анотація. Метою статті є аналіз концепції щастя Григорія Сковороди як основи особистісного буття, самореалізації та творчої діяльності людини. Розглянуто проблему людини, її існування. **Методологічними** засадами дослідження стали герменевтика, філософський символізм, релігійна та синергійна антропології. **Наукова новизна.** Сенс життя людини полягає в тому, щоби бути джерелом світла й тепла, свідомістю та сумлінням світу, перетворювати та удосконалювати все в ньому. Розкриваючи ідею єдності людини і світу, Г. Сковорода намагається розуміти сенс життя у відношенні до його мети, адже здобуття свободи мислити, визначення смислу життя, пошук у ньому радості є щастям життя. На думку Г. Сковороди, свобода вчинку реалізувалась у пізнанні людиною своїх природжених здатностей і відповідній спорідненій діяльності. **Висновки.** Показано глибокий зв'язок у творах Григорія Сковороди між ідеєю самопізнання, пошуками смислу життя та його реалізацією в діях і вчинках людини, оскільки сам мислитель жив, як учив. Своєю творчістю філософ демонстрував проникнення у таємниці біблійної символіки, адже віддавав перевагу не пізнанню зовнішнього світу, а пізнанню «істинного чоловіка»,

тобто справжнього Божого творіння, яке може бути щасливим у земному житті. Всю свою творчість він спрямував на те, щоби вказати людині шлях до справжнього щастя, яке розумів не як володіння примарними «мирськими забавами», а як «кураж», «душевний мир», «спокій серця». Отже, щастя людини залежить не від її конкретного становища у світі, а від того, як вона сприймає і внутрішньо оцінює своє включення у світ. Г. Скворода переконаний у тому, що треба виважено, розумно й вільно, легко і з радістю сприймати всі приготовані невблаганною долею перипетії життєвих обставин, різні випробування на життєвому шляху. Так, пошук власними зусиллями порятунку від негараздів і шляху до щасливого життя означає ніщо інше, як самовиховання.

Ключові слова: щастя, пізнання, самопізнання, самореалізація, людина, особистість, суспільство.

KHARCHENKO Larysa – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Philosophy and Social Anthropology named after Professor I.P. Stogny, Hryhoriy Skovoroda University in Pereiaslav, 30, Sukhomlinsky str., Pereiaslav, Kyiv region, Ukraine, postal code 08401 (harchenko_lora@ukr.net)

ORCID: 0000-0002-5731-0531

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.22>

To cite this article: Kharchenko, L. (2020). Tsinnisni vymiry kontseptu shchastia u filosofii Hryhoriia Skovorody [Valuable dimensions of the concept of happiness in the philosophy of Gregory Skovoroda]. *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, 41, 327–338, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.22>

VALUABLE DIMENSIONS OF THE CONCEPT OF HAPPINESS IN THE PHILOSOPHY OF GREGORY SKOVORODA

Summary. *The aim of the article is to analyze the concept of happiness of Gregory Skovoroda as the basis of personal existence, self-realization and creative activity of man. The problem of the person,*

*its existence is considered. The **methodological** foundations of the study were hermeneutics, philosophical symbolism, religious and synergetic anthropology. **Scientific novelty.** The meaning of human life is to be a source of light and warmth, consciousness and conscience of the world, to transform and improve everything in it. Revealing the idea of the unity of man and the world, Skovoroda tries to understand the meaning of life in relation to its purpose. After all, to gain the freedom to think, to determine the meaning of life, to find joy in it - this is the happiness of life. According to Skovoroda, freedom of action was realized in a person's knowledge of his innate abilities and the corresponding related activities. **Conclusions.** The deep connection in the works of Gregory Skovoroda between the idea of self-knowledge, the search for the meaning of life and its realization in human actions and deeds is shown, because the thinker himself lived as he taught. By his work Skovoroda demonstrated penetration into the mysteries of biblical symbolism, because he preferred the knowledge of the external world, and the knowledge of the «true man» – the true creation of God that can be happy in earthly life. He directed all his creativity to showing people the way to true happiness, which he understood not as the possession of ghostly “worldly entertainments”, but as “courage”, “peace of mind”, and “peace of heart”. So, a person's happiness depends not on her particular position in the world, but on how she perceives and internally evaluates her involvement in the world. Skovoroda is convinced that it is necessary to be balanced, reasonable and free, easy and happy to accept all the vicissitudes of life circumstances prepared by the inexorable fate, various trials on the way of life. Thus, the search by one's own efforts for salvation from adversity and a path to a happy life means nothing less than self-education.*

Key words: *happiness, cognition, self-knowledge, self-realization, person, personality, society.*

Постановка проблеми. Щастя – це особливий, притаманний тільки людині стан душі, тому логічно постають запитання про умови досягнення такого стану, а також про те, чи існують певні правила поведінки, дотримуючись яких, людина може забезпечити для себе не тільки гармонійне існування у світі, але й щасливе буття. Відповіді на такі питання дає філософське вчення Григорія Сковорода. Сенс життя, як зазначає Г. Сковорода,

виявляється у самопізнанні, розкритті людиною самої себе, тобто передбачає повернення до глибинних підстав її існування. У цьому поверненні розкриваються стратегія людського життя, внутрішній світ людини, народжується «душевна міць». Це є підставою для спокою думки, формування справжнього серця, відродження душі та досягнення справжнього щастя.

Метою статті є аналіз ціннісних вимірів концепту щастя у філософській системі Григорія Сковороди як основи особистісного буття людини через самопізнання та «споріднену» працю.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Творчість і особистість Григорія Сковороди вивчені вітчизняною та світовою філософською наукою, що охоплює широке коло антропософських та етичних проблем.

Варто назвати ґрунтовні розвідки досліджуваної проблеми В. Горського, Г. Горак, В. Нічик, М. Кашуби, В. Литвинова, І. Огородника, М. Роговича, С. Йосипенка, Я. Стратій, Л. Ушкалова, М. Поповича, В. Табачковського, Ю. Федіва. Щодо специфіки людської діяльності, то основи творчої, «сродної» праці у філософському вченні Г. Сковороди аналізували Г. Волинка, Б. Кульчицький, М. Сич та інші вчені. Проте сучасні виклики ставлять перед нами завдання по-новому осмислити глибинні традиції духовної культури, визначені характеристики яких були закладені і сформовані у вченні Григорія Сковороди про щастя.

Основний матеріал. Людина – частина Всесвіту, його невід’ємна складова частина. Взаємозв’язок між ними є безсумнівним, оскільки саме завдяки взаємодії, порозумінню між людиною та навколишнім середовищем можливі гармонійне існування та злагода в макросвіті. Здавалося б, така проста формула щасливого життя кожної людини як органічної складової частини природи, проте, на жаль, упродовж багатьох тисячоліть існування на Землі людина так і не навчилася раціонально використовувати її дари, щоб досягнути душевної гармонії.

Філософське вчення Григорія Сковороди зосереджене на дослідженні людини та її існування. Людина і світ у своїх визначеннях виступають у цій проблемі як вихідні поняття, що відображають основоположні ситуативні відношення. Самопізнання людини й світу завершується з’ясуванням сенсу буття

макро- й мікрокосму, і цей сенс є головним мотиваційним джерелом вчинків, спрямованих на утвердження людини у світі, усвідомлення нею своєї гідності.

Як зазначалося у попередніх наших розвідках, «на ґрунті об'єднання категоріальних сутностей любові та віри у пізнанні людиною самої себе складається категорія «щастя». Щастя міститься в нас самих, осягаючи себе, знаходимо духовний спокій» (Харченко, 2017, с. 232). «Щастіє наше есть мир душевный, но сей мир к коему-либо веществу не причитается; он ни золото, ни серебро, ни древо, ни огонь, ни вода, ни звѣзды, ни планеты» (Сковорода, 1973, с. 361). Продовжуючи розмірковувати над досліджуваною проблемою, зазначаємо, що «щастя легко досягається, коли людина йде шляхом любові та віри. Його досягнення залежить тільки від самої людини, її серця. Всі люди народжені для щастя, але не всі досягають його, вважає мислитель. Ті, хто задовольняється багатством, почестями, владою та іншими зовнішніми атрибутами земного існування, роблять величезну помилку, стверджуючи, що вони досягли щастя. Вони отримують не щастя, а його привид, образ, який у кінцевому рахунку перетворюється на прах. Сковорода наполегливо підкреслює, що люди переважно вступають на легкий шлях його видимості. Але щастя не в насолоді, а в чистоті серця, в духовній рівновазі, в радості» (Харченко, 2017, с. 232).

Григорій Сковорода своїм власним життям утверджує оригінальну думку про те, що заклик «Пізнай себе» – це не тільки вираження необхідності пізнання людської екзистенції, але й вказівка основного шляху цього пізнання. Її сутність полягає в тому, що найкраще себе може пізнати сама людина, бо шлях пізнання – це не лише раціональне осягнення людського життя, але й переживання його. Мабуть, тому Г. Сковорода прагнув самотності, бо найвищим щастям вбачав досягнення глибин власної душі. Задля цього він прагнув не самоізоляції, а самодосконалення.

У творах окреслюються погляди Г. Сковороди на щастя людини, якою вона була позбавлена в тогочасному суспільстві. «Правда, мы родились к истинному счастью и путешествуем к нему, а жизнь наша есть путь, как рѣка текуцій» (Сковорода, 1973, с. 324). Однак щастя, на думку мислителя, може бути

створене на землі, коли буде вільний вибір праці «по сродності», тобто за природним покликанням. Щасливий той, хто поєднав свою улюблену працю із суспільною користю, це і є істинне життя. Створення суспільства, де люди будуть працювати за природним покликанням, було мрією Г. Сковороди.

Отже, на думку Г. Сковороди, праця – це природна потреба людини і шлях до щастя, але за умови, що вона є вільною і відповідає нахилам кожної людини. Праця, споріднена природі людини, приносить не тільки втіху і насолоду їй самій, але й найбільшу користь усьому суспільству, тобто мислитель підносить значення вільної, спорідненої праці як для окремої людини, так і для цілого колективу, для раціональної перебудови всього людського життя.

Таким чином, як зазначалося у попередніх наших розвідках, «філософ наполягає на тому, що життя людини має бути радісним, а зробити його таким може тільки вона сама. Він стверджує, що щастя досягне для всіх. Для того, щоб його пізнати, не обов'язково осягнути складну філософську матерію чи прилучитися до кола вибраних. Щастя – просте і за змістом, і за формою. На підставі такого його розуміння філософ проповідував простоту життя, бідність (але не аскетизм, а розумну достатність), задоволення, яке випливає із спілкування людини з природою. Особливістю філософії Сковороди є поділ світу на два начала: вічне та тлінне. Переважного значення він надає Вічному, нетлінному» (Харченко, 2017, с. 233).

Слід зазначити, що Г. Сковорода певною мірою драматизує світ, розглядає його як напружений діалог людини з буттям, сміливо вводить природу в драму людського життя, одягаючи світ речей в алегоричні строї людських образів, емблем та символів. Розгадати сутність усього, значення невичерпного, безмежного світу – це надто космічне завдання. Однак можна, на думку мислителя, розгадати значення світу не взагалі, а для людини. Отже, людина розглядається як центр світу, і пізнання сутності космічного світу збігається з пізнанням людиною самої себе. Як зауважує Г. Сковорода, «щастіє твоє внутр. Тебе есть, тут центр его зарыт: узнав себе, все познаеш, не узнав себе, во тмѣ ходишь будеш и убоишися страха, гдѣ его не бывало. Узнать себе полно, познаться и задружить с собою сей есть неотъемлемый

мир, истинное щасті и мудрость совершенная» (Сковорода, 1973, с. 372). Філософ продовжує: «Слушай, христіанине, с твоим язическим сердцем! Долго ль тебе лежать на земли? Будеш ли ты когда-нибудь человеком? Не будеш – для чего? Для того, что на плотскую занавѣсу засмотрѣлся, а на лице истиннаго божіею человека смотрѣть никак твоєму оку нетерпеливо» (Сковорода, 1973, с. 137).

До образу Нарциса Г. Сковорода застосує тезис Сократа: «Пізнай самого себе». Нарцис не просто милується собою, за цим криється глибший сенс, оскільки пізнати себе самого – це означає віднайти себе самого і своє місце в цьому світі, бо тільки пізнаючи себе самого, можемо пізнати загальнолюдське. «Видно, что любовь есть Софіина дщерь. Гдѣ мудрость узрѣла, там любовь сгорѣла» (Сковорода, 1973, с. 154). Мислитель зазначає: «Наркісов образ благовѣстит сіє: «Узнай себе!». Будьто бы сказал: хочещи ли быть доволен собою и влюбиться в самага себе? Узнай же себе! Испытай себе крѣпко. Право! Како бо можно влюбиться в невѣдомое?» (Сковорода, 1973, с. 154).

Те, що не належить людині, завжди буде для неї примарним, як голос Ехо, тому образ Нарциса, на думку Г. Сковороди, є образом природи, що роздвоюється на видиме та невидиме, споглядає себе крізь свою зовнішність. Проникнути в цю приховану сутність речей людина може, лише добре пізнавши себе. Г. Сковорода продовжує: «Ести кто щастлив <...> Будь добр ко всѣм. Не обидиш и врага своего, ести хоть мало узнать себе потщисься. Но презираю природу твою и радуюсь. Конечно, узнаеш себя, ести любить будеш вникать крѣпко внутрь себе, крѣпко, крѣпко» (Сковорода, 1973, с. 372).

Зовнішнє і внутрішнє в людині для Г. Сковороди ніби символізують двох осіб, а саме видиму, тобто хибну, і невидиму, тобто істинну. Справжня людина, вважає мислитель, є сонцем, але не за своїм обличчям, а за серцем. Немає посади чи життєвої ролі, які змогли б зробити людину сонячною. Г. Сковорода називає сонячним серце кожної людини, тобто те істинне, що сховане за нашою буденністю. Він стверджує, що справжня людина сама випромінює світло подібно до сонця, треба лише це світло вміти побачити, роздивитися його крізь миготіння зовнішніх прикрас.

Г. Сковорода мріяв проникнути у внутрішній світ духовних цінностей, духовної величі істинної людини, у той світ, який би дав змогу створити альтернативу тріумфуючій зовнішності: «Источником нещастія есть нам наше безсовѣтіе: оно-то нас плѣняет, представляя горкое сладким, а сладкое горким. Но сего б не было, если бы мы сами с собою посовѣтовали» (Сковорода, 1973, с. 330).

Людина зможе правильно побудувати своє життя, досягти щастя лише за тієї умови, якщо вона пізнає свою істинну природу. «Внутрішня людина», створена Богом, є первинною, справжньою, чуттєвою, пізнавши її, людина самоцілюється. Таку внутрішню природу Г. Сковорода часто називає душею, думкою, серцем, без думки видима натура немає ніякого сенсу. Філософ підкреслює, що вчинками людини має керувати серце чи думка, а не зовнішнє тіло.

Г. Сковорода завдяки своїй прозорливості не зупиняється на розкритті машинних засад буття, вбачаючи в них нелюдську натуру світу. Він порушує питання про можливість людського щастя в умовах машинізованого буття і шукає об'єктивну силу, за допомогою якої можливе олюднення світу та духовне звільнення людини з-під влади машини. Такою альтернативною машинності силою Г. Сковорода вважає «софійність» буття. Для нього «софійність» – це розкрита через творчість людини краса, істина та добро буття, що постають перед творцями, як осяяні радістю відкриття, істинні смисли існування, його мудрість, як ствердження людських засад світу.

Г. Сковорода заперечував самостійність буття символічного світу; для нього головним була людина, яка осмислює своїм творчим розумом закони природи і таємниці духу, тому з'являється в його творах теза: «Не розум від книжок, а книжки від розуму народилися». Людина, на його думку, повинна бути вільною у розумному виборі свого життєвого шляху та ідеалів. Цю досягнуту завдяки творчому розуму вільність душі та вчинків він називав «республікою духу».

У своєму вченні про дві натури Г. Сковорода ніби схиляється в ідеалістичний бік, стверджуючи, що плоть тлінна, смертна, зовнішня зникає, як тінь, а дух – невидима суть, що є вічною, завжди живою, оскільки не зникає у творчій спадщині смертної

людини. Проте філософ доводить, що дух не існує поза матерією, оскільки він не може, як пташка, випурхнути із земної оболонки тіла, тому що «серцем» духа є наше земне серце. Таким чином, для Г. Сковороди дух залишається вищим за плоть, але не за об'єктивним статусом, а за тими ідеалами, які пов'язує людина з внутрішнім світом серця.

Природа, на думку Г. Сковороди, – це абсолютне буття. Вона – вічна й безконечна, тому в ній початок та кінець збігаються, тлінне й вічне діалектично переплітаються. Філософ прагне реалізувати висунуту ним програму створення нової філософської системи, яка не була б спекулятивною грою для прихильників мудрості, а мотивувала би практичну поведінку людей, входила б до неї як осмислення життєвого досвіду. Для цього мислитель намагається створити таку картину світу, закономірності якого могли б виступити як моральні закони людського буття.

Таким чином, хочемо відзначити, що Г. Сковорода приділяв значну увагу проблемі буття людини та її щастя: «Не знаєш ли ты, что и самой счастья истинного иск есть то шествіе путем божіим и путем мира, имѣющим свои многія степени? И не начало ли сіе есть истинного счастья, а чтобы находится на пути мирном?» (Сковорода, 1973, с. 341). На думку мислителя, самопізнання має допомогти людині знайти свою «сродну» працю, своє покликання, бо люди за природою неоднакові, отже, нерівні: одні створені природою для плуга, інші – для шаблі, ще інші – для мудрості. Однак пізнання має розкрити сутність людини, точніше, її людяну сутність, а саме любов, дружбу, толерантність, що є найвищими цінностями. Тоді встановиться рівність через нерівність або неоднаковість. В такому разі можливе буде загальним, «кафолічним» щастя усіх.

Щасливим може бути лише той, як стверджує Г. Сковорода, у кого спокійне сумління (Харченко, 2017, с. 235). «Живые проживаимо, други мои, жизнь нашу, да протѣкают безумныя дни наши и минуты. О всем нужном для теченія дней наших промышляимо, но первѣйшее попеченіе наше пусть будет о мирѣ душевном, сирѣчь о жизни, здравіи и спасеніи ея» (Сковорода, 1973, с. 349). Мислитель вважав, що шлях до щасливого життя має вказати знання. На його думку, тільки в союзі знання

і доброчесності людина може досягти заповітної мети до щастя, при цьому Г. Сковорода вважав щастя метою життя, а доброчесність – тим, що веде до щастя. Шлях до всезагального щастя полягає у гармонійному розвитку людини, що пізнала радість творення і водночас відчула благо, яке приносить їй творча праця цілому суспільству.

Висновки. Всім своїм життям Григорій Сковорода хотів показати, що можна жити, покладаючи надії лише на себе, свою природу і свою совість. Він не бачить у плановості суспільного життя ні цілі, ні засобу досягнення щастя. Нормальне функціонування суспільства можливе за використання таких моральних чинників, як любов і дружба. Суспільство, організоване не на засадах дружби і взаємодопомоги між людьми, нагадує хворий організм, у якому порушено взаємодію складових частин. Г. Сковорода дбає про збереження й оновлення гуманістичних духовних вимірів людського існування. Філософ глибоко шанував науку, був переконаний у тому, що лише вона може розкрити закони природи, але твердив, що одного знання законів природи та історії недостатньо для влаштування щастя на землі.

Г. Сковорода досяг внутрішньої свободи ціною відмови від суспільних благ. Він прагнув навчити людей цінувати справжні, а не уявні радощі життя, вчив зберігати совість, людяність, «Бога в людині», попри матеріальні умови, які штовхали до хижацтва. Філософ розглядає одвічні питання сенсу людського буття та умов досягнення людського щастя. Усією своєю сутністю Г. Сковорода виконував місію філософа, тобто був цілющою людиною, у якій думки безпосередньо і прямо втілювались у вчинки. Його вчення і життя були єдиними. Це було філософське мистецтво життя. Він вважав його найвеличнішим.

Зрозуміло, що Г. Сковорода, осмислюючи такі етичні категорії, як щастя, дружба, справедливість, філософське ставлення до смерті, виходив у своїх міркуваннях не тільки з власного досвіду, але й з тих ідей, що жили як традиції та етичні норми того часу. Він лише підносить ці традиції на рівень філософських проблем. «За вченням Сковороди, наближення до основ істинного знання – мета і обов'язок кожної людини, що прагне до розумного та щасливого життя. Провідником людини в цьому виступає пізнання, яке допомагає розумно вести людські справи, прийти до

розуміння свого місця в суспільстві. Внаслідок цього виникає особлива атмосфера існування, що дає змогу людям реалізувати свої сутнісні сили. Таким чином, в процесі самопізнання людина знаходить сенс свого буття, як вона сама змінюється і вдосконалюється, так і суспільні стосунки» (Харченко, 2017, с. 236).

Людина, за вченням Г. Сковороди, перебуває на землі для того, аби висловити, здійснити і розвинути свої прагнення, адже людина від свого народження до самої смерті – це істота, що прагне до чогось. Дія і слово також повинні впливати з прагнень серця людини, щоб розвиватись у реальному світі і давати позитивні та сприятливі для людини результати. Для здійснення своїх прагнень людина повинна пізнати саму себе, тобто прислухатись до свого серця. Пізнання своїх прагнень, своїх задумів і можливості їх здійснення являють собою вище пізнання. Таким чином, людина – це відображення її звичок, віри й прагнень. Знати, які прагнення реалізувати, і знати, як їх розвивати, – це і є мистецтво глибокого самопізнання, що веде до щастя.

Отже, щастя, за Г. Сковородою, є найвищим благом для всіх і забезпечується двома принципами, а саме принципами доступності та легкодоступності. Щастя можна досягнути тим задоволенням, яке ґрунтується на самопізнанні природних нахилів людини, проникненні у закон «сродностей». Пізнаючи себе, людина пізнає в собі душу, отже, свій справжній життєвий шлях.

ЛІТЕРАТУРА

1. Горак Г. Природа в контексті екзистенції української людини. *Філософія. Антропологія. Екологія 2001: Ноосферна альтернатива та нові пізнавальні стратегії*. Київ : Стилос, 2001. С. 51–60.
2. Горський В. Історія української філософії : навчальний посібник. 4-те вид., доп. Київ : Наукова думка, 2001. 376 с.
3. Нічик В., Литвинов В., Стратій Я. Реформаційні й гуманістичні ідеї в братських школах. *Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVIII ст.)*. Київ : Наукова думка, 1990. С. 134–167.
4. Попович М. Нарис історії культури України. Київ : Артк, 1999. 728 с.
5. Сковорода Г. Повне зібрання творів : у 2 т. Київ, 1973. Т. 1. 532 с.
6. Харченко Л. Концепція щастя у філософії Григорія Сковороди. *Переяславські Сковородинівські студії: філологія, філософія, педагогіка* : збірник наукових праць / за заг. ред. М. Корпанюка. Ніжин : Видавець Лисенко М.М., 2017. Вип. 4. С. 226–231.

REFERENCES

1. Horak, H. (2001). Pryroda v konteksti ekzystentsii ukrainskoi liudyny [Nature in the context of the existence of Ukrainian man]. Kyiv : Stylos. S. 51–60 [in Ukrainian].
2. Horskyi, V. (2001). Istoriia ukrainskoi filosofii [History of Ukrainian philosophy]. Kyiv : Nauk. Dumka, 376 s. [in Ukrainian].
3. Nychyk, V. (1990). Reformatsiini y humanistychni idei v bratskykh shkolakh [Reformation and humanistic ideas in fraternal schools]. Kyiv : Naukova dumka. S. 134–167 [in Ukrainian].
4. Popovych, M. (1999). Narys istorii kultury Ukrainy [Essay on the history of Ukrainian culture]. Kyiv : Artek, 728 s. [in Ukrainian].
5. Skovoroda, H. (1973). Povne zibrannia tvoriv [Complete collection of works]. Kyiv. T. 1, 532 s. [in Ukrainian].
6. Kharchenko, L. (2017). Kontsepsiia shchastia u filosofii Hryhoriia Skovorody [The concept of happiness in the philosophy of Gregory Skovoroda]. Nizhyn: Vydavets Lysenko M.M. S. 226–231. [in Ukrainian].

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ДРОГОБИЦЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

ЛЮДИНОЗНАВЧІ СТУДІЇ

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

Серія «Філософія». Випуск 41

Головний редактор *Надія Скотна*

Технічний редактор *Ольга Лужецька*

Коректор *Олександр Голубєв*

Формат 60×84/16. Гарнітура Times New Roman.

Цифровий друк. Ум.-друк. арк. 19,76.

Замов. № 0221/62. Наклад 50 прим.

Видавничий дім «Гельветика»

65101, м. Одеса, вул. Інглезі, 6/1

Телефон +38 (048) 709 38 69, +38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08

E-mail: mailbox@helvetica.com.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи

ДК № 6424 від 04.10.2018 р.

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 41

Production Editor *Nadiya Skotna*

Technical Editor *Olha Luzhetska*

Corrector *Oleksandr Golubev*

Format 60×84/16. Times New Roman Font.
Digital printing. Conventional printed sheet 19.76.
Order № 0221/62. Edition of 50 copies.

Publishing House “Helvetica”
65101, Odessa, 6/1, Inglezi St.
Phone +38 (048) 709 38 69, +38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08
E-mail: mailbox@helvetica.com.ua
Certificate of publishing entity
ДК № 6424 as of 04.10.2018