

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 43



Видавничий дім
«Гельветика»
2021

Рекомендовано до друку вченою радою
Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка
(протокол № 14 від 25 листопада 2021 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», 2021. Випуск 43. 148 с. DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43>.

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 43



Publishing House
"Helvetica"
2021

Recommended for printing by Academic Council
of Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University
(25 November 2021, Minutes № 14)

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", 2021. Issue 43. 148 p. DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43>.

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 Гльїна, 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 Philo-sophical 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;

Przemyslaw 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

Бичковьяк Олена. Глобалізація освітніх процесів: застереження й виклики.....	9
Бороденко Олег. Символізація міфічного простору у філософії Ернста Кассіра.....	14
Возняк Володимир, Хазін Володимир. Розуміння природи поняття в діалектиці: філософсько-освітній вимір.....	19
Возняк Степан. Тотожність мислення та буття як фундамент тотальності філософії Гегеля.....	26
Дубініна Віра. Розвиток філософської герменевтики в контексті історичних поглядів і предметної теорії Алексіуса Майнонга.....	34
Ільїн Ілля. Коінсидентологія Йосефа Рєгева та сучасна матеріалістична філософія.....	39
Кобетяк Андрій. Трансформація інституту автокефалії: виклики сьогодення.....	49
Коник Мар'яна. «Смерть людини»: теоретичний антигуманізм чи дегуманізація?.....	58
Кравченко Олена. Пріоритет духовного вдосконалення людини у філософії православного традиціоналізму XVI–XVII ст.....	66
Лімонченко Віра. Дитинство як стан свідомості.....	73
Ломачинська Ірина, Донець Олександр. Містико-інтуїтивні практики дзен-буддизму.....	83
Мартиненко Олександр. Синтез у статичному й динамічному аспектах у генології Парменіда та Геракліта.....	89
Marchenko Oleksij, Kretov Pavlo, Kretova Olena. Post-truth and critical thinking: ideological implications in education.....	96
Мринська Наталія. Експлікації особистості в ситуації інвалідності в контексті методології метаантропології.....	103
Піхорович Василь. Виховання нової людини. Філософське та політико-економічне підґрунтя соціально-педагогічної доктрини колективізму.....	109
Starikova Natalya. New approaches to the question of typologies of the tacit knowledge.....	121
Федорів Любомир. Пізнання між трансцендентним та іманентним: класичній і некласичній підходи.....	128
Янко Жанна, Фоменко Людмила. Людяність в контексті соціального пізнання українських освітніх реалій.....	134
Яцула Тетяна. Розуміння магістрантами смисложиттєвої цінності здоров'я під час викладання курсу «Філософія здоров'я».....	143

CONTENTS

Bichkovyak Olena. Globalization of educations processes: warnings and challenges.....	9
Borodenko Oleh. Symbolization of mythical space in the philosophy of Ernst Cassirer.....	14
Vozniak Volodimir, Khazin Volodimir. Understanding the nature of the concept in dialectics: philosophical and educational dimension.....	19
Wozniak Stepan. The identity of thinking and being as a foundation of the totality of Hegel's philosophy.....	26
Dubinina Vira. Development of philosophical hermeneutics in the context of historical views and theory of objects of Alexius Mainongs.....	34
Ilin Illia. Yoel Regev's coincidentology and contemporary materialist philosophy.....	39
Kobetiak Andrii. Transformation of the institute of autocephaly: today's challenges.....	49
Konyk Mariana. "Death of Man": theoretical antihumanism or dehumanization?.....	58
Kravchenko Olena. Priority of the spiritual perfection of a human in the philosophy of Orthodox traditionalism XVI – XVII centuries.....	66
Limonchenko Vira. Childhood as a state of consciousness.....	73
Lomachinska Irina, Donets Oleksandr. Mystic-intuitive practices of the Zen Buddhism.....	83
Martynenko Oleksandr. Synthesis in static and dynamic aspects in Parmenides' and Heraclitus' genology.....	89
Marchenko Oleksij, Kretov Pavlo, Kretova Olena. Post-truth and critical thinking: ideological implications in education.....	96
Mrynska Natalia. Explanations of personality in the situation of disability in the context of methodology of metaanthropology.....	103
Pikhorovich Vasil. Education of a new individual. Philosophical and political-economic ground for the socio-pedagogical doctrine of collectivism.....	109
Starikova Halyna. New approaches to the question of typologies of the tacit knowledge.....	121
Fedoriv Liubomyr. Knowledge between transcendent and immanent: classical and non-classical approach.....	128
Yanko Zhanna, Fomenko Lyudmila. Humanity in the context of social cognition of Ukrainian educational realities.....	134
Yatsula Tetyana. Understanding by graduates of the meaningful value of health during the course "Philosophy of health".....	143

БИЧКОВЯК Олена – 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 область, Україна, індекс 82100 (olena.bichkovyuk@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1242-5108>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.1>

Бібліографічний опис статті: Бичковьяк, О. (2021). Глобалізація освітніх процесів: застереження та виклики. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 43, 9–13, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.1>

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ ОСВІТНІХ ПРОЦЕСІВ: ЗАСТЕРЕЖЕННЯ Й ВИКЛИКИ

Анотація. *Мета статті* – проаналізувати глобалізаційні процеси, що відбуваються сьогодні в освіті, і визначити їх позитивні й негативні риси. Проаналізовано ті елементи навчального процесу, котрі з метою вдосконалення освітнього процесу сьогодні активно запроваджуються в новій українській школі та є, по суті, тими інструментами, що сприяють глобалізації в освіті. **Методологічними** засадами дослідження є використання аналітичного підходу, який дає змогу в рефлексивно-критичному ключі розглянути сутність як самого освітнього процесу, так і тих методів та інструментів, за допомогою яких глобалізаційні процеси запроваджуються в навчально-освітній процес. **Наукова новизна.** У статті розглядається навчання як процес, що завжди має поєднувати в собі як консервативні, так і новітні методи. **Висновки.** Сучасна освіта повинна врахувати сучасні глобалізаційні тенденції й водночас нові вимоги до людини у вигляді аналітичного та критичного мислення, пізнавальної гнучкості, креативності в розв'язанні завдань, самодисципліни, ініціативності, комунікації, навичок медійної грамотності й уміння швидко переорієнтуватися. Аналізуючи останні тенденції в системі освіти, можна помітити критику, що наростає, класичної освітньої системи. Як часто зазначають автори, аналіз кризи освіти привів до усвідомлення необхідності розробки нової освітньої парадигми, спрямованої передусім на розвиток духовності й творчої суті людини. Із цим завданням може впоратися лише інноваційна освіта, головною метою якої – збереження та розвиток творчого потенціалу людини. Як стверджує багато сучасних дослідників освіти, наші школи не надто змінилися за останні десятиріччя. І більшість критиків згодні з тим, що нинішня система освіти має багато недоліків і проблем, бо розроблена в індустріальну епоху, тобто створена в основному для того, щоб «штампувати» робітників для промислової галузі. І дотепер менталітет масового виробництва й тотального контролю все ще дуже поширений у наших школах. Тому критикувати та змінювати класичну модель навчання стало надзвичайно модним сьогодні. Але у вітчизняних реаліях сучасні методи навчання ефективно працюють лише в поєднанні з консервативними.

Ключові слова: глобалізація, освіта, гуманізація, освітні тенденції, уміння та навички, зміст освіти.

BICHKOVYAK Olena – 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 (olena.bichkovyuk@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1242-5108>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.1>

To cite this article: Bichkovyuk, O. (2021). Globalizatsiyni protsesy: zasterezenia i vyklyky [Globalisation of education's processes: warnings and challenges]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnogo pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia "Filosofia" – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 43, 9–13, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.1>

GLOBALIZATION OF EDUCATIONS PROCESSES: WARNINGS AND CHALLENGES

Summary. *The purpose of the article is to analyze globalization processes taking place today in education and identify their positive and negative features. The elements of the educational process, which in order to improve the educational process are actively introduced in the new Ukrainian school today and are essentially the instruments that contribute to globalization in education are analyzed. The methodological basis of the study is the use of an analytical approach. This approach allows us to consider in a reflexive-critical*

way the essence of those phenomena and changes that are observed in the activities of the individual, and in the social life of today. **Scientific novelty.** The article deals with learning as a process that should always combine both conservative and the latest methods. **Conclusions.** Modern education should take into account modern globalization trends and at the same time new requirements for a person in the form of analytical and critical thinking, cognitive flexibility, creativity in solving tasks, self-discipline, initiative, communication, media literacy skills and ability to reorientate rapidly. Analyzing the latest trends in the education system, you can see an increase in criticism of the classical educational system. As often indicate the authors, the analysis of the crisis of education led to awareness of the need to develop a new educational paradigm directed, first of all, to the development of spirituality and creative essence of man. Only innovative education can cope with this task, the main purpose of which – the preservation and development of human creative potential. And according to many modern education researchers, our schools have not been too changed over the last decades. And most critics agree that the current education system has many disadvantages and problems, because it was developed in an industrial era, that is, created mainly in order to “stamp” workers for the industrial industry. And so far, the mentality of mass production and total control is still very common in our schools. Therefore, criticizing and changing the classical training model has become extremely fashionable today. But in domestic realities, modern learning methods work only in conjunction with conservative.

Key words: globalization, education, humanization, educational tendencies, skills, content of education.

Постановка проблеми. Сьогодні під терміном «глобалізація» ми розуміємо багатоаспектне явище, що об'єднує низку політичних, економічних і культурних процесів. Глобалізація в освіті, як і в інших галузях, являє собою об'єктивний, але далеко неоднозначний процес. Його головна небезпека вбачається дослідниками в тому, що, замість єдності в багатоманітності й розширення освітніх можливостей, можна одержати уніфікацію, одноманітність і втрату самобутнього творчого потенціалу національних освітніх систем. Україна, яка прагне інтегруватися в європейський і світовий простір, не може залишатися осторонь глобалізаційних процесів, що відбуваються сьогодні й торкаються всіх без винятку країн. Проте все ж не варто бездумно піддаватися глобалізації, адже шлях уніфікації може знищити не лише нашу національну особливість, а й країну загалом. Якщо врахувати той факт, що перед освітою нині виникає нове завдання – дати людині знання не тільки про світ і його закони, а й методологію перетворення цього світу, сформувати відповідні вміння та навички, які б були узasadничені на універсальних загальнолюдських цінностях, то така постановка питання тісно пов'язує глобалізацію з гуманізацією освіти.

Мета статті – проаналізувати, як проявляє себе глобалізація в освітніх тенденціях, і відмітити в них позитивні та негативні моменти.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Вплив процесу глобалізації на розвиток освіти досліджували як вітчизняні науковці: І. Зязюн, В. Андрущенко, В. Кремень, Л. Яременко, О. Грішнова, І. Каленюк, О. Куклін, В. Новіков, Л. Парашенко, Н. Холявко, М. Згуровський, А. Сбруєва – так і зарубіжні науковці: Н. Бурбулес, Ж. Делор, П. Скотт, Е. Гідденс та ін. Багато вітчизняних і зарубіжних учених (В. Андрущенко, В. Кремень, В. Огнев'юк, О. Бандурка, М. Хоменко, О. Ляшенко, Є. Пінчук та ін.)

досліджує різні аспекти проблем розвитку освіти з метою її реформування й модернізації, аналізують принципи сучасної освіти, її якість, роль у цивілізаційному вихованні молоді та проблеми, що постають перед сучасною освітньою системою. Розглядають також соціокультурні питання (В. Андрущенко, П. Підкасистий, І. Зязюн, С. Ніколаєнко, В. Кремень, Б. Гершунський, Н. Скотна та ін.), питання найбільш гострих освітніх проблем тощо.

Основний матеріал. У сфері освіти (й в інших сферах також) часто можна почути термін «глобалізація» як у негативному, так і в позитивному контексті. Негативний контекст зазвичай зводиться до того, що глобалізація – явище, котре дуже швидко змінює світ, позбавляє його регіональної унікальності, знищує низку професій, знецінює навички, що раніше цінувалися, і повністю дегуманітизує освіту. З іншого боку, на користь глобалізації можна почути й низку аргументів, як, наприклад, об'єднаність світу за допомогою єдиної інформаційної системи, виникнення та актуалізація нових навичок і знань, а також «світ без кордонів». Глобалізація «переступає межі простору й часу» (Чкаловська, 2012, с. 19–31). Використовуючи передові інформаційно-комунікаційні технології, нова система знань, освіти й самоосвіти повинна застосовувати широкий спектр синхронних та асинхронних заходів, які допоможуть учителю і студентам взаємодіяти з високою ефективністю. Глобалізація стикається з викликами й можливостями інформаційної доби. Підприємства, що базуються на знаннях, часто скаржаться на те, що випускники не мають можливості навчитися нових навичок та асимілювати нові знання. Тому навички пізнавальної гнучкості, ініціативи й саморегуляції стають як ніколи важливими. Потенційною відмовою від впливу глобалізації на освіту може стати посилення технологічних прогалів і цифрових розбіжностей між розвиненими

та менш розвиненими країнами. Глобалізація сприяє створенню й підтримує розвиток інформаційних технологій, заохочує проведення досліджень, експериментів, спрямованих на розширення меж потенціалу інформаційних технологій і комунікацій для ефективнішого навчання. Глобальний обмін знаннями, навичками та інтелектуальними ресурсами необхідний для різних завдань на різних рівнях. Міжнародні перспективи, започатковані через міжкультурну освітню співпрацю між світовими установами, можуть перейти від академічних сфер до професійних організацій, у яких світова освіта збереже вигідні набори здібностей, сформовані через досвід міжкультурного спілкування (Ящук, 2013). У цьому контексті будемо розглядати, яким чином глобалізаційні процеси торкнулися освіти, які саме навчальні методи піддаються жорсткій критиці у зв'язку з їх застарілістю й неактуальністю та чи є така критика виправданою.

Основним призначенням глобалізації є все ж адаптувати людину до мінливого світу сучасності, сформувати низку універсальних навичок, що допоможуть у професійній реалізації, становленні цілісного світогляду, формуванні гуманістично-орієнтованого мислення. Тому, безперечно, виявилася й необхідність змінити підготовку професіоналів через підвищення в навчальному процесі статусу гуманітарних дисциплін за умови суттєвих змін у їх змісті. Зміна змісту заслуговує на окреме дослідження. Але, окрім змісту, є прагнення та спроби суттєво змінити й саму форму подачі матеріалу: коли замість навчання пропонуються інтерактивні розваги чи повне перекладання на дітей відповідальності за те, чого вони знають або не знають.

Найбільше критики сьогодні в освіті викликають так звані «цінності індустріальної епохи». Тобто йдеться про те, що сьогодні ми й надалі культивуємо в навчанні ті якості, що колись були цінними для робітників заводів і фабрик: виконання інструкцій і чітке слідування правилам. І школа ніколи не схвалює те, коли учень робить щось, що поза правилами чи нормами, навпаки, цінується лише той, хто краще за інших виконує всі вказівки вчителя. А ці норми індустріальної епохи були дійсно важливі для працівників промисловості. Їхня успішність безпека та життя залежали від виконання інструкцій. Але сьогодні неможливо досягнути вершин просто дотримуючись інструкцій і виконуючи чийсь вказівки. Це неможливо в сучасному світі. Світ, що стрімко змінюється, цінує людей, які можуть бути творчими, які можуть ділитися своїми ідеями й так само швидко змінюватися та співпрацювати з іншими. У системі ж, заснованій на цінностях індустріальної епохи, немає можливості

розвинути такі навички (Круглов). Але антитезою цьому твердженню може бути те, що дисципліна та виконання інструкцій часто і є запорукою успіху в навчанні, адже, щоб почати креативити ти, потрібно спочатку вивчити ази та правила, і без дисципліни тут ніяк. Скільки б ми не прагнули прищепити дитині навички творчості, для початку дитина має зрозуміти банальні правила безпеки та зрозуміти причинно-наслідкові зв'язки. А саме такі речі потребують дисципліни й виконання інструкцій.

Наступна теза говорить про те, що експерти вважають самостійність неймовірно важливою для дітей. Натомість у школі наші діти щохвилини відчувають цілковитий контроль. Але ж коли ви робите важливу роботу, то самі керуєте своїм часом, вирішуєте, що й коли робити. Доходимо висновку, що шкільне життя виглядає зовсім по-іншому. Система посилає нашим дітям небезпечний сигнал, що вони просто повинні слідувати тому, що закладено, замість того щоб взяти на себе відповідальність та отримати максимальну користь. Тож не дивно, що учні нудьгують без мотивації (Круглов).

Тут, звісно, також можна заперечити: і яскравим прикладом є вулиця, де діти повністю позбавлені контролю, і як відомо, ні до чого доброго це не призводить. І нехай кожен із нас чесно відповість на запитання: чи з великою радістю ви б відпустили власну дитину до школи, де контроль над дітьми зведений до мінімуму? Чи й справді такими свідомими є діти наодинці з такими ж, як вони? Як часто вам доводилося зустрічати дітей, особливо підлітків, що ефективно використовують свій час? Безперечно, варто змінити ставлення до самої особистості дитини, але потрібно це робити в делікатних формах спілкування, тут навіть варто, навпаки, додатково впроваджувати форми неформального спілкування вчителів та учнів, додавати роботу психологів, але в жодному разі не дозволяти відсутність контролю і створювати додаткові психологічні проблеми в учнів.

Більшість знань, що даються в школі, не є автентичними, вони базуються на запам'ятовуванні та зазубрюванні. Система визначає, яким набором знань мають оволодіти всі діти. А потім під час проведення іспитів оцінює результат, тобто скільки збереглося в пам'яті. Більша частина таких знань забувається вже наступного дня. Це створює нездорову ситуацію для учнів, батьків і вчителів (Круглов).

Тут знову ж такі повернемося до тези, що деякі речі залишаються непорушними протягом багатьох десятиліть, як-от: теорема Піфагора чи закон Ньютона, і їх необхідно банально зазубрити. Також це стосується й інших правил, ПДР, наприклад. Замість заперечувати необхідне,

простіше дати дітям розуміння, для чого потрібні їм ці правила та закони, де саме в житті доведеться їх застосувати. Це можуть бути практичні уроки, більше наочності, наприклад, але за ними має обов'язково стояти вимога – вивчити правило.

У нас склалася надзвичайно стандартизована система, у якій кожна дитина повинна вчитися одного й тому самого в один і той же час разом з іншими дітьми. Таким чином, ігнорується сам факт буття людини, а також аксіома, що кожна людина – унікальна особистість із власними захопленнями й інтересами. Якщо вважати, що ключ до самореалізації – це знайти свою пристрасть, то чи допомагає сучасна школа дітям відкривати й розвивати в собі здібності (Круглов)?

Це, певно, найчастіший закид, котрий можна зустріти в сучасних дослідників системи освіти в Україні. Але всі ми розуміємо, що навіть найконсервативніша шкільна система вже давно змінилася, так чи інакше потроху стає іншою. Використовує сучасні технології, прислухається до зовнішнього світу, до дітей, що є найактивнішим учасником освітнього процесу. Безперечно, державна форма освіти занадто повільно реагує на глобалізаційні процеси, та все ж і сучасна школа дає можливість розкрити кращі свої якості та здібності. Так, усі ми навчаємось по-різному: комусь потрібно більше часу, щоб щось вивчити, для когось певні інструменти й ресурси будуть більш корисними, ніж для інших. У системі немає місця для таких відмінностей. Але ж якщо дитина повільно навчається, їй, можливо, потрібно трохи більше часу для розуміння (Круглов).

Це, напевне, єдина теза, з котрою можна частково погодитися. Але лише наполовину. У нашій системі й справді відсутній індивідуальний підхід, і в основному гарне ставлення до себе може здобути безпроблемний учень, що все встигає та має репутацію відмінника й активіста. Тому, щоб хоча б частково «дотягнутися» до цієї «планки», учні відвідують репетиторів і додаткові заняття. Тим самим ми породжуємо замкнуте коло: відмінниками учні стають завдяки додатковим заняттям, і цим самим ще більше підвищують вимоги до успішності.

У сьогоденній системі дітям читають лекції понад 5 годин на день. Проте із цим теж пов'язана ціла низка проблем. Це 30 дітей, яким заборонено спілкуватися та взаємодіяти одне з одним (Круглов).

Ідеться в основному про те, що в будь-якому класі учні мають різний рівень сприйняття інформації, що б не робив учитель, обов'язково будуть учні, яким нудно, бо хтось із них випереджає програму, а хтось розгублений, бо відстає від решти. Але ж кожен із нас справді різний, і більшість батьків, віддаючи дитину до стандартизованої школи, розуміє, що там дитині даються лише основи знань. Усе решта – завдання як батьків, так і самої дитини. І насправду в сучасному світі, це завдання дуже полегшилося, адже вся інформація в нас на кінчиках пальців. Завдяки Інтернету й цифровим засобам масової інформації наші діти мають під рукою всю інформацію у світі. Технології дають змогу кожному чогось навчатися, адже найбільш суттєвою характеристикою сучасного світу, яка визначає його картину, є рух та обмін інформацією. І, справді, нам варто навчити дітей правильно користуватися й ефективно використовувати інформацію.

Висновки. Отже, якщо підсумувати, більшість проблем сучасної освіти – усе ж не такі вже й проблеми. І не варто повністю відкидати старі методи навчання, варто лише їх покращити та синтезувати з новими. І варто пам'ятати, що якими б новітніми не були часи, діти всіх епох залишаються дітьми. І повністю змінювати систему освіти під процеси глобалізації теж не варто, адже глобалізація в освіті, як і в інших галузях являє собою об'єктивний, але далеко неоднозначний процес. Його головна небезпека вбачається в тому, що, замість єдності розширення освітніх можливостей, можна одержати просто безвідповідальну людину без жодних професійних навичок.

Останнім часом у працях економістів, соціологів, філософів, політологів, педагогів проголошується думка, що найбільш суттєвим викликом сучасного світу є рух гігантських потоків капіталів, товарів і людей, що посилює обмін інформацією. Прискорення процесів глобалізації в економіці й політиці висуває нові вимоги до структури та якості освіти. Що стосується глобалізації, тут не існує рівності. Натомість є підпорядкування освіти інтересам могутніх іноземних транснаціональних корпорацій, які нав'язують свої стандарти навчання, свою мову спілкування, не рахуючись із національними особливостями, витісняють національні мови – носіїв самобутніх культур.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бенедикт Р. Образы культуры. *Бенедикт Р. Человек и социокультурная среда*. Москва : Культура, 1992. Вып. 2. 342 с.
2. Бех І.Д. Принципи сучасної освіти. *Педагогіка і психологія*. 1999. № 4 (49). С. 5–27.
3. Зеліско Л.І. Культурологічна освіта майбутнього юриста. Івано-Франківськ : Вид-во Прикарпат. нац. ун-та ім. В. Стефаника, 2010. 233 с.
4. Зеленська О.П. Педагогіка формування особистості у вищій і загальноосвітній школах. URL: file:///C:/Users/PC-ROOT/AppData/Local/Temp/Pfto_2013_29_34-1.pdf (дата звернення: 31.08.2021).

5. Круглов В. П'ять проблем шкільної системи. URL: <https://osvita.ua/blogs/65573/> (дата звернення: 11.08.2021).
6. Чкаловська Г.З. Ефективність функціонування ринку освітніх послуг в Україні: проблеми та перспективи. *Сталій розвиток економіки*. 2012. № 3. С. 59–64.
7. Ящук Т.А. Ринок освітніх послуг: сутність та тенденції розвитку. *Інноваційна економіка*. 2013. № 8. С. 246–249.
8. Marginson S. After globalization: Emerging politics of education. *Journal of Education Policy*. 1999. № 14 (1). P. 19–31.
9. Stiglitz J.E. Towards a new paradigm for development. *Strategies, policies and processes Geneva*. 1998. UNCTAD. URL: <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/NEWS/0,,contentMDK:20025537menuPK:34474~pagePK:34370~piPK:34424~theSitePK:4607,00.html#sect2> (дата звернення: 31.08.2021).

REFERENCES

1. Benedict, R. (1992). *Obrazy kultury [Images of culture]*. Chelovek i culturayaya sreda – human and cultural environment. Moscow, Culture, 342 p. [in Russian].
2. Bech I.D. (2005). *Principy suchasnoi osvity [Principles of modern education]*. Pedagogica i psihologia – Pedagogical and psychology, No 4 (49). – С. 5–27 [in Ukrainian].
3. Zelisko L.I. (2010). *Kulturologichna osvita maybutnogo yurysta [Culturological education of the future lawyer [Monography]*, Ivano-Frankivsk : Prikarpatsky universytet imeni V. Stefanyka – Vasyl Stefanyk Precarpathian University, 233 p. [in Ukrainian].
4. Zelenska O.P *Pedagogica phormuvania osobustosti u vuchiy i zagalnoosvitniy shkolach [Pedagogy of personality formation in higher and secondary schools] from: file:///C:/Users/PC-ROOT/AppData/Local/Temp/Pfto_2013_29_34-1.pdf* [in Ukrainian].
5. Kruglov.V. *Piat problem schkilnoi systemy [Five problems of the school system] from: https://osvita.ua/blogs/65573/* [in Ukrainian].
6. Chkalovs'ka, G.Z. (2012) *Efektivnist funkcionuvannja rinku osvitnih poslug v Ukraïni: problemi ta perspektivi [Efficiency of the educational services market in Ukraine: problems and prospects] Stalij rozvitok ekonomiki – Sustainable economic development No. 3, pp. 59–64* [in Ukrainian].
7. Jashhuk, T.A. (2013), *Rinok osvitnih poslug: sutnist' ta tendencii rozvitku [Educational services market: essence and development trends] Innovacijna ekonomika – Inovation of economic, No. 8, pp. 246–249* [in Ukrainian].
8. Marginson S. (1999) *After globalization: Emerging politics of education Journal of Education Policy, No 14 (1). p. 19–31.*
9. Stiglitz J.E. (1998) *Towards a new paradigm for development: Strategies, policies and processes, 19th Oct 1998 / J.E. Stiglitz. – Prebisch Lecture for UNCTAD. Geneva: from: http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/NEWS/0,,contentMDK:20025537menuPK:34474~pagePK:34370~piPK:34424~theSitePK:4607,00.html#sect2.*

БОРОДЕНКО Олег – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри соціології і політології, Чорноморський національний університет імені Петра Могили, 10, вул. 68 Десантників, м. Миколаїв, Україна, індекс 54052 (olb715@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8835-7471>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.2>

Бібліографічний опис статті: Бороденко, О. (2021). Символізація міфічного простору в філософії Ернста Кассірера. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 43, 14–18, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.2>

СИМВОЛІЗАЦІЯ МІФІЧНОГО ПРОСТОРУ У ФІЛОСОФІЇ ЕРНСТА КАССІРЕРА

Анотація. Метою статті є виявлення ролі символу в процесі філософського осмислення структур міфічного простору видатним німецьким філософом ХХ століття, представником неокантіанства Ернстом Кассірером, а також аналіз особливостей символізації міфічного простору в концепції німецького філософа. **Методологічними** засадами дослідження є філософська рефлексія, феноменологічний підхід, історико-філософський аналіз періоджерел, порівняльний аналіз, систематизація. **Наукова новизна** полягає в тому, що з'ясовано роль символу як інтегруючого й конституюючого фактору в процесі побудови структур міфічного простору. Аналіз міфу як специфічної символічної форми і «простору міфу» у «Філософії символічних форм» Е. Кассірера висвітлюється в контексті розвитку європейської філософської традиції. Охарактеризовано основні риси міфічного простору в концепції Е. Кассірера (єдність «місяця» і «змісту», чітко виражена структурованість, гетерогенність, розмежування сакральних і профанних локальностей). Структура символічного «простору міфу» в Е. Кассірера характеризується як різновид «пазлових» просторових структур. **Висновки.** Здійснивши культурно-філософський аналіз міфічного простору, Ернст Кассірер показав, яким чином символ виконує свої основні функції: функцію поєднання (шляхом символізації різних локальностей і напрямів), функцію розмежування (шляхом закріплення за кожним місцем властивого тільки йому символічного змісту), функцію структурування, функцію позначення й розмежування сакральних і профанних смислів, функцію посередника між почуттями й мисленням людини (на прикладі символіки неоднорідності, гетерогенності, суміщення різнорідного). Будь-який міфічний простір символізується як «пазлова структура», оскільки простір міфу є гетерогенним, фрагментарним, енігматичним (тобто таким, що містить таємницю, містичний досвід певної спільноти або людства в цілому).

Ключові слова: філософія культури, міфічний простір, символ, символізація, Ернст Кассірер, гетерогенність, «пазловий простір».

BORODENKO Oleh – Candidate of Philosophical Sciences, Senior Lecturer, Department of Sociology, Petro Mohyla Black Sea National University, 10, 68 Desantnykiv str., Mykolaiv, Ukraine, postal code 54052 (olb715@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8835-7471>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.2>

To cite this article: Borodenko, O. (2021). Symbolizatsiia mifichnoho prostoru v filosofii Ernsta Kassirera [Symbolization of mythical space in the philosophy of Ernst Cassirer]. *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, 43, 14–18, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.2>

SYMBOLIZATION OF MYTHICAL SPACE IN THE PHILOSOPHY OF ERNST CASSIRER

Summary. The purpose of the article is identification of the role of the symbol in the process of philosophical understanding of the structures of mythical space by the outstanding German philosopher of the 20th century, Ernst Cassirer, and analysis of the features of symbolization of mythical space in the concept of Cassirer. **Methodological** principles of the study are philosophical reflection, phenomenological approach, historical and philosophical analysis of primary sources, comparative analysis, systematization. **Scientific novelty.** The role of the symbol as an integrating and constitutive factor in the process of constructing the structures of the mythical space was clarified. The analysis of myth as a specific symbolic form and "space of myth" in

E. Cassirer's "The Philosophy of Symbolic Forms" is covered in the context of the development of the European philosophical tradition. The main features of the mythical space in E. Cassirer's concept (unity of "place" and "content", clearly expressed structure, heterogeneity, delimitation of sacred and profane localities) are singled out and considered. The structure of the symbolic space of myth in E. Cassirer is characterized as a kind of "puzzle" spatial structures. Conclusion. In the cultural and philosophical analysis of mythical space, Ernst Cassirer clearly showed how the symbol performs its main functions: the function of combination (by symbolizing different localities and directions), the function of delimitation (by fixing for each place its inherent symbolic content), the function of structuring, the function of marking and distinguishing sacred and profane meanings, the function of mediator between feelings and human thinking (for example, the symbolism of heterogeneity). Any mythical space has been symbolized as a "puzzle structure" because the space of the myth is heterogeneous, fragmentary, enigmatic (that is, one that contains a mystery, a mystical experience of a particular community or humanity as a whole).

Key words: philosophy of culture, mythical space, symbol, symbolization, Ernst Cassirer, heterogeneity, "puzzle space".

Постановка проблеми. У сучасній філософії відчутно набирає силу процес відродження міфу в культурі суспільства й свідомості сучасної людини, свого роду «міфологічний ренесанс». Цю тенденцію пояснюють, як правило, зміною онтологічного статусу міфу, який уже давно не є формою архаїчного дорефлексивного мислення, а постає одним зі стрижневих елементів культури. Однак, як зазначає Курт Хюбнер у передмові до книги «Істина міфу», у наш час «усе ще домінує незнання того, чим, власне, є міф, як сталося, що його природа досі взагалі не пояснена» (Hübner, 2011, S. 6).

Ця обставина змушує нас знову й знову звертатися до спадщини мислителів, які найбільш глибоко проникли в сутність проблеми. Одним із них є німецький філософ Ернст Кассіер. Феноменологія міфу, глибоко розроблена ним в основній праці «Філософія символічних форм» (1923–1929), досі зберігає свою актуальність. Міф, так само як інші «домініони культури», досліджується Е. Кассієром крізь призму *символу*. Філософ усвідомлював фундаментальну важливість просторово-часового континууму для людини, те, що простір і час є базисною конструкцією для всіх пояснювальних та описових картин світу¹. Саме тому він надавав такої ваги аналізу міфічного простору як певної загадкової символічної сфери, ще далекої для нашого розуміння. Кассієр відчував, що притаманна міфу логіка подвійності, нелінійності, яка кардинально відрізняється від структури логосу, пропонує сучасній філософії досить широке й багатообіцяюче поле досліджень, пов'язаних із процесом перевідкриття простору в культурі та нашому сприйнятті.

У ХХ столітті, після Кассієра, робилися спроби інтерпретації міфічного простору як «фрагментарного», тобто побудованого з різних фрагментів. Так, Клод Леві-Строс пише про

символічне поле міфу як свого роду «бриколаж» – коли символіка міфічного простору постає динамічною структурою, що постійно змінюється та доповнюється (Levi-Strauss, 1963, p. 255). Доцільно згадати також концепцію нетипових просторів (гетеротопій) Мішеля Фуко, згідно з якою існують простори, які мають особливе символічне значення. Це маргінальні поля, на яких перетинаються кордони одразу декількох культурних «центрів»: «гетеротопія має властивість з'єднувати в одному-єдиному місці декілька просторів, декілька місцерозташувань, які є самі по собі несумісними» (Фуко, 1986). На нашу думку, міфічний простір, на якому розташовуються поряд сакральні та профанні площі, також можна вважати гетеротопією. Символіка «пазлового простору» зустрічається в працях сучасного філософа Д. Замятіна в контексті досліджуваної ним стратегії репрезентації та інтерпретації ключових культурно-географічних образів. Звертаючи увагу на те, що «подорож відзначається особливою організацією руху», Д. Замятін зазначає, що «простір, який оточує мандрівника, постійно ним фрагментується й розщеплюється», у результаті чого «простір стає пазловим» (Замятін, 2003, с. 225).

Однак, незважаючи на багатообіцяючий і важливий характер проблеми, механізми символізації міфічного простору нині досліджено далеко не повно. Це змушує знов і знов звертатися до філософії Е. Кассієра як одного з перших дослідників цієї проблеми в європейській філософії культури.

Метою статті є виявлення ролі символу в процесі філософського осмислення структур міфічного простору Е. Кассієром, а також аналіз особливостей символізації міфічного простору в концепції німецького філософа. Ми керуємося гіпотезою, відповідно до якої Е. Кассієр у другому томі «Філософії символічних форм» запропонував оригінальну символічну модель міфічного простору, що утворена з багатьох різнорідних локальностей і має чітко виражену пазлову структуру.

¹ Кассієр підходить до кожної сфери культури в традиціях кантіанської критики, аналізуючи її форму з точки зору простору, часу, кількості, причинності, об'єкта тощо (Verene, 2000, p. viii).

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблематика, пов'язана із символізацією міфу та його простору, останнім часом висвітлювалася, зокрема, у працях вітчизняних і зарубіжних дослідників: у працях О. Рощенко, де міститься аналіз хронотопу-сага оперного міфу Р. Вагнера «Лоенгрін» (Рощенко, 2019), М. Слюсара, який дає аналіз символів сучасного міфічного медіа-простору (Слюсар, 2018), А. Некіти та М. Мухіної, що проаналізували символіку міфологізованого простору домашньої оселі в американських фільмах жахів (А. Некіта та М. Мухіна, 2020). Окремі аспекти символізації простору в Ернста Кассієра висвітлюються в останній статті американського філософа Р. Маккрієла, де міститься також порівняльний аналіз інтерпретації символічного в Е. Кассієра та його послідовників, зокрема у С. Лангер (R. Makkreel, 2021). Звичайно, не можемо не згадати нову ґрунтовну працю Саманти Меверн про творчість німецького філософа, у якій детально простежується історія побудови концепції символічного простору Е. Кассієра, а також символіка простору політичного міфу (Matherne, 2021).

Основний матеріал. Нововведенням Е. Кассієра було те, що він звернув увагу на важливість позараціональних способів осмислення світу, перейшовши від аналізу пізнання до аналізу культури². Ключову роль у цьому аналізі відіграє символ. Символ, Е. за Кассієром, – це сенс, який перебуває в чуттєвому, найчистіша та вільна вигадка, яка будується пізнанням з метою оволодіти світом чуттєвого досвіду (Cassirer, 1955a, p. 87)³.

У головній праці «Філософія символічних форм» (*Philosophie der symbolischen Formen*), застосовуючи метод «аналіз-становлення» (*Werden-Analyse*), філософ уводить та обґрунтовує поняття *символічна форма*. Крім мови, такими формами є міф, релігія, мистецтво й наука.

У другому томі праці Ернст Кассієр дає розгорнутий аналіз міфу як найважливішої символічної форми. Цей аналіз прямо впливає з його аналізу символу. Міф, за Н. Кассієром, є особливою символічною формою, можливо, найважливішою

і визначальною⁴. Тому розглядати міф і його різні характеристики (простір, час, історію, ступінь впливу) можливо тільки шляхом інтерпретації міфологічної символіки. Ціла низка німецьких філософів, починаючи з Канта, також визнавала, що «символ – це ключ до розуміння міфу» (Cook, 2016, p. 3).

Описуючи міфічний простір (*mythische Raum*), Е. Кассієр указує, що він за своїми характеристиками дуже близький до простору чуттєвого сприйняття. Ця спорідненість пояснюється тим, що обидва типи просторів є формами дорефлексивного мислення, якому властиві безпосередність переживання явищ, чуттєвість та образність, наочність, відсутність дефініції між «позицією» та «змістом» (Cassirer, 1955b, p. 84). У «Філософії символічних форм» Е. Кассієр виокремлює та аналізує основні характерні риси, які властиві, на його думку, міфічному простору, що є *символічним простором*⁵: 1) *єдність «місця» та «змісту»*; 2) *чітко виражена структурованість, завдяки якій кожна окрема локальність є образом і символом простору в цілому*; 3) *гетерогенність*; 4) *розмежування сакрального і профанного*.

Єдність «місця» і «змісту». Сприйняття місця і змісту як чогось єдиного, нерозривного є характерним, на думку Е. Кассієра, для архаїчного мислення з його схопленням буття в сукупності, неподільності. Місцезнаходження речі є її буття (Cassirer, 1955b, 84).

Міфічна просторова структура. Одна з головних властивостей міфічного простору, згідно з Е. Кассієром, – його структурованість: «На відміну від *функціонального* простору чистої математики, простір міфу виявляється *структурним*» (Cassirer, 1955b, p. 88). Реальний простір геометрії будується з простих елементів, як будівля із цегли. Такий простір є чисто функціональним, тобто слугує виконанню певних функцій, конкретних завдань. Натомість структурований простір міфу покликаний зберігати символи, розмішувати сакральні об'єкти, відображати й пояснювати світ (Cassirer, 1955b, p. 88–89). Подібна конструкція, за Е. Кассієром, є результатом роботи духу, який породжує символи

² Дослідники творчості Е. Кассієра (зокрема Шарлотта Бауманн) доводять, що концепція символічних форм укорінюється в німецькій класичній філософії, передусім у філософських розробках Шеллінга та Гегеля (Baumann, 2016, S. 602).

³ Як показав у недавньому дослідженні А. Шуббах, Е. Кассієру не вдалося дійти розуміння сутності символу: він «уперше вводить поняття «символічне, щоб посилатися на культуру в цілому, а також на властиву їй різноманітність. Водночас він робить інноваційне визначення співвідношення між загальними умовами культури та її емпіричними особливостями в мові, мистецтві, переказах і міфах, знаннях і наукових дисциплінах» (Schubach, 2016, S. 145–147, S. 183).

⁴ У зв'язку з цим важко погодитися з думкою Грегорі Мосса, який указує: «Мова – це форма культури, від якої *залежать* інші форми» (Moss, 2015, p. 10). Е. Кассієр наполягає на автономності всіх символічних форм, а первинною, на його думку, є міф (Cassirer, 1955b, p. xiv–xv).

⁵ Як зазначає Симона Імхоф, в Е. Кассієра символічний простір здатний, на відміну від інших видів простору, помістити людину в культурну реальність, дистанціювати від реальних речей (Imhof, 2016, S. 39); Е. Кассієр описує культуру людини в символічному просторі як розвиток символічних досліджень людей і символів (Imhof, 2016, S. 17).

й оформлює їх у міфологічну символічну форму (Cassirer, 1955b, p. 94). У такому просторі кожний структурний елемент є свого роду відображенням цілісності; у кожній частині міститься образ цілого (Cassirer, 1955b, p. 94).

Сакральне і профанне. Ціннісний акцент міфічного простору, що зумовлює його поділ на сакральні і профанні локальності (*Heilig-Profanen*), дає змогу людині абстрагуватися від географічних, геометричних або фізичних факторів, які завжди впливали і впливають на життя кожного з нас. Як зазначає Е. Кассірер, усі міфічні локальності є або сакральними, або профанними за своїм характером, несуть аксіологічне навантаження (Cassirer, 1955b, p. 85).

Гетерогенність. Якщо «уявний простір» чистої математики, будучи абсолютно однотипною гомогенною структурою, характеризується такими рисами, як «безперервність, нескінченність та однорідність» (Cassirer, 1955b, p. 83), то «простору безпосереднього сприйняття» притаманні протилежні властивості – суцільна гетерогенність, переривчастість, неоднорідність структури (Cassirer, 1955b, p. 83–84). Е. Кассірер називає причину цього: *своєрідність і самоцінність* кожного топосу, що входить у загальну просторову структуру (Cassirer, 1955b, p. 84). Саме ця своєрідність і самоцінність кожного місця, кожної локальності, підкреслена Е. Кассірером, робить міфічний простір своєрідним і самоцінним загалом.

На нашу думку, міфічний простір, описаний Е. Кассірером, із повним правом можна назвати «пазловим простором». Інші приклади такого типу просторів – простір кінематографічної оповіді, простір подорожі або, наприклад, ігровий простір.

Будь-який «пазловий простір» має, на нашу думку, такі риси: 1) він є обов'язково гетерогенним, складаючись із безлічі локальностей, великого числа клаптиків, зшитих до купи (у міфі – це простір міфологічного оповідання, у фільмі – це кінематографічний сюжет тощо);

2) кожен фрагмент «великого пазла» знаходиться на своєму певному, призначеному тільки йому місці. Випадання будь-якого фрагмента або групи фрагментів призводить до обриву нитки розповіді, логічного ланцюжка; картина в цьому випадку не може бути складена⁶; 3) простір такого типу є загадковим, *енігматичним*. Як і пазл, міфічний простір колись було задумано, загадано людині як певна пра-ідея, завжди глибока за своїм задумом, що несе важливе смислове навантаження. Ця «ідея» міфу протягом століть переказувалася й осмислювалася багатьма поколіннями оповідачів, по-різному інтерпретується й перевідкривається безліч разів; 4) у міфічному просторі, як і в інших «пазлових просторах», величезну роль відіграють кордони між фрагментами пазла. Кожна межа й лінія поділу має символічне значення.

Висновки. Визначаючи міф як найважливішу символічну форму, а також форму культурної свідомості, Ернст Кассірер в аналізі міфічного простору прагнув установити, які саме функції виконують символи в «культурному оформленні» результатів чуттєвого досвіду. Символ, володіючи потужною динамікою трансцендентного, здатний з'єднувати і проводити кордони, відкривати й означувати. На прикладі міфічного простору Е. Кассірер наочно показав, яким чином символ виконує свої функції: функцію поєднання (символіка різних локальностей і напрямів, сторін і частин світу), розмежування (шляхом закріплення за кожним місцем властивого тільки йому змісту), структурування, функцію позначення й розмежування сакральних і профанних смислів, функцію посередника між почуттями й мисленням людини (на прикладі символіки неоднорідності, гетерогенності, суміщення різнорідного).

Виходячи з концепції Ернста Кассірера, будь-який міфічний простір можна символізувати як «великий пазл», оскільки він є гетерогенним, фрагментарним, енігматичним. Лінії поділу/поєднання фрагментів такої просторової структури також несуть своє смислове навантаження.

ЛІТЕРАТУРА

1. Замятин Д.Н. Геокультура и процессы межцивилизационной адаптации: стратегии репрезентации и интерпретации ключевых культурно-географических образов. *Цивилизация. Восхождение и слом* / отв. ред. Э.В. Сайко. Москва : Наука, 2003. С. 222–234.
2. Некита А.Г., Мухина М.В. Мифологизация сакрального пространства дома в американских фильмах ужасов. *Учёные записки Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого*. 2020. № 8 (33). URL: <https://www.novsu.ru/univer/press/eNotes1/i.1086055/?id=1450150>.
3. Рощенко О.Г. Символіка Монсальвату і Валгалли у музичній драматургії оперного міфу Р. Вагнера «Лоенгрін». *Вісник Нац. академії керівних кадрів культури і мистецтв. Серія «Мистецтвознавство»*. 2019. № 3. С. 166–171.
4. Слюсар М.В. Міфічне та міфізація в медіапросторі і рекламі: теоретико-методологічні проблеми. *Українська полоністика*. 2018. № 15. С. 76–84.
5. Baumann Ch. Kant, Neo-Kantians, and Transcendental Subjectivity. *European Journal of Philosophy*. 2016. Vol. 25. Issue 3. P. 595–616.

⁶ Кожний фрагмент символічного простору є своєрідною *локальністю*. Будь-яка локальність, на нашу думку, є динамічною й антропологічною структурою; її можна розглядати як окремий символ (Borodenko, 2020, p. 6).

6. Borodenko O. The problem of the local in philosophical tradition and in modern philosophy of culture. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2020. № 27. С. 3–7. URL: <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.911>.
7. Cassirer E. *The Philosophy of Symbolic Forms. Volume 1: Language* / trans. Ralph Manheim. New Haven/London : Yale Univ. Press, 1955a.
8. Cassirer E. *The Philosophy of Symbolic Forms. Volume 2: Mythical Thought* / trans. Ralph Manheim. New Haven / London : Yale Univ. Press, 1955b.
9. Cook E.F. *The Philosophy of Mythology*. Leiden : Brill, 2016.
10. Hübner K. *Die Wahrheit des Mythos*. Freiburg : Verlag Alber, 2011.
11. Imhof S. *Kulturelle Selbstbeschreibung. Bildungsperspektiven eines Spannungsverhältnisses*. Wiesbaden : VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2016.
12. Levi-Strauss C. *Structural Anthropology*. New York : Basic Books, 1963. 412 p.
13. Makkreel R. Cassirer, Langer, and Dilthey on the Distinctive Kinds of Symbolism in the Arts. *Journal of Transcendental Philosophy*. 2021. № 2 (1) P. 7–20. URL: <https://doi.org/10.1515/jtph-2019-0023>.
14. Matherne S. *Cassirer* [1st edition]. London : Routledge, 2021.
15. Moss G.S. *Ernst Cassirer and the Autonomy of Language*. Lanham, Md. : Lexington Books, 2015.
16. Verene D. Foreword. *Cassirer E. The Logic of the Cultural Sciences*. New Haven : Yale University Press, 2000. P. vii–ix.

REFERENCES

1. Zamyatin, D. N. (2003). Geokultura i protsessyi mezhtsivilizatsionnoy adaptatsii: strategii reprezentatsii i interpretatsii klyuchevyih kulturno-geograficheskikh obrazov. [Geoculture and the processes of intercultural adaptation: strategies of representation and interpretation of key cultural and geographical images]. *Tsivilizatsiya. Voshozhdenie i slom* [Civilization. Ascent and Scrapping] / Otv. red. E.V. Sayko. Moskva : Nauka. S. 222–234 [in Russian].
2. Nekita, A. G., Muhina, M.V. (2020). Mifologizatsiya sakralnogo prostranstva doma v amerikanskih filmah uzhasov [Mythologization of the sacred space of the house in American horror films]. *Uchyonyie zapiski Novgorodskogo gosudarstvennogo universiteta imeni Yaroslava Mudrogo* [Scientific notes of Yaroslav the Wise Novgorod State University]. № 8 (33) [in Russian].
3. Roshchenko, O. H. (2019). Symvolika Monsalvatu i Valhally u muzychnii dramaturhii opernoho mifu R. Vahnera “Lohengrin” [Symbolism of Monsalvat and Valhalla in the musical drama of R. Wagner's opera myth “Lohengrin”]. *Visnyk Natsionalnoi akademii kerivnykh kadrov kultury i mystetstv* [Bulletin of the National Academy of Management of Culture and Arts. Art Studies Series. Seriya «Mystetstvoznavstvo»]. № 3. S. 166–171 [in Ukrainian].
4. Sliusar, M. V. (2018). Mifichne ta mifizatsiia v mediaprostori i reklam: teoretyko–metodolohichni problem [Mythical and mythization in the media space and advertising: theoretical and methodological problems]. *Ukrainska polonistyka* [Ukrainian Polish studies]. № 15. S. 76–84 [in Ukrainian].
5. Baumann, Ch. (2016). Kant, Neo-Kantians, and Transcendental Subjectivity. *European Journal of Philosophy*. Vol. 25. Issue 3: 595–616.
6. Borodenko, O. (2020). The problem of the local in philosophical tradition and in modern philosophy of culture. *Актуальні проблеми філософії та соціології* [Current issues of philosophy and sociology]. № 27. С. 3–7. DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.911>.
7. Cassirer, E. (1955a). *The Philosophy of Symbolic Forms. Volume 1: Language* / trans. Ralph Manheim. New Haven/London : Yale Univ. Press.
8. Cassirer, E. (1955b). *The Philosophy of Symbolic Forms. Volume 2: Mythical Thought* / trans. Ralph Manheim. New Haven/London : Yale Univ. Press.
9. Cook, E. F. (2016). *The Philosophy of Mythology*. Leiden : Brill.
10. Hübner, K. (2011). *Die Wahrheit des Mythos*. Freiburg : Verlag Alber.
11. Imhof, S. (2016). *Kulturelle Selbstbeschreibung. Bildungsperspektiven eines Spannungsverhältnisses*. Wiesbaden : VS Verlag für Sozialwissenschaften.
12. Levi-Strauss, C. (1963). *Structural Anthropology*. New York: BasicBooks. 412 p.
13. Makkreel, R. (2021). Cassirer, Langer, and Dilthey on the Distinctive Kinds of Symbolism in the Arts. *Journal of Transcendental Philosophy*. № 2 (1) P. 7–20.
14. Matherne, S. (2021). *Cassirer* [1st edition]. London : Routledge.
15. Moss, G. S. (2015). *Ernst Cassirer and the Autonomy of Language*. Lanham : Lexington Books.
16. Schubach, A. (2016). *Die Genese des Symbolischen: Zu den Anfängen von Ernst Cassirers Kulturphilosophie*. Hamburg : Felix Meiner Verlag.
17. Verene, D. (2000). Foreword. In: *Cassirer E. The Logic of the Cultural Sciences*. New Haven : Yale University Press, 2000. P. vii–ix.

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, м. Дрогобич, Львівська область, Україна, індекс 82100 (volim_s@ukr.net)

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

ХАЗІН Володимир – викладач, Відокремлений структурний підрозділ «Гуманітарно-педагогічний фаховий коледж Мукачівського державного університету», 59, вул. Яна Коменського, м. Мукачево, Закарпатська область, Україна, індекс 89611 (hazinvladimir@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6252-3294>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.3>

Бібліографічний опис статі: Возняк, В., Хазін, В. (2021). Розуміння природи поняття в діалектиці: філософсько-освітній вимір. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 43, 19–25, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.3>

РОЗУМІННЯ ПРИРОДИ ПОНЯТТЯ В ДІАЛЕКТИЦІ: ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНІЙ ВИМІР

Анотація. *Мета статті* – розкрити методологічну роль розуміння природи поняття в класичній діалектиці для сучасної педагогічної теорії та практики. **Методологічні** засади. Засобами досягнення поставленої мети є сама діалектика в її класичному варіанті, виражена через необхідні категоріальні зв'язки. Тим самим вона розуміється як логіка й теорія пізнання, доведені до етики, естетики і тим самим до мислячої педагогіки. **Наукова новизна.** У статті обґрунтовується думка, що розуміння природи поняття в класичній діалектиці має серйозне філософсько-освітнє значення, оскільки може постати рефлексивною методологією дійсної педагогічної теорії та практики. Діалектико-логічне розкриття природи поняття як такого протистоїть звичайному тлумаченню поняття у формальній логіці, на яку суцільно орієнтована педагогіка. Поняття в діалектиці (насамперед у Гегеля) розкривається як єдність усезагального, особливого й одиничного. При цьому вельми значимим для педагогіки є розрізнення конкретно-всезагального й абстрактно-загального, відповідно, принципово різних способів узагальнення: емпіричного та власне рефлексивно-теоретичного. Оволодіння поняттями в їх істинному розумінні причетне до набуття свободи й вирішує проблему поєднання набутих в освіті знань і реального життя. **Висновки.** Якщо педагогіка насправді стурбована процесами побудови власне людського в людському індивідові, вона жодним чином не омине діалектичного способу розуміння природи поняття. Проте для цього має бути розвинена певна філософська культура педагогів, без якої оволодіти змістом істинної понятійної форми просто неможливо. Якщо ж педагогіка й надалі буде користуватися лише формально-логічним знанням у способі побудови методики навчання, то вона, урешті-решт, виявиться нездатною вийти з нинішньої системної кризи.

Ключові слова: поняття, діалектика, методологія, педагогіка, освіта, всезагальне, абстрактне, конкретне.

VOZNIAK Volodimir – 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>

KHAZIN Volodimir – Teacher, Separate Structural Subdivision “Humanitarian and Pedagogical Professional College of Mukachevo State University”, 59, Ya. Komenski str., Mukachevo, Zakarpattia region, Ukraine, postal code 89611 (hazinvladimir@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6252-3294>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.3>

To cite this article: Vozniak, V., Khazin, V. (2021). Rozuminnia pryrody poniattia u dialektytsi: filosofskoosvitnii vymir [Understanding the nature of the concept in dialectics: a philosophical and educational dimension]. *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, 43, 19–25, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.3>

UNDERSTANDING THE NATURE OF THE CONCEPT IN DIALECTICS: PHILOSOPHICAL AND EDUCATIONAL DIMENSION

Summary. The article reveals the methodological role of understanding the nature of the concept in classical dialectics for modern pedagogical theory and practice. **Methodological.** The means of achieving this goal is the dialectic itself in its classical version, expressed through the necessary categorical connections. Thus it is understood as the logic and theory of cognition, brought to ethics, aesthetics, and thus to thinking pedagogy. **Scientific novelty.** The article substantiates the idea that understanding the nature of the concept in classical dialectics has a serious philosophical and educational significance, as it can be a reflective methodology of real pedagogical theory and practice. Dialectical-logical disclosure of the nature of the concept as such is opposed to the usual interpretation of the concept in the formal logic, which is entirely focused on pedagogy. The concept in dialectics (primarily in Hegel) is revealed as the unity of the universal, special and singular. At the same time, it is very important for pedagogy to distinguish between the concrete-universal and the abstract-general, respectively, of fundamentally different ways of generalization: empirical and actually reflexive-theoretical. Mastering the concepts in their true sense is involved in the acquisition of freedom and solves the problem of combining knowledge acquired in education and real life. **Conclusions.** If pedagogy is really concerned with the processes of constructing the actual human in the human individual, it will in no way bypass the dialectical way of understanding the nature of the concept. However, for this purpose, a certain philosophical culture of teachers must be developed, without which it is simply impossible to master the content of the true conceptual form. If pedagogy will continue to use only formal and logical knowledge in the way of constructing teaching methods, it will eventually be unable to get out of the current systemic crisis.

Key words: concept, dialectic, methodology, pedagogy, education, general, abstract, concrete.

Постановка проблеми. Системна криза у сфері сучасної української освіти гранично загострює питання про методологічні підстави педагогіки як науки, оскільки, у свою чергу, можна стверджувати про повну методологічну безпорадність праць, які претендують на «теоретичну педагогіку». Причина, на наше переконання, полягає в тому, що педагогічна наука нехтує діалектикою як логікою і теорією пізнання, а тому не володіє справжніми поняттями як способом мислення.

Метою статті є розкриття сутності розуміння природи поняття в класичній діалектиці та його методологічного значення для педагогічної теорії та практики.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Стосовно ж діалектики як методології у вітчизняних публікаціях, окрім ґрунтовного 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 із авторів статті досліджував значення класичної діалектики для педагогіки (Возняк, 2021), зміст категорії «розвиток» у діалектиці (Возняк, 2017), діалектику як логіку морального стосунку (Возняк, 2018), принцип усезагального зв'язку в діалектиці крізь призму концепту «всеєдність» (Возняк, 2020), діалектику якісних і кількісних змін стосовно освітніх інновацій (Возняк, Войтків, 2020), увесь час стверджуючи при цьому необхідність застосування саме діалектики в контексті філософсько-освітнього дискурсу. Варто згадати цікаву книгу київського філософа-діалектика В.А. Босенка «Воспитатель» (2004). В англійській філософській

літературі можна вказати лише на публікації Девіда Бекхарста (1991), Славої Жижека (2018) і Вессі Ойтінена (2011), де звертається увага на істотні особливості діалектики як такої. Про роль і значення діалектики для педагогіки йдеться в працях російських науковців: Е.В. Ільєнкова, Г.С. Батищева, В.В. Давидова, Г.В. Лобастова, Ф.Т. Михайлова, А.М. Шиміної, казахстанської дослідниці Н.В. Гусевої. Істотні питання природи поняття в діалектичній логіці розкриваються в дослідженнях Г.В. Лобастова (Лобастов, 2012, 2014). Проте філософсько-освітній вимір діалектичного розуміння природи поняття недостатньо висвітлений у вітчизняній літературі.

Основний матеріал. Справжнє поняття про поняття міститься тільки в «Науці логіки» Гегеля. Почати можна з міркувань над гегелівською концепцією поняття видатного російського мислителя І.О. Ільїна (Ильин, 1994), який відзначає, що розсудкове мислення підходить до «поняття» ніби ззовні, з боку, як до деякого емпірично даного і змісту, що підлягає обробці, і саме при цьому залишається функцією суб'єктивної людської душі, діалектичне мислення не характеризується цими рисами. Розумне («спекулятивне») мислення працює інакше, оскільки свідомість передає себе предмету, віддається йому, перебуває в ньому. Воно заглиблюється в нього настільки, що предмет стає для нього як свій; мало того, воно забуває про себе й утрачає себе в цьому несвідомому вдумуванні, вмислюванні в сутність поняття. Душа повинна мовби затамувати подих і надати предмету «панувати в собі, керувати собою, рухати себе за його власними внутрішніми законами, аж ніяк не втручаючись,

не вносячи нічого доволіно від себе й не порушуючи самостійність предмета» (Ильин, 1994, с. 55). І далі з приводу принципової відмінності гегелівського «поняття» від звичайних понять формальної логіки:

«Поняття» Гегеля є своєрідна реальна ідеальність, або ідеальне суще; загальне в одиничному, або одинична загальність; тотожність у процесі, або процес тотожного; абстракція, що конкретизується, або конкретність в елементі абстрактного. Усі ці на вигляд парадоксальні або мовби такі, що грають словами, визначення повинні бути прийняті з глибокою серйозністю, як того й вимагав сам Гегель: у них немає ані вимислу, ані злорякості туманності, але *цілісна* та *глибокодумна*, хоча нині вже не прийнятна теорія поняття» (Ильин, 1994, с. 65).

З усім тут можна погодитися, крім останньої ремарки, що гегелівська теорія поняття «нині вже не прийнятна». *Ким і чому* не прийнятна в 1917 році, коли вийшла робота І.О. Ільїна «Філософія Гегеля як вчення про конкретність Бога і людини»? «Утім і сьогодні, більше ніж через сто років, у філософському співтоваристві гегелівське розуміння поняття поділяє *абсолютна меншість* дослідників – саме ті, хто *свідомо* «працює» в режимі діалектичної логіки.

Педагогічне мислення й досі знаходиться в цупких обіймах формальної логіки, логіки розсудку й навіть не відає про наявність вищої логіки – діалектики. Тому воно нездатне впоратися зі справжнім поняттям і вдовольняється вельми поверховими уявленнями про «поняття» як форму мислення. Гегель (1974) стверджує, що те, що у формальній логіці зазвичай називають поняттям, насправді є лише *загальним уявленням*:

У розсудковій логіці поняття розглядається зазвичай лише як проста форма мислення й, кажучи більш точно, як загальне уявлення; до цього підлеглому (*untergeordnet*) розумінню поняття відноситься так часто повторюване з боку відчуття й серця твердження, ніби поняття як таке є щось мертве, пусте й абстрактне. Насправді все йде якраз навпаки: поняття є принцип всякого життя і є, отже, разом із тим цілком конкретне» (Гегель, 1974, с. 341).

Заміщення понятійного загальними уявленнями особливо наочно проступає в різноманітних посібниках із «теоретичної» педагогіки, яка про природу власне поняття не має *жодного поняття*. Тим самим у подібних текстах відсутнє розуміння сутності тих реалій, у яких обов'язково й зі *знанням справи* повинен орієнтуватися педагог. Сповідуючи відому «трійцю» – знання, уміння й навички – як предмет педагогічної діяльності, в одному з посібників зазначили, що знання є просто інформація про щось. Поняття розвитку

розшифровується як якесь «удосконалення фізичних і духовних якостей людини» (визначати невідоме через невідоме забороняє навіть формальна логіка). Поширення останнім часом отримав «компетентнісний підхід», при цьому мало хто має більш-менш адекватне уявлення про те, що таке «компетентії», не кажучи вже про доведення такого уявлення *до власне поняття*. Уважається, що компетентнісний підхід приходить на зміну попередньому, «знанцевому». Звичайно ж, якщо знання тлумачити гранично абстрактно як просто інформацію, то його неминуче варто чимось доповнити, краще закордонним. Що ж помилявся платонівський Сократ, коли стверджував, що душа «дихає знанням», а гра в усілякі «інновації», «освітні технології» – не більше ніж гра термінами. Уживаєш по можливості частіше такі слівця-терміни, і можеш виглядати передовою людиною, що крокує в «ногу з часом» і здатна відповідати на «виклики часу». Ось, до речі, яскравий приклад термінологічного заміщення понятійного.

У розсудковій логіці процес утворення понять трактується як просте узагальнення, тобто як пошук *повторюваних ознак* у певного класу предметів. Саме так «поняття» як форма мислення визначається у формальній логіці: слово або словосполучення, що виражає сукупність *істотних ознак* речі або явища.

Ох уже це слівце «ознака»! Важко із цього приводу утриматися, щоб не процитувати Гегеля:

Звичайний поділ понять на ясні, чіткі й адекватні належить не вченню про поняття, а психології, так як під ясними й виразними поняттями мають на увазі уявлення, причому під ясним уявленням розуміється абстрактне, просте уявлення, а під виразним – таке уявлення, у якому виділено ще яку-небудь *ознаку*, тобто якусь визначеність, що служить вказівкою для *суб'єктивного* пізнання. Немає більш красномовної ознаки зовнішнього характеру й занепаду логіки, ніж ця улюблена категорія *ознаки* (Гегель, 1974, с. 349).

Поняття в класичній діалектиці розуміється як єдність усезагального, особливого й одиничного. При цьому сама всезагальність розкривається суто діалектично, *конкретно* – як спосіб взаємозв'язку явищ у складі певної цілісності. Сучасна як практична, так і теоретична педагогіка не відає про принципову різницю між *абстрактно-загальним* і *конкретно-всезагальним*. Саме тут криється тайна справжнього поняття. Щоб зрозуміти одиничне, *окреме*, варто виявити його сутність, тобто поставити його у відношення до *конкретно-всезагального*, розкрити його необхідне місце у зв'язках визначеної цілісності. Тільки так ми зрозуміємо *особливість* цього одиничного, окремого і сформуємо його істинне

поняття. Поняття в бутті розкриває сутність як її вільний вияв.

З точки зору формальної логіки судження складається з понять. У діалектичній логіці все інакше. Поняття – це така система суджень та умовиводів, що здатна розкрити *сутність* речі або явища в її, сутності, необхідних *проявах* у дійсності.

Разом із німецьким мислителем варто принципово розрізнити абстрактно-загальне й конкретно-всезагальне. Гегель (1974) попереджав, що надзвичайно важливо як для пізнання, так і для практичного поведінки, щоб ми не змішували голе загальне з істинно загальним, з універсальним, конкретним. Усі закиди, які зазвичай висувуються «з точки зору почуття проти мислення й особливо філософського мислення, а також часто повторювані твердження про небезпеку, що загрожує нібито з боку мислення, що занадто далеко заходить, засновані на цьому змішанні» (Гегель, 1974, с. 346).

У сучасній педагогіці існує думка, що учні надмірно перевантажені інтелектуальним матеріалом, і цей раціоналістичний крен якось треба долати, щоб школа була «ближчою до життя». Не варто «напихати» юні голови всякими «поняттями», бо це «не знадобиться в житті», адже «поняття» – це одне, а «конкретна» реальність – зовсім інше. У зв'язку з цим знову варто звернутися до Гегеля (1972), який розуміє справжню природу абстрактного і конкретного:

«Це тільки поняття» – так зазвичай говорять, протиставляючи поняттю як щось більш значуще не тільки ідею, а й чуттєве, просторове й тимчасово відчутне існування. У цьому випадку абстрактне вважається менш значимим, ніж конкретне, тому що з нього, мовляв, опущено так багато зазначеного роду матеріалу. Абстрагування отримує, згідно із цією гадкою, той сенс, що лише *для нашого суб'єктивного вживання* з конкретного вилучається та чи інша *ознака* так, щоб із вилученням багатьох інших якостей і властивостей предмета він не втрачав нічого зі своєї *цінності* і своєї *гідності*, а вони, як і раніше, залишаються як *реальне*, лише таке, що перебуває на іншій стороні, яке зберігає, як і раніше, повне своє значення, так що лише *нездатність* розсудку призводить, відповідно до цього погляду, до того, що він не може засвоїти все це багатство й повинен задовольнятися мізерною абстракцією (Гегель: 1972, с. 21).

Традиційна педагогіка являє собою суцільне заміщення розуму розсудком. Торжество розсудку покріпачує уми як учня, так і вчителя. Іншими словами, на рівні розсудку панує *речовно-об'єктна* логіка. Про це чудово сказано в Гегеля:

Коли, як це зазвичай прийнято, говорять про *розсудок*, яким я *володію*, під цим розуміють деяку *здатність* або *властивість*, що знаходиться

в такому ставленні до Я, у якому властивість речі знаходиться до самої речі – до невизначеного субстрату, яка не є справжньою підставою своєї властивості й не визначає її. Згідно із цим уявленням, я *володію* поняттями й поняттям точно так само, як я володію сюртуком, кольором та іншими зовнішніми властивостями (Гегель, 1972, с. 17).

Відповідно ж до гегелівського розуміння природи поняття, не «я володію поняттями», а я *входжу в поняття*, беру на себе *труд* і *напруження* поняття (розуміння), я сам стаю поняттям як справжнім *суб'єктом*. Оволодіти справжнім поняттям означає «бути в своєму *бутті* своїм *поняттям*» (Гегель, 2000, с. 25). У філософсько-освітньому ракурсі оволодіння учнями та студентами *справжніми поняттями* вирішує досить гостру для традиційної педагогіки проблему зв'язку набутих під час навчання знань із реальністю, життям, оскільки зміст істинних понять, вилучений із аналітики *способу формування* певної речі та явища, дає змогу вільно рухатися в самій реальності саме за її внутрішніми, сутнісними вимірами, бачити конкретну дійсність такою, якою вона є в-собі-і-для себе. І тоді не треба проставляти знання та вміння: знати – це вміння думкою відтворити спосіб формування певної речі, відтворити спосіб її буття в складі визначеної цілісності. Проблема переходу від «знань» до «вмін» виникає тоді, коли знання одержуються у формі готових *загальних уявлень*, які формально-логічна традиція йменує «поняттями». Таку підміну традиційна педагогіка принципово не помічає, тому й обтяжує себе псевдопроблемами. Чого тільки вартує вимога до укладання університетських навчальних програм: окремо виділяти те, що студенти повинні «знати», і те, що вони повинні «вміти»! Без Гегеля освіта безпорадна.

Діалектичне мислення (розум) не *оперує* *поняттями*, воно взагалі не «оперує» й не «препарує», у нього інший спосіб мислення: *рух у понятті*: не говорити про поняття, а *самому ставати «поняттям»*, *жити його життям*. Але в такому випадку істинним буде й таке: поняття стає мною, *залучаючи мене всього* у свій хитромудрий рух, захоплюючи собою. І це, мабуть, неправда, що Гегель усе звів до понять, редукував у багатство людської сутності до суто теоретико-пізнавального руху. Що б не говорили про «панлогізм» Гегеля, він далеко *не зводить* усе до поняття. Гегель робить інше: усе прагне *ввести в поняття*, намагаючись зрозуміти, осягнути незрозуміле, непередметне для розсудку та його категорій.

Сучасна школа досить успішно продовжує практику покріпачення розуму, адже традиційна дидактика, від якої ніхто й не думав відмовлятися, орієнтована на формування в учнів розсудково-емпіричних «понять», широко використовуючи

способи формально-емпіричного узагальнення. Видатний російський психолог ХХ століття В.В. Давидов ще на початку 70-х років обґрунтував ідею про необхідність і, головне, можливість формування основ власне *теоретичних* понять у молодших школярів. Однак для цього *вся дидактика* повинна бути радикально перебудована на ґрунті діалектичної логіки. Оволодіння *теоретичними поняттями* в процесі навчання неодмінно вимагає обмеження способів формально-емпіричного узагальнення й розгляду *умов формування* того чи іншого предмета в процесі вирішення навчально-пізнавальних завдань, розв'язання суперечностей. Знання не має подаватися учням у препарованому *готовому* вигляді. Ідеї В.В. Давидова успішно апробовані та реалізовані в низці шкіл Російської Федерації та за кордоном. Чи освоїла сучасна українська дидактика цей досвід? Чи вивчається він у педагогічних університетах? Питання риторичне.

У діалектиці поняття означає *розуміння суті справи*. Замістити цю суть, виражену в понятті, такими «симулякрами», як терміни або загальні уявлення, – значить прирікати учнів (і самих себе) на істотну *нерозвиненість розуму*. Питання про оволодіння учнями поняттями в їх справжності аж ніяк не другорядне. Г.В. Лобастов (2014) вважає, що поняття, здатність до розуміння, є всезагальною умовою праці, оскільки визначеність усіх дій людини впливає з поняття. Тому потрібно зрозуміти саме поняття. Категоріальний склад мислячої здатності Кант уважав умовою досвіду. Гегель цю умову у вигляді власне поняття зводить у ранг суб'єкта. Цю «умову» школа й повинна формувати. «Це означає, що, формуючи поняття, як здатність розуміння, школа формує дійсного суб'єкта, здатного до самовизначення в діяльності, до визначення всіх її складових моментів» (Лобастов, 2014, с. 33). І далі цей дослідник зазначає:

Школі повинна бути зрозуміла природа й об'єктивні умови узагальнення понять. Процес їх науково-педагогічного формування стикається з дуже складними проблемами об'єктивного й суб'єктивного порядку. Тому істотним питанням теоретичної педагогіки є проблема формування здатності поняття як універсальної форми всередині наявних *соціальних умов поділу праці*, адже ця здатність є істотним моментом *вільно-особистісного розвитку*. Як здійснюється цей процес, яким чином тут знімається *необхідність* – ось

найголовніше питання теоретичної педагогіки (Лобастов, 2014, с. 33–34).

Жодним чином педагогіка не повинна, не має права абстрагуватися від «наявних соціальних умов поділу праці», від факту наростання відчуження в усіх сферах життя. Як же протистояти цьому? По-перше, перестати відтворювати, посилювати ситуацію розлюднення. По-друге, рішуче і ґрунтовно змінити погляд на поняття як таке, не заміщати його термінами й загальними уявленнями. А всередині справді понятійного знайдеться й необхідне місце термінології, адже, за Мих. Ліфшицем, терміни являють собою зарубки в твердому ґрунті науки, щоб поставити ногу та піднятися вище. Навчити людину підніматися вище – ось завдання педагогіки. Без праці оволодіння справжніми поняттями з таким завданням не впоратися. Г.В. Лобастов (2016) підкреслює «велике розходження між умом формальним та умом діалектичним, здатним у змісті реальної життєдіяльності людини покладати вільні форми буття» (Лобастов, 2016, с. 540). Іншими словами, саме діалектичний розум як культура власне понятійного мислення звільняє ум, звільняє людину, адже поняття «є для себе міць необхідності й дійсна свобода» (Гегель, 1974, с. 229).

Найперша умова звільнення людини – *розкріпачення розуму, розвиток власне ума*. Без цього будь-які спроби *звільнення людини* ризикують зірватися в дуже ризиковане, нерозумне, однозначно дурне піке. І все інші, крім *набуття розуму*, виходи з усебічного покріпачення людини, як засвідчує трагічний історичний досвід ХХ століття, виявляються безуспішними.

Висновки. У межах статті неможливо розкрити всі тонкощі діалектичного вчення про поняття. Проте можна вказати напрям, де шукати: справжнє *поняття про поняття* міститься тільки у філософії Гегеля. Подібний рівень розуміння вимагає *ґрунтовної філософської культури*, яка, на жаль, недоступна сучасним педагогам. Так що як говорити про педагогіку, як практичну, так і теоретичну, якщо в сучасному філософському співтоваристві гегелівське вчення про поняття поділяють лише поодинокі дослідники. Ми впевнені, що орієнтація педагогіки на формальну логіку в способах побудови методики навчання є згубною для неї, оскільки освячує типово освітянські забобони й жодним чином не допомагає знаходити виходи із сучасного кризового, точніше, катастрофічного становища.

ЛІТЕРАТУРА

1. Босенко В.А. Воспитать воспитателя. Заметки по философским проблемам педагогики и педагогическим проблемам философии. Киев : Всеукраинский союз рабочих, 2004. 352 с.
2. Возняк В.С. Діалектика: принцип всезагального зв'язку. *Людинознавчі студії. Серія «Філософія»* : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Дрогобич, 2020. Вип. 40. С. 20–33. URL: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200798>.

3. 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.
4. Возняк В.С. Значення класичної діалектики для педагогіки. *Людинознавчі студії. Серія «Філософія»* : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка / ред. кол. Н. Скотна (головний редактор) та ін. Дрогобич : Видавничий дім «Гельветика», 2021. Вип. 42. С. 87–103. URL: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.42.6>.
5. Возняк В.С. Диалектика как логика нравственного отношения. *Проблеми гуманітарних наук. Серія «Філософія»* : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Дрогобич : Видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2018. Вип. 39. С. 35–45. URL: <https://doi.org/10.24919/2522-4727.39.139565>.
6. Возняк В.С., Войтків Л.В. Інновації в освіті: діалектика якісних змін. *Людинознавчі студії. Серія «Філософія»* : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка / ред. кол. Ю. Шабанова (головний редактор) та ін. Дрогобич : Видавничий дім «Гельветика», 2020. Вип. 41. С. 39–54. URL: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.3>.
7. Гегель Г.В.Ф. Наука логики : в 3 т. Москва : Мысль, 1972. Т. 3. 371 с.
8. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. Москва : Мысль, 1974. Т. 1. 452 с.
9. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Москва : Наука, 2000. 495 с.
10. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Санкт-Петербург : Наука, 1994. 542 с.
11. Ліпін М.В. Освіта в модифікаціях сучасного світу. Київ : Київський нац. торг.-економ. ун-т, 2018. 340 с.
12. Лисий В. Діалектика : навчальний посібник. Львів : НЛУ імені Івана Франка, 2014. 480 с.
13. Лобастов Г.В. Диалектика разумной формы и феноменология безумия. Москва : Русская панорама, 2012. 560 с.
14. Лобастов Г.В. Философские, психологические и педагогические проблемы формирования личности : монография. Усть-Каменогорск, 2014. 247 с.
15. Лобастов Г.В. Диалектика как проблема. *Мир Большого Алтая* : международный научный журнал. 2016. № 2 (3.2). С. 532–541.
16. Петрушенко В.Л. Філософія знання: онтологія, епістемологія, аксіологія. Львів : Асхіл, 2005. 296 с.
17. Bekharst, D. Consciousness and revolution in soviet philosophy From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov. New-York : Cambridge university press, 1991.
18. 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/>.
19. 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. Bosenko, V.A. (2004). Vospitat' vospitatel'ya. Zаметki po filosofskim problemam pedagogiki i pedagogicheskim problemam filosofii [Educate a teacher. Notes on the philosophical problems of pedagogy and the pedagogical problems of philosophy]. Kiev: Vseukrainskij soyuz rabochikh [in Russian].
2. Vozyiak, V.S. (2020). Dialektika: princip vsezagal'nogo sv'yazku [Dialectics: the principle of universal connection]. In *Lyudinoznavchi` studii`yi: zbirnik naukovikh prac` Drogobicz`kogo derzhavnogo pedagogichnogo universitetu imeni Ivana Franka. Seriya «Filosofiya», vip. 40 (20–33)*. In *Anthropological studies: a collection of scientific works of Drohobych State Pedagogical University named after Ivan Franko. Series «Philosophy», vol. 40* DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200798> [in Ukrainian].
3. Vozyiak, V.S. (2017). Osobennosti dialekticheskogo ponimaniya kategorii «razvitiye» [Features of the dialectical understanding of the category «development»]. In *Lyudinoznavchi` studii`yi: zbirnik naukovikh prac` Drogobicz`kogo derzhavnogo pedagogichnogo universitetu imeni Ivana Franka. Seriya «Filosofiya» / red kol. O. Tkachenko (golovnij redaktor) ta i`n. Vipusk 34 (32–43)*. In *Anthropological studies: a collection of scientific works of Drohobych State Pedagogical University named after Ivan Franko. Series «Philosophy», vol. 43*. Drogobich: Red.-vid. viddil DDPU imeni Ivana Franka [in Russian].
4. Vozyiak, V.S. (2021). Znachennya klasychnoyi dialektiky dlya pedahohiky [The value of classical dialectics for pedagogy]. In *Lyudinoznavchi` studii`yi: zbirnik naukovikh prac` Drogobicz`kogo derzhavnogo pedagogichnogo universitetu imeni Ivana Franka. Seriya «Filosofiya», vip. 42 (87–103)*. In *Anthropological studies: a collection of scientific works of Drohobych State Pedagogical University named after Ivan Franko. Series «Philosophy», vol. 42* DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.42.6> [in Ukrainian].
5. Vozyiak, V.S. (2018). Dialektika kak logika nravstvennogo otnosheniya [Dialectics as the logic of moral attitude]. In *Problemi gumanitarnikh nauk : zbirnik naukovikh prac` Drogobicz`kogo derzhavnogo pedagogichnogo universitetu imeni Ivana Franka. Seriya «Filosofiya». № 39*. In *Problems of the Humanities: Collection of Science Practitioners of the Drohobych State Pedagogical University named after Ivan Franko. Seria «Philosophy». № 39*. Drogobich : Vidavnichij viddil DDPU imeni Ivana Franka, 35–45. DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4727.39.139565> [in Russian].
6. Vozyiak, V.S., Vojtkiv, L.V. (2020). Innovaciyi v osviti: dialektika yakisnikh zmin [Innovations in education: the dialectic of qualitative change]. In *Lyudinoznavchi` studii`yi: zbirnik naukovikh prac` Drogobicz`kogo derzhavnogo pedagogichnogo universitetu imeni Ivana Franka. Seriya «Filosofiya». Vipusk 41 / red. kol. Yu. Shabanova (golovnij redaktor) ta in*. In *Anthropological studies: a collection of scientific works of Drohobych State Pedagogical University named after*

- Ivan Franko. Series «Philosophy», vol. 41 / ed. count Yu. Shabanova (chief editor) and other. Drohobich : Vidavnichij dim «Gelvetika», 39–54. DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.3> [in Ukrainian].
7. Gegel', G.V.F. (1972). *Nauka logiki [Science of Logic]*. T. 3. Moscow : Mysl' [in Russian].
 8. Gegel', G.V.F. (1974). *Entsiklopediya filosofskih nauk [Encyclopedia of Philosophical Sciences]*. T. 1. Nauka logiki. Moscow: Mysl' [in Russian].
 9. Gegel', G.V.F. (2000) / *Fenomenologiya dukkha [The phenomenology of the spirit]*. Moscow: Nauka [in Russian].
 10. Il'in, I.A. (1994). *Filosofiya Gegelya kak ucheniye o konkretnosti Boga i cheloveka [Hegel's philosophy as a doctrine of the concreteness of God and man.]*. Saint Petersburg: Nauka [in Russian].
 11. 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].
 12. Lisij, Vasil'. (2014). *Dialektika : navch. posibnik [Dialectics: a textbook]*. L`viv: NLU imeni Ivana Franka [in Ukrainian]
 13. Lobastov, G.V. (2012). *Dialektika razumnoj formy i fenomenologiya bezumiya [Dialectics of a reasonable form and the phenomenology of insanity]*. Moscow: Russkaya panorama [in Russian].
 14. Lobastov, G.V. (2014). *Filosofskiye, psikhologicheskiye i pedagogicheskiye problemy formirovaniya lichnosti: Monografiya [Philosophical, psychological and pedagogical problems of personality formation: Monograph]*. Ust'-Kamenogorsk [in Russian].
 15. Lobastov, G.V. (2016). Dialektika kak problema [Dialectics as a problem]. In *Mir Bol'shogo Altaya. Mezhdunarodnyy nauchnyy zhurnal. № 2 (3.2)*. In *World of Greater Altai. International scientific journal. № 2 (3.2)*. 532–541 [in Russian].
 16. Petrushenko, V.L. (2005). *Filosofiya znannya: ontologiya, epistemologiya, aksiologiya [Philosophy of knowledge: ontology, epistemology, axiology]*. Lviv, Ashil [in Ukrainian].
 17. Bekharst, D. (1991). *Consciousness and revolution in soviet philosophy From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov*. New-York, Cambridge university press.
 18. Zsizsek, Slavoj (2018). *Evald Ilyenkov's cosmology: the point of madness of dialectical materialism*. Retrieved from <https://thephilosophicalsalon.com/evald-ilyenkovs-cosmology-the-point-of-madness-of-dialectical-materialism/>.
 19. Oittinen, Vesa (2011). Evald Ilyenkov, the Soviet Spinozist. *Dialectics of the Ideal. Evald Ilyenkov and Creative Soviet Marxism*. Ed. Alex Levant and Vesa Oittinen. Retrieved from https://doi.org/10.1163/9789004246928_006.

Возняк Степан – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства, Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника, 57, вул. Шевченка, Івано-Франківськ, Україна, індекс 76015 (stepanwozniak@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2268-5736>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.4>

Бібліографічний опис статі: **Возняк, С.** (2021). Тотожність мислення та буття як фундамент тотальності філософії Гегеля. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 43, 26–33, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.4>

ТОТОЖНІСТЬ МИСЛЕННЯ ТА БУТТЯ ЯК ФУНДАМЕНТ ТОТАЛЬНОСТІ ФІЛОСОФІЇ ГЕГЕЛЯ

Анотація. Мета роботи полягає в демонстрації та інтерпретації принципу тотожності мислення та буття як фундаментальної передумови для цілісного осмислення філософії Гегеля як граничної події класичної європейської філософії. **Методологічні** засади. Специфіка дослідження вимагає застосування класичної історико-філософської методології. У дослідженні задіяно методи текстологічного, понятійного й логіко-структурного аналізу. Вихідною методологічною засадою є діалектичний принцип єдності історичного та логічного. **Наукова новизна.** У статті доводиться необхідність пошуку принципово нового, інтегрального й цілісного підходу до розуміння філософії Гегеля. Це викликано недостатністю наявних підходів, котрі випускають з уваги принципову єдність логіки й теоретичної системи у філософії Гегеля. Це призводить до вельми широкого спектру необґрунтованих звинувачень Гегеля в надмірній універсалізації своєї філософії. Автор демонструє унікальність і специфічність діалектичної логіки як єдності логіки, теорії та методу. Завдяки цій унікальності діалектика постає ланкою, що дає змогу інтерпретувати онтологічні засади гегелівської філософії через принцип тотожності мислення й буття. **Висновки.** Здійснене дослідження дає змогу зробити висновок, що унікальна всеохопність і тотальність філософії Гегеля не є деякою суб'єктивною амбіцією автора, що претендує на вираження остаточної істини. Натомість покладення в основу розуміння філософії Гегеля принципу тотожності мислення й буття вписує гегелівський філософський проект у загальну історію розвитку європейської філософії. Також це дає змогу інтерпретувати філософію Гегеля як фінальну реалізацію внутрішніх імпульсів європейської філософії та фундаментальну філософську подію, котра дотепер має кардинальний вплив на будь-які сучасні філософські парадигми. У рамках таких висновків актуалізується питання, якою мірою гегелівська філософія може постати прояснювальним наративом для сучасної антропологічної ситуації.

Ключові слова: мислення, буття, європейська метафізика, діалектика, історія філософії.

Wozniak Stepan – Philosophy Doctor, Assistant Professor at the Department of Philosophy, Sociology and Religious Studies, Vasyl Stefanyk Precarpathian National University, 57, T. Shevchenka str., Ivano-Frankivsk, Ukraine, postal code 76015 (stepanwozniak@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2268-5736>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.4>

To cite this article: **Vozniak, S.** (2021). Totozhnist myslennia ta buttia yak fundament totalnosti filosofii Hehelia [The identity of thinking and being as a foundation of the totality of Hegel's philosophy]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Serii "Filosofia" – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 43, 26–33, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.4>

THE IDENTITY OF THINKING AND BEING AS A FOUNDATION OF THE TOTALITY OF HEGEL'S PHILOSOPHY

Summary. The purpose of the work is to demonstrate and interpret the principle of identity of thinking and being as a fundamental prerequisite for a holistic understanding of Hegel's philosophy as the final event of classical European philosophy. **Methodological.** The specificity of the study requires the use of classical historical and philosophical methodology. The research uses methods of textual, conceptual and logical-structural analysis. The initial methodological basis is the dialectical principle of unity of historical

and logical. **Scientific novelty.** The article proves the need to find a fundamentally new, integrated and holistic approach to understanding Hegel's philosophy. This is due to the lack of existing approaches that overlook the fundamental unity of logic and theoretical system in Hegel's philosophy. This leads to a very wide range of unfounded accusations by Hegel of excessive universalization of his philosophy. The author demonstrates the uniqueness and specificity of dialectical logic as a unity of logic, theory and method. Due to this uniqueness, dialectics appears as a link that allows us to interpret the ontological foundations of Hegel's philosophy through the principle of identity of thought and being. **Conclusions.** The study concludes that the unique comprehensiveness and totality of Hegel's philosophy is not some subjective ambition of the author, who claims to express the ultimate truth. Instead, laying the foundation for understanding Hegel's philosophy of the principle of the identity of thought and being fits Hegel's philosophical project into the general history of the development of European philosophy. It also allows us to interpret Hegel's philosophy as the final realization of the internal impulses of European philosophy and a fundamental philosophical event, which still has a strong influence on any modern philosophical paradigms. In the framework of such conclusions, the question of the extent to which Hegel's philosophy can become an enlightening narrative for the modern anthropological situation is raised.

Key words: thinking, being, European metaphysics, dialectics, history of philosophy.

Постановка проблеми. Сучасні інтерпретації та дослідження філософії Г.В.Ф. Гегеля величезні за обсягом і змістом. Попри популярний наратив критичного «подолання» гегелівської філософії як надмірно закритої, тоталітарної та банально застарілої системи, це розмаїття засвідчує невщухаючий інтерес до останньої. Такий інтерес, з одного боку, пояснюється суто професійно-академічними мотивами: історико-філософські дослідження, спрямовані на прояснення, упорядкування та покращення розуміння фундаментальних систем класичної філософської думки. Утім тематична специфіка сучасного гегелізнавства вказує на більш гостру проблему: відсутність установки на цілісне розуміння філософії Гегеля як фундаментальної події класичної європейської філософії, у якій реалізуються її основні внутрішні імпульси. Таке ігнорування небезпечно тим, що навіть за умов найретельнішого розбору та рубрикації Гегелевої філософії на окремі тематичні дослідження ми втрачаємо бачення принципового фундаменту, з котрого вибудовується вся колосальна філософська система Гегеля. Таким чином, ми втрачаємо з нею теоретичний та екзистенційний взаємозв'язок і залишаємося лише у формально-байдужому історико-філософському відношенні.

Мета статті – розкриття й інтерпретація принципу тотожності мислення та буття як вихідного онтологічного засновку філософії Гегеля в її системній тотальності.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Попри зазначену вище недостатність цілісних підходів до розуміння філософії Гегеля, необхідно відмітити значну кількість різноманітних інтерпретацій локальних аспектів останньої в сучасній коментувальній літературі, як англомовній, так і слов'янській. В англомовній філософії передусім варто згадати періодичне видання Кембриджського університету *Hegel Bulletin* (formerly *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*), котре

випускається з 1980 року по сьогодні. Серед останніх публікацій у цьому виданні в рамках дослідження становить інтерес стаття Елані П. Міллер «Гегель про рефлексію та рефлексивне судження» (2021), у якій авторка фіксує в гегелівській філософії взаємозв'язок свідомості й природи через поняття рефлексії. Також варто звернути увагу на допис Себастьяна Рюдля «Логіка, буття і ніщо» (2019), у якому зосереджується увага на основоположальних вимірах розгортання гегелівської системи «Науки логіки» (мова йде про негацію і тотожність буття та ніщо). Одразу варто зауважити принципову, на наш погляд, ваду підходів, представлених у зазначених текстах: попри серйозні, ґрунтовно та якісно пророблені дослідження гегелівської логіки, випускається з уваги принципова унікальність діалектики (цей термін узагалі практично не зустрічається в англомовних дослідженнях), котра в рамках філософії Гегеля мислиться як єдність логіки, методу й теорії; фактично саме за рахунок глибинного розуміння цієї унікальності й досягається те цілісне, інтегруюче розуміння гегелівської філософії, котре проблематизується в статті.

В англомовній традиції гегелізнавства можна зафіксувати істотний методологічний поворот, котрий відноситься до 10-х років ХХІ століття: це поворот від метафізичного до не-метафізичного прочитання Гегеля. Це важливо в рамках дослідження, оскільки має прямий стосунок до формування певного універсального підходу. Насамперед це дослідження Саймона Лумсдена (2008) «Підйом не-метафізичного Гегеля» (*The Rise of Non-Metaphysical Hegel*), де здійснюється ретельний критичний аналіз попередніх підходів до розуміння гегелівської філософії як метафізичної (зокрема варта уваги вказівка на фундаментальну працю Чарльза Тейлора «Гегель» (1975), котра є, на думку С. Лумсдена, кульмінацією метафізичної традиції розгляду гегелівської філософії). Також С. Лумсден зазначає критично

важливу проблему в англomовній інтерпретації Гегеля, кажучи про те, що постструктуралізм та аналітична традиція є тими методологічними крайнощами, у рамках яких метафізичні за характером і континентальні за філософсько-географічними контурами парадигми взагалі ризикують бути проігнорованими:

Для обох зазначених традицій Гегель є не фігурою, що продовжує та радикалізує кантівську критику метафізики, а, скоріше, анахронічним проектом [філософії], що намагається розв'язати проблеми критичної філософії (річ у собі, поняття-інтуїція, свобода-необхідність) через повернення до докритичної [докантівської] метафізики (Lumsden, 2008, p. 51).

Фактично мова йде про те, що Гегель, проінтерпретований як метафізик, автоматично випадає за межі можливого діалогу з постструктуралізмом та аналітичною філософією в силу парадигмальних обмежень останніх. І таким чином поворот до не-метафізичного прочитання Гегеля є кроком до зближення парадигм і реактуалізації гегелівської філософії як істотно впливової на сучасність системи.

Окрім дослідження Лумсдена, варто звернути увагу на фундаментальну працю Вільяма Мейкера «Philosophy without foundations: rethinking Hegel» (1994), назву котрої контекстуально можна перекласти як «Філософія без [метафізичних] засновків: переосмислюючи Гегеля». Ця праця має чимало оглядів і коментарів у тому ж *Hegel Bulletin*, із яких найбільш ґрунтовним є огляд Пола Ештона (2005), де автор наголошує на тому, що прочитання Гегеля як «вульгарного ідеаліста», який наголошує на реальному існуванні метафізичних сутностей, є вкрай однобічним, оскільки виключає взаємодію логічної спекуляції з регіонами буття, що посередництвом цієї спекуляції схоплюються в гегелівській системі:

Мейкер вважає, що Логіка є основою для «Realphilosophie» (гегелівська «реальна філософія» як квазіметафізичне конституювання параметрів буттєвих регіонів духу, природи та культури – С. В.) здебільшого тією ж мірою, як і феноменологія дає для логіки науково обґрунтований фундамент (Ashton, 2005, p. 107).

Фактично завдяки цим текстам і намаганню вийти за межі суто метафізичного тлумачення Гегеля в англomовному гегелезнавстві можна побачити зростання уваги до глибинної взаємопов'язаності логіки Гегеля з його філософією. Проте все одно прослідковується відсутність критично важливого, на нашу думку, розуміння логіки Гегеля саме як діалектики (а отже, як зазначалося вище, єдності методу й теорії), котра є не просто інструментом дослідження певних

метафізичних сутностей, а активною, діяльною формою їх конструювання.

Дещо інша ситуація в слов'янськомовному гегелезнавстві. Формування пострадянського філософського простору відбувається з колосальним ідеологічним антимарксистським ресентиментом, у якому гегелівська діалектика часто конотується або банально ототожнюється з поверхово прочитаною діалектикою як «партійної методології» СРСР. Це призвело до того, що професійне гегелезнавство по сьогодні знаходиться на узбіччі філософського «мейнстріму» як в Україні, так і в РФ та інших країнах СНД. Парадоксальним чином зазначена маргіналізація не призвела до тотальної відсутності якісних, професійних і тематично більш близьких (аніж англomовна традиція) до дослідження текстів. Справа в тому, що офіційна акцентуація на філософії та методології К. Маркса ще до 1991 року стала підґрунтям для появи й розвитку серйозної філософської традиції розуміння діалектики, котра принципово виходить за рамки зазначеної вище «партійності» та безпосередньо актуалізує гегелівську філософію в її методологічній та онтологічній унікальності. Це передусім Е. Ільєнков, М. Батіщев, М. Ліфшиць, А. Канарський, чії тексти ініціювали розвиток професійних логіко-діалектичних досліджень на території країн СНД і представлені в працях Г. Лобастова, С. Марєєва, А. Майданського, Л. Науменко (Філософія Гегеля: новые переводы, 2014).

Серед вітчизняних авторів, які зверталися до гегелівської філософії в аспекті саме діалектики («ільєнківське коло»), варто згадати В. Босенка, В. Возняка, В. Лисого, М. Ліпіна. Серед найостанніших вітчизняних періодичних видань, присвячених філософії Гегеля, варто відзначити спеціальний випуск Львівського журналу «Філософські пошуки», присвячений 250-річчю Г.В.Ф. Гегеля (2021), за редакцією В. Петрушенка. Коло питань і тематика, на яку орієнтуються зазначені вище автори та колектив авторів згаданої збірки, істотно стосуються проблематики статті, оскільки в текстах останніх специфічність діалектики та її сутнісний, онтологічний взаємозв'язок із побудовами гегелівської системи жодним чином не залишається без уваги. Також варто згадати статтю Я. Гнатюка (2019) «Догматизм у логіці та його подолання засобами логіки комунікації історичних логік», у якій автор обґрунтовує включення унікальної, авторської логіки Гегеля в перелік фундаментальних логічних парадигм і розробляє можливості формалізації діалектики Гегеля мовою сучасної логіки. Основна цінність цього допису для дослідження полягає не в операціональних перспективах формалізації, а у формуванні та інтерпретації

взаємопов'язаного розвитку мов логіки як історико-філософського процесу.

Аналізуючи джерела, безпосередньо пов'язані з тематикою дослідження, неможливо оминути увагою збірку «Философия Гегеля: новые переводы, исследования, комментарии» (2014), видану в Російській Федерації, «котра репрезентує результати наукових досліджень гегелівської філософії серед вельми істотного кола російських авторів і дослідників із країн пострадянського простору (здебільшого мова йде про все те ж коло учнів і колег Е.В. Ільєнкова), таких як Г.В. Лобастов, С.Н. Марєєв, Л.К. Науменко, А.Д. Майданський, В.С. Возняк тощо.

Основний матеріал. Складне, хоча і звичне слухові фахівця слово-утворення «історія філософії» містить подвійне смислове позначення. По-перше, ми вказуємо на те, що існує історична (отже, темпоральна) послідовність деяких розрізнених та унікальних інтелектуальних практик, що заміщають одна одну в історичному процесі. По-друге, ми апіорі зазначаємо, що весь зафіксований у «по-перше» процес «темпоральної тяглості» та заміни різноманітних «окремих філософій» – суть цілісний розвиток деякої універсальної «філософії взагалі». Тут мова радше не про розмаїття методологічних підходів, котрі актуально існують та експлуатуються, а про те, *що* вбачається/схоплюється в історії філософії навіть при побіжному її огляді: має місце бути певна загальна спрямованість мислення, котра реалізується посередництвом різноманітних філософських «проектів» у різні часи.

У цій оптиці Гегелева філософія тією ж мірою мислиться як окремий «одичний» філософський проект. Існує вельми багато спроб якимось чином вписати цей проект у тяглу послідовність інших, охопити його з певної метапозиції, «покласти край», «подолати», «обмежити», «лишити позаду», певно, заради якимось чином проінтерпретованого «руху вперед». Навряд чи можна знайти іншу історичну «філософію», з якою сперечаються так само запекло, завзято й уперто, як із Гегелевою; при цьому опоненти торпедують не лише конкретний зміст філософії Гегеля, а і її предмет, точніше, її претензії на право працювати із цим предметом. Чи не найсерйозніша претензія до Гегеля – це його бачення власної філософії як такої, що є останньою, фіналізує, окреслює та осмислює на якісно іншому рівні як усю попередню історію думки, так і буття/світ/людину загалом. Складається враження, що Гегель нібито порушує деяку неписану, проте вкрай вагому-впливову конвенцію методологічного плюралізму і ставить себе «вище» за інших, за що, власне, і платить вкрай завзятою, місцями навіть лютою, хоч і творчо-продуктивною критикою всіх своїх

фундаментальних засновків і висновків. Частково ми бачили цю тенденцію в огляді актуальних джерел: значно легше піддати критиці фундаментально вагомі речі Гегелевої філософії, аніж сформулювати універсальний смисловий простір її розуміння.

Очевидно, нам варто мати на увазі ті розмаїті контексти, що пояснюють виникнення настільки широкого спектру критики та спроб подолання, дистанціювання й навіть ігнорування Гегелевої філософії. Це, звісно ж, і тривалий час тотального домінування системи Гегеля в суспільному та освітньому вимірах, і подальший розвиток природних і точних наук (як наслідок – необхідність формування їх локальних методологій), й ускладнення суспільного життя та загострення його суперечностей, і суто модерні відчайдушні намагання відмовитися від раціоналістичних наративів саморозуміння тощо. Але мова не про деяку спекулятивно зрозумілу «справедливість» і виправданість наших намагань розробити стратегію «вивільнення» з-під спуду вкрай смислоємної, концептуально насиченої та загалом «важкої» парадигми. Ми, радше, долаючи Гегелеву філософію, прагнемо та силкуємося подолати й осмислити дещо іще більш вагоме: весь колосальний світ західноєвропейської метафізики, котрий руйнується в історичному бутті кінця ХІХ – початку ХХ століть і нібито перестає «працювати» в мисленні. І тоді виходить, що в усіх наших порухах думки *від* Гегеля, *чимдалі* від Гегеля ми праві, адже наша онтична ситуація, з якої ми мислимо світ і себе – *інша*, і наше завдання – зрозуміти не Гегеля, а самих себе та світ, у якому ми живемо: філософське мислення не існує та не може працювати в деякий раз і назавжди покладеній авторитетній (та авторитарній!) парадигмі, що маніфестується в сучасності як принциповий методологічний і тематичний плюралізм у філософії¹.

Проте водночас наш рух *чимдалі-від* – це рух тими траєкторіями думки, що покладені самою філософією Гегеля, оскільки, як зазначалося вище, діалектика як логіка існування буття та мислення в їх співвіднесеності необхідно передбачає заперечення, *негацію*: у цьому смислі вся неklasична філософія рухається *всередині* Гегелевої: деколи рухаючись до її меж (іраціоналістичні, екзистенційні й волонтаристські проекти), деколи обертаючись по колу (нова наукова раціональність), вкрай рідко рухаючись у «блік» її смислового осереддя.

Тут новим смисловим відтінком звучить підсвідомо тривожна для сучасної філософії думка: філософія Гегеля не просто *не-подолана*, вона

¹ Утім сучасний світ претендує на створення такого роду парадигмального простору; окреме питання як філософія зможе існувати й розвиватися в уніфікованому тотально-ліберальному згідно з масовим декларуванням смислового простору.

залишається фундаментальним простором здійснення всіх наших намагань формувати якісно нові філософські парадигми та бачення, котрі, за задумом, покликані пояснювати нам нас самих та актуальний світ, у якому ми живемо й мислимо. Зі змінним успіхом у плані своєрідної альтернативи Гегелевій онтологічній фундаментальності й усеосяжності звучить сучасна англо-американська аналітична традиція, котра, утім, успішна в подоланні Гегеля лише тією мірою, якою накладає на себе іще більш радикальні обмеження, аніж критична пост-кантівська та феноменологічна філософія: у згадуваній аналітичній філософії проблематизується не стільки предмет, скільки наші лінгвістичні можливості із цим предметом працювати. Це, звісно, дає підстави для винесення гегелівського системного субстанційно-онтологізуючого дійсність нарративу «за дужки» сучасної філософської повістки, проте не дає якісно нових описових моделей дійсності, окрім виключно утилітарно-прагматичних. Таке винесення «за дужки» ми згадували в огляді джерел, констатуючи принципові упущення розгляду Гегеля як виключно «метафізичного» мислителя.

Тут варто згадати вкрай вагомим, на нашу думку, свідчення «великих» мислителів, що виступили вісниками та глашатаями фундаментального смислового розлому в історії осмислення людиною самої себе; мова йде про перехід від класичної до модерної парадигми філософування, котрий позначався найбільш руйнівною та завзятою критикою Гегелевої системи як принципово всеохоплюючої та, на думку нової, модерної людини, такої, що дещо «наївно» покладає людині її початок як Розум. Передусім це вислів Фрідріха Ніцше: «*Ми, німці – гегельянці, навіть якби ніякого Гегеля ніколи не було*». Це висловлювання, володіючи типово ніщівською удаваною безапеляційністю й неповторною академічною нахабністю, дивовижно чітко фіксує фундаментальність події Гегелевої філософії як для часу самого Ніцше, так і для сучасності XXI століття. Дуже чітко простежується спроба ствердити, що ті універсальні взаємозв'язки та форми розгортання, котрі прописані в текстах Гегеля, існують не стільки як окремі напівхудожні візії автора, скільки як об'єктивні події самоусвідомлення європейською інтелектуальною традицією самої себе. Вагомість події гегелівської філософії у вислові Ніцше звучить надзвичайно гостро й, на нашу думку, метаісторично: виклик, що звучить у творі 1882 року, досягає сучасності через майже півтора століття; відсутність рівноцінної відповіді і становить внутрішній смисловий стрижень цього дослідження.

Інше твердження належить Мартіну Гайдеггеру, котрий дивовижним чином успадковує

гегелівську онтологічну фундаментальність і мислиться як найбільш масштабний професійний філософ XX століття. Тим не менше загальноновідомо, що Гайдеггер свідомо артикулював свою філософію як певне подолання та екстазис за межі Гегелевої. Однак гайдеггерівська філософська установка передбачає не стільки притаманне модерній епосі революційно-експресивне формування парадигми, принциповою ознакою котрої була б *інакшість*, відмінність від класичної, скільки ретельну деконструкцію (у буквальній семантиці як рефлексивний розбір) попередньої історії думки з метою віднайдення її глибинного онтологічного каркасу. Приступаючи до розбору Гегелевої філософії, Гайдеггер зазначає таке:

Своєрідність філософії Гегеля передусім у тому, що поза її межами вже не існує *більш високої* точки самоусвідомлення духу. Тому в майбутньому неможливо ствердитися на чомусь такому, що – як свого часу зробила сама Гегелева філософія, заздалегідь підкоривши собі будь-яку більш ранню, – було б *вищим* за його систематику (Хайдеггер, 2015, с. 16).

Висловлене звучить майже як вирок усім подальшим спробам «вирватися» за межі Гегелевої філософії: жодні спроби «обнулити» історико-філософський відлік, знайти якісно новий фундамент для початку філософської рефлексії в умовно «новому» світі, світі технологічного домінування не лише над природою, а й над культурою (про що ретельно та обширно писав той же пізній Гайдеггер) – усі ці спроби неодмінно мають певне історико-філософське «до», у рамках якого будь-які «після» звучать опосередковано та приречені на існування в смисловому світі, де був і мислив Гегель². Залишаючи поза межами дослідження внутрішню хворобливість (на нашу думку, цілком виправдану) інтенцій модерну, спрямованих на формування деякого смислового простору з принципово нової, «нульової» точки відліку, варто іще раз зазначити неунікнуну необхідність формування цілісного бачення Гегелевої філософії, котре можливе лише через занурення в онтологічні начала, у деяке смислове *архї* його філософії.

Тут варто розібратися, які ж конкретно онтологічні начала закладає Гегель у фундамент своєї філософії. Ми стверджуємо: філософія Гегеля – це фіналізація та виведення у своєрідне екстатично-кульмінаційне завершення всіх попередніх імпульсів західноєвропейської метафізики.

Чому так відбувається? Проблема в тому, що первинна установка всієї західної філософії – це

² Утім у рамках суто академічної цікавості може мати місце спекулятивний мисленний експеримент: яким чином виглядав би сучасний інтелектуальний простір без Гегелевої філософії, яку ми б елімінували, керуючись тими чи іншими резонами, методологічне обґрунтування яких ми знаходимо в сучасній *canselculture*.

рух шляхом думки (λογος), а не гадки (οτινια). Щойно ми здійснюємо це розрізнення, ми одразу потрапляємо в украй складну ситуацію: феноменологічно в нас немає іншого способу висловлювати думку, окрім як у формі *нашої гадки*, котру ми виголошуємо, виходячи з власної *одиночної* буттєвої ситуації. Утім якщо *гадка* може бути нашою, то якою мірою *нашою* є висловлена нами думка? Щойно ми разом із першими філософами беремося шукати докази того, що висловлене нами не просто гра нашого одиночного досвіду/сприйняття/контексту/ситуації, а й дещо, що виражає певне буття, *попри* наше одиночне існування, ми потрапляємо в тотальність мислення як усезагальної та невідоротної форми щодо буття *взагалі*. Інакше кажучи, уся західна філософія у своїй цілісності орієнтована на *істину* як *абсолютний збіг мислення та буття*.

У філософії Гегеля ця установка не просто яскраво виражена – вона є її принциповим, системоутворювальним моментом. Певною мірою саме це й «відлякує», відтягує нас від Гегелевої філософії: під час прочитання складається враження, що автор у деякому неосяжному містичному одкровенні вже апіорі осягнув істинні, дійсні способи відношення буття та мислення й, виходячи із цього досвіду, «пропускає» крізь логіку цього взаємовідношення всі аспекти реальності: дух, природу, мислення, людину, релігію, суспільство... Таке, радше, скидається на створення релігії, міфології або, за бажанням, космогонії: деколи виникає бажання Гегелеву філософію тлумачити як величну, епічну сагу: хтонічний міф про те, як Абсолютна Ідея на своєму шляху до Абсолютного Розуму творить усі форми розумної дійсності...

Тим не менше тут варто чітко відмежувати суто естетичні «враження» від дійсного розгляду тих моментів, на котрих фундується філософія Гегеля. Так чи інакше існує серйозна традиція професійної філософської аналітики гегелівської філософії, котра, попри всі епохальні «грози» та «бурі» не обтяжена ідеологічними (і трагічними в щирому бажанні звеличити класичну європейську людину до рівня гегелівського Абсолютного Суб'єкта, уникнувши напрацьованого Гегелем і всією історією західноєвропейської філософії шляху становлення) спробами щось там «подолати», «розбити», «залишити позаду» або ж, навпаки, «узяти на озброєння», «утілити в життя», «реанімувати», «реабілітувати»; усі взяті в лапки слова – скоріше, ознаки панічної відсутності й несвоєчасності властиво філософського інтересу, аніж його актуальної наявності, як би ми не намагалися підігнути філософське мислення під запити та «виклики» сучасної «реальності».

У цьому випадку мова йде не лише про класичне гегельянство або некласичне неогегельянство. Парадоксально, але набуття більш-менш чіткого та при цьому по-авторськи оригінального й по-філософськи відповідального розуміння Гегеля можливе лише при розробці принципово нових точок входження в його філософію. Таким є, на нашу думку, Маркс і філософська традиція, що прямує за ним, представлена вже згадуваними працями Ільєнкова, Батищева, Ліфшиця, Михайлова, Лобастова, В. Возняка, тією мірою, якою гегелівський логіко-методологічний апарат у цьому русі думки стає ефективним фундаментом для понятійного занурення в різноманітні теоретичні та практичні проблеми буття світу й людини; таким є і Гайдеггер, інтерес якого передусім спрямований не стільки на питання про правоту/неправоту Гегеля, скільки на можливість постановки питання про буття й той варіант зазначеної постановки, котрий присутній у Гегелевій постановці; такою є діалогічна та комунікативна традиція, що існує як у рамках екзистенціалізму, так і поза ним, тією мірою, якою гегелівська розробка негативності розкриває можливості осягнення Іншого як специфічної «фігури» філософії ХХ століття; такою є й російська релігійна філософія, для якої Гегелева філософія здебільшого постає логіко-раціональним фундаментом для Богопізнання. Цей перелік можна продовжувати.

Філософія Гегеля орієнтована передусім на цілковито традиційний для західної класичної філософії принцип: віднайдення достовірного, очевидного й універсального знання, виходячи з котрого можна вибудовувати всю подальшу систему. У цьому смислі Гегель продовжує та розвиває методологічну революційність філософії Канта. Підґрунтям для формування дійсно наукового знання, згідно з останнім, є аналітика апіорних форм пізнання – тих необхідних, універсальних параметрів, у яких відбувається будь-яке пізнання взагалі. У свою чергу, Гегель намагається рухатися глибше до витоків у пошуках фундаменту (що блискуче виражено в дописах С. Рьодля та С. Лумсдена, котрі ретельно проробляють зв'язок Кантової та Гегелевої філософських установок через не-метафізичний ракурс прочитання). У філософії останнього імпліцитно міститься запитання: *а що є буттєвим фундаментом самих апіорних форм пізнання?* Інакше кажучи, у якій, знову-таки, апіорній необхідності вкорінені самі апіорні форми пізнання? Або якщо зовсім просто: *яким є apriori apriorності?* Загалом відповідь на це питання міститься в «Науці логіки»: наше мислення може виходити на універсальне й достовірне пізнання, тому що закони цього мислення лежать поза межами нашого одиночного існування – *закони*

мислення тотожні законам буття. Як наслідок, суб'єкт і субстанція – суть те, що перебуває в єдності. Схоплення цієї єдності (поза всяким сумнівом, розроблене не без звернення до філософії Шеллінга) дає змогу вести мову про Абсолютну Ідею, що розгортає свої форми буття через інобуття згідно з логікою *негативності*, заперечення та синтезу, інакше кажучи, *діалектикою*. Саме тому настільки важливим було зазначено в огляді джерел упущення сучасності: *без глибинного осмислення внутрішніх системних моментів цієї логіки розгортання ми приречені лише покласти Абсолютну Ідею як певну догматичну, докритичну метафізичну сутність*. Фактично діалектика постає тією смисловою ланкою, котра перетворює тотожність мислення й буття з певного субстанційно-метафізичного покладання на *діяльний, активний принцип існування дійсності, діяльності й розвитку*. У цьому моменті ми досягаємо мети дослідження.

Тим не менше варто здійснити ще одну конотацію. Причиною її є наше попереднє твердження, що філософія Гегеля в силу унікальності розуміння свого онтологічного засновку, котрий ми інтерпретуємо як діалектичну тотожність мислення й буття, універсалізує та збирає воедино *всю* історію західної філософії, від її початку до її кульмінації, представленої самим Гегелем.

В історії західної метафізики чи не першим варто згадати Парменіда, адже саме йому належить історично перша артикуляція принципу тотожності мислення та буття. Тут мова йде про вказування на те, що думка й те, по що думка існує, – суть одне, адже *«без буття, що вона виражає, думки тобі не знайти»*. Згідно з Парменідом, мислення апріорі первинно, до будь-яких попередніх рефлексій – предметне: згідно із грецьким наївно-матеріалістичним схопленням світу, обґрунтоване дійсністю існування того, що воно виражає. Поетичність викладу в парменідівському *Περὶ Φυσῆς* лише додає ейдетично-естетичного моменту суголосної ритміки мислення та речей, через схоплення яких мислення себе виявляє.

Філософія Гегеля починається з того ж принципу, але у зворотній полярності. Якщо Парменід не віднаходить думку без буття її предмета, то, згідно з Гегелем, усе навпаки: буття (у Гегелевій термінології «дійсність») не дається нам поза межами думки. Без мислення ми не в стані покласти дійсність – її взагалі нема поза мисленням. Причому це не гносеологічна вказівка на примат раціонального пізнання, це дещо принципово більше: мова не про наявність/відсутність мислення в локальній людській одиничності. Дійсність є, і вона виходить назустріч людському пізнанню лише тому, що існує деяка первинна,

необхідна розумність: єдність законів мислення із законами буття цієї дійсності. Саме тому *«усе розумне є дійсним, усе дійсне є розумним»*. Універсальна, принципова мислимість світу, схоплена історико-філософськими рецепціями як гегелівський «панлогізм», породжена не якимось особливим «гносеологічним оптимізмом», вона цілковито обґрунтовано виводиться з необхідних законів самого мислення.

Саме тому, відповідно до Гегеля, єдина дійсна форма наукового знання – це понятійне мислення, мислення в поняттях і поняттями. Оскільки поняття – це та форма думки, у котрій ми маємо справу не з чистим предметом і водночас не з абстрактним уявленням, а саме з визначенням сутнісних параметрів предмета в їх логічній взаємопов'язаності. Та сама «логіка предмета», що викликає лінгвістичну ідіосинкразію серед представників аналітичної філософської традиції та подекуди феноменології, – це не міфологічна вказівка на те, що, мовляв, предмет, як і мислячий суб'єкт, володіє деякою «своєю» логікою; це покладання того, що ми можемо «потрапляти» думкою в предмет саме тому, що притаманна нам логіка нашого мислення не зовсім «наша» й передусім «нам» притаманна, а існує за деякою необхідністю, котра вкорінена поза нашою свідомою та свідомісною «юрисдикцією», визначає вона не лише форми мислення, а й форми буття. Саме тому Абсолютна Ідея в Гегеля не просте покладання метафізичної сутності в руслі докантивського субстанціоналізму, а те, що необхідно існує та фундує собою будь-яке мислення та буття.

Тут важко не погодитися з твердженням вітчизняної дослідниці В. Лімонченко, котре розташоване в уже згадуваному нами ювілейному збірнику «Філософських пошуків» у статті «Боротьба з Гегелем як лоботомія думки»:

Мисленнєве фокусування на мисленні за логікою предмета, а не приписування предмету власних конструкцій і предикатів також можна вважати інакшим вираженням принципу тотожності мислення та буття, і протистоїть цей принцип розсудковому ширянню довкола предмета; установка на необхідність віддатися життю предмета вказує на зсув від себе до іншого (Лімонченко, 2020, с. 69).

Висновки. Тотальність гегелівської філософії не в тому, що певний філософ претендує на граничну істинність висловлених і пояснених ним *гадок* і, виходячи із цих *гадок*, пропонує своє локальне бачення світу як абсолютного. Тут мова про те, що у філософії Гегеля гранично, фіналізуючим чином, реалізуються фундаментальні установки західної класичної філософії. Їх вираження у формі всієї грандіозної побудови Гегелевої

філософії – суть необхідний результат певного руху думки, котрий ми розуміємо як «історію європейської філософії». І тут питання стоїть не про правоту/неправоту Гегеля, не про його помилки чи свідомі зловтішні задуми, спрямовані на «завершення» філософії, а про те, яким чином

і якою мірою створені (чи то вихоплені в їх бутті) ним систематичні форми мислення виражають форми та способи вже безпосереднього нашого, пост-класичного й пост-гегелівського існування. Поза всіляким сумнівом, це питання потребує ретельної подальшої розробки.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гнатюк Я.С. Догматизм у логіці та його подолання засобами логіки: комунікації історичних логік. *Науковий вісник Чернівецького національного університету. Серія «Філософія»*. Чернівці, 2019. Вип. 811. С. 56–61.
2. Лимонченко В.В. Борьба с Гегелем как лоботомия мысли. *Філософські пошуки : до 250-річчя з дня народження Г.В.Ф. Гегеля*. Львів : Новий Світ-2000, 2020. Вип. 2 (12). С. 63–72.
3. Философия Гегеля: новые переводы, исследования, комментарии / под общ. ред. Е.В. Маревой. Москва : Изд-во СГУ, 2014. 514 с.
4. Філософські пошуки : до 250-річчя з дня народження Г.В.Ф. Гегеля. Львів : Новий Світ-2000, 2020. Вип. 2 (12). 172 с.
5. Хайдеггер М. Гегель 1. Негативность. Разбирательство с Гегелем в ракурсе вопроса о негативности (1938–1939, 1941) 2. «Введение» в «Феноменологию духа» (1942) / пер. с нем. А.П. Шрубелева. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2015. 319 с.
6. Ashton P. William Maker, *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel* (Albany: State University of New York Press, 1994). *Hegel Bulletin*. 2005. № 26 (1–2). P. 100–107.
7. Lumsden S. The Rise of the Non-Metaphysical Hegel. *Philosophy Compass*. 2008. № 36. P. 51–65.
8. Maker, William *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*. State University of New York Press, 1994.
9. Miller E. Hegel on Reflection and Reflective Judgement. *Hegel Bulletin*, 2021. № 42 (2). P. 201–226.
10. Rödl S. Logic, Being and Nothing. *Hegel Bulletin*. 2019. № 40 (1). P. 92–120.
11. Taylor C. *Hegel*. Cambridge : Cambridge University Press, 1975.

REFERENCES

1. Hnatyuk, Ya.S. (2019). Dohmatyzm u lohitsi ta yoho podolannya zasobamy lohiky: komunikatsiyi istorychnykh lohik [Dogmatism in logic and its overcoming by means of logic: communications of historical logics.]. In *Naukovyy visnyk Chernivets'koho natsional'noho universytetu. Seriya: Filosofiya. Vypusk 811*. Chernivtsi (56–61). In *Scientific Bulletin of Chernivtsi National University. Series: Philosophy. Issue 811* [in Ukrainian].
2. Lymonchenko, V.V. (2020). Bor'ba s Hehelem kak lobotomya mysly [Fighting Hegel as a lobotomy of thought]. In *Filosofs'ki poshuky, vyp. 2 (12). Do 250-richchya z dnya narodzhennya H.V.F. Hehelya*. L'viv: «Novyy Svit-2000» (63–72). In *Philosophical research, vol. 2 (12) / 2020. To the 250th anniversary of the birth of GVF Hegel* [in Russian].
3. *Filosofiya Gegelya: novyye perevody, issledovaniya, komentarii* (2014) [*Philosophy of Hegel: new translations, research, commentary*] / Pod obshch. red. Ye.V. Mareyevoy. Moscow: Izd-vo SGU [in Russian].
4. *Filosofs'ki poshuky, vyp. 2 (12). Do 250-richchya z dnya narodzhennya H.V.F. Hehelya* (2020). L'viv: «Novyy Svit-2000» [Philosophical research. To the 250th anniversary of the birth of GVF Hegel]. L'viv: «Novyy Svit-2000» [in Ukrainian].
5. Khaydegger M. (2015). Gege'l' 1. Negativnost'. Razbiratel'stvo s Gegelem v rakurse voprosa o negativnosti (1938–1939, 1941) 2. «Vvedeniye» v «Fenomenologiyu dukha» (1942) / per. s nem. A.P. Shrubel'eva [Hegel I. Negativity. Proceedings with Hegel in the light of the question of negativity (1938–1939, 1941) 2. «Introduction» to the «Phenomenology of Spirit» (1942) / per. with him. A.P. Shrubel'ev]. Sankt-Peterburg, «VLADIMIR DAL'» [in Russian].
6. Ashton, P. (2005). William Maker, *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel* (Albany: State University of New York Press, 1994), *Hegel Bulletin*, 26(1–2), 100–107.
7. Lumsden, S. (2008), The Rise of the Non-Metaphysical Hegel. *Philosophy Compass*, 3: 51–65.
8. Maker, William (1994). *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*. State University of New York Press.
9. Miller, E. (2021). Hegel on Reflection and Reflective Judgement. *Hegel Bulletin*, 42(2), 201–226.
10. Rödl, S. (2019). Logic, Being and Nothing. *Hegel Bulletin*, 40(1), 92–120.
11. Taylor, C. (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

ДУБІНІНА Віра – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії та суспільних наук, Полтавський державний медичний університет, 23, вул. Шевченка, м. Полтава, Україна, індекс 36011 (vera.dubinina777@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8024-9823>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.5>

Бібліографічний опис статті: Дубініна, В. (2021). Розвиток філософської герменевтики в контексті історичних поглядів і предметної теорії Алексіуса Майнонга. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 43, 34–38, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.5>

РОЗВИТОК ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ В КОНТЕКСТІ ІСТОРИЧНИХ ПОГЛЯДІВ І ПРЕДМЕТНОЇ ТЕОРІЇ АЛЕКСІУСА МАЙНОНГА

Анотація. Метою статті є визначення її дослідження концепції та предметної теорії Алексіуса Майнонга в розробці філософської герменевтики та її потенціалу в колі герменевтичних можливостей сучасних філософських досліджень. У зв'язку з цим в історико-філософському контексті постає питання щодо прояснення особливостей цього процесу. Відомо, що ця теорія, у свою чергу, є однією з наукових теорій, які зробили внесок у розробку філософської герменевтики, утім ступінь цього внеску та її потенціал у колі герменевтичних можливостей ще належить з'ясувати. **Методологічні засади.** Продуктивним є метод історико-філософського аналізу, що дав змогу простежити ступінь внеску концепції та предметної теорії Алексіуса Майнонга в розробку філософської герменевтики та її потенціал у колі герменевтичних можливостей сучасних філософських досліджень. При роботі з текстами загальнометодологічною основою були надбання історико-критичного, системно-структурного й міждисциплінарний підходів, що в межах історико-філософського дослідження передбачає синтез не тільки норм наукового аналізу першоджерел, а й теоретичних принципів, що визначають напрямки дослідження об'єкта. **Наукова новизна.** У статті проаналізовано філософську герменевтику в контексті історичних поглядів і предметної теорії Алексіуса Майнонга. Визначено й досліджено ступінь його внеску в розробку філософської герменевтики та її потенціал у колі герменевтичних можливостей сучасних філософських досліджень. З'ясовано, що формування теоретичної концепції Алексіуса Майнонга відбувається в три етапи: філософсько-психологічний, описово-феноменологічний і логіко-семантичний. **Висновки.** Теорія предметів Алексіуса Майнонга стала помітною віхою в історії європейської філософії кінця XIX – початку XX століття. Нині не існує усталеної періодизації творчості Алексіуса Майнонга, але є несумнівним, що становлення його філософської концепції відбувалося в кілька етапів, що так чи інакше визначають віхи його творчості.

Ключові слова: Алексіус Майнонг, герменевтика, історія філософії, ноненізм, предметна теорія, так-буття, теорія об'єктів.

DUBININA Vera – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy and Social Sciences, Poltava State Medical University, 23, st. Shevchenko, Poltava, postal code 36011 (vera.dubinina777@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8024-9823>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.5>

To cite this article: Dubinina, V. (2021). Rozvytok filosofskoi hermenevtyky v konteksti istorychnykh pohliadiv ta predmetnoi teorii Aleksiusa Mainonha [Development of philosophical hermeneutics in the context of historical views and theory of objects of Alexius Mainongs]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho 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, 43, 34–38, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.5>

DEVELOPMENT OF PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS IN THE CONTEXT OF HISTORICAL VIEWS AND THEORY OF OBJECTS OF ALEXIUS MAINONGS

Summary. The purpose the article are determination and research conception and subject theory of Alexius Meinong in development of philosophical hermeneutics and her potential in the circle of hermeneutics possibilities of modern philosophical researches. In this connection, in a historical and philosophical context

*a question appears in relation to clearing up of features of this process. It is known that this theory, in turn, is one of scientific theories that did the payment in development of philosophical hermeneutics, however, the degree of this payment and her potential it is yet required to find out in the circle of hermeneutics possibilities. **Methodological.** Productive is a method of historical and philosophical analysis that allowed to trace feet of payment of conception and subject theory of Alexius Meinong in development of philosophical hermeneutics and her potential in the circle of hermeneutics possibilities of modern philosophical researches. During work with texts general methodological basis were acquisition of historical and critical and system-structural approaches and interdisciplinary approach, that within the limits of historical and philosophical research envisages the synthesis of not only norms of scientific analysis of original sources but also theoretical principles that determine directions of research of object. **Scientific novelty.** The article analyzes philosophical hermeneutics in the context of historical views and subject theory of Alexius Meinong. The degree of his contribution to the development of philosophical hermeneutics and its potential in the range of hermeneutic possibilities of modern philosophical researches are determined and investigated. It was found that the formation of the theoretical concept of Alexius Minong takes place in three stages: philosophical-psychological, descriptive-phenomenological and logical-semantic. **Conclusions.** Meinong's theory of objects became a notable milestone in the history of European philosophy in the late nineteenth and early twentieth centuries. At present, there is no established periodization of the work of Alexius Meinong, but there is no doubt that the formation of his philosophical concept took place in several stages, which in one way or another determine the milestones of his work.*

Key words: Alexius Meinong, Gegenstandstheorie, hermeneutics, history of philosophy, noneism, theory of objects.

Постановка проблеми. Розвиток філософської герменевтики відбувався в кілька етапів. Народжена в надрах класичної філології та пристосована до потреб християнської екзегетики, у XIX столітті вона актуалізована Фрідріхом Шляермахером у світі протестантської філософсько-теологічної думки, утім швидко переросла межі допоміжної дисципліни в рамках протестантського релігійного дискурсу, ставши здобутком секуляризованих наук, передусім філологічного та філософського циклів. У зв'язку з цим в історико-філософському контексті постає питання щодо прояснення особливостей цього процесу. Однією зі знакових фігур у становленні філософської герменевтики безумовно є Алексіус Майнонг (1853–1920), який є відомий передусім розробкою своєї предметної теорії (Gegenstandstheorie – нім.). Відомо, що ця теорія, у свою чергу, є однією з наукових теорій, що зробили свій внесок у розробку філософської герменевтики, утім ступінь цього внеску та її потенціал у колі герменевтичних можливостей ще належить з'ясувати. Головним завданням є визначення ступеня внеску концепції Алексіуса Майнонга в розробку філософської герменевтики та її потенціал у колі герменевтичних можливостей сучасних філософських досліджень.

Мета статті – визначити та дослідити ступінь внеску концепції Алексіуса Майнонга в розробку філософської герменевтики та її потенціал у колі герменевтичних можливостей сучасних філософських досліджень.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Філософська концепція Алексіуса Майнонга була предметом наукових досліджень Ліліани Альбертацці, Карель Ламберт, Девіда Лінденфельда, Теренца Парсонса, Кеннета Першика,

Гілберта Райла, Бертрана Рассела, Річарда Раутлі, Марі-Луїс Шуберта Калсі, Дженет Фаррелл Сміт, Керолайн Свонсон та інших. У попередні роки філософська концепція Алексіуса Майнонга була предметом наукових досліджень, що так чи інакше стосувалися філософської герменевтики, таких авторів: Густава Бергмана, Аркадіуша Хрудзімські, Джона Фіндлі, Райнгарда Гроссмана, Дейла Джакетта, Карель Ламберт, Теренца Парсонса, Кеннета Першика, Річарда Раутлі, Марі-Луїс Шуберта Калсі, Дженет Фаррелл Сміт, Керолайн Свонсон.

Основний матеріал. Формування теоретичної концепції Алексіуса Майнонга відбувається в три етапи: філософсько-психологічний, описивно-феноменологічний і логіко-семантичний. На початковому етапі його творчості А. Майнонг знаходиться під значним впливом філософії його вчителя Франца Brentano: поділяє Brentano'sьку концепцію двох предметів пізнання (зовнішнього та внутрішнього), а свої філософські зусилля скеровує на критику номіналізму й суб'єктивізму, обґрунтування можливості об'єктивного знання. Другий період пов'язаний із певною емансипацією філософського вчення А. Майнонга від учення Ф. Brentano, що відбувається під впливом Казімежа Твардовського й Едмунда Гуссерля. Предметом теоретичної цікавості в цей період для А. Майнонга є передусім прояснення змісту понять «зміст» і «предмет». Третій етап позначений розробкою цілком самостійної теорії предметів, яка й вважається головним філософським здобутком А. Майнонга. У центрі його уваги опиняється створене ним учення про «об'єктиви» як безпосередні предмети теоретичного пізнання та буття й так-буття предметів пізнання. Зрештою, А. Майнонг розвиває свою знамениту теорію про

можливість пізнання предметів незалежно від їх існування чи неіснування, її зв'язок із рештою наукового та філософського знання.

Таке розширення сфери й горизонтів філософського пізнання не могло не вплинути й на процеси становлення філософської герменевтики, а отже, внутрішньою логікою викладення історико-філософського матеріалу в роботі є перехід від історико-філософського контексту до предметної конкретики концепції Алексіуса Майнонга щодо її ролі в історії становлення філософської герменевтики та її можливих імплікацій у сучасних філософських контекстах.

Історична генеза філософської концепції Алексіуса Майнонга. Нині не існує усталеної періодизації творчості Алексіуса Майнонга, але є несумнівним, що становлення його філософської концепції відбувалося в кілька етапів, що так чи інакше визначають віхи його творчості. Утім періодизація життя і творчості А. Майнонга дещо варіюється різними авторами здебільшого залежно від тих завдань, на розв'язання яких воно скероване.

Так, наприклад, Аркадіуш Хрудзімські (Chrudzimski, 2007) говорить про *п'ять тематичних періодів* у творчості А. Майнонга, кожен із яких має певну філософську акцентуацію: (1) період учнівства у Франца Brentano з особливою увагою до інтенціональності й проблеми внутрішнього об'єкту (до 1877 р.); (2) ранній період творчості із захопленням британським емпіризмом і критикою філософії Девіда Г'юма, особливо його теорій абстракції та відношення, проблемою номіналізму (1870-ті – 1880-ті рр.); (3) дослідження щодо змісту й об'єкта (предметності), що позначені значним впливом філософських концепцій Казімежа Твардовського та Едмунда Гуссерля (1890-ті рр.); (4) розробка вчення про об'єктиви на початку 1900-х рр. (1900–1903 рр.); (5) зрілий період творчості – розробка, опрацювання та захист (наприклад, знаменита дискусія з Бертраном Расселом) *теорії об'єктів* (1904–1920 рр.).

Власне, здається, що ці п'ять періодів, зрештою, можуть бути зредуковані до трьох, які умовно можна позначити так: (1) філософсько-психологічний (до кінця 1880-х рр.); (2) дескриптивний або феноменологічний (1890-ті рр.); (3) логіко-семантичний (1900–1920 рр.).

У перший і другий періоди творчості А. Майнонга знаходиться під прямими впливами: спочатку вирішальним є вплив Франца Brentano та британського емпіризму, а потім Казімежа Твардовського й Едмунда Гуссерля. Третій період позначений більшою незалежністю позиції А. Майнонга від сторонніх впливів, розробкою власної філософської концепції, що стає дедалі чіткішою, центром якої є знаменита *предметна теорія* (теорія об'єктів).

Аркадіуш Хрудзімські також поділяє думку, що молодий А. Майнонг залишається в рамках Brentanівської схеми інтенціональних відношень, але принагідно зауважує, що те, що він запозичує в Brentano, є радше *теорією логічного прочитання* (die Theorie der Logik-Vorlesung), ніж психологічною теорією. Центром цієї теорії є протиставлення *іманентного* і *трансцендентного об'єкта* пізнання, але ще нічого не говориться про пропозиції сутностей (цінність пропозиціональних сутностей А. Майнонг з усією виразністю визнає тільки в 1902 р.). Утім сама наявність цього протиставлення свідчить про реалістичний підхід і реалістичне сприйняття в контексті уточненої класичної кореспондентної теорії (der *adequatio*-Theorie der Wahrheit) – істини (Chrudzimski, 2007, p. 54).

Результатом цих зусиль стає доволі розлога класифікація відношень. Загалом відношення А. Майнонг поділяє на *реальні* (або зовнішні) та *ідеальні* (або відношення уявлення, внутрішні – імпліцитні або експліцитні). *Реальні або зовнішні відношення* А. Майнонг, у свою чергу, поділяє на інтенціональні відношення «дія – об'єкт»; відношення між частинами складних ідей; відношення «відношення – засновок»; можливо, ще «відношення ментальної мотивації». *Ідеальні відношення* А. Майнонг розподіляє на первинні та вторинні. *Первинні ідеальні відношення* – це порівняльні відношення подібності чи неподібності (Vergleichungsrelationen, gleich – ungleich), їх підвидом є також відношення часткової подібності (Ähnlichkeitsrelation = partielle Gleichheit); відношення збігу (Verträglichkeitsrelationen). *Вторинні ідеальні відношення* виводяться з первинних і розподіляються на причинні відношення (Kausalrelationen) і відношення ідентичності або тотожності (Identität) (Meinong, 1882, p. 1–183).

Результатом цих Г'юмівських досліджень стає відкриття можливості подолання номіналізму (що є характерною рисою всієї модерної філософії) та суб'єктивно-ідеалістичної обмеженості через усвідомлення механізму взаємовідношень абстракцій людської свідомості й реального світу. Можемо констатувати, що на цьому етапі своєї творчості, виступаючи з реалістичних позицій, закладених у результаті навчання у Франца Brentano, Алексіус Майнонг сформував міцний засновок об'єктивістського вчення, яке, щоправда, ще потребувало багатьох уточнень, що й стало його головним завданням і справою в наступний період його творчості.

Особлива проблема поставала щодо формування загального знання, вираженого на рівні мови та слова. За Францом Brentano й Алоїзом Гефлером (Höfler, 1890, p. 116), слово (мова) називає зовнішній об'єкт пізнання, але предметом

її інтенції є внутрішній об'єкт, іманентний суб'єкту пізнання, який воно й має на увазі. Такий погляд спричиняв розрив між внутрішнім знанням суб'єкта та загальним знанням, що знаходить відображення в мові, уносячи плутанину й сум'яття в картину пізнання.

У 1894 р. Казімеж Твардовський опублікував працю «Щодо вчення про зміст і предмет уявлень» («Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen», 1894). Ця праця поклала початок нищівній критиці Brentанової концепції внутрішнього та зовнішнього предметів пізнання й, поза будь-яким сумнівом, найрадикальнішим чином вплинула на подальший розвиток філософської концепції Алексіуса Майнонга.

У праці К. Твардовський пропонує замінити Brentанівську теорію двох предметів, що була, по суті, варіантом екземпляризму, на версію посередницької теорії. Іманентний об'єкт К. Твардовський пропонує замінити поняттям «зміст» зі збереженням усієї решти схеми інтенціонального відношення.

У праці «Про предмети вищого порядку та їх відношення до внутрішнього сприйняття» («Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung», 1899) А. Майнонг у цілому переймає схему інтенціонального відношення, викладену в праці К. Твардовського, але дещо її модифікує. Модифікація стосується передусім відношення слова (мови) до зовнішнього об'єкту. У контексті інтенціонального відношення нині визнається лише один предмет пізнання, що є зовнішнім щодо суб'єкту. Місце Brentанівського іманентного предмета (об'єкта) займає зміст. За А. Майнонгом, слово не просто називає зовнішній предмет, маючи предметом інтенції внутрішній зміст, а саме *позначає* (bedeutet) зовнішній предмет; тоді як зміст слова однаково впливає як на пізнавальний акт, так і на розуміння змісту.

Принагідно потрібно сказати, що подібну ж посередницьку теорію в цих роках розвиває й Едмунд Гуссерль, щоправда, його теорія не потребує ані іманентного об'єкта, ані цілепокладання: вона повністю зосереджується довкола психічного змісту й інтенціонального переживання, що практично повністю елімінує поняття предмета пізнання, виносячи його за дужки (Husserl, 1901, p. 386).

У роботі «Предметна теорія» головними термінологічними нововведеннями разом із поняттям «об'єктиви», уведеним попередньою роботою в 1902 р., є упровадження терміна *так-буття* (Sosein). Sosein відрізняється від буття (Sein) тим, що є теоретичною даністю, а не фізичним чи психічним фактом (Tatsache), це даність певного предмета у світлі певної об'єктиви, байдужої до факту їх реального буття чи небуття. Виходить,

що задля того, щоб бути предметом пізнання, зовсім не необхідно існувати. Пояснюючи відмінність між характерними функціями пізнання – судження щодо буття (тетична функція) та припущення щодо так-буття (синтетична функція), А. Майнонг також уводить розрізнення між *об'єктивною буття* (Seinsobjektiv) та *об'єктивною так-буття* (Soseinsobjektiv). Таким чином, у контексті власної теорії предметів А. Майнонг пропонує їх розгляд на рівні найвищої абстракції та з апіорних позицій – як *чисті предмети*, повністю позбавлені будь-якої емпіричної конкретики (Meinong, 1904, p. 481).

Концепція Алексіуса Майнонга в колі герменевтичних можливостей сучасної філософії. Теорія предметів А. Майнонга стала помітною віхою в історії європейської філософії кінця ХІХ – початку ХХ століття, утім не спричинила великого впливу на розвиток філософської герменевтики свого часу, що розвивалася практично виключно під потужним впливом спочатку філософії Едмунда Гуссерля (з яким А. Майнонг солідаризувався, особливо в останній період власної творчості, у його поході проти психологізму в науці та філософії), а згодом і Мартина Гайдеггера: теоретичний доробок А. Майнонга здебільшого залишився поза полем зору провідників-засновників і перших провідників філософської герменевтики.

Утім цікавість до творчих здобутків австрійського мислителя неждано прокинулася в 60-х рр. ХХ століття й від того часу знаходиться в полі зору як істориків філософії, так і професійних філософів і науковців. Однак, на нашу думку, нині теорія предметів А. Майнонга є недооціненою передусім з точки зору тих можливостей, які вона підносить у контексті розвитку філософської герменевтики.

Висновки. У предметній теорії, що, зрештою, стала підсумком його філософського розвитку, Алексіус Майнонг намагається уникнути крайнощів, характерних як для континентальної традиції – передусім перебільшення значення логіки (у широкому значенні) та психології, так і для британської аналітичної філософії – гіпертрофованої уваги до мовної семантики з релятивізацією уявлень про філософську й наукову істину. Із цією метою А. Майнонг солідаризується то з Твардовським і Гуссерлем проти Brentано й Гефлера, то полемізує з Расселом, який намагається розхитати підвалини уявлень про абсолютну істину та можливість об'єктивного пізнання. Безперечно, ступінь внеску концепції Алексіуса Майнонга в розробку філософської герменевтики та її потенціал у колі герменевтичних можливостей сучасних філософських досліджень є значним, дає змогу сучасним дослідникам опиратись на думки та філософські розвідки цього великого мислителя.

ЛІТЕРАТУРА

1. Findlay J. Meinong's Theory of Objects and Values. 2nd, enlarged ed. Oxford : Clarendon Press, 1963.
2. Husserl E. 1901. Logische Untersuchungen, Bd. II., Teil 1/2, Halle 1901 (Husserliana XIX/1, XIX/2, hrsg. von U. Panzer, Den Haag 1984 – цитую за Husserliana, В.Д.).
3. Jacquette D. Alexius Meinong, The Shepherd of Non-Being (Synthese Library, Volume 360), Cham : Springer, 2015.
4. Meinong A. 1877. Hume Studien I: Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus. Gesamtausgabe, Bd. I, 1–76.
5. Meinong A. 1882. Hume Studien II: Zur Relationstheorie. In: Gesamtausgabe, Bd. II, 1–183.
6. Meinong A. 1899. Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung. Gesamtausgabe Bd. II, 377–480.
7. Meinong A. 1902. Über Annahmen, 1. Auflage, Leipzig: Johann Ambrosius Barth [Teilnachdruck Gesamtausgabe, Bd. IV, 385–489].
8. Meinong A. 1904. Über Gegenstandstheorie. Gesamtausgabe Bd. II, 481–535.
9. Parsons T. Nonexistent Objects, New Haven : Yale University Press, 1980.

REFERENCES

1. Findlay J. 1963. Meinong's Theory of Objects and Values (2nd, enlarged ed), Oxford: Clarendon Press.
2. Husserl E. 1901. Logische Untersuchungen [logical researches], Bd. II., Teil 1/2, Halle 1901 (Husserliana XIX/1, XIX/2, hrsg. von U. Panzer, Den Haag 1984 – цитую за Husserliana, В.Д.) [in German].
3. Jacquette D. 2015. Alexius Meinong, The Shepherd of Non-Being (Synthese Library, Volume 360), Cham: Springer.
4. Meinong A. 1877. Hume Studien I: Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus. [Hume Studies I: On the History and Criticism of Modern Nominalism] Gesamtausgabe, Bd. I, 1–76 [in German].
5. Meinong A. 1882. Hume Studien II: Zur Relationstheorie. [Hume Studies II: On Relation Theory] In: Gesamtausgabe, Bd. II, 1–183 [in German].
6. Meinong A. 1899. Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung. [About objects of a higher order and their relationship to inner perception] Gesamtausgabe Bd. II, 377–480 [in German].
7. Meinong A. 1902. Über Annahmen [About assumptions] 1. Auflage, Leipzig: Johann Ambrosius Barth [Teilnachdruck Gesamtausgabe, Bd. IV, 385–489] [in German].
8. Meinong A. 1904. Über Gegenstandstheorie [About object theory] Gesamtausgabe Bd. II, 481–535 [in German].
9. Parsons T. 1980. Nonexistent Objects, New Haven: Yale University Press.

Ілля Ілля – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Йоганна Баптиста Шада, Харківський національний університет імені Василя Назаровича, Каразіна, 4, майдан Свободи, м. Харків, Україна, індекс 61022 (i.v.illin@karazin.ua)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3945-212X>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.6>

Бібліографічний опис статті: Ілля, І. (2021). Коінсидентологія Йоеля Регева та сучасна матеріалістична філософія. *Людознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 43, 39–48, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.6>

КОІНСИДЕНТОЛОГІЯ ЙОЕЛЯ РЕГЕВА ТА СУЧАСНА МАТЕРІАЛІСТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Анотація. Метою статті є визначення логіки й місця вчення ізраїльського філософа Йоеля Регева під назвою «коінсидентологія» в контексті сучасної матеріалістичної філософії (Бруно Латур, Квентін Мейясу, Грем Гарман, Мануель Деланда, акселераціоністи). **Методологічними** засадами дослідження стали історико-філософська компаративістика, аналіз і синтез, узагальнення. **Наукова новизна.** Сучасна філософія в особі нових матеріалістів загрузла в антиноміях: об'єктивна реальність існує тут і раз і з необхідністю або ж потенційна, невичерпна й контингентна, пізнавана або непізнавана, речі конституційовані відносинами або ж внутрішніми якостями, капіталізм функціонує за допомогою технологічного детермінізму або соціального детермінізму, існує загальна онтологія об'єктивної реальності (усі об'єкти суть «х») або партикулярна онтологія об'єктивної реальності («усі об'єкти» є унікальними, сингулярними). Йоель Реgev у вченні під назвою «коінсидентологія» намагається розв'язати ці антиномії, реанімуючи в суто метамодерністському дусі спінозівську теорію субстанції (єдність у відмінності) й діалектико-матеріалістичну філософію (привласнення та відчуження, наближення й віддалення атрибутів субстанції). **Висновки.** Сучасні матеріалістичні філософи вважають один принцип, одну сторону, один атрибут, одну категорію реальності принципом, згідно з яким інша сторона тощо виключається, виноситься за дужки або розуміється як недосяжні Благо, Істина, Надлишок. Якраз у цьому полягає небезпека, на думку Й. Регева, оскільки такі мислителі атрибутів не мислять субстанційно, пріоритизують один із атрибутів, принцип розділеності, тоді як головний принцип субстанції Й. Регева позначає як утримання-разом-розділеного, а відчуження атрибутів – як Іманентно Неможливе. Сучасні філософи здійснюють битву атрибутів, створюючи різні версії Іманентно Неможливого, або даності неданого, вважають неосновний атрибут недостойним, ідеальним, що дає можливість перебільшення значущості основного атрибута: необхідність виявляється жертвою контингентного, відношення – якості, людина – технології, людське – нелюдського й *vice versa*. Замість розуміння внутрішнього поділу єдиної субстанції, виходить битва трагічно розділених атрибутів. Суть коінсидентальної філософії полягає якраз у тому, щоб побачити справжній конфлікт за пеленою примарних конфліктів, боротьбу розсварених атрибутів між собою для фіксації єдності, субстанційності, розкрити механізм, що створює тягу до Іманентно Неможливого.

Ключові слова: коінсидентологія, матеріалізм, субстанція, відчуження, діалектика, горизонтальна онтологія, новий матеріалізм, явище, сутність.

Ilin Illia – PhD in Philosophy, Assistant Professor at the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after professor Johann Baptist Schad, V.N. Karazin Kharkiv National University, 4, Svoboda Sq., Kharkiv, Ukraine, postal code 61022 (i.v.illin@karazin.ua)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3945-212X>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.6>

To cite this article: Ilin, I. (2021). Koinsidentolohiia Yoelia Reheva ta suchasna materialistychna filosofia [Yoel regev's coincidentology and contemporary materialist philosophy] *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia "Filosofia" – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 43, 39–48, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.6>

YOEL REGEV'S COINCIDENTOLOGY AND CONTEMPORARY MATERIALIST PHILOSOPHY

Summary. *The purpose of the article is to define the logic and place of the theory of the Israeli philosopher Yoel Regev called «coincidentology» in the context of contemporary materialist philosophy (Bruno Latour, Quentin Meillassoux, Graham Harman, Manuel DeLanda, accelerationists). **Methodological** principles of the study are historical and philosophical comparative studies, analysis and synthesis, generalization. **Scientific novelty.** Contemporary philosophy of new materialists is mired in antinomies: objective reality exists here and now and with necessity or treated as potential, inexhaustible and contingent, knowable or unknowable, things constituted by relations or internal qualities, capitalism exists employing technological determinism or social determinism, there is a general ontology of objective reality (all objects are “x”) or a particular ontology of objective reality (“all objects” are unique, singular). Yoel Regev in his theory called “coincidentology” tries to solve these antinomies by reviving, in a purely metamodernist gesture, Spinoza’s theory of substance (unity of substance in different attributes) and dialectical-materialist philosophy (appropriation and alienation, approaching and distancing of attributes). **Conclusions.** Contemporary materialist philosophers consider one principle, one side, one attribute, one category of reality to be the principle according to which the other side, etc., are excluded, left behind brackets, or placed as unattainable Good, Truth, Surplus. This is precisely the danger, from Regev’s point of view, because such thinkers of attributes do not think substantially, prioritize one of the attributes, the principle of separation, while Regev designates the main principle of a substance as holding-together-in-holding-apart, and the alienation of attributes as the Immanent Impossible. Contemporary philosophers carry out the battle of attributes, creating different versions of the Immanent Impossible, or the givenness of ungiven, which consider the non-primary attribute as an unworthy or an ideal, which allows exaggerating the significance of the primary attribute: the necessity becomes a victim of contingency, relations – qualities, human – technology, human – inhuman and vice versa. Instead of understanding the internal division of one substance, there is a battle of tragically separated attributes. The essence of coincidental philosophy is precisely to see the real conflict behind the veil of illusory conflicts, the struggle of hostile attributes with each other to affirm unity, substantiality, to reveal the mechanism that creates the desire for the Immanent Impossible.*

Key words: coincidentology, materialism, substance, alienation, dialectics, horizontal ontology, new materialism, phenomenon, essence.

Постановка проблеми. Сміслове й, так би мовити, ноематичне ядро сучасної континентальної філософії полягає у визнанні співіснування множинних форм часу, нецентрованого на часі свідомості або кінцевого, трансцендентального суб’єкта, а також у філософствуванні за межами прагнення укласти мир у мисленнєву форму/перетворити світ у мисленнєву форму (Kolozova, 2019, p. 10–37; Fox and Alldred, 2019; Фадєєв, 2019; James, 2012, p. 4–30; Srnicek, Bryant, Harman, 2011). Іншими словами, сучасна філософія є, так чи інакше, матеріалістичною, такою, що визнає об’єктивність і пізнаваність світу для людини, але також виводить філософію з антропо-соціо-андроцентризму (матеріалізм без привілейованого відношення «мислення-об’єктивний світ» або «свідомість-матерія», тобто матеріалізм без пріоритизації суб’єкта), що робить сучасну філософію, скоріше, політемпоральною не-філософію *sui generis* (у дусі Франсуа Ларюєля (Kolozova, 2019, p. 5)) (Abadía, 2018). Політемпоральна нефілософія є проявом метамодернізму як культурно-економічної формації капіталізму, яка характеризується перевідкриттям тілесності, матеріальності, реанімацією метанаративів і соціальних колективістських ідентичностей на тлі соціальної (класова боротьба) й екологічної (зміна

клімату), біоекономічної (пандемії) криз (Van den Akker, Vermeulen, 2017, p. 1–19). У цьому сенсі вчення Бруно Латура, Квентіна Мейясу, Грема Гармана, Мануєля Деланда, акселераціоністів є зразками філософії в умовах метамодерну, які створюють горизонтальні, плоскі онтології, виступаючи за нередуковану складність будь-яких об’єктів, депріоритизуючи людське в епістемології й політиці (Sargento, 2013). Однак водночас горизонтальна, плоска онтологія розриває будь-яка визначене співвідношення суб’єкта й об’єкта, об’єкта й об’єкта, поміщаючи об’єктивну реальність потойбіч від самої себе, у постійному відкладанні, вилученні, віртуальності, виключенні, що загрожує агностицизмом або трансценденталізмом, а депріоритизація людського відриває його від природи й суспільства, виправдовуючи його історично певне виключення, стирання з капіталістичної дійсності, роблячи філософію служницею капіталістичної ідеології. Виходячи із цих підстав, Йоель Реgev критикує вказані філософії, створюючи вчення під назвою «коінсидентологія» (від лат. *coincidentia* – збіг, співпадіння).

Отже, **метою статті** є визначення логіки та місця вчення ізраїльського філософа Йоеля Регева під назвою «коінсидентологія» в контексті сучасної матеріалістичної філософії (Бруно

Латур, Квентін Мейясу, Грем Гарман, Мануель Деланда, акселераціоністи). Для досягнення цієї мети потрібно виконати два завдання: по-перше, прояснити позиції сучасних матеріалістичних філософів, по-друге, дослідити логіку коінсидентології Регева.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Існує декілька досліджень, у яких репрезентується сучасний філософський контекст учення Й. Регева. Так, Михайло Куртов (2015) у передмові до книги Й. Регева «Коінсидентологія. Короткий трактат про метод» пише про схожість думки ізраїльського філософа з ученням Мейясу, який розв'язує проблему зв'язку між буттям і мисленням тим, що запроваджує контингентність буття, тобто створюючи ситуацію даності неданого, а не коінсидентального рішення – «утримання-разом-розділеного». Недолік учення Мейясу, як уважає М. Куртов, якраз і полягає, якщо дивитися на нього через окуляри Й. Регева, у ствердженні можливості-неможливості існування даного-неданого абсолюту, що робить реальність непізнаною, завжди втраченою, відкладеною. Й. Регев, на думку М. Куртова, є філософом зв'язків, поєднань, а не філософом відмінностей і розривів (від структуралізму до постмодернізму). Марія Корольова (2020) також указує на зв'язок Й. Регева з Мейясу в контексті «розчаклування» проблеми можливості», що хоче здійснити ізраїльський філософ через подію революції, імітуючи інтуїції Алена Бадью. Спробуємо продемонструвати логіку коінсидентології у зв'язку з іншими сучасними мислителями, продовжуючи дослідження коментаторів Й. Регева.

Основний матеріал. Перед викладом коінсидентології узагальнимо основні положення сучасних матеріалістичних філософів, щоб контекст виступу Й. Регева став більш зрозумілим.

Отже, Бруно Латур, запозичуючи ризоматичні інтуїції Жюльєн Дельоза та дескриптивний підхід етнометодології, запропонував радикальний проект емпіричної філософії, розправившись зі звичними філософськими універсалами (природа, суспільство, технологія тощо) за допомогою простежування зв'язків, дій та ефектів усіх локальних акторів, які сконструювали той або інший предмет, знання, формування (Schmidgen, 2014, p. 6; De Vries, 2018, p. 14). Замість модерністських протиставлень природа/людина (ширше: нелюдське/людське), факт/цінність, знання/політика, Б. Латур засновує проект космополітики як організації всіх локальних мереж і взаємозв'язків людського-природного-технологічного в подоланні глобальних конфліктів, наприклад, зміни клімату, боротьби з коронавірусом COVID-19 тощо (De Vries, 2018, p. 137–145, 193–200). Онтологічному

постулюванню емпіричної епістемології Квентін Мейясу (2008) протиставляє гносеологічне продумування логіки ідеалізму (кореляціонізму), показуючи, що ідеалізм протистоїть науковому пізнанню (кантівський птоlemeїзм), уважаючи світ, об'єктивну реальність залежною від мислєдатного суб'єкта, тим самим поєднуючи філософію з теологією. К. Мейясу (2008) стверджує, що головним онтологічним заспокоєнням будь-якого ідеалізму й теології є положення про необхідне існування Бога, суб'єкта, присутності, речі-в-собі тощо, а отже, єдиним способом порвати з такими формами є твердження про необхідність контингентності будь-якого постулату, закону та сутності (с. 28–50). Тому й спекулятивно-реалістична політика Мейясу полягає в активному індивідуальному спротиву будь-яким політичним телеологічним проектам, заснованим на необхідності (Coombs, 2014). Грем Гарман, замість критики ідеалізму, пропонує його матеріалістичну реконструкцію: даність феномена свідомості у феноменології Едмунда Гуссерля й Мартіна Гайдеггера перетворюється в положення про людські-нелюдські, віртуальні-реальні об'єкти, суть яких не редукується до відносин та ефектів, а кантівська «речі-в-собі» універсалізується і стає загальним принципом взаємодії таких об'єктів (жодна з взаємодій не може вичерпати суть об'єкта, торкнутися його повністю, жодне з понять не може вичерпати суть об'єкта тощо) (Harman, 2013). Тому й гарманівська політика – це політика, заснована не на знанні, а радше на технологічних маніпуляціях і залученні всіх нелюдських об'єктів у координовані взаємодії (Harman, 2017, p. 103–146). Мануель Деланда розвиває дельозівське поняття асамбляжу для пояснення множинної, емерджентної, нередукованої структурності будь-яких об'єктів як цілих; асамбляж є аналогією гарманівського об'єкта, але передбачає структурні відносини і структурну причинність (точніше, каталітичність – властивість бути умовою можливості, а не безпосередньою та однозначною причиною) (DeLanda, 2006, p. 8–26). Усе є сингулярностями, але немає такого «все», яке б охопило субстанціальність цих сингулярностей, зафіксувало належність до всезагального. Тому й політичний ідеал М. Деланди полягає в організації локальної боротьби «збірок» людей не проти абстрактних універсалій («капіталізм»), а конкретних обставин експлуатації, оскільки боротьба з універсалами є ідеалістичною та знезброюваною, тому детериторіалізована організація проти об'єктивно присутніх конфліктів є єдино матеріалістичною діяльністю (DeLanda, 2016, p. 9–50). У вченні акселераціонізму дельозівське поняття детериторіалізації капіталізму запозичується для

позначення технологічного звільнення капіталізму від людини (шляхом нового інгуманістичного Просвітництва або неореакційного кібернетичного підпорядкування людини) за допомогою штучного інтелекту (Реза Негарестані, Нік Ленд) або вивільнення людини від капіталізму завдяки подоланню приватної власності й використання технологій у виробництві вільного часу та розкішного життя при комунізмі (Шрнічек, Вільямс) (Mills, 2016; Supachalasai, 2016). У «темному дельозіанстві» Ендрю Кальпа епістемологія вищевказаних акселераціоністів і горизонтальна онтологія критикується як філософські прояви реально наявної капіталістичної експлуатації: виробництво заради виробництва, що є стимулом розвитку капіталізму, а мережеві, горизонтальні взаємозв'язки є принципом роботи сучасних корпорацій, що змушує Е. Кальпа вказувати на альтернативні форми політичної участі, за межами організаційних та онтологічних підвалин правих і лівих (Culp, 2018). Отже, очевидно, що сучасна філософія в особі нових матеріалістів загрузла в антиноміях: об'єктивна реальність доступна та необхідна або ж потенційна, невичерпна й контингентна, пізнана й непізнана, речі конституційовані відносинами або ж власними внутрішніми якостями, капіталізм функціонує за допомогою технологічного детермінізму або соціального детермінізму, є загальна онтологія об'єктивної реальності (усі об'єкти суть «х») або партикулярна онтологія об'єктивної реальності («усі об'єкти» є унікальними, сингулярними).

У цих умовах Й. Регев (2015) починає філософську інтервенцію, реанімує спінозівський матеріалізм субстанції. На його думку, існує єдина, основна, самостійна сутність речей, із якої виникають різні атрибути, тобто субстанція характеризується єдністю різноманіття, тотожністю, що створює відмінності. Однак, на відміну від спінозівського акценту на мислення та протяжність, Й. Регев указує на множинність цих атрибутів і модусів. Виникнення й подальші взаємовідносини цих атрибутів філософ пояснює процесами, визначення яких запозичені ним у Жюльє Дельоза: наближення та віддалення:

Субстанція – це не що інше, як утримування разом і поєднання цих двох не поєднаних між собою атрибутів. Ці первинні якості є основою будь-якої визначеності, усякого сенсу, граничними точками інвестиції всякого бажання: мінімальне проникнення й максимальне прилягання – це матеріал, із якого побудовані світи (Регев, 2015, с. 16).

Атрибути існують відносно самостійно від субстанції, не визначають її, але визначаються нею, але при цьому завжди є небезпека відчуження атрибута від субстанції, що часто й відбувається.

Марксістське-гегелівське розуміння відчуження вказує на властивість атрибута вважати себе як іншого, потойбічного від субстанції, протиставляти себе їй у реальності й у мисленні, представляючи себе як першооснову, заміщаючи собою субстанцію, єдність, за допомогою поділу атрибутів або атрибут виряджається в одягу субстанції. Цей поділ спотворює єдність субстанції, бачачи відмінність, але ніколи не бачачи єдності, яка визначає можливість цієї відмінності, адже саме наявність відношення між атрибутами вказує на загальний, субстанціальний базис будь-яких атрибутів. Цей базис свідчить про збіг атрибутів у субстанції, тобто з точки зору субстанції атрибутів єдині, а з точки зору атрибутів субстанція, єдине подвоюється, ділиться на атрибути, але при цьому атрибути мають тенденцію відчужуватися від власної субстанційності:

Матеріалістична діалектика додає до цього (мається на увазі положення про самостійність субстанції – *I. I.*) лише один – але істотний – момент: здатність до самостійності може з'явитися (і в цьому нам світі завжди з'являється) об'єктом відчуження та експропріації (Регев, 2015, с. 10).

Таким чином, Й. Регев реанімує діалектику явища та сутності (поверхні та глибини), а отже, і процес пояснення, який заміщається в сучасних філософів емпіричним описом, ідеологічним констатуванням.

Багато мислителів, політемпоральних а-філософів у тому числі, уважає один принцип, одну сторону, один атрибут, одну категорію реальності принципом, згідно з яким інша сторона тощо виключається, виноситься за дужки або покладається як недосяжні Благо, Істина, Надлишок. Якраз у цьому полягає небезпека, на думку Й. Регева, оскільки такі мислителі атрибутів не мислять субстанційно, пріоритизують один із атрибутів, принцип розділеності, тоді як головний принцип субстанції Й. Регев позначає як утримання-разом-розділеного, а відчуження атрибутів – як Іманентне Неможливе. Ці філософи здійснюють битву атрибутів, створюючи різні версії Іманентно Неможливого, або даності неданого, які вважають неосновний атрибут або недостойним, збитковим, або ідеальним, що дає можливість перебільшення значущості основного атрибута: необхідне виявляється жертвою контингентного, відношення – якості, людина – технології, людське – нелюдського та *vice versa*. Замість розуміння внутрішнього поділу єдиної субстанції, виходить битва трагічно розділених атрибутів. Утім необхідно відзначити, що Й. Регев здійснює розрізнення між старшим поколінням сучасних філософів (Ален Бадью, Славою Жижек), які намагаються змінити умови концептуального

виробництва Іманентного Неможливого та перезапустити механізм його вироблення, перемістивши його у виробничі відносини надмірності (а потім розфасовують отриману субстанцію «твердості без тяжкості» в концептуальні пакування «події», «насиченого феномена» або «синтому»)), від спекулятивного реалізму, який «розколює все це виробництво зсередини, закликаючи не до зміни способу виробництва Іманентного Неможливого, а до повстання проти неможливого як такого й повалення його влади» (Регев, 2015, с. 7).

Водночас філософ указує на недостатність цього повстання, яке здійснюється або через спробу зсередини підірвати кореляціонізм (Мейясу), або «скасувати владу кореляції миттєвим волюнтаристським актом і миттєво переміститися в анархію об'єктів «великого зовнішнього»» (Регев, 2015, с. 7) (Гарман; сюди ж можна записати Латура та Деланду). У результаті недостатньо продуманого, метафізичного (у вузькому сенсі слова, як протиставлення діалектичного) перебільшення одного атрибута над іншими революція, розпочата спекулятивними реалістами, виявляється «перерваною», оскільки зовнішнє все ще продовжує перебувати під владою Іманентного Неможливого, що призводить до його повернення в той самий момент, коли ми, здавалося б, від нього вже назавжди позбулися – у вигляді переодягненого ноумена, що збільшив стократно свою владу» (Регев, 2015, с. 8).

Ноумен спекулятивного реалізму й, ширше, сучасної, політемпоральної нефілософії полягає у відтворенні епістемологічних та онтологічних розривів кантівської й посткантівської філософій. Саме тому Й. Регев звертається до перепрочитання дельозівського Спінози для вилучення звідти поняття субстанції, що діалектично розгортає себе.

У цьому контексті Й. Регев актуалізує фразу Володимира Леніна про перетворення «імперіалістичної війни в громадянську» (Регев, 2015, с. 17); це фраза є програмним формулюванням В. Леніна в умовах Першої світової війни, згідно з якою пролетарям необхідно боротися проти національних капіталістів, а не ставати їхніми союзниками у війні проти пролетарів інших країн, тобто, замість патріотичного, шовіністичного гасла західних «соціал-демократів» про захист своєї батьківщини, В. Ленін пропонував революційне повстання. Ця фраза має онтологічне значення для Й. Регева, оскільки в перекладі мовою субстанції вона позначає необхідність не визнання боротьби атрибутів між собою, а вказівку на виробництво та генезу субстанції, що розділяється, як такої, оскільки це справжній конфлікт, який приховується, симулюється, відчужується у формі відмінності атрибутів, оскільки боротьба міжкласова,

капіталістична є епіфеноменом головного конфлікту «субстанції» капіталізму, а саме класової боротьби буржуазії й пролетаріату, тому єдність пролетарів проти капіталізму необхідно протиставити ідеї національної розділеності пролетарів і капіталістів. Капіталізм є космічною, онтологічною силою, яка перешкоджає, блокує збіги й утримування-разом-розділеного, засновуючи панування атрибутів над субстанцією.

У такий самий онтологізуючої манері Й. Регев звертається до марксистського поняття експропріації (Регев, 2015, с. 23), тобто вилучення (у випадку з марксівською фразою «експропріювати експропріаторів», тобто вилучити власність у тих, хто позбавив інших будь-якої власності, а отже, зробити всі приватизовані суспільні засоби виробництва суспільними, загальними), уважаючи, що Іманентне Неможливе експропріює реальність, виставляючи приматом ідею відмінності, дистанції, вислизання, надлишку, нестачі, «даності неданого» (Регев, 2015, с. 18). У цьому сенсі, наприклад, ідея самореалізації є прикладом дії імперативу Іманентного Неможливого: поточна реальність індивіда вилучається в нього, індивід розчленовується цією ідеєю, оскільки його власна дійсність покладається в ньому, але при цьому й нескінченно поза ним; подібним чином функціонує й кантівська «річ-у-собі», яка служить вічним принципом поділу пізнання та реальності; при цьому в разі самореалізації відбувається пріоритизація майбутнього часу перед справжнім (час, на думку Й. Регева, – це великий експропріатор реальності в неї самої), а в разі «речі-в-собі» відбувається пріоритизація поточних з'єднань єдності апперцепції трансцендентального суб'єкта без реальності. Утім Й. Регев убачає велику заслугу Канта саме у визнанні необхідності синтетичного, що є лише окремих випадком утримування-разом-розділеного, який був німецьким мислителем, абсолютизований, суб'єктивізований. Однак, на думку Й. Регева, необхідно ідею синтетичного відокремити від трансцендентального, щоб побачити її субстанціальний сенс – єдність суб'єкта й об'єкта в субстанції.

Тому суть коінсидентальної філософії полягає якраз у тому, щоб побачити справжній конфлікт за пеленою примарних конфліктів, боротьбу розсварених атрибутів між собою для фіксації єдності, субстанційного, розкрити механізм, що створює тягу до Іманентно Неможливого. Цей механізм працює не тільки для розуміння сучасної філософії, де вибудовуються коінсидентальні ряди, ряди збігів у різних ученнях, щоб показати їх конфлікт, але також цілком можна застосувати для сфери повсякденності. Так, з'ясування стосунків між людьми не має бути спрямовано на фіксацію причини конфлікту, але його варто націлювати

на виділення асоціативних рядів збігів цієї ситуації з іншими подібними ситуаціями (спогадами, відносинами, емоціями, образами, поняттями, об'єктами), і виділення основи їх збігу, їх початкової конфліктності. Замість наддетермінованої суперечності, про яку писав Луї Альтюссер, у якого фундаментальна причинність, основна суперечність постійно перебуває в режимі зсуву, заміщення різними рівнями, шарами суспільного цілого, Й. Регев пропонує, якщо можна так висловитися, коінсидентальну суперечність: знаходження в умовах плоскої онтології подій і явищ загального ядра, підстави (Регев, 2015, с. 29). Цей підхід не є суб'єктивістським, оскільки центрується на логіці конфлікту, яка об'єднує всі збіжні явища (і культурні, і природні):

«Не думай про іншого» або «стався до іншого виключно як до зброї, але ні в якому разі не як до мети», є свого роду імперативом коінсидентальної етики. Однак це «недумання про іншого» є найкращим способом про нього думати й із ним рахуватися. Передусім варто вказати на те, що мова йде не про «мою» перспективу, а про перспективу конфлікту – і вона формує моє «я» не меншою мірою, ніж чие-небудь інше (Регев, 2015, с. 41).

Філософ не виступає за раціоналізацію збігу як випадковості, яка не потребує пояснення, а закликає звернутися до корисного досвіду ірраціоналізації збігу в теології: збіг як те, що має сенс, що вказує на повідомлення про осмисленість усього, що відбувається, наявність допитливого погляду й задуму Бога, який організував події так, щоб вони справили особливий духовний афект-ефект на вірянина. У цій напередвизначеності таїться таємний матеріалістичний зміст, як і в ученні про напередвстановлену гармонію Готфріда Ляйбніца, що обумовлює правильну організацію взаємодії монад для створення комплексних явищ: у цих випадках збіг сприймається серйозно як констатація єдності світу, але тільки під керівництвом його духовної, телеологічно організованої божественної субстанції (Регев, 2015, с. 41). Уся річ у тому, щоб посилити розуміння збігу, позбутися Іманентно Неможливого як фігури Бога, розраховуючи тільки на іманентні взаємозаперечні процеси субстанції – наближення і віддалення. Отже, необхідно задатися коінсидентальним питанням: що розділяється й чому щось збіглося, чому єдине подвоюється, а подвоєння стає єдиним (на місці одного завжди два), виявити роз'єднання та внутрішнє сходження:

Істинно <...> матеріалістична теорія суперечності зберігає конфлікти в їх розрізненості і прояснює те, як саме акумуляція різнорідних, що відносяться до різних площин, нередукованих до якої б то не було єдності факторів, робить

можливим активізацію – поверх них, але без їх скасування – основної суперечності».

Так Й. Регев перечитує матеріалістичну діалектику.

Філософ реанімує людину, указуючи на його онтологічну привілейованість: у людині відбувається, утілюється утримання-разом-розділеного двох модусів: логіки (мови, культури) і практики (габітусів, економіки, діяльності, етичного) (які до політемпоральної афілософії мислилися як суто взаємозаперечні, одне заперечувалося на користь іншого або інше виключалося з розгляду) (Регев, 2015, с. 25). Людина у власному онтологічному розміщенні може здійснити порятунок субстанції від відчуження:

Особливий статус, у силу якого людина опиняється передовим загоном космічної революції, що рятує реальність від самовідчуження, обумовлений тим, що людина є утриманням-разом двох цих абсолютно не пов'язаних між собою та автономних здібностей, тобто збігом (Регев, 2015, с. 25).

У тому числі це відбувається в сексуальному досвіді людини, де утримання-разом-розділеного проявляється, проясняється цілком: максимальне прилягання (поцілунки, з'єднання тіл, задоволення, ласка) кінестетично, дотично, фізично сусідить із максимальним віддаленням, поділом (укуси, від'єднання тіл, біль, насильство). Й. Регев закликає до вивільнення сексу від імперативів Іманентного Неможливого, наприклад, психоаналітичних понять енергії, потягу тощо, які прагнуть утримувати неутримуюче (Надлишок, Брак, Бажання), нав'язати сексуальному спрагу поділу без збігу, постійного провалу будь-якого єдності. Таким чином, Й. Регев указує, що влада Іманентного Неможливого руйнується в людській повсякденності завдяки досвіду збігів, збігом логіки та практики, збігам сексуального злягання:

Основою матеріалістичної діалектики оргазму, необхідної для виявлення суті оргастичного та її кристалізуючого вивільнення з-під влади економіки Іманентного Неможливого, є прояснення його жестово-кінестетичної суті. Оргазм – це передусім жест, завершальний і замикальний послідовність зближень і віддалень, змикань і розмикань, проникнень і їх розриву (Регев, 2015, с. 48).

На місці одного оргазму Й. Регев бачить два оргазми: розпад субстанції (різні генітальні, напередгенітальні процеси й тілесні протистояння) та її сходження (громадянська війна всередині субстанції). Гасло філософа: експропріювати реальність у її експропріаторів, філософів Іманентного Неможливого (або, в термінах Ларюеля, просто філософів), а завдання філософії «полягає

в тому, щоб змінити світ – повернути субстанції її субстанційність, тобто відчужену в неї здатність до самостійності» (Реgev, 2015, с. 10–11). У цьому сенсі Й. Реgev здійснює методологічну та політичну інтервенцію в *status quo*, єдину у своєму роді.

Головним ворогом коінсидентології є Іманентне Неможливе. Це поняття означає співіснування атрибутів субстанції (можливість і дійсність, суб'єкт та об'єкт, випадковість і необхідність, якість і відношення), при якому один із атрибутів підлягає виключенню й маргіналізації, відсилає до незамкненого, вічно відкладеного моменту єдності, прихованого у своїй експропрійованості примарно самостійним атрибутом. Будь-яка даність цього заперечується на догоду даності неданого, трансцендентного, божественного, очікуваного, месіанічного:

Із різкою маніакальністю вся пост-кантивська філософія повторює той самий рух: заявити питання про синтетичне, про утримання-разом-розділеного як своє головне питання – і тут же, тим же самим жестом, зовсім не усвідомлюючи це, підмінити це питання про даність неданого» (Реgev, 2015, с. 13).

Це вислизання, випаровування даності з утримання-разом відбувалося на рівні суб'єкта, кінцевого буття в кантивській філософії, у різних філософів масового становлення і трагічної кінцевості в посткантивській філософії, а в політемпоральній афілософії даність неданості заявляє про себе як вічне відкладання, вилучення об'єкта, об'єктивності із самих себе:

... замість прояснення того, яким чином можливо утримання разом об'єктів, що залишаються розділеними, об'єктно-орієнтована філософія (Гармана – *I. I.*) дає лише множинність описів того, яким чином об'єкт у своїй серцевині завжди виявляється одночасно даним саме як неданість, як двічі вислизаючий ... [а] у філософії Квентіна Мейясу проблема гіпер-хаосу, утримання разом наявності й відсутності необхідності, вічного «можливо» кидка кісток і числа 707 підмінє собою проблему символу як «утримання разом двох частин» (Реgev, 2015, с. 14).

Тому Й. Реgev пропонує особливу онтологію, а саме зум-онтологію, завдяки якій можна наводити різкість, прояснювати, як у єдиному ховається двоє, як вибудовуються коінсидентальні ряди в різних масштабах плоскої онтології (від кварків до галактик), яким чином вони свідчать про подвоєння субстанції: наближати й віддаляти будь-яке явище, щоб прояснювати його діалектику. Зум-онтологія дає змогу бачити механізм роботи Іманентного Неможливого й у контексті капіталізму, і в контексті філософії за допомогою збільшення-зменшення роздільності.

У зум-онтології є дві операції: дефініція і резолюція; дефініція вивільняє суперечність від випадкових і поверхневих елементів, а резолюція трансформує розуміння та практикування суперечності як роздвоєння єдиного (Реgev, 2015, с. 31):

...субстанція подібна пролетаріату в ленінській теорії революції: <...> У своєму стихійному стані пролетаріат невіддільний від цих обтяжувальних його шат, він намертво зрощений з ними, і, оскільки бути революційним класом – це суть пролетаріату, з повною підставою можна стверджувати, що до прояснювального втручання партії, що вказує на те, що на місці одного знаходиться два, пролетаріату взагалі не існує. З іншого ж боку, це втручання було б неможливо, якби воно не спиралося на наявну революційність пролетаріату, в іншому випадку воно було б чистим волюнтаризмом, залежним виключно від волі інтелектуалів та активістів; а така спроба форсованими методами нав'язати реальності те, що в ній відсутнє, і наказати їй, якою їй варто бути, приречена на провал» (Реgev, 2015, с. 15).

Таким чином, Іманентне Неможливе виявляється перетвореним і трансформованим в інстанцію історично сформованого розвитку утримання-разом-розділеного; це результат коінсидентології. Наприклад, хоча виробництво селфі може бути пов'язано з різними інстанціями Іманентного Неможливого (спрага Нового, пристрась до Самореалізації, тобто утримання неутримуючого), на місці одного селфі завжди знаходяться дві фотографії: усупільнена, детериторіалізуюча партикулярність об'єкта моєї уваги та приватне привласнення останнього як виробництва мене як неоліберального підприємницького суб'єкта, що збирає кількісні показники ефективності свого «щастя» (лайки) (Реgev, 2014, с. 94).

Продуктивний, виробничий диктат Іманентного Неможливого у формі Нового заявляє себе не тільки в селфі, а й в акселераціонізмі, де надія на час, що обіцяє порятунком від усіх тягот сьогодення (та) людини, є ключовим положенням та умонастроєм. Коінсидентологія відповідає цьому вченню зазначенням на визначальність питання про те, що вже сталося, а не питанням про те, що може трапитися в майбутньому (оскільки це майбутнє сприймається як імператив, як норма для судження про сьогодення, що виключає сьогодення від розгляду, принижує його як нерозвинений стан себе самого):

«Що ще може статися?» – ну хіба мало що ще може статися. І яке це взагалі може мати значення для мене зараз? Суспільство, звичайно ж, постійно гіпнотизує нас сценаріями можливих катастроф. Але чи варто піддаватися імперативу перебору всіх можливих варіантів нашого знищення? «Вільна людина найменше думає про

смерть» – ця спінозистська максима може бути поширена й на майбутнє в цілому. Варто мати справу з реальними проблемами. Ось коли дійде справа до смерті, тоді й подивимося, що з нею робити» (Реgev, 2018, с. 146).

Акселераціоністи у своїй уяві прагнуть прискорити капіталізм, вирвавши один атрибут капіталізму, його детериторіалізацію за допомогою технологій, зі співвідношення із соціальним, точніше, соціальне виявляється в них жертвою, маргіналізованим інобуттям технологічного, соціальне як межа розвитку технологічного. Трагедія кінцевої, обмеженої, антропологічно збиткової істоти знаходить своє визволення в патетичному визнанні необхідності подолання самого себе, проте насправді, як уважає Й. Реgev, в акселераціонізмі поєднується безглузда комедія з похмурим порно: з одного боку, ми самі стаємо в ролі героя, який постійно спотикається й падає, так що, у кінцевому підсумку, з'ясовується, що герой і був із самого початку не чим іншим, як спотиканням, а все інше – його метафізичні ілюзії на власний рахунок. Сміх із цього приводу доповнюється вуаеристським збудженням при вигляді мастурбуючих машин – інструменту, що сплітається із самим собою, що поглиблюється в самого себе та породжує самого себе (Реgev, 2018, с. 149).

Подібно фойербахіанській критиці теології Й. Реgev указує на витік мрій технотеології: старе добре Іманентне Неможливе у вигляді Нового, яке створює людина для подолання страждань своєї кінцевості, що є суто ідеологічним, – якщо продовжувати тут Фойербаха думкою Маркса, – конструктором. Можна навіть припустити, що головний революційний суб'єкт сучасності, на думку Й. Реgeva, а саме прокрастинаріат, є тим суб'єктом, виключеним із з'єднань виробництва Нового, який сумує через свою непотрібність і не відчуває себе належним капіталізму, а отже, цілком може мріяти про власне перемелювання в нескінченному техноте(ле)ологічному проєкті-прогресі капіталізму (і вже безпосередньо відчуває результати четвертої

промислової революції, що замінює його машинами, кібернетизуючи його тіло ідентифікаційними чипами тощо):

Повстання прокрастинатора – це бунт знедолених і позбавлених реальності непродуктивних з'єднань проти нового і творчого, бунт, який стверджує принципову рівність усіх типів з'єднуваностей і наполягає на тому, що бляклі, витіснені з існування типи зв'язування, розділеного на кшталт розкладання олівців на столі або сортування листів і файлів, мають цивільні права в реальності нітрохи не меншою мірою, ніж зв'язування, які ведуть до народження наднових (зірок – *I. I.*). Сутність прокрастинації – це опір вимозі вступати в з'єднання, які породжують нове (яке може бути піддано негайної квантифікації, що робить його придатним для конкурентного порівняння з іншими видами нового й творчого), шляхом вступу в з'єднання принципово безплідні» (Реgev, 2013).

Людина Нового, Людина Ризику повинні бути замінені на Людину Проясняючу, людину, у якій є час почекати із закликами бути ефективним, бути комунікативним і бути відповідальним, але яка може поміняти роздільність свого екрану життя, зробити зум на своє життя й життя інших, солідаризуватися зі всіма виключеними з капіталізму формами життя, що живуть збігом та єдністю.

Висновки. Таким чином, коінсидентологія свідчить про внутрішні обмеження, методологічні прорахунки й політичну сліпоту сучасної філософії, відновлюючи відкинутий останньою метанаратив матеріалізму субстанції, діалектику та вчення про класову ідентичність, з метою боротьби проти залишків ноуменалізму у філософії, точніше, вписавши його як одного з модусів субстанції.

Подальші розвідки щодо дослідження зв'язків коінсидентології та сучасної матеріалістичної філософії можна здійснити в напрямі емпіричної верифікації онтологічних принципів вчення Й. Реgeva й можливостей актуалізації соціально-політичного потенціалу його поняття прокрастинаріату.

ЛІТЕРАТУРА

1. Королева М. Делим надвое, или Как делать искусство по методу Йоэля Реgeva. *Spectate*. 08/09/2020. URL: <https://spectate.ru/regev-art/> (дата звернення: 16.07.2021).
2. Куртов М. Система и колапс. *Реgev Й. Коинсидентология: краткий трактат о методе*. Санкт-Петербург : Транслит, 2015. С. 2–6.
3. Реgev Й. Дисс-на-Land. *Логос*. 2018. Том 28. № 2. С. 139–158. URL: <https://www.doi.org/10.22394/0869-5377-2018-2-139-156> (дата звернення: 16.07.2021).
4. Реgev Й. Коинсидентология: краткий трактат о методе. Санкт-Петербург : Translit, 2015.
5. Реgev Й. Критика фильтрующего разума. На месте одного селфи всегда находятся два. *Логос*. 2014. Том 4. № 100. С. 87–94.
6. Реgev Й. Тезисы о прокрастинации. *Художественный журнал*. 2013. № 92. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/6/article/54> (дата звернення: 16.07.2021).
7. Фадеев В. Конституція Модерну і повернення матеріального. *Етнічність. Культура. Історія. Соціально-філософські нариси*. Київ, Ніжин : Видавець ПП Лисенко М.М., 2019. С. 57–70.

8. Abadía M.C. New Materialisms: Re-thinking humanity within an interdisciplinary framework. *InterCultural Philosophy*. 2018. № 1. P. 168–183. URL: <https://doi.org/10.11588/icp.2018.1.48071> (дата звернення: 16.07.2021).
9. Coombs N. Speculative Justice: Quentin Meillassoux and Politics. *Theory & Event*. 2014. Vol. 17. № 4.
10. Culp A. Dark Deleuze. *Alienocene – Theory/Fiction*, 2018. URL: <https://alienocene.files.wordpress.com/2018/03/dark-d-to-print.pdf> (дата звернення: 16.07.2021).
11. De Vries G. Bruno Latour. Polity Press, 2016. 221 p.
12. DeLanda M. A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity. Continuum, 2006. 150 p.
13. DeLanda M. Assemblage theory. Edinburgh University Press, 2016. 208 p.
14. Fox N., Alldred P. New Materialism. *SAGE Research Methods Foundations* / P. Atkinson, S. Delamont, A. Cernat, J.W. Sakshaug, R.A. Williams (Eds.). 2019. URL: <https://www.doi.org/10.4135/9781526421036768465> (дата звернення: 16.07.2021).
15. Harman G. An Outline of Object-oriented Philosophy. *Science progress*. 2013. Vol. 96. № 2. P. 187–199. URL: <https://doi.org/10.3184/003685013X13691199842803> (дата звернення: 16.07.2021).
16. Harman G. Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything. Penguin Books, 2017. 298 p.
17. James I. The new French philosophy. Polity, 2012. 221 p.
18. Kolozova K. Capitalism's Holocaust of Animals: A Non-Marxist Critique of Capital, Philosophy and Patriarchy. Bloomsbury Publishing, 2019. 184 p. URL: <https://www.doi.org/10.5040/9781350109704> (дата звернення: 16.07.2021).
19. Meillassoux Q. After Finitude: An Essay on The Necessity of Contingency. Continuum, 2008. 160 p.
20. Mills C. Towards A Future Post-Capitalism: Accelerationism and Its Aesthetics. University of London, 2016. 53 p.
21. Sargento P. New Materialism and Neutralized Subjectivity. A Cultural Renewal? *Cultura*. 2013. Vol. 10. № 2. P. 113–125. URL: <https://doi.org/10.5840/cultura201310216> (дата звернення: 16.07.2021).
22. Schmidgen H. Bruno Latour in Pieces. Fordham University Press, 2014. 175 p. URL: <https://doi.org/10.1515/9780823263721> (дата звернення: 16.07.2021).
23. Srnicek N., Bryant L., Harman G. Towards a Speculative Philosophy. *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Re. press, 2011. P. 1–19.
24. Supachalasai C. The Politics of Accelerationism: Future, Modernity, Technology, and Subjectivity in the Late Capitalism. *Journal of Social Sciences Naresuan University*, 2016. Vol. 12. № 2. P. 43–69. URL: <https://doi.org/10.14456/jssnu.2016.14> (дата звернення: 16.07.2021).
25. Van den Akker R., Vermeulen T. Periodising the 2000s, or, the Emergence of Metamodernism. *Metamodernism: Historicity, affect, and Depth after postmodernism*. Rowman & Littlefield Publishers, 2017. P. 1–19.

REFERENCES

1. Koroleva, M. (2020). Delim nadvoe, ili Kak delat' iskusstvo po metodu Joelya Regeva [Divide in two, or How to make art according to the Yoel Regev's method]. *Spectate*, 08/09/2020. Retrieved July 16, 2021, from <https://spectate.ru/regev-art/> [in Russian].
2. Kurtov, M. (2015). Sistema i kollaps [System and collapse]. *Regev J. Koinsidentologiya: kratkij traktat o metode*. SPb.: Translit [in Russian].
3. Regev, J. (2018) Diss-na-Land. *Logos*, 28 (2), (pp. 139–158) [in Russian]. DOI: <https://www.doi.org/10.22394/0869-5377-2018-2-139-156>.
4. Regev, J. (2015) *Koinsidentologiya: kratkij traktat o metode* [Coincidentology: a short treatise on the method]. SPb.: Translit [in Russian].
5. Regev, J. (2014). Kritika fil'truyushchego razuma. Na meste odnogo selfi vseгда nahodyatsya dva [Criticism of the filtering mind. There are always two in the place of one selfie]. *Logos*, 4 (100), (pp. 87–94) [in Russian].
6. Regev, J. (2013). Tezisy o prokrastinacii [Theses on Procrastination]. *Hudozhestvennyj zhurnal*, 92. Retrieved July 16, 2021, from <http://moscowartmagazine.com/issue/6/article/54> [in Russian].
7. Abadía, M. C. (2018). New Materialisms: Re-thinking humanity within an interdisciplinary framework. *InterCultural Philosophy*, 1, (pp. 168–183). DOI: <https://doi.org/10.11588/icp.2018.1.48071>.
8. Coombs, N. (2014). Speculative Justice: Quentin Meillassoux and Politics. *Theory & Event*, 17(4).
9. Culp, A. *Dark Deleuze*. Alienocene – Theory/Fiction, 2018. – Retrieved July 16, 2021, from <https://alienocene.files.wordpress.com/2018/03/dark-d-to-print.pdf>.
10. De Vries, G. (2016). *Bruno Latour*. Polity Press.
11. DeLanda, M. (2006). *A new philosophy of society: Assemblage theory and social complexity*. Continuum.
12. DeLanda, M. (2016). *Assemblage theory*. Edinburgh University Press.
13. Fadyeyev, V. (2019). Konstytuciya Modernu i povnennyya material'nogo [Constitution of the Modern and the return of the material]. In *Etnichnist'. Kul'tura. Istoriya. Social'no-filosofs'ki nary'sy*. K.; Nizhy'n: Vy'davec'z' PP Ly'senko M.M., (pp. 57–70) [in Ukrainian].
14. Fox, N. J., & Alldred, P. (2019). New Materialism. In P. Atkinson, S. Delamont, A. Cernat, J.W. Sakshaug, & R.A. Williams (Eds.), *SAGE Research Methods Foundations*. DOI: <https://www.doi.org/10.4135/9781526421036768465>.
15. Harman, G. (2013). An outline of object-oriented philosophy. *Science progress*, 96 (2), (pp. 187–199). DOI: <https://doi.org/10.3184/003685013X13691199842803>.
16. Harman, G. (2017). *Object-oriented ontology: A new theory of everything*. Penguin Books.
17. James, I. (2012). *The New French Philosophy*. Polity.
18. Kolozova, K. (2019). *Capitalism's Holocaust of Animals: A Non-Marxist Critique of Capital, Philosophy and Patriarchy*. Bloomsbury Publishing. DOI: <https://www.doi.org/10.5040/9781350109704>.
19. Meillassoux, Q. (2008). *After finitude: An essay on the necessity of contingency*. Continuum.

20. Mills C. (2016). *Towards A Future Post-Capitalism: Accelerationism and Its Aesthetics*. University of London.
21. Sargento, P. (2013). New Materialism and Neutralized Subjectivity. A Cultural Renewal? *Cultura*, 10 (2), 113–125. DOI: <https://doi.org/10.5840/cultura201310216>.
22. Schmidgen, H. (2014). *Bruno Latour in Pieces*. Fordham University Press. DOI: <https://doi.org/10.1515/9780823263721>.
23. Srnicek, N., Bryant, L., & Harman, G. (2011). Towards a Speculative Philosophy. In *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Re. press (pp. 1–19).
24. Supachalasai, C. (2016). The Politics of Accelerationism: Future, Modernity, Technology, and Subjectivity in the Late Capitalism. *Journal of Social Sciences Naresuan University*, 12(2), (pp. 43–69). DOI: <https://doi.org/10.14456/jssnu.2016.14>.
25. Van den Akker, R., & Vermeulen, T. (2017). Periodising the 2000s, or, the Emergence of Metamodernism. In *Metamodernism: Historicity, affect, and Depth after postmodernism*. Rowman & Littlefield Publishers, (pp. 1–19).

КОБЕТЯК Андрій – кандидат філософських наук, доцент кафедри економічної безпеки, публічного управління та адміністрування, Державний університет «Житомирська політехніка», 103, вул. Чуднівська, м. Житомир, Україна, індекс 10005 (kobetiak@meta.ua)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6899-0571>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.7>

Бібліографічний опис статті: Кобетяк, А. (2021). Трансформація інституту автокефалії: виклики сьогодення. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», 43, 49–57, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.7>*

ТРАНСФОРМАЦІЯ ІНСТИТУТУ АВТОКЕФАЛІЇ: ВИКЛИКИ СЬОГОДЕННЯ

Анотація. *Мета статті* – висвітлення трансформаційних процесів інституту автокефалії та його значення в сучасній церкві. Еклезіологічна зумовленість автокефального принципу витікає із самої природи церкви. Спілкування між церквами має відбуватися виключно на засадах миру, взаємного визнання й рівності. Узурпація церковної влади – це нашарування, якими обросла церковна інституція за століття існування. Тому увага дослідження зосереджена на самому феномені Церкви в її історичній ретроспективі. **Методологічними** засадами дослідження стали історичний і порівняльний методи, традиціоналізм, компаративний підхід, релігійна антропологія, герменевтика, філософський символізм. **Наукова новизна** насамперед це пов'язано з геополітичним і фінансовим чинниками. Висвітлюється, що з точки зору православної еkleзіології очевидно, що за своєю структурою кожна церква неодмінно має бути автокефальною. Однак на практиці низка національних церков чекає Всеправославного визнання вже багато століть. **Висновки.** У дослідженні встановлено, що вже в донікейський період церква формує власну адміністративну систему управління та поділу за державним зразком. У II–III ст. церковний інститут має чітку ієрархічну структуру. Визначено, що апостоли засновували перші спільноти як автокефальні. Проте в період Вселенських соборів автокефалія трансформувалася від природного стану до церковно-політичного явища. Доведено, що в XIX–XX ст., коли відбувся «парад автокефалій» на Балканах, питання автокефалії знову виходить на перший план загальних богословських дискусій. Ключову роль відіграв національний чинник, який вкладається в основу незалежності кожної з Помісних церков. Розпад держави не детермінує розділення церкви, хоча цього й вимагають церковні канони. Доведено, що держава завжди є зацікавленою, оскільки кожна незалежна країна прагне мати власну церкву, тому є захисником прав і повноважень церкви, яка розташована на її території. Це значно впливає на геополітичні відносини між Помісними церквами. Автокефалія виступала адаптаційним пристосуванням церкви до політичної географії держави. У статті встановлено, що інституційні суперечки Помісних церков, пов'язані з межами та «канонічною територією», можуть бути вирішені виключно соборним шляхом і за участі всіх православних ієрархів. Отже, подальші наукові розвідки автокефальної тематики й канонічної творчості святих отців доповнять виконане дослідження.

Ключові слова: еkleзіологія, автокефалія, єпархія, патріарх, кордон, інституція, церква.

КОБЕТЯК Andrii – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Economic Security, Public Administration and Administration, Zhytomyr Polytechnic State University, 103, st. Chudnivska, Zhytomyr, Ukraine, index 10005 (kobetiak@meta.ua)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6899-0571>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.7>

To cite this article: Kobetiak, A. (2021). Transformatsiia instytutu avtokefalii: vyklyky sohodennia [Transformation of the institute of autocephaly: today's challenges]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia "Filosofia" – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 43, 49–57, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.7>*

TRANSFORMATION OF THE INSTITUTE OF AUTOCEPHALY: TODAY'S CHALLENGES

Summary. *The purpose of the article is to highlight the transformational processes of the institution of autocephaly and its significance in the modern church. The ecclesiological conditionality of the autocephalous principle comes from the very nature of the church. Communication between churches should take place*

*exclusively on the basis of peace, mutual recognition and equality. The usurpation of ecclesiastical power is a layer that has overgrown the ecclesiastical institution over the centuries of its existence. Therefore, the study focuses on the very phenomenon of the Church in its historical retrospect. Historical and comparative methods, traditionalism, comparative approach, religious anthropology, hermeneutics, philosophical symbolism became the **methodological** foundations of the research. The **scientific novelty** is to highlight the causes of the current crisis of Orthodoxy. It is noted that this is primarily due to geopolitical and financial factors. It is highlighted that from the point of view of Orthodox ecclesiology, it is obvious that by its very structure, each church must certainly be an autocephalous one. However, in practice, a number of national Churches have been waiting for Pan-Orthodox recognition for many centuries. **Conclusions.** The study found that already in the ante-Nicene period, the church forms its own administrative system of management and division according to the state model. In the second and third centuries, the church institution had a clear hierarchical structure. It is determined that the apostles founded the first communities as autocephalous. However, during the Ecumenical Councils, autocephaly was transformed from a natural state to a church-political phenomenon. It is proved that in the XIX–XX centuries, when the “parade of autocephaly” took place in the Balkans, the issue of autocephaly again came to the forefront of general theological discussions. The key role was played by the national factor, which is the basis for the independence of each of the Local Churches. The collapse of the state does not determine the division of the church, although this is required by church canons. It has been proven that the state is always interested, since each independent country seeks to have its own church, therefore it acts as a defender of the rights and powers of the church, which is located on its territory. This significantly affects the geopolitical relations between the Local Churches. Autocephaly was an adaptation of the church to the political geography of the state. The article states that the institutional disputes of the Local Churches, related to the borders and the “canonical territory”, can be resolved only by a council and with the participation of all Orthodox hierarchs. Therefore, further scientific explorations of autocephalous topics and the canonical work of the holy fathers will complement the study.*

Key words: ecclesiology, autocephaly, diocese, patriarch, border, institution, church.

Постановка проблеми. Дослідження автокефальної тематики значно активізувалися в останні кілька років. Зростання рівня уваги провідних світових науковців, богословів, ієрархії та пересічних громадян до релігійної тематики загалом, викликано значними релігійними потрясіннями у світі. Зокрема, спостерігається активне посилення релігійних переслідувань і порушень релігійних свобод. Світове населення сколихнуло виникнення та падіння (2019 р.) Ісламської держави. Трансформація одвічного символу православ'я – Святої Софії – у мечеть. Активна «боротьба» провідних європейських країн, наприклад, Франції, з масовою ісламізацією. Ці, а також багато інших важливих релігійних подій уселенського масштабу поштовхнули дослідження різних рівнів релігійної площини.

Однак, можливо, наймасштабнішою та найдосліджуванішою сьогодні є православна проблематика. Передусім це викликано значним Всеправославним конфліктом, який суттєво поглиблюється в наш час. Великий і Святий Собор православної церкви на Криті (2016 р.), який готувався близько століття, а в активну стадію підготовки ввійшов у 2000-х рр., чітко задекларував наявність глибокої кризи у відносинах між Помісними церквами. Церковно-політичне протистояння та боротьба за першість у православному світі виражалися в непогодженні низки надважливих церковних документів. Головними з них є «Автокефалія та способи її проголошення», «Православна діаспора» й деякі інші.

У розрізі боротьби за лідерство між Константинополем і Москвою, еклезіологічна та адміністративні проблеми сучасного православ'я відішли на другий план. Це значно посилює проблеми та загальний стан сучасної церкви.

На початку 2019 р. відбулася знакова подія, яка відіграла вирішальну роль у загостренні Всеправославного конфлікту, – проголошення автокефалії 15-ої Помісної Української церкви. На перший погляд це виключно позитивна подія, яка повернула мільйони віруючих українців у лоно церкви. Значна кількість adeptів УПЦ КП та УАПЦ відвідували храми, молилися, звершували таїнства і треби, проте були позбавлені Всеправославного спілкування, бо вважалися «неканонічними» й такими, що перебувають за межами церковного корабля. З офіційним наданням Томосу для Православної церкви України ситуація кардинально мала б змінитися. У перші ж дні після підписання документа про церковну незалежність, світові ієрархи та богослови оприлюднили заяви про те, що в Україні більше немає «розкольників» (Варфоломій, патріарх, 2020). Кожен український віруючий може молитися в будь-якому храмі, усі вони наповнились благодаттю, оскільки приєднані до Вселенської православної церкви.

Як виявилось, ця виключно позитивна подія внесла серйозний деструктив у міжправославні відносини. З одного боку, уже 4 Помісні церкви офіційно визнали ПЦУ та привітали її, з іншого – низка церков уже розірвала Євхаристичне служіння, що свідчить про відсутність єдності.

З кожним черговим визнанням криза лише загострюється. У контексті боротьби за першість сформувалися два табори церков – грецький, який підтримує Вселенську патріархію, і слов'янський, який на стороні Московського патріархату.

Актуальність теми викликана сучасною кризою православ'я. Помісні церкви не можуть домовитися щодо статусу кількох національних церков, адже це зачіпає інтереси лідерів православного світу. Насамперед це пов'язано з геополітичним і фінансовим чинниками. З точки зору православної еkleзіології очевидно, що за своєю структурою кожна церква неодмінно має бути автокефальною. Заснування апостолами перших спільно прямо вказує на це. Саме такий адміністративний устрій указується й в апостольських правилах, зокрема у відомому 34-му каноні. Проте за двохтисячолітню історію інститут автокефалії зазнав значних трансформацій. З базового стану існування автокефалії перетворилася на привілейований інститут, яким керують лідери православного світу. Отже, статус автокефалії та можливості його набуття сьогодні є наріжним каменем богословських дискусій. Нерозривно із цим пов'язана проблема межі юрисдикції та «канонічної території». Ці теми все частіше викликають непорозуміння між Помісними церквами, що актуалізує обрану тему дослідження.

Мета статті полягає у висвітленні трансформаційних процесів інституту автокефалії та його значення в сучасній церкві. Еклезіологічна зумовленість автокефального принципу витікає із самої природи церкви. Спілкування між церквами має відбуватися виключно на засадах миру, взаємного визнання та рівності. Узурпація церковної влади – це нашарування, якими обросла церковна інституція за століття свого існування. Тому увага дослідження зосереджена на самому феномені Церкви в її історичній ретроспективі.

Завданням дослідження є спроба напрацювання нового, альтернативного підходу до проблеми автокефалії в сучасному світі. Національний принцип, який відіграв ключову роль у становленні низки нових Помісних церков, зокрема на Балканах, уже не задовольняє сучасну церковну громадськість. На його основі неможливо вирішити проблему православної діаспори. Низка національних церков, наприклад, Чорногорська, Македонська, Білоруська, борються за незалежність, проте без напрацювання альтернативної моделі процесу автокефалізації це зробити складно.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Стан наукової розробки обраної теми неоднозначний. Сотні виступів, публічних заяв та офіційних листів богословів та ієрархів різних Помісних церков стосовно автокефальної проблематики

мають виражений конфесійний характер. Полеміка між представниками різних церков призводить до перекручування й викривленого трактування канонів та історичної церковної практики. У цілому з проголошенням кожної нової автокефалії в православ'ї загострювалися дискусії щодо права першості Вселенського престолу та соборності в контексті вирішення цього питання. Разом із тим підписання нового Томосу для України привернуло увагу й світських учених з усього світу.

Класична база для обґрунтування проблеми автокефального устрою та канонічної території розкривається в працях відомих вітчизняних дослідників і каноністів: І. Власовського, О. Киридона, О. Лотоцького, Ю. Мулика-Луцика та інших, які неодноразово звертали увагу на процес зародження інституту автокефалії. Сюди ж варто віднести вчених зі світовим іменем: В. Асмуса, Д. Бінгема, А. фон Гарнака, Й. Гофманна, Й. Зізіуласа, І. Ісіченко, Дж. Робертсона, А. Карташева, Є. Кесарійського, Н. Мілаша, Є. Смірнова, С. Смірнова, К. Скурага, К. Уера, Ф. Успенського й інших.

Про важливість та актуальність обраної теми свідчить низка сучасних дисертаційних досліджень, наприклад, В. Бутинського, М. Гергелюка, А. Дідківського, Є. Заремби. Особливо важливими та ґрунтовними є праці вітчизняного науковця, який є одним із кращих богословів у сучасному православ'ї, архімандрита Кирила (Говоруна). Він чітко розкриває суть трансформації еклезіологічної зумовленості сучасного церковного устрою та проблему межі юрисдикційних повноважень.

Фундаментальним дослідженням з обраної теми є чотиритомник В. Болотова з історії становлення древньої Церкви. Двотомник О. Лотоцького розкриває саму суть і принципи, на яких повинна базуватися автокефалія. Ще особливе місце в системі знань про автокефалію та канонічні території церкви займає ґрунтовне дослідження сучасного американського вченого Ч. Сандерсона «Автокефалія як функція інституційної стабільності й організаційні зміни в Східній православній церкві». Автор пропонує власний підхід до автокефального принципу адміністративного устрою православної церкви. Він полягає в трансформації територіального принципу формування церковних адміністрацій у національний.

Отже, з одного боку, можна констатувати значний науковий і теологічний аспект актуальності зазначеної проблематики та наявність низки ґрунтовних праць. З іншого – проблема набуття автокефального статусу й чіткого визначення межі канонічної території впливу залишається відкритою. У наукових працях не простежується чіткий зв'язок між еклезіологічною моделлю ідеальної

церкви Христової та сучасним адміністративним укладом церковного життя. Наявність низки малодосліджених наукових проблем щодо автокефального облаштування Вселенської церкви значно актуалізує обрану тему.

Основний матеріал. Національний принцип заснування перших християнських спільнот дуже швидко був визнаний неправомірним. Уже на Апостольському соборі в 51 р. учні Христа дійшли згоди в необхідності проповіді всім народам, а не лише єврейському населенню. Апостол Павло в посланні до Колоссян зазначає, що після Воскресіння необхідно відмовитися від «старої людини» й оновитися в Христі, де немає ні єлліна, ні іудея (Кол. 3:11). Із закритої секти іудаїзму християнство переростає в наднаціональну релігію. Навіть в умовах гоніння та постійного фізичного винищення поступово формується розгалужена система окремих спільнот, які були абсолютно незалежними у своїй церковній та адміністративній діяльності. Проте під впливом Візантійської імперії, а особливо це стало помітно після 313 р., церква за державним зразком формує чітку ієрархічну адміністрацію. Інститут церковного управління, який не був притаманний ранньому періоду, почав позиціонуватися як установлений Божим промыслом єдиновірний механізм організації земної церкви.

Протягом тривалої історії формування інститут автокефалії зазнавав відчутних змін. У період Візантійської імперії та розвитку теорії симфонії національний принцип автокефалізації Помісних церков був явно недопустимим. Влада імперії значно підвищила роль і значення столичного патріарха, надавши йому титул Вселенського (з'являється в V ст.) Очевидно, що Рим, який уважався першою та головною кафедрою древнього світу, значно протривався такому розвитку подій. Згодом це вплинуло на велике розділення церков на Східну та Західну, яке остаточно оформилося в 1054 р.

Роль національного фактору значно зросла вже у XIX ст., коли відбувся процес унезалежнення низки нових Помісних церков, саме на основі вказаного принципу. Новоутворені країни цілком справедливо вбачали у власній церкві підтримку незрілої незалежності. Тому уряди Балканських країн докладали максимум зусиль на міжнародній арені для досягнення автокефального статусу своїм церквам.

Альтернативна теорія сучасного розуміння автокефалії пропонує новий підхід до розуміння цього древнього церковного інституту. Історично склалося так, що зміна церковних кордонів слідувала за політичними перетрубаціями. У період Візантійської імперії, коли церква стала одним із ключових державних інститутів, таке положення

було закріплено в постановах Вселенських соборів. Важливо, що Соборне комюніке, тобто всі церковні канони, обов'язково мали затверджуватися підписом імператора, що надавало їм загальності й обов'язковості для виконання. Загальну норму співвідношення церковної території до державного розподілу адміністративного управління фіксує 17-те правило Четвертого Вселенського собору. Воно свідчить, що після заснування міста розподіл парафій має слідувати цивільним і земським порядкам. Це правило остаточно утвердило ідентичність церковного та державного розмежування на адміністративні одиниці. Тому єпископи, які мали кафедри в містах політично значущих, отримали значні привілеї. Це послугувало приводом формування древніх патріархатів, оскільки столичні міста мали відносно незалежний статус (Лотоцький, 1935). Отже, географічно церква є прив'язаною до державних адміністративних утворень. Крім того, інституційні зміни в структурі самої церкви також залежали від волі держави та суспільно-політичних трансформацій. Тому необхідно дослідити подібні зміни церковних інституцій і політичну географію церкви в її залежності від державних перетворень.

Одним із головних положень наукової розвідки є твердження, що автокефалія виступала адаптаційним пристосуванням церкви до політичної географії держави. Так чи інакше, але церква завжди була «вмонтована» в певне державне середовище. Сама по собі церква не може існувати без людей, які є громадянами певної країни, з її законами та нормами життя. З історії нам відомо багато прикладів (падіння Османської імперії), коли розпадалися імперії на окремі держави. Це неминуче призводило до інституційних змін церковних кордонів. Очевидно, що після формування нових незалежних держав (за національним принципом), кіріархальна церква не може підтримувати якісні зв'язки з підлеглими церквами вже в новоутворених державах (інколи навіть вороже налаштованих). Принцип чіткої ієрархії порушується через неможливість «прямого» спілкування. Дійсно, управління, тобто церковна столиця з її ресурсами й апаратом, буде знаходитись в одній країні, а підпорядкована єпархія – в іншій. Виникає питання про правомірність такої юрисдикції. Кожна незалежна країна хоче бачити власну церковну структуру автокефальною (Sanderson, 2005, с. 29). Трапляється й так, коли церкві вигідно імітувати старі політичні кордони, говорити про єдиний релігійний і, звісно ж, політичний простір. Отже, у такому ракурсі кіріархальна церква буде відігравати деструктивну роль в утвердженні незалежності й національної самоідентифікації новоутвореної держави. Аналогічна ситуація склалася після

розпаду Радянського Союзу. РПЦ продовжує пропагувати ідею єдності та закликати до спільного релігійного, а можливо, і не тільки, простору. Це виливається в загальновідому концепцію «руського міра» та триєдиної Русі.

Разом із тим формування нових автономних церковних одиниць не відбувається автоматично. Принцип «розпад імперії призводить до розпаду церкви» не діє. Балканським національним церквам довелося прикласти чимало зусиль для здобуття власної незалежності. Часто доводилося перерозподіляти церковні інституції колись єдиної церкви на нові, автономні утворення. Справедливо, що необхідно дотримання певних умов для формування нової незалежної церковної інституції. Передусім це пов'язано зі спроможністю самої церкви функціонувати на автокефальних засадах. Необхідний достатній рівень самоорганізації та можливості самостійної життєдіяльності. Народжувана церква повинна мати достатню кількість єпископату (1-ше апостольське правило та 4-ге правило Четвертого Вселенського собору), ресурсу, навчальні заклади, а основне – прихожан, які забезпечують усі інші вимоги.

Констатуємо, що новонароджена автокефальна церква не може виникнути *ex nihilo*. Необхідна певна передісторія та хороший ґрунт для незалежного становлення. Важливо, що нова церква так чи інакше повинна визнати деяку залежність хоча б тимчасово від материнської церкви. Апостольська спадковість, тобто безперервність благодаті Святого Духу, у будь-якому випадку від першоєрарха материнської церкви має передатися очільнику нової дочірньої церковної інституції. Отже, сама по собі нова церква утворитися не може. Необхідне втручання материнської церкви у внутрішні справи дочірньої, як мінімум, для її духовного народження в особі першосвятителя. А лише тоді, він як керівник зможе обирати та призначати правлячих архієреїв (Sanderson, 2005). Таким чином, цілий церковний регіон, наприклад, кілька єпархій, першопочатково повинен входити до складу церкви-матері. Отже, можна сформулювати першу аксіому утворення автокефальних церков. Церква (зібрання єпархій по факту), що претендує на автокефальний статус, повинна бути законною частиною материнської церкви до свого відокремлення. Іншими словами, нова церква завжди походить від уже наявних.

Необхідність повної офіційної згоди материнської церкви для «народження» дочірньої в історії Вселенського православ'я неодноразово ставало на заваді швидкого визнання та «законного» формування нового церковного інституту. Більшість сучасних Помісних церков буквально виборювали право на власну незалежність (Meuendorff, 1924). У XXI ст. ситуація не змінилася. Церква

Македонії прагне відокремлення від Сербської ПЦ, однак материнська організація максимально протриває «народженню» дочки. Аналогічна ситуація в Україні. РПЦ максимально утримує у власній юрисдикції УПЦ МП, чинить значний тиск на світовому рівні проти визнання новоутвореної Православної церкви України.

У постнаціональний період, тобто після параду автокефалій на Балканах, слідування церковних кордонів державним дещо нівелюється. Церква не перестала бути частиною конкретної держави навіть після активної зміни територіальної належності, однак не завжди слідувала за державно-адміністративним перерозподілом. Загальноприйнятим фактом сучасного православного світу є слідування кордонів церковних межам конкретної держави. Проте практика свідчить про інші факти. Яскравими винятками із загального правила є Російська, Сербська церкви й передусім Вселенський патріархат, який узагалі не прив'язаний до конкретної країни, адже є історичним наднаціональним церковним інститутом (Erickson, 2006).

Окремо необхідно зупинитися на ролі держави як «третьої» сторони в процесі автокефалізації нової Помісної церкви. Безперечно, держава є захисником прав і повноважень церкви, яка розташована на її території. Наприклад, у роки Візантійської імперії розмірено існували величезні метрополії, які згодом переросли в патріархати лише в тих областях, які політично були стабільними. Так утворилися Олександрійська й Антіохійська церковні адміністрації. Урешті, саме завдяки політичній стабільності та значенню утворений і швидко піднесений до першої позиції в диптиху Константинопольський патріархат. Водночас зміна кордонів усередині імперій чи князівств, падіння або ж нові імперські завоювання, певні політичні потрясіння тощо призводили до змін у церковних організаційних формах. Це спричинило формування територіального принципу становлення нових автокефальних церков (L'Hullier, 1993). Примат ідентичності державних і церковних меж, який сформувався у Візантії та був необхідною умовою всієї церковної організації, зберігся до XX ст. (Schmemmann, 1964, с. 69).

Альтернативна теорія автокефалії пропонує незалежні зміни церковних інституцій. На відміну від залежних змін, які неминуче викликані державними перетрубаціями та зумовлюють трансформації церковних меж, вони спричинені політичною географією. Такі зміни виникають, проте не є абсолютно детерміновані в наступних випадках. По-перше, відбувається тривалий розрив між державними та церковними кордонами, наприклад, Сербська ПЦ. По-друге, нестабільні

або ж узагалі відсутні зв'язки церковної організації щодо кіріархальної церкви. По-третє, практична необхідність. Будь-яка нова організація, у тому числі й церковна, повинна понести певні матеріальні затрати, пов'язані з формування нових підрозділів та управлінських структур. Для забезпечення стабільного статус-кво зацікавленість державних структур у формуванні нової церковної адміністрації повинна бути вкрай низькою. Наприклад, влада Азербайджану мало зацікавлена у створенні власної православної церкви, яка колись мала місце в історії цього народу.

Кожна організація утворюється не випадково, а цілеспрямовано, як наслідок певних можливостей для досягнення конкретних цілей. Фактор переслідування певних цілей та амбіцій є наступним важливим складником альтернативної теорії автокефалії. Автокефальні церкви – це і є організації, які утворені для виконання конкретних завдань і досягнення цілей. Такі цілі є абсолютно різними, мають неоднакові трактування, проте однією з найпріоритетніших завжди була мета утвердження власної державної незалежності й ідентичності (Sanderson, 2005). Автокефалії незалежно від часу існування та політичних умов завжди мали певні правила, обмеженості й домовленості, що впливало на конфігурацію їхніх відносин. Американський учений Олівер Вільямсон указував, що управлінські інституції діють на рівні окремих транзакцій (Williamson, 1996). Це означає, що вирішальну роль відіграє певний рівень угод і домовленостей між ієрархією та державними чиновниками. Необхідні домовленості виникають унаслідок бажання забезпечити спільне благо для свої громадян. Таким чином, держава-носіє, як і сама материнська церква, сприяє формуванню таких умов, що розірвання дочірньою церквою відносин із материнською є економічно не вигідним. Матеріальний складник – це наступний компонент запропонованої альтернативної теорії автокефалії. Безумовно, відносини між церквами мають фінансовий складник, який подекуди є вирішальним. Оскільки такі відносини можна вважати договірними, бо включають обмін товарами та послугами, то материнська церква, як більш зріла, корегує ситуацію вигідним для себе чином. Якщо подібні відносини виникають між материнською та дочірньою церквами, то вони є ієрархічними. Між рівними Помісними церквами такі відносини будуть горизонтальними, оскільки автокефальні церкви є рівні між собою. Так чи інакше, але загалом усі види відношень у церкві є договірними, про що свідчить формування ієрархічної структури, яка виконує домовленість розподіленості певних функцій і навантажень (Sanderson, 2005). На практиці це реалізується

через благословення місцевого єпископа для священника, який від його імені звершує богослужіння. Єпископ у будь-який час може відізнати таке право, і тоді «договір» між ним і священником буде розірвано. У свою чергу, єпископ залежить від Предстоятеля, який йому делегує управління певною церковною областю – єпархією. Першоієрарху належить право керівництва всією автокефальною церквою та нагляд за підлеглими єпископами. Еклезіологічна традиція саме такого церковного устрою бере свій початок фактично від апостольських часів. Звідси випливає, що принаймні певний час дочірня церква повинна бути залежною від материнської. Для її утримання виділяються певні кошти. Коли дочірня церква стає достатньо зрілою, материнська церква прагне повернути вкладені кошти. Тут можна провести аналогію з підприємством і дочірньою компанією. Остання зароджується для майбутнього фінансування головного офісу.

Проблема з проголошенням нової автокефалії якраз і полягає в складності укладання подібних договорів. Для легітимізації нової Помісної церкви насамперед необхідна опіка та благословення материнської церкви. Це та перша, базова угода, яка лежить в основі майбутнього визнання незалежності молодшої церковної інституції. З іншого боку, їй повинні визнати всі вже признані Помісні церкви. Таким чином, необхідне умовне укладення ще кількох домовленостей. Такі жорсткі інституційні рамки витримати доволі складно. Саме тому в сучасному православ'ї основні еклезіологічні проблеми зводяться саме до автокефального питання. Ці правила є обов'язковими для виконання на всіх рівнях. Без укладення подібних домовленостей нова церква не буде вважатися легітимною, тобто канонічною.

Цілком природно, що одних угод і домовленостей недостатньо. Не всі хочуть і можуть виконувати загальноприйняті правила. Тому необхідна присутність певного керівного органу, який би міг виконувати наглядову функцію. Згідно з ученням православної церкви, найвищим органом управління є Вселенський собор. Однак після 787 р. зібрання православних ієрархів на світовому рівні виявляється надскладним завданням. Великий собор на Криті у 2016 р. був близький до історичного моменту VIII Вселенського собору, проте через відсутність чотирьох Помісних церков утратив такий статус.

Окремо необхідно наголосити на ролі Вселенського патріарха як першого серед рівних, який претендує на роль вищої судової інстанції та наглядача за порядком у православному світі. Проте сьогодні ця тема потужно дискутується, РПЦ всіляко протривить цим традиціям, наполягає на абсолютній рівності Помісних церков

(Namee, 2020). Тому фактор першості Вселенського патріарха важливий, але буде розглянутий у межах окремої наукової розвідки.

Залишається державний фактор, який відіграв ключову роль в отриманні автокефального статусу нових Помісних церков на Балканах і в Польщі. Держава якраз може виступати в ролі стороннього наглядового органу. Проте вона завжди є зацікавленою, оскільки кожна незалежна країна прагне мати власну церкву, що підкріплює її авторитет і міжнародний статус. Відповідно, державою носій материнської церковної інституції не буде прихильником її дроблення. Історично на ранніх етапах становлення християнства саме таку роль відіграла Візантійсько-Римська імперія. Вона забезпечила стабільність та однорідність церковної структури в усій широкій державі. Церква стала одним із вигідних і ключових інститутів імперії, сприяла обожненню владних повноважень і конкретно василевсів. Можна виокремити лише два періоди, коли церква не користувалася особливою державною підтримкою та її важелями впливу. Перший – епоха до Костянтина й Міланського едикту, другий – XVII та XIX ст., коли деякі європейські держави та США відмовилися від християнства як державної релігії (Sanderson, 2005, с. 36).

Досвід свідчить, що саме в ці періоди церква була надзвичайно схильною до ересей і розколів, а також роз'єднання. Натомість у період співпраці з державою, церква поступається певними інтересами задля забезпечення власного протекторату з боку держави. Держава, у свою чергу, прийняла церкву, щоб допомогти забезпечити власну легітимність. Тому церква завжди намагалася слідувати політичним інтересам, відповідно, і кордонам держави-носія. Це зручно, адже надає церкві додаткових важелів впливу та контролю за молодшою ієрархією. Отже, виникненню нової автокефалії в більшості мало передувати проголошення державної незалежності. Крім того, уже зазначалося, що проголошення церковної незалежності неможливе без певних угод і державного протекторату. Іншим важливим вектором є побудова горизонтальних відносин з іншими Помісними церквами. Це передбачає перерозподіл впливу та «канонічної території» між уже визнаними інституціями. Що стосується вертикалі матір-дочка, то в цьому ракурсі варто звернути увагу на перерозподіл матеріального чинника та вірян. Повинен відбутися перехід від залежності до незалежності. А історія свідчить про болючість і материнське небажання таких процесів, наприклад, РПЦ не бажає відпускати УПЦ МП (Taft, 2004).

З точки зору емпіризму можемо стверджувати, що утворення нової автокефалії певною

мірою є порушенням «угод». Вони тривалий час функціонували між материнською церквою та її частиною, яка захотіла відділитися. Фактично це відступ від початкових угод про єдиний церковний простір. У досвіді православної церкви XIX–XX ст. спостерігаємо часті розділення й від'єднання, тому можемо говорити про певну тенденцію в структурних та організаційних змінах церковних інституцій сучасного періоду.

Активне повернення релігії в публічну сферу в кінці XX ст., яке інколи характеризується як постсекулярність, призвело до формування нових моделей державно-церковних відносин. Характерно, що нові моделі зароджуються в країнах, де релігія була винесена за межі держави, була жорстоко репресована, наприклад, у СРСР (Novorun, 2016, с. 281). Зустрічаються твердження про відродження ідеї симфонії, яка мала місце у Візантії. Саме на цей досвід посилаються церкви для легітимізації власної діяльності. Зокрема, це має місце в Румунії, де, за словами Люціана Леустіана, дотримуючись принципу симфонії, членам ієрархії Церкви були запропоновані політичні посади в парламенті, тоді як держава домінувала над Церквою, перетворюючи її на державний інститут, який служив її політичним інтересам (Lucian, 2008, с. 425).

Сучасна симфонія, яка в давнину була іманентна східній традиції, інтерпретується як пристосування церкви до умов життя у XXI ст. Візантійська спадщина накладається на нові імперії, які прагнуть легітимізувати свою церковну велич і міжнародний вплив. «Золотий вік» церкви, яким прийнято вважати період розквіту Візантії, не був простим та однозначним. Саме тоді церква як ніколи піддавалася впливу держави та була перетворена на один із суспільних інститутів. Церковні лідери, наприклад, Румунії та Росії прагнуть показати відносини між церквою та державою в цих країнах як партнерські й рівноправні. Однак на практиці особливо в Росії це далеко від істини. Зокрема, речник Московського патріархату о. Всеволод Чаплін стверджує, що церква, маючи власні закони та адміністрацію, є рівним суб'єктом державі. Більше того, він стверджує, що церква ніколи не звітувала перед державою (Чаплін, 2015). Подібні думки вимагають глибинного осмислення. Сьогодні спостерігається значний рівень секуляризації, що призводить до зниження рівня впливу церкви на суспільні процеси. Так чи інакше, проте це призводить до зведення церкви на рівень одного з інститутів держави. Країнам пострадянського простору, де найбільше демонструють відносини симфонії, не вдається побудувати громадянське суспільство, важливим складником якого має бути громадянська релігія. Нині православна

церква, будучи консервативною, втягнута в значний клубок протиріч і міжнародних конфліктів, що завдає значного удару її авторитету. Тому вирішення церковних суперечок, зокрема щодо проблеми автокефалії, допоможе дверній церковній традиції відновити власний авторитет.

Підсумовуючи сказане, відзначимо, що проблема автокефалії значно загострилася останніми роками. Це викликано загальною світовою кризою у відносинах між Помісними церквами. Статус автокефалії та можливості його набуття сьогодні є наріжним каменем богословських дискусій. Нерозривно з цим пов'язана проблема межі юрисдикції та «канонічної території». Необхідна спроба напрацювання нового, альтернативного підходу до проблеми автокефалії в сучасному світі. Зокрема, зустрічаються твердження про відродження ідеї симфонії, наприклад, у Румунії та Росії, яка мала місце у Візантії. Саме на цей досвід посилаються церкви для легітимізації власної діяльності.

Для вирішення ключових проблем сучасного православ'я необхідно напрацювати новий, альтернативний підхід до розуміння інститут автокефалії. Так, національний принцип заснування перших християнських спільнот визнаний неправомірним уже на Апостольському соборі. Уже в X ст. інститут автокефалії трансформується в явище виключно політичне, стає предметом міжнародних торгів і значним важелем впливу на міжнародній арені. Відродження й нова трансформація автокефалії відбулася вже в нову добу на Балканах. Територіальний принцип автокефалії змінюється на національний. XX ст. характеризує автокефалію як засіб боротьби з конструкцією імперії. Можемо констатувати, що автокефалія

була адаптаційним пристосуванням церкви до політичної географії держави-носія.

Висновки. Отже, для запровадження альтернативного підходу до можливості набуття автокефального статусу необхідно врахувати такі чинники. Перше – коли розпадаються імперії на окремі держави. Це неминуче призводило до інституційних змін церковних кордонів. Нові держави – нові церкви (згідно з 34-м апостольським правилом). Друге – матеріальний складник. Безумовно, це одна з ключових проблем. Третє – фактор переслідування певних цілей та амбіцій. Четверте – так чи інакше, але загалом усі види відношень у церкві є договірними, наприклад, ієрархія виконує домовленість розподіленості певних функцій і навантажень. П'яте – інституційні зміни в структурі самої церкви залежали від волі держави й суспільно-політичних трансформацій. Шосте – 17-те правило Четвертого Вселенського собору свідчить, що розподіл парафій має слідувати цивільним і земським порядкам.

Разом із тим формування нових автономних церковних одиниць не відбувається автоматично. Принцип «розпад імперії призводить до розпаду церкви» не завжди дієздатний. Сама по собі нова церква утворитися не може. Необхідне втручання материнської церкви у внутрішні справи дочірньої, як мінімум, для її духовного народження в особі першосвятителя. Новонароджена автокефальна церква не може виникнути *ex nihilo*. Необхідна певна передісторія та хороший ґрунт для незалежного становлення. Отже, церковна область, що претендує на автокефальний статус, повинна бути законною частиною материнської церкви до свого відокремлення. Іншими словами, нова церква завжди походить від уже наявних.

ЛІТЕРАТУРА

1. Варфоломій (Архонтоніс), патріарх. Томос надається без Всеpravославного узгодження. URL: https://risu.ua/tomos-nadayetsya-bez-vsepravoslavnogo-uzgozhdennya-patriarh-varfolomiy_n96716.
2. Лотоцький О. Автокефалія. Засади автокефалії. *Праці Українського наукового інституту*. Варшава, 1935. Т. 1. 208 с.
3. Чаплин Всеволод, протоіерей. В Русской церкви будут добиваться ее определяющей роли в стране. 11.11.2015. URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=60905>.
4. John H. Erickson. The Autocephalous Church. The Challenge of Our Past. P. 92.
5. Hovorun C. Church-State Relations: Dilemmas of Human Freedom and Coercion. *The Expository Times*. 2015. № 10 (126). P. 469–474.
6. Hovorun C. Is the Byzantine 'Symphony' Possible in Our Days? *Journal of Church and State*. January 2016. P. 280–296.
7. L'Hullier, Pierre [Peter]. Accession to Autocephaly. *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 1993. № 37:4. P. 267–304.
8. Lucian N. Leustean. Orthodoxy and Political Myths in Balkan National Identities. *National Identities* 10. 2008. № 4. P. 421–432.
9. Meyendorff J. What is an Ecumenical Council? *Living Tradition*. P. 54.
10. Namee M. The Position of the Ecumenical Patriarchate in the Orthodox Church (1924). 26.09.2020. URL: <https://orthodoxhistory.org/2020/08/26/the-position-of-the-ecumenical-patriarchate-in-the-orthodox-church-1924>.
11. Sanderson C.W. Autocephaly as a function of institutional stability and organizational change in the Eastern orthodox church. University of Maryland, College Park, 2005. 196 p.
12. Schmemmann J. Problems of Orthodoxy in America. *St. Vladimir's Seminary Quarterly*. 1964. № 8.2. P. 67–85.
13. Taft R. Interview with John J. Allen, published in *The National Catholic Reporter* 6 Feb. 2004, Religious Information Service of Ukraine. URL: cis-director-accuses-ukrainian-government-of-encouraging-religious-conflict_n1703.
14. Williamson O. *The Mechanisms of Governance*. New York : Oxford, 1996. P. 4–5.

REFERENCES

1. Varfolomiy (Arkhontonis), patriarch. Tomos nadayet'sya bez Vsepravoslavnoho uzhdzhennya [Tomos is provided without pan-Orthodox consent]. Retrieved February 28, 2019, from https://risu.ua/tomos-nadayetsya-bez-vsepravoslavnogo-uzgozhdennya-patriarh-varfolomiy_n96716 [in Ukrainian].
2. Lotots'kyi, O (1935). Avtokefaliya. Zasady avtokefaliyi. T. 1. Pratsi Ukrayins'koho naukovoho instytutu [Principles of autocephaly. Vol. 1. Proceedings of the Ukrainian Scientific Institute]. Varshava. 208 s. [in Ukrainian].
3. Chaplyn Vsevolod, protyerey. (2015) V Russkoy tserkvy budut dobyvat'sya ee opredelyayushchey roly v strane [The Russian Church will seek its decisive role in the country]. Retrieved November 11, 2019, from <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=60905> [in Russian].
4. John, H. Erickson. (2002) The Autocephalous Church. The Challenge of Our Past P. 92.
5. Hovorun C. (2015). Church-State Relations: Dilemmas of Human Freedom and Coercion. The Expository Times. № 10 (126). P. 469–474 [in English].
6. Hovorun C. (2016). Is the Byzantine 'Symphony' Possible in Our Days? Journal of Church and State. P. 280–296
7. L'Hullier, Pierre [Peter]. (1993). "Accession to Autocephaly." St. Vladimir's Theological Quarterly. 37:4. P. 267–304
8. Lucian N. Leustean. (2008). "Orthodoxy and Political Myths in Balkan National Identities," National Identities 10, no. 4. P. 421–432
9. Meyendorff J. (2004). What is an Ecumenical Council? Living Tradition P. 54
10. Namee M. (1924). The Position of the Ecumenical Patriarchate in the Orthodox Church (1924). Retrieved September 26, 2019, from <https://orthodoxhistory.org/2020/08/26/the-position-of-the-ecumenical-patriarchate-in-the-orthodox-church-1924>.
11. Sanderson S. W. (2005). Autocephaly as a function of institutional stability and organizational change in the Eastern orthodox church. University of Maryland, College Park. 196 p.
12. Schmemmann J. (1964) Problems of Orthodoxy in America. St. Vladimir's Seminary Quarterly 8.2. P. 67–85.
13. Taft R. (2004). Interview with John J. Allen, published in The National Catholic Retrieved February 6 2004 from Religious Information Service of Ukraine. [cis-director-accuses-ukrainian-government-of-encouraging-religious-conflict_n1703](https://www.risu.ua/cis-director-accuses-ukrainian-government-of-encouraging-religious-conflict_n1703).
14. Williamson O. (1996) The Mechanisms of Governance. New York: Oxford. P. 4–5.

КОНИК Мар'яна – аспірантка кафедри філософії імені професора В.Г. Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Львівська область, Україна, індекс 82100 (maranakonik48@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7458-3179>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.8>

Бібліографічний опис статті: Коник, М. (2021). «Смерть людини»: теоретичний антигуманізм чи дегуманізація? *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 43, 58–65, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.8>

«СМЕРТЬ ЛЮДИНИ»: ТЕОРЕТИЧНИЙ АНТИГУМАНІЗМ ЧИ ДЕГУМАНІЗАЦІЯ?

Анотація. Мета роботи. У статті проведена аналітика філософії «смерть людини», теоретико-культурологічний смисл якої найчастіше розкривається як теоретичний антигуманізм, але показано, що трактування цього феномена виявляють різноманітні до протилежності змісти. **Методологічні засади.** Основний шлях думки – понятійна робота, виявлення антропологічних вимірів гносеологічних засад понять на прикладі культурологічної аналітики філософії «смерть людини». **Наукова новизна.** Показано, що в доповнення розробки поняття «теоретичний антигуманізм» за виразної нейтралізації можливих етичних конотацій його для початку ХХІ ст. характерне загострення уваги на етичних наслідках, позначених уживанням терміна «дегуманізація», яке співвіднесене з поняттям іконоборництва, узятим не в контексті історії ересей, а за експлікації антропологічного аспекту людина не просто усувається із центру Всесвіту, що характерне для ренесансного гуманізму, і критика просвітництва в цьому аспекті є виправданою, але вона позбавляється своїх власне людських рис і прирівнюється до механіко-геометричних форм, розкладається на трикутники, плями, лінії, зрощується з рослинно-тваринним і неорганічним світом. Таким чином, виявляється другий смисл префікса «де» – рух донизу, зниження, тобто нове мистецтво робить видимим приховане від «фізичного» ока переродження людини в напрямі руху її від образу й подоби Богу (вищій реальності) до прирівнювання її до інших нижчих форм, аж до атомарного розпаду в абстракціонізмі. Зусилля переображення людської природи перекладаються на техніку як засіб гарантовано дієвого отримання результату, домінуючими цілями стають цілі споживацтва, творча природа конститування людського в людині осмислюється як ефемерна релігійна «вигадка» і тверезе око, озброєне науковим знаряддям, за образом людини прозріває безособові структури. Людина елімінує власну присутність у світі, передаючи важкі функції машині й знищуючи те, що спричиняє біль. Найочевидніше світ без загострено болючого Я засвідчений у сучасному мистецтві, причому прикметник «сучасне» відсилає до певних якісних, а не часових ознак, оскільки в сучасності як часі представлені дуже різноманітні художні практики. **Висновки.** Поняття «теоретичний антигуманізм» розгортає свій смисл у просторі гносеологічно-орієнтованої думки, що маскує етичний зміст, явно присутній у тезі «смерть людини», але цей смисл виразно виявляється поняттям «дегуманізація», яке не так часто пов'язується з гносеологічними установками, тоді як етико-антропологічні виміри його виразно засвідчуються в сучасних художніх практиках.

Ключові слова: «смерть людини», теоретичний антигуманізм, дегуманізація, секуляризація, іконоборництво.

KONYK Mariana – Postgraduate Student at the Philosophy Department named after Professor V.G. Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 24, Ivan Franko str., Drohobych, Lviv region, Ukraine, postal code 82100 (maranakonik48@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7458-3179>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.8>

To cite this article: Konyk, M. (2021). «Smert liudyny»: teoretychnyi antyhumanizm chy dehumanizatsiia? [“Death of man”: theoretical antihumanism or dehumanization?] *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, 43, 58–65, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.8>

“DEATH OF MAN”: THEORETICAL ANTIHUMANISM OR DEHUMANIZATION?

Summary. The purpose of the work. The article analyzes the philosophy of “human death”, the theoretical and cultural meaning of which is often revealed as theoretical antihumanism, but it is shown that

the interpretation of this phenomenon reveals different meanings. Methodological. The main way of thinking is conceptual work, revealing anthropological dimensions of epistemological principles on the example of culturological analysis of the philosophy of "human death". Scientific novelty. It is shown that in addition to the development of the concept of "theoretical antihumanism" with the emphatic neutralization of its possible ethical connotations, for the beginning of the XXI century characteristic sharpening of attention to the ethical consequences of the use of the term "dehumanization", which is correlated with the concept of iconoclasm, taken not in the context of the history of heresies, but with explications of the anthropological aspect where man is not simply removed from the center of the universe. this aspect is justified, but it loses its human features and is equated to mechanical and geometric shapes, decomposes into triangles, spots, lines, merges with flora and fauna. Thus, the second meaning of the prefix "de" is a downward movement, reduction: that is, new art makes visible hidden from the "physical" eye of human rebirth in the direction of its movement from the image and likeness of God (higher reality) to equate it with other lower forms until the atomic decay in abstractionism. Efforts to transform human nature are translated into technology as a means of guaranteed and effective results, the dominant goals are consumption, the creative nature of human constitution in man is understood as an ephemeral religious "fiction" and a sober eye, armed with scientific tools, in the image of man. Man eliminates his presence in the world, transferring heavy functions to the machine and destroying what causes pain. The world without the acutely painful self is most evident in contemporary art, and the adjective "modern" refers to certain qualitative rather than temporal features, because in modern times as time is represented by a wide variety of artistic practices. Conclusions. The concept of "theoretical antihumanism" unfolds its meaning in the space of epistemologically-oriented thought, which masks the ethical meaning clearly present in the thesis of "human death", but this meaning is manifested in the concept of "dehumanization", which is not often associated with epistemological attitudes, while its ethical and anthropological dimensions are evidenced in modern artistic practices.

Key words: "human death", theoretical antihumanism, dehumanization, secularization, iconoclasm.

Постановка проблеми. Для сучасної ситуації світу й людства характерні кризові та катастрофічні ознаки. При всій своїй значущості природні й соціальні фактори в розгортанні сьогоднішньої кризи не є остаточними та визначальними. Зваженою й виправданою є думка С. Хоружого (2003): «Глобальна криза набуває нової природи – антропологічної, і витoki її варто шукати на антропологічному рівні, у процесах, які відбуваються з людиною» (Хоружий, 2003, с. 38). Особливо наочно кардинальні зміни, які охоплюють усю людину, торкаючись її біологічної основи, прослідковуються у сфері цілепокладання, тих орієнтирів свідомості, які стосуються того, якою бачить себе людина та які цілі у зв'язку з цим ставить. Буденною справою стають генні трансформативні практики, викликаючи занепокоєння в антропологічно налаштованих мислителів: «Найсуттєвіша загроза, яку породжують сучасні біотехнології, – це можливість того, що вони змінять природу людини» (Юдин, 2004, с. 19). Із досвіду сучасності проступає нова антропологічна реальність, характерною рисою якої є відсутність незмінного сутнісного ядра, і цей феномен не має однозначних лінійних наслідків – це й усунення нормативного тиску на людину, визнання різноманітних варіативних форм людського буття, і виправдання соціально-антропологічних поведінкових орієнтирів маніпулятивного характеру, які не завжди практикуються свідомо, але за своєю суттю є діями, спрямованими проти людини. У ХХ–ХХІ ст. зацікавлення проблемою людини звучить особливо загострено – від

«антропологічного повороту» до проголошення «смерті людини», тобто первинна з часів Сократа філософська проблематика самопізнання не втрачає актуальності, хоча експлікація її набуває нових форм, характер яких потребує спеціального продумування.

Метою статті є аналітика відомої філософемі «смерть людини», теоретико-культурологічний смисл якої розкривається як теоретичний антигуманізм, але трактування цього феномена виявляють різноманітні до протилежності змісти, що виразно засвідчено в мистецтві ХХ ст.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. В останній третині ХХ ст. виникає ціла низка нових термінів, кореневою основою яких є «homo» – антигуманізм, трансгуманізм, постгуманізм та осмислення людської реальності кризь смислові нюанси цих понять цікавить дослідників у всіх регіонах світу (Sorgner, 2017; Zahurska, 2019; Криман, 2019; Braidotti, 2019) і в найбільш різноманітних предметних галузях – генній біології, біоетиці, футурології, кібернетиці, мистецтвознавстві й навіть теоріях державного управління (Хейлз, 2013; Catlaw, Treisman, 2014; How Humankind Could Become Totally Useless, 2017; Porpora, 2017). Смисловим ядром цієї лексичної творчості є критика гуманізму – концептуальна аналітика понять, які стали маркерами часу, повертає увагу до осмислення феномена гуманізму й понятійної роботи навколо різноманітних неологізмів і філософем. Ізраїльський історик і футуролог Юваль Харарі, відомий своїми радикальними поглядами на майбутнє Homo

sapiens, фіксуючи значущість для сучасного людства цілей блаженства і безсмертя, визнає необхідним додати в цей список мету *розуміння себе*, свого розуму, без чого неминуча така екологічна катастрофа, як повний психічний зрив людини (How Humankind Could Become Totally Useless, 2017). Він говорить про важливість вироблення в людини емоційного інтелекту і стійкості, на наш погляд, ці здатності великою мірою виробляються на ґрунті мистецтва, філософсько-культурологічне осмислення якого не менш значуще, ніж економічні й соціологічні статистичні дані.

Варто зазначити, якщо в останній третині ХХ ст. на ґрунті структуралістських і постструктуралістських студій активно розроблялося поняття «теоретичний антигуманізм» за виразної *нейтралізації* можливих етичних конотацій його, то для початку ХХІ ст. характерне загострення уваги на етичних наслідках, позначених уживанням терміна «дегуманізація» (Porroa, 2017; Мокрецова, 2018; Markowitz, Slovic, 2020), і поряд зі сциєнтистськи орієнтованим захопленням перед комп'ютерним дизайном, піднесено названим «генеративне мистецтво» (Zahurska, 2019), усе частіше висловлюється вимога проведення гуманістично орієнтованих досліджень на засадах критичного мислення (Porroa, 2017; Kteily, Bruneau, 2017; Кантор, 2013).

Основний матеріал. У 1937 році Пабло Пікассо пише картину «Герніка», у якій, на думку мистецтвознавця-культуролога Паоли Волкової (2014), засвідчена радикально нова форма війни, коли смерть стає універсальною, що не тільки зачіпає людину, а й руйнує культуру і призводить до розпаду матерії. «Тут наявний найстрашніший вид смерті – повернення світу із Хроносу часу, пам'яті, історії, у Хаос» (Волкова, 2014, с. 235). Суперечливе, у сприйнятті публіки негативне ставлення до картини, яка з часом стала всесвітньо прийнятим художнім вираженням певним соціальним процесам, стає зрозумілим при зверненні до статті Х. Ортегі-і-Гасет (1994) з показовою назвою «Дегуманізація мистецтва», за логікою граматичних форм, префікс «де» вказує на віддалення, видалення, виділення, скасування, припинення, усунення гуманістичного змісту мистецтва. Іспанський мислитель говорить про специфічну установку художника, який нехтує реальністю й «зухвало пропонує zdeформувати її, знищити її людський аспект, дегуманізувати (Ортегі-і-Гасет, 1994, с. 250). Він обґрунтовує право мистецтва на нові форми і критикує натуралістичне мистецтво, що часто трактується як апологія модернізму, який уважається мистецтвом для вибраних, але при уважному читанні можна побачити, що головний акцент робиться на тому, що мистецтво,

очищене від привнесених повсякденно-міметичних натуралістичних форм, відкриває доступ до того, що не сприймається відразу, більше того, воно робить доступним те, що не можна побачити оком, і тому передбачає нову чутливість. І тому мистецтво постає своєрідним вимірювачем того, що не може бути сприйняте на фізичному рівні – стану людської свідомості. На наш погляд, пророчо центральним у статті є розділ про іконоборництво – це розкриває метафізичні засади секулярної цивілізації, але, на відміну від Ортегі-і-Гасета, який у знищенні традиційних художніх засобів підкреслює зростаючу «несерйозність», грайливість мистецтва, і це, безсумнівно є, варто виявити антропологічний аспект іконоборництва: людина не просто усувається із центру Всесвіту, що характерне для ренесансного гуманізму, і критика просвітництва в цьому аспекті є виправданою: людина позбавляється своїх власне людських рис і прирівнюється до механіко-геометричних форм – розкладається на трикутники, плями, лінії, зрощується з рослинно-тваринним і неорганічним світом. Тобто виразно прослідковується другий смисл префікса «де» – рух донизу, зниження, тобто нове мистецтво робить видимим приховане від «фізичного» ока переродження людини в напрямі руху її від образу й подоби Богу (вищій реальності) до прирівнювання її до інших нижчих форм, аж до атомарного розпаду в абстракціонізмі.

Показово, що засвідчена кубізмом утеча від лику людини передують теоретичному осмисленню цього феномену, що здійснено в 50–70 рр. ХХ ст. Головна тема в працях мислителів Заходу після Другої світової війни – руйнування гуманізму. Її підґрунтя – роздуми про нездійсненність ренесансних надій на утвердження гуманістичних основ у суспільному житті; нівелювання людини безособовими соціальними структурами. Екзистенціальній філософії, яка оспівувала людську суб'єктивність і свободу, була протиставлена теза про виявлення в людському світі об'єктивних форм культурного апіорі, під впливом яких формується певний тип індивідуальності. Великою мірою ця проблематика розгортається в дискусії К. Леві-Стросса з Ж.-П. Сартром, в раніше в теоретичній роботі представників Франкфуртської школи підкреслено міфологічні виміри європейського гуманістичного просвітництва, чим засвідчена безсилість рацію перед соціальним несвідомим міфу, який структурує людську реальність поза й усупереч свідомим установкам. Хоча для критично налаштованих мислителів цього теоретичного об'єднання значущість гуманістичних орієнтирів як установок звільнення людини не піддавалася сумніву, для них дегуманізуючі процеси сучасного суспільства – результат

метаморфоз ідеалів Просвітництва під дією технологічної раціональності.

Найбільш виразно теоретична форма антигуманізму експлікована в структуралістському дискурсі з пізнішими трансформаціями його, при тому що саме слово «антигуманізм» у контексті етичного дискурсу має виражено негативістський зміст протистояння людині, розгортається теоретичний антигуманізм за межами етики в просторі світоглядних орієнтирів свідомості як критика ренесансного гуманізму. Ціла низка гуманітарних дисциплін пропонує своєрідну версію розуміння кризи гуманістичних основ, намагаючись виявити принципи людського існування, незалежні від людської сваволі, тобто метою стає виявлення структури соціальних феноменів, яка працює за принципом кантівського апіорі – містить у собі всезагальність і необхідність, конституюючи антропологічні процеси. Антропологічний смисл теоретичного антигуманізму найбільш виразно експлікується на ґрунті аналітики спадщини Луї Альтюсера (2009; 2010), Клода Леві-Стросса (2000; 2008) і Мішеля Фуко (1977).

Факт, що витокі теоретичного антигуманізму найчастіше пов'язуються зі структуралізмом, привертає увагу до спадщини К. Леві-Строса, але при тому, що в нього чітко прослідковується відхід від класичного гуманізму, на чому він сам наполягає (Леві-Строс, 2000, с. 221), свою структурну антропологію він так не трактує і структуралізм прочитується як антигуманізм уже після того, як Альтюсер інтегрував структурний метод з ідеями марксизму й психоаналізу, що й спричиняє звернення до концепції К. Леві-Строса під певним кутом зору в контексті ідей Альтюсера, тим більше саме завдяки Мішелю Фуко, якому Альтюсер викладав філософію в Еколь Нормаль, і входить в арсенал інтелектуальних засобів теза «смерть людини».

Найбільш відомий Альтюсер як інтерпретатор ранніх праць Маркса й дискусій навколо марксизму: він висуває тезу «марксизм – це теоретичний антигуманізм», яка підкреслює науковий статус марксизму, на відміну від ідеологічних гуманістичних теорій (Альтюсер, 2009). Центральний акцент його критики гуманізму – заперечення універсальної сутності людини і присутності її в кожній людині. Оскільки марксизм є наукою, то головне в ньому – не людська діяльність, яка традиційно описується через феноменологічні процедури свідомості, а незалежні безсуб'єктні структури, тобто всупереч розумінню людини як творчого автономного діяча в гуманізмі він уважає людину детермінованою зовнішніми об'єктивними структурами. Дослідники підкреслюють, що Альтюсер, наполягаючи на тому, що в Маркса немає людей, оскільки вони займають

певні позиції в структурі соціальної формації, не висловлює презирства до людини, але акцентує необхідність теоретичного абстрагування від конкретних індивідів (Некман, 1983, р. 109–110). Показово, що це не значить обґрунтування необхідності вироблення всезагальних принципів, які б виражали сутність людини: на думку Альтюсера, зрілий Маркс розглядає ідею «людяності» як нереальну абстракцію й це визначає його рух від гегелівської есенціальної філософії, тобто обґрунтовує виразно несамостійний характер теорії, її підпорядковано службовий характер – гуманізм проголошується ідеологією.

Дискусії навколо гуманістичного змісту марксизму – досить плідна й важлива тема, але в контексті поставленої проблеми справа не в апології або критиці Маркса, варто зробити акцент на розумінні людиною самої себе на ґрунті сцієнтизму, адже саме цей вектор став домінуючим у сучасних розробках транс- і постгуманізму, коли вдосконалення й зміна людиною себе – це завдання науки. Хоча розрізнення трансгуманізму й постгуманізму проводиться досить обґрунтовано, на наш погляд, обидва проекти мають виразно сцієнтистський характер: унікальна недоторканність людського ества, обумовлена свободою волі та явлена ликом людини, знищена людиною або стає об'єктом науково-технологічних удосконалень у трансгуманізмі, або усуваючи себе із центру в постгуманізмі, прирівнює себе до всієї природи, варто зазначити суперечливість таких поглядів, оскільки таким прирівнюванням людина зрікається своєї виняткової природи й, отже, відповідальності.

Гегемонія людини над усім навколишнім світом, засвідчена ренесансним гуманізмом, перевела фокус уваги людини на саму себе, точніше, на модифікацію себе: трансгуманістичні проекти націлені на посилення людського впливу на природу, включаючи людську природу. Але зближення таких установок з християнською проблематикою «обожнювання» людини (Криман, 2019, с. 132) лише зовнішньою риторикою постає як тезис: якщо й можна розглядати трансгуманістичні мрії в аспекті «обожнення», то це приймання на себе подоби язичницького божества, у якому домінують натуралістичні риси сили, могутності, влади й це не стільки обожнення, скільки демонізація людини.

Критичне несприймання натуралістичного антропоцентризму призводить до відторгнення класичних уявлень про людське, але нелюдське, на захист якого стає постгуманізм, розуміється урізано: для постгуманістів суб'єкт являє собою збірку людського, тваринного, дигітального, химерного (Криман, 2019, с. 142), що порушує максимуму гуманізму про людину як найвищу цінність:

людина в постгуманізмі перестає бути «мірою всіх речей», найбільш наочно ця зміна прослідковується в авангардному мистецтві: людина або деформована, зрощена з неорганічним і тваринним світом, або лик її взагалі зникає. І головне, що підмітив художник і письменник Максим Кантор (2013), авангардна деструкція людського лику неоднорідна: у цілої низки значних художників – він називає Шагала, Руо, Пікассо, Бекона, Філонова, Мура – присутнє те, що він називає «долею людини», дивлячись на їхні картини, думаєш про людину на протигагу Поллоку, Малевичу, Бойсу, Ворхолу, Родченко, Ротко, дивлячись на картини яких про долю людини не думаєш.

М. Кантор визнає, що це не наукова дефініція, тим не менше його нюансування живопису ХХ ст. досить вірогідні у світлі тієї гілки антропологічних роздумів, які іменують себе теоретичним антигуманізмом і завершуються філософемою «смерть людини». Треба підкреслити: не *закінчуються*, тобто не зникають, а ставлять цю тезу на вершину, починаючи втілювати в життя не просто принципи безсуб'єктної творчості, а в буквальному смислі передаючи процес творчості машині, хай навіть дигітальній, а не механічній, із захватом практикуючи мистецтво, створене за набором правил без втручання людини. Гучна назва «генеративне мистецтво» при неупередженому погляді на його твори стосується феномена «комп'ютерграфіки», яка має явно декоративний характер, і творчий характер такого акту проявляється не на етапі роботи пристрою, підпорядкованого алгоритму, а тоді, коли створюється алгоритм, тобто майстром-художником все одно є людина, хоча це майстерно маскується.

У цьому маскуванні міститься те, що на початку статті пов'язувалося зі сферою цілепокладання – з тими орієнтирами свідомості, які стосуються того, якою бачить себе людина та які цілі у зв'язку з цим ставить. І тут доречно згадати, що починає Альтосер з міркувань щодо актуальності християнства в сучасному світі: він ставить питання «Чи проголошена сучасним людям блага вістка?» (Балибар, 2006, с. 364). Якщо в християнській свідомості людина бачить себе за образом Бога і блага вістка стосується можливостей набуття подоби вищої реальності власними зусиллями, трансцендування одномірної прив'язаності до земного, то в авангарді засвідчена установка секулярного світу заміни вищої реальності людською свідомістю, яка у своїй абсолютності неминуче стає сваволею. Причому мова не має йти про власну «провину» майстра, звертаючись до ідей Ортегі-і-Гасета, варто говорити про виявлення того, що фізичним оком не побачити: метафізичні засади секулярної цивілізації пов'язані з натуралізацією людини, що зростає, підкреслено земними

цілями блаженства, і це призводить до абсолютизації людської активності, характерної для новоєвропейської історії, означеної парадоксами. Зростаюча самостійність і впевненість людини у власних силах, що звично іменується антропоцентризмом, переростає в елімінацію людських властивостей, редукцію людського образу. За поверхнею цих настроїв стоїть не просто богоборчество, що й зафіксував Ніцше сумним викликом «Бог помер!», а й заперечення можливості істини як такої: простір людських діянь заповнений сконструйованими людиною же речами, які мають утилітарно-відносний характер, зустріч з Абсолютом неможлива: «За своєю суттю секуляризація є іконоборчеством, запереченням можливості зустрічі з Богом, даності Абсолюту, того, що перевищує світ, у діяннях людини немає» (Лімонченко, 2017, с. 139). Отже, в антропологічному плані секуляризація остаточно підпорядковує людину «світу цьому» й логічно призводить до прирівнювання людини до всіх інших речей світу аж до розпорошення її в механіко-атомарному хаосі.

Розрізнення живопису на рефлексивний і декоративний, яке проводить Кантор, виправдане не тільки щодо різних видів мистецтва, а й щодо різноманітних сфер людської діяльності: на протигагу рефлексивним установкам, які втілюють унікальне життя душі й таким чином виявляють невидиму фізичному оку сутність, зриваючи покрови із зачарованої дійсності (варто згадати Ортегу-і-Гасета), існує діяльність декоруюча, яка працює з наявним порядком речей, прикрашаючи його, обслуговуючи наочну систему влади. І що особливо важливо підкреслити: це не обов'язково державно-політична влада, частіше це влада прихована – у своїх засадах це влада споживацтва й гедоністичного стремління до насолод і розваг. Наукова установка розглядати будь-яке явище в доступних сприйманню засадах без втручання чинників «не від світу цього», за формулюванням французького православного богослова Олів'є Клемана (2004), створює систему прочитання світу, зведеного до самого себе, і стверджує емпіризм видимого й суб'єктивізм насолоди (Клеман, 2004, с. 16). І далі відбуваються дивовижні метаморфози, жартівливо позначені як «гільотина – найдієвіший засіб від головного болю»: філософія свідомості (або філософія суб'єкта) відкидається, оскільки, по-перше, людське Я не має характеру емпіричного існування у світі, що чітко зафіксоване ще Юмом, але присутнє в усій історії людської думки, по-друге, саме свідомість є тим, що спричиняє нестерпне страждання, обертаючи зовнішнє сприймання на власні витоки, на людське Я. Зусилля переображення людської природи перекладаються на техніку

як засіб гарантовано-дієвого отримання результату, доміантними цілями стають цілі споживачтва, творча природа конститування людського в людині осмислюється як ефемерна релігійна «вигадка» і тверезе око, озброєне науковим знаряддям, за образом людини прозирає безособові структури.

Показовою є теза Леві-Строса (2008): «Кінцева мета наук про людину не в тому, щоб конститувати людину, а в тому, щоб розчинити її» (Леві-Строс, 2008, с. 454). У нього цей вислів підкреслює науковий статус наук про людину й необхідність конкретної аналітики людського буття, але поза його цілями, це відгукується в аналітичному мистецтві розпорошеністю цілісного лику людини на різноманітні часткові прояви її як емпірично-фізичної істоти: рух до нелюдського, коли людське Я постає ілюзорним і химерним, реалізується як дегуманізація, коли увага до несвідомого не заглиблюється до засад свідомості, а відключає свідомість. У Фуко суб'єкт усунений епістемою, і для ХХ ст. характерна епістема, яка, на противагу орієнтації Нового часу на свідомість, розум, повернута на несвідоме, у якому вбачається основа, яка детермінує. Зміна епістем виражала й докорінне преображення філософського розуміння світу, людини, Бога. Нова епістема повинна відвести людині скромне місце у світі, що й засвідчує Фуко (1977) аж до зникнення людини (Фуко, 1977, с. 487).

Людина елімінує власну присутність у світі, передаючи важкі функції машині й знищуючи те, що спричиняє біль. Найочевидніше світ без загострено болючого Я засвідчений у сучасному мистецтві, причому прикметник «сучасне» відсилає до певних якісних, а не часових ознак, оскільки в сучасності як часі представлені різноманітні художні практики. Спираючись на сутінкові висловлювання Альтюсера (2010) пізнішого часу – на тезу «Людина, ця ніч», можна сказати,

що сучасна людина відкинула Євангеліє й «На рівні природи людина є абсурд, дірка в бутті, 'пуста ніщо', 'ніч'» [с. 77]. Мовою дегуманізованого мистецтва – «чорний квадрат», який, як відомо, був поміщений саме на місці ікони, виразно засвідчуючи іконоборницький характер нового мистецтва.

І знов-таки, навіть у раннього Фуко підпорядкування людини наявному порядку речей, коли сутність людини схожа на пластилін, який може приймати будь-яку форму, кероване цілями вивільнення з пастки штучно сконструйованого абстрактного поняття. Пізній Фуко, розмірковуючи над різноманітними формами конститування людини в різних епістемах, здійснює спробу відновити деяку форму автономії для нашого сучасного «Я» (Barry, 2020, р. 175–203). Але установки «трансцендування себе» за доміанти споживачьких установок, характерних для секулярного світу, неминухо набувають форми дегуманізації, яку критична думка опізнає як нове варварство – за підсилення засобів впливу на природні засади людського існування, людина лишається безсилою перед самою собою.

Висновки. Завданнями філософської антропології «після смерті людини» бачиться критична рефлексія історичних уявлень про людину та дослідження реальних функцій, які виконував дискурс про людину в історії культури; аналіз, діагностика й терапія культурних інститутів, у яких відбувається становлення людського, що в подальших дослідженнях передбачається зробити на ґрунті філософсько-культурологічної аналітики мистецьких практик ХХІ століття, які засвідчують «смерть людини» не у формі теоретичного антигуманізму, що реалізується в просторі гносеологічної інстанції як «смерть суб'єкта пізнання», а починає захоплювати інші сфери, руйнуючи гідність людини, що діагностує поняття «дегуманізація».

ЛІТЕРАТУРА

1. Альтюсер Л. Человек, эта ночь. *Художественный журнал*. 2010. № 77–78. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/28/article/491> (дата звернення: 08.09.2021).
2. Альтюссер Л. Марксизм і гуманізм. *Спільне*. 2009. URL: <https://commons.com.ua/ru/marksizm-i-gumanizm/> (дата звернення: 08.09.2021).
3. Балибар Э. Биографическая заметка. Альтюссер Луи. *За Маркса*. Москва : Праксис, 2006. С. 363–375
4. Волкова П. Мост через бездну. Москва : Зебра Е, 2014. Кн. 3. 224 с.
5. Кантор М. Возрождение против авангарда. *Перемены*. 2013. URL: <https://www.peremeny.ru/column/view/1528/8.09> (дата звернення: 08.09.2021).
6. Клеман О. Отблески света: Православное богословие красоты. Москва : Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. 100 с.
7. Криман А.И. Идея постчеловека: сравнительный анализ трансгуманизма и постгуманизма. *Философские науки*. 2019. Вып. 62 (4). С. 132–147. URL: <https://doi.org/10.30727/0235-1188-2019-62-4-132-147> (дата звернення: 08.09.2021).
8. Леві-Строс К. Неприрученная мысль. *Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль*. Москва : Академический Проект, 2008. С. 143–501.
9. Леві-Стросс К. Три вида гуманизма. *Личность. Культура. Общество*. 2000. № 1 (2). С. 220–222.
10. Лімонченко В.В. Парадокси Реформації. *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки*. 2017. № 13–14 (362–363). С. 136–142

11. Мокрецова Н.Я. Стратегії подолання дегуманізації та агресії в сучасній культурі. *Місто. Культура. Цивілізація* : матеріали VIII Міжнар. наук.-теорет. Інтернет-конф., Харків, квітень 2018 р. Харків : ХНУМГ ім. О.М. Бекетова, 2019. С. 173–176.
12. Ортега-і-Гасет Х. Дегуманізація мистецтва. *Вибрані твори*. Київ : Основи, 1994. С. 238–272.
13. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Москва : Прогресс, 1977. 407 с.
14. Хейлз К.Н. Як ми стали постлюдством: Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці Київ : Ніка-Центр, 2013. 426 с.
15. Хоружий С.С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта. *Вопросы философии*. 2003. № 1. С. 38–62.
16. Юдин Б.Г. О человеке, его природе и его будущем. *Вопросы философии*. 2004. № 2. С. 16–28.
17. Barry Laurence. Foucault and Postmodern Conceptions of Reason. Palgrave Macmillan, 2020. 234 p. URL: https://doi.org/10.1007/978-3-030-48943-4_8 (дата звернення: 08.09.2021).
18. Braidotti R.A. Theoretical Framework for the Critical Posthumanities. *Theory, Culture & Society*. 2019. № 36 (6). P. 31–61.
19. Catlaw T.J., Treisman, C. Is «Man» Still the Subject of Administration? *Administrative Theory & Praxis*. 2014. № 36:4. P. 441–465.
20. Hekman S. Beyond Humanism: Gadamer, Althusser, and the Methodology of Social Sciences. *Western Political Quarterly*. 1983. Vol. 36. № 1. P. 98–115.
21. How Humankind Could Become Totally Useless. Interview with Yuval Noah Harari By Nate Hopper. *Time*. 16 February. 2017. URL: <https://time.com/4672373/yuval-noah-harari-homo-deus-interview/> (дата звернення: 08.09.2021).
22. Kteily N.S., Bruneau E. Darker demons of our nature: the need to (re)focus attention on blatant forms of dehumanization. *Current Directions Psychological Science*. 2017. № 26. P. 487–494. URL: <https://doi.org/10.1177/0963721417708230> (дата звернення: 08.09.2021).
23. Markowitz D., Slovic P. Social, psychological, and demographic characteristics of dehumanization toward immigrants. *PNAS*. 2020. № 117 (17). P. 9260–9269. URL: <https://www.pnas.org/content/117/17/9260> (дата звернення: 08.09.2021).
24. Porpora Douglas V. Dehumanization in theory: anti-humanism, non-humanism, post-humanism, and trans-humanism. *Journal of Critical Realism*. 2017. № 16:4. P. 353–367.
25. Sorgner Stefan Lorenz. Zarathustra 2.0 and Beyond: Further Remarks on the Complex Relationship between Nietzsche and Transhumanism. *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Edited by Yunus Tuncel. Cambridge Scholars Publishing, 2017. P. 133–171.
26. Zahurska N. Sexuality in a context of speculative posthumanism: human-posthuman ruptures and disconnections. *Вісник ХНУ імені В.Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2019. Випуск 60. С. 6–12.
27. Zahurska N. Generative Anthropology and Generative Art: Unpredictability and Unparticipation in the Post-Millenniarism as Post-Postmodern. *Артікулът*. 2019. № 35 (3). С. 6–11.

REFERENCES

1. Altyuser, L. (2010). Chelovek, eta noch [Man, this night]. In *Hudozhestvennyy zhurnal – Art magazine*, 77–78. Retrieved September 8, 2021, from <http://moscowartmagazine.com/issue/28/article/491>.
2. Altyusser, L. (2021). Marksizm i gumanizm [Marxism and humanism]. In *Spilne – Common*. Retrieved September 8, 2021, from <https://commons.com.ua/ru/marksizm-i-gumanizm/>.
3. Balibar, Eten. (2006). Biograficheskaya zametka [Biographical note]. In Altyusser Lui. *Za Marksa – For Marx* (pp. 363–375). Moskva: Praksis.
4. Volkova, P. (2014). *Most cherez bezdnu [Bridge over the abyss]*. Kn. 3. Moskva: Zebra E.
5. Kantor, M. (2013). Vozrozhdenie protiv avangarda [Renaissance against the avant-garde]. In *Peremeny – Change*. Retrieved September 8, 2021, from <https://www.peremeny.ru/column/view/1528/>.
6. Kleman, O. (2004). *Otbleski sveta: Pravoslavnoe bogoslovie krasoty [Reflections of Light: An Orthodox Theology of Beauty]*. Moskva: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreyana.
7. Krیمان, A.I. (2019). Ideya postcheloveka: sravnitel'nyj 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>.
8. Levi-Strauss, K. (2008). The savage mind. In *Totemism today. The savage mind*. (pp. 143–501). Moscow: Academic Project.
9. Levi-Stross, K. (2000). Tri vida gumanizma [Three types of humanism]. In *Lichnost. Kultura. Obshestvo – Personality. Culture. Society*, 1(2), 220–222.
10. Limonchenko, V. V. (2017). Paradoksi Reformaciyi [The paradox of the Reformation]. In *Naukovij visnik Shidnoyevropejskogo nacionalnogo universitetu imeni Lesi Ukrayinki – Scientific Bulletin of the European Lesya Ukrainka National University*, 13–14 (362–363), 136–142.
11. Mokrecova, N.Ya. (2019). Strategiyi podolannya degumanizaciyi ta agresiyi v suchasnij kulturi [Strategies for overcoming dehumanization and aggression in modern culture]. In *Misto. Kultura. Civilizaciya: materiali VIII mizhnar. nauk.-teoret. Internet-konf., Harkiv, kviten 2018 r. – City. Culture. Civilization: materials of the VIII international scientific-theoretical. Internet conference, Kharkiv, April 2018* (173–176) (pp. 173–176). Harkiv: HNUMG im. O.M. Beketova.
12. Ortega-i-Gaset, H. (1994). Degumanizaciya mistectva [Dehumanization of the art]. In *Vibrani tvori – Selected works*. (tr. 238–272). Kyiv: Osnovi.
13. Foucault, M. (1977). *Words and Things. Archeology of the Humanities*. Moscow: Progress.

14. Hejzl, Ketrin N. (2013). *Yak mi stali postlyudstvom: Virtualni tila v kibernetici, literaturi ta informatici [How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature and computer science]*. Kyiv: Nika-Centr.
15. Horuzhij, S.S. (2003). Chelovek i ego tri dalnih udela. Novaya antropologiya na baze drevnego opyta [Man and his three distant destinies. New anthropology based on ancient experience]. In *Voprosy filosofii – Philosophy Questions*, 1, 38–62.
16. Yudin, B.G. (2004). O cheloveke, ego prirode i ego budushem [About man, his nature and his future]. In *Voprosy filosofii – Philosophy Questions*, 2, 16–28.
17. Barry, Laurence. (2020). *Foucault and Postmodern Conceptions of Reason?* Palgrave Macmillan. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-030-48943-4_8.
18. Braidotti, R.A. (2019). Theoretical Framework for the Critical Posthumanities. In *Theory, Culture & Society*, 36(6), 31–61.
19. Catlaw, T. J., & Treisman, C. (2014). Is «Man» Still the Subject of Administration? In *Administrative Theory & Praxis*, 36:4, 441–465.
20. Hekman, S. (1983). Beyond Humanism: Gadamer, Althusser, and the Methodology of Social Sciences. In *Western Political Quarterly*, 36/1, 98–115.
21. How Humankind Could Become Totally Useless. (2017). Interview with Yuval Noah Harari By Nate Hopper. In *Time*. 16 February. Retrieved September 8, 2021, from <https://time.com/4672373/yuval-noah-harari-homo-deus-interview/>.
22. Kteily, N. S., & Bruneau, E. (2017). Darker demons of our nature: the need to (re)focus attention on blatant forms of dehumanization. In *Current Directions Psychological Science*, 26, 487–494. DOI: <https://doi.org/10.1177/0963721417708230>.
23. Markowitz, D. & Slovic, P. (2020). Social, psychological, and demographic characteristics of dehumanization toward immigrants. In *PNAS*, 117 (17), 9260–9269. Retrieved September 8, 2021, from <https://www.pnas.org/content/117/17/9260>.
24. Porpora, Douglas V. (2017). Dehumanization in theory: anti-humanism, non-humanism, post-humanism, and trans-humanism. In *Journal of Critical Realism*, 16:4, 353–367.
25. Sorgner, Stefan Lorenz. (2017). Zarathustra 2.0 and Beyond: Further Remarks on the Complex Relationship between Nietzsche and Transhumanism. In *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Edited by Yunus Tuncel. (pp. 133–171). Cambridge Scholars Publishing.
26. Zahurska, N. (2019a). Sexuality in a context of speculative posthumanism: human-posthuman ruptures and disconnections. In *Visnik HNU imeni V. N. Karazina. Seriya «Filosofiya. Filosofski peripetiyi» – Bulletin of KhNU named V. N. Karazin. Series «Philosophy. Philosophical vicissitudes»*, 60, 6–12.
27. Zahurska, N. (2019b) Generative Anthropology and Generative Art: Unpredictability and Unparticipation in the Post-Millenniarism as Post-Postmodern. In *Artikult*, 35 (3), 6–11.

КРАВЧЕНКО Олена – кандидат філософських наук, доцент, 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 (olenakravchenko2@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8736-8128>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.9>

Бібліографічний опис статті: Кравченко, О. (2021). Пріоритет духовного вдосконалення людини у філософії православного традиціоналізму XVI – XVII ст. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 43, 66–72, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.9>

ПРІОРИТЕТ ДУХОВНОГО ВДОСКОНАЛЕННЯ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ ПРАВОСЛАВНОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ XVI – XVII СТ.

Анотація. Мета статті. У статті проаналізовано концептуальні особливості розуміння буття та земного призначення людини у філософсько-полемічних текстах представників православного традиціоналізму XVI – XVII ст. **Методологія.** Для досягнення поставленої мети, досліджуючи полемічні твори, ми дотримувалися принципів діалектики, історизму, послідовності та цілісності. Була застосована аналітична герменевтика текстів І. Вишенського, І. Копинського, Й. Княгиницького, В. Суразького, Г. Смотрицького, Віталія з Дубна тощо для виявлення в них елементів та ідей, характерних для релігійно-містичної течії. Під час вивчення та обґрунтування концептуальних особливостей розуміння буття людини мислителями православного традиціоналізму XVI – XVII ст. використані методи аналізу і синтезу, узагальнення, абстрагування та філософської компаративістики. **Наукова новизна.** У статті стверджується, що уособлюваний І. Вишенським православний традиціоналізм у тогочасній українській суспільній думці здебільшого орієнтувався на збереження візантійської основи православного благочестя. Тому мислитель проповідував повну ізоляцію від світу, втечу від земних турбот у монастир або печеру, навчав зневажати в людині плотське, земне, а призначення людини в земному бутті вбачав у постійному самовдосконаленні духу з метою обоження – злиття з Богом через благодать. Стосовно ж Острожських діячів та братчиків, то вони все-таки допускали певні нововведення, вкраплення ренесансних та реформаційних елементів у культурне життя. **Висновки.** Утвердженню в XVI – XVII ст. в українській культурі релігійно-містичної течії сприяло візантійське православ'я, зосереджене на плеканні духовності, молитві, досягненні земних радощів через праведне життя, відповідно до вимог Бога. Представники православного традиціоналізму з великою упередженістю ставилися до філософії, можливостей науки, «зовнішньої мудрості» – західної схоластики і здобутків ренесансно-гуманістичної та реформаційної думки. Містики доводили, що сенсом земного життя людини має бути постійне подолання зовнішнього, тілесного, злого та прагнення до вічних ідеалів духу.

Ключові слова: православний традиціоналізм, містика, людина, світ, Бог, душа і тіло, самопізнання, духовне вдосконалення, обоження, благодать.

KRAVCHENKO Olena – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor at the Philosophy and Social Anthropology Department named after Professor I. P. Stogniy, Hryhoriy Skovoroda University in Pereiaslav, 30, Sukhomlinsky str., Pereiaslav, Kyiv region, Ukraine, postal code 08401 (olenakravchenko2@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8736-8128>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.9>

To cite this article: Kravchenko, O. (2021). Priority of the spiritual perfection of a human in the philosophy of Orthodox traditionalism XVI – XVII st. [Priority of the spiritual perfection of a human in the philosophy of Orthodox traditionalism XVI – XVII centuries]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnogo 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*, 43, 66–72, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.9>

PRIORITY OF THE SPIRITUAL PERFECTION OF A HUMAN IN THE PHILOSOPHY OF ORTHODOX TRADITIONALISM XVI – XVII CENTURIES

Summary. The aim of the article. The article analyzes the conceptual features of understanding the existence and earthly purpose of a human in the philosophical and polemical texts of the representatives of Orthodox traditionalism of the XVI–XVII centuries. **Methodology.** To achieve this aim we followed

*the principles of dialectics, historicism, consistency and integrity while researching philosophical and polemical works. Analytical hermeneutics of texts by I. Vyshenskyi, I. Kopynskyi, Y. Kniahynytskyi, V. Surazkyi, H. Smotrytskyi, Vitalii from Dubna, etc. was used to identify in them the elements and ideas characteristic of the religious and mystical current. The methods of analysis and synthesis, generalization, abstraction and philosophical comparative studies were used during the study and substantiation of the conceptual features of the human existence understanding by thinkers of Orthodox traditionalism of the XVI–XVII centuries. **Scientific novelty.** The article states that the Orthodox traditionalism embodied by I. Vyshenskyi in the Ukrainian public opinion of that time was mostly focused on preserving the Byzantine basis of Orthodox holiness. Therefore, the thinker preached a complete isolation from the world, escape from the earthly worries to a monastery or cave, taught to despise carnal, earthly in a human, and saw the aim of a human in the earthly existence in the constant self-improvement of the spirit for deification – merging with God through grace. As for the figures from Ostroh and the brothers, they still allowed certain innovations, inclusions of Renaissance and Reformation elements in the cultural life.*

Conclusions. Byzantine Orthodoxy, focused on cultivating spirituality, prayer and achieving earthly joys through righteous living in accordance with the requirements of God, contributed to the establishment of the religious and mystical current in the Ukrainian culture in the XVI–XVII centuries. Representatives of Orthodox traditionalism were very biased towards philosophy, the possibilities of science, “external wisdom” – Western scholasticism and the achievements of Renaissance-humanist and Reformation thought. Mystics have argued that the meaning of a human earthly life should be the constant overcoming of the external, corporeal, evil and the pursuit of eternal ideals of the spirit.

Key words: Orthodox traditionalism, mysticism, human, world, God, soul and body, self-knowledge, spiritual perfection, deification, grace.

Постановка проблеми. Відомий німецький філософ і психоаналітик минулого століття Еріх Фромм констатував: «Людина – єдина жива істота, яка відчуває своє буття як проблему, яку вона мусить вирішити і якої вона не може позбутися» (Фромм, 1988, с. 445). Актуальність тези у XXI ст. тільки зростає. Розвиток сучасного інформаційного суспільства зумовлює віртуалізацію буттєвості людини, збільшення діяльнійшої активності та соціальної мобільності особистості, прискорення міжкультурних комунікативних процесів. Водночас в умовах техногенної цивілізаційної кризи спостерігаємо загострення антропологічної кризи, що супроводжується тенденцією до зменшення чи навіть ігнорування особистісного самоусвідомлення, внутрішньої рефлексії, самореалізації. Постає питання про виживання людини не лише як біологічної, а й як духовної істоти. І що важливо – ця проблема є однією з основних протягом усього культурно-історичного розвитку людства. Тому, щоб пізнати сучасну людину в усій складності і суперечності її соціокультурного, духовно-ціннісного, особистісного ества, потрібно, на наш погляд, звернутися до вивчення та осмислення філософсько-культурних традицій минулого. Аналіз філософських вчень, що існували в Україні у XVI – XVII ст., де основна увага приділялася вивченню суті та сенсу життя особистості, є важливим для розуміння майбутніх перспектив розвитку людини і людства.

Мета статті – проаналізувати концептуальні особливості розуміння буття та земного призначення людини у філософсько-полемічних текстах представників православного традиціоналізму XVI – XVII ст.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Наукове вивчення полемічної спадщини XVI – XVII ст. розпочалося ще в середині XIX ст. з досліджень С. Голубева, І. Житецького, А. Панкова, М. Сумцова. Однак такі дослідження не мали системного характеру і були націлені здебільшого на вивчення антиуніатських тенденцій та діалогу між православними і католицькими церковниками. Особливу увагу культурним процесам та літературі цієї епохи приділив І. Франко. Відомий український письменник визначив причини та наслідки виникнення полемічної літератури як нового явища в духовному житті України.

Нині маємо значний доробок, присвячений аналізу української культури XVI – XVII ст. Так, Я. Ісаєвич, П. Кралюк, Д. Чижевський вивчають процес утвердження української самобутності в контексті релігійно-культурних процесів в Україні тієї доби; М. Возняк і В. Микитась наводять відомості про життєвий і творчий шлях низки полемістів; Л. Махновець, Н. Поплавська, П. Яременко всебічно аналізують жанрові та стилістичні ознаки творів тогочасної літератури; В. Горський, М. Кашуба, В. Кречетень, І. Паславський, А. Пашук, С. Савченко, Л. Ушкалов, Н. Яковенко досліджують світоглядні, культурологічні, естетичні особливості найвідоміших трактатів XVI – XVII ст.

У сучасних розвідках відомих українських учених знаходимо філософську оцінку полемічного письменства. Особливу увагу звертаємо на роботи таких філософів, як В. Нічик (1985) – досліджує філософію діячів братств і Острозького культурно-освітнього осередку та засвідчує наявність ієрархічного підходу до розуміння

людської сутності філософами XVI – XVII ст.; Я. Стратій (1995) – вивчає містичну течію філософії в Україні, визначає роль та місце творчості полемістів не тільки в контексті українському, східнослов'янському, але й загальноєвропейському; В. Литвинов (2008) – обґрунтовує значення представників православно-консервативного напрямку, зокрема Івана Вишенського, в історико-філософській та релігійній думці України; П. Кралюк, І. Пасічник, М. Якубович (2014) – досліджують православний традиціоналізм та його рецепцію у філософській та богословській думці Острозької академії. Вчення про людину є об'єктом історико-філософських досліджень А. Бичко, І. Бичка, Г. Волинка, Л. Довгої, М. Качуровського, І. Огородника, М. Роговича, В. Табачковського, Ю. Федіва, З. Хижняк, В. Шевченка та інших.

Джерельну бази нашого дослідження склали твори Івана Вишенського, Йова Княгиницького, Василя Суразького, Герасима Смотрицького, Віталія з Дубна, Ісаєя Копинського та діячів братств і Острозького культурно-освітнього осередку.

Основний матеріал. Для культури України XVI – XVII ст. характерне набуття досить високого рівня фрагментарності, що позначилося різним співвідношення у філософії елементів західноєвропейських і східних греко-візантійсько-балканських традицій. Започаткований ранніми українськими гуманістами розвиток філософської думки на ґрунті релігійної й інтелектуальної взаємодії із культурою Західної Європи наприкінці XVI ст. забував з новою силою, визначивши появу філософського раціоналізму у формі аристотелізму в його схоластичній або ж ренесансній версії. Разом з тим в українській культурі XVI – XVII ст. наявні тенденції до культурного ізоляціонізму, спроби обмежити розвиток української філософії містичною практикою, яка мала у своїй основі неоплатонізм Ареопігитик і традиційний візантійський ісихазм, визначалася прагненням зберегти православні традиції Київської Русі та не приймала ніяких інокультурних впливів. Така традиціоналістична чи фундаменталістська православна орієнтація у філософії репрезентована Іваном Вишенським, підтримана Йовом Княгиницьким, Василем Суразьким, Герасимом Смотрицьким, Віталієм з Дубна, Ісаєєм Копинським та іншими діячами братств і Острозького культурно-освітнього осередку, де створюється велика полемічна література, в якій на основі засвоєння реформаційних за своєю суттю ідей обґрунтовується оновлена релігійна доктрина острозьких книжників, що спиралась, у тому числі, на комплекс загальнофілософських та етичних ідей (Литвинов, 2008, с. 116).

Як одна з основних у творчості українських містиків проходить ідея протиставлення Бога і світу. Мислителі підкреслюють докорінну відмінність небесного і земного, видимого світу і невидимого світу, трансцендентного, вічного Бога і земної, тлінної людини. Божественному світові істини й добра вони протиставляють створений Богом з нічого тимчасовий, гріховний, земний світ, де панує жорстокість, сваволя, дух наживи, неправда, зрада і насильство.

Внутрішньо суперечливою уявляється і сама людина. Адже, як пише І. Вишенський,

дух ... воюет на тѣло, а тѣло на дух; тые друг другу противятся и борутся один з одним доты, аж которые зтых звыгязство над которым примет: или тѣло над духом, или дух над телом (Вишенський, 1988, с. 329).

Тому душа і тіло утворюють антагонізм «зовнішньої» людини як невід'ємної частини природи і соціуму та «внутрішньої» людини, пов'язаної зі світом божественного і спрямованої до пізнання цього трансцендентного світу. При цьому матеріальний, земний світ мислителі розглядали як тимчасове пристанище людини, як тлінний, гріховний. Все в ньому минає, як тінь, сон, пара. Земне буття людини позбавлене цінності і гідності, воно є лише етапом у приготуванні до вічного, правдивого життя. Натомість небесний світ уявлявся раєм, до якого після земного життя потрапляли праведники і жили в ньому вічно. Що ж до грішників, то їм дорога була до пекла, де теж жили вічно, але в муках. Загалом смерть, наприклад, відомий православний містик І. Вишенський розглядав не лише як акт для визначення межі між земним і позаземним життям людини, а і як характеристику особливого продовження стану людського існування. Людина може рахувати за смерть навіть земне існування, яке спрямоване на задоволення потреб тлінного тіла, а не слугує вічному безсмертному духові. Відповідно вічність – невід'ємний атрибут Бога – означає для людини, точніше для її духу, або посмертне вічне страждання, або вічну благодать.

Умри толко, – попереджає І. Вишенський, – узриш того панства пожиток, узриш темницю несвѣтимую и тму кромѣшнюю, узриш черв неусыпающий, узриш ад с пропастью глубокою, узриш рѣку огненную, и конечную геену, и скрежет зубный, которые твоему панству ся уготовили, если их тут в тѣлѣ покаяннем и покорюю з добрым житием от себе не отженеши и не освободишися, противные, христианские, учинки чинячи и цѣломудреную жизнь вѣка сего живучи. (Вишенський, 1988, с. 331).

Отже, сенсом життя для людини має бути постійне подолання тілесного, злого, ршуче

«самоочищення», зречення земного світу й прагнення до духовного злиття з Богом.

Проте людина сама обирає свій земний шлях, спосіб життя, засоби досягнення щастя, і навіть Бог нікого не примушує йти шляхом досягнення вищої духовності і пізнання істини. У зв'язку з цим найважливішою рисою людини є так зване «самовластіє», свобода волі, що зумовлює й відповідальність людини за вибір життєвої дороги. Свобода волі людини не є абсолютною, вона обмежується сферою вибору між добром і злом, земним і небесним. Над свободою волі людини підноситься абсолютна воля Бога, адже йому як вищій волі, творчій силі, основі буття підпорядковане все на світі: «Доколя он хочет, дотоля нам дыхати, жити и дѣяти што мы хотим или изволяем, на добро или на зло» (Вишенський, 1988, с. 333). Тобто людська свобода волі має спрямовуватися на розумне використання того, що дароване Богом.

Філософи православного традиціоналізму пізнавальну діяльність людини спрямовували не на часову, минущу природу, а на осягнення Бога, що містить вічну істину, мудрість. Негативно ставився до розуму і світської науки передусім І. Вишенський, який не сприймав доказів людського зовнішнього розуму: ні розкріпаченого ренесансно-гуманістичного, ні схоластичного на службі теології, він закликав відмовитися від «хитростей философских». Подібної думки дотримувався й Г. Смотрицький.

Мудрость телесная ворожеество есть на Бога и божему закону не покаряется, – зазначає він. – Не телесная ли то мудрость противозаконная, же явне самонителною гордостью над всѣх превознесшиися, едины новины уставляют, а другие старины поправляют? (Смотрицький, 1988, с. 226).

І. Копинський настоював, що світ є антропоцентричним і створеним Богом для послужіння людині. Проте остання повинна зосередитися у своїй пізнавальній діяльності не на вивченні зовнішньої природи, а на осягненні суті власного «Я», бо «хто звик до зовнішньої мудрості, духовну ж зневажаючи, то він подібний до того, хто бачить тільки на одне око чи стоїть на одній нозі» (Копинський, 1993, с. 72).

Такі мислителі, як З. Копистенський, С. Почаївський, не заперечуючи необхідності вивчення світських наук і філософії, визнавали, проте, вищість за вірою. Розум, вважали вони, зміцнюється з вивченням Біблії, роздумами про духовне. Він потрібен для пізнання Бога та для обґрунтування й захисту прийнятої й висловленої у православному вченні істини. При цьому спроби довести буття Бога за допомогою людського розуму І. Вишенський називав блюзнірством.

Він був рішучим противником обраного католицькими теологами шляху пізнання божественної істини через логіку і розмірковування, через використання філософської методології, «грамматик, рыторык, диалектик и прочих коварств тщеславных» (Вишенський, 1988, с. 314). Шлях до істини – це шлях боротьби, адже істина досягається через духовну сутність людини у безпосередньому психічному переживанні, тому не може бути здобута засобами логічного мислення, шляхом раціонального доведення. Навпаки, на цьому шляху людина має здолати неістинні, поверхові знання. Тільки після дотримання цих вимог відбувається містичне осягання духовного розуму істиною.

Той самий метод одномиттєвого інтуїтивного осягнення Бога «внутрішнім» розумом під час самозаглиблення і самопізнання використовували й Острозькі книжники. Доводити його існування за допомогою «зовнішнього» розуму, тобто застосовувати методи раціоналістичної теології схоластики, вони вважали не лише недоцільним, але й шкідливим. Разом з тим услід за Псевдо-Діонісієм Ареопажитом філософи обґрунтовували теологію єдино можливим способом Божого пізнання. В. Суразький наголошував, що

впадающе в темность проклятых ересей, лишаемся истинного свѣта, погрѣшающе единой правой вѣры. Нашедшу же свѣту, без вѣсти тма погибает; тако и ереси, понеже от лжи суть составлены, облісеніем от истинныя вѣры, так яко от свѣта тма, исчезают. (Суразький, 1988, с. 236).

У пізнанні Бога мислитель великого значення надавав внутрішньому почуттю, що виникало, на його думку, під час вдумливого читання Святого Письма.

Унаслідок самопізнання людина повинна була усвідомити власну «двонатурність»: тілесну, зовнішню і духовну, внутрішню. Звідси постає проблема вибору життєвого шляху людиною, який може відбуватися двома шляхами: або під впливом чуттєвих тілесних потреб, або ж через пізнання вічного духовного начала людини. Тільки другий шлях може привести до пізнання Бога і до єднання з ним, а звідси – здобуття щастя не лише на тому, а й на цьому світі, адже «кто во земном небеси, то есть церковном согласии и единости, не снуется и зиждет, тот в небесном царствеи и мешканию вѣчном жития и обители вѣчной имѣти не может» (Вишенський, 1959, с. 168). Разом з тим філософи висловлювалися про потрібність в деяких випадках для знання Бога й пізнання зовнішньої природи. Адже, як зазначає І. Вишенський, душа не кожної людини піднімається до містичного осягання Бога. Тоді «зовнішнє» знання, натхнене Божою мудрістю, дає змогу людині облагородити «мирське» життя і певним чином наблизитися до

Божої істини. Але загалом «поганськіє учители, Аристотели, Платоны и другие тым подобные машкарники и комедийники» не можуть розкрити правду (Вишенський, 1988, с. 334).

В І. Копинського теж неодмінною умовою пізнання себе, що приводить до пізнання Бога і єднання з ним, є попередній розгляд «всіх речей у світі... усе створене, видиме й збагнуте розумом» (Копинський, 1993, с. 72]). Коли не залишиться жодної непереосмисленої речі, то людина зрозуміє, що «то все Бога невимовне благодіяння, і так прийде до досконалого всього пізнання» (Копинський, 1993, с. 72). Концепція самопізнання у філософа переростає в теорію «умного дѣлання» – можливість вибору людиною між суперечливим існуючим світом, пов'язаним із тілом, і світом внутрішнім, духовним, який наближає її до Бога. І. Копинський розробляє теорію самовдосконалення людини в процесі її сходження до Бога. Цей процес, за його книгою, має кілька послідовних етапів: моральне вдосконалення, аскетичний спосіб життя, самозаглиблення, пізнання Бога і єднання з ним. І тоді, як підкреслює І. Копинський, ще до воскресіння тіла після смерті людина воскресає душею, набуває божественної благодаті, досягає Царства Небесного.

Відхід від земного життя, індивідуальне проникнення в сутність Св. Письма виступає як головний спосіб духовного вдосконалення і в Йова Княгиницького. За свідченням Ігнатія з Любарова (бібліографа Йова Княгиницького), потрапивши на Афон, Княгиницький спостерігав за життям тамтешніх ченців, і від побаченого в нього з'явилося бажання приєднатися до афонітів. Як пише Ігнатій, «незбаром Іоан почав звільнятися від світу. Хотіли його оженити, обіцяли йому велике майно. Але все це та благочестива душа відкинула, наче сміття, а запалилась Христовою любов'ю, і все своє майно, яке мав, витратив на милостиню, нічого не залишивши собі, навіть на подорож» (Ігнатій з Любарова, 2013, с. 129). Філософ був переконаний, що тільки за допомогою особистих вольових зусиль через чернечу аскезу, заповіді, молитви, самопізнання, зосередження, самозаглиблення людина перетворювалася зі «старої» у «нову» та набувала внутрішнього осяяння Божественною істиною і богоподібності.

Прихильником споглядального життя є і талановитий поет Віталій з Дубна, автор твору «Діоптра». Він різко протиставляє матеріальний і духовний світ як світ зла і світ добра. Людина в нього одночасно належить до обох світів, є двонатурною:

В одній людині вбачає Апостол дві людини настільки з'єднаних, що одна з них без іншої бути не може, і водночас одна від одної настільки відмінна, що життя однієї є смертю іншої, настільки

міцно між собою поєднані, бо будучи двома, насправді ж є одним, і будучи одним, є в той же час двома. ...Назвавши одну духом, іншу – плоттю, одну – душею, іншу – тілом, одну – законом розуму, іншу – законом тілесних похотей, одну – внутрішньою людиною, іншу – зовнішньою (Віталій з Дубна, 1993, с. 85).

Відповідно і розум людини є і зовнішнім – спрямованим у світ, і внутрішнім – спрямованим на самопізнання і пізнання Бога. Розум повинен уникати захопленості видимістю, а концентрувати свої зусилля на сутньому, відкидати все помилкове і фальшиве.

Як дієш ти з конем, – радить філософ, – так чини й зі своїм жаданням: коли воно надто прудке й шпарке, тоді утримуєш ти його й угамовуєш, а коли зупиняється, тоді шпорами примушуєш його бігти, – так само треба чинити тобі зі своєю чуттєвістю – не дозволяй їй пориватися на ваблення пожадливості й хтивості, побоюючись того, щоб вона тебе не звалила/ (Віталій з Дубна, 1993, с. 81).

Поміркованість і осмисленість, на думку Віталія, є основою виявлення себе у світі, гідною реалізацією свободи волі людини. Наділена свободою волі, людина може зробити вибір між світом зла і світом добра, заглибленням у матеріальні насолоди чи в духовне самовдосконалення. Ці два варіанти несумісні, виключають один одного.

Таким чином, споглядальному життю і мовчазному самозаглибленню мислителі надавали перевагу перед активною діяльністю, спрямованою на земне самоутвердження людини. Без утечі від світу, суворого аскетизму і самозаглиблення ніхто, гадали вони, не може наблизитися до Бога і спілкуватися з ним. Філософам був притаманний православний спосіб осягнення Бога шляхом містичного сприймання його через мовчазне «розумне бачення». Відкриваючи перед кожним віруючим індивідуальні шляхи богопізнання, мислителі підводили читача до думки, що складна система панівних релігійних догматів та ієрархічно-догматична церковна організація, яка їх пропагувала, зайві у справі «спасіння» людини. Особливо нищівною була критика церковної феодальної верхівки з уст І. Вишенського. Він звинувачував її у користолобстві, паразитизмі, прагненні до розкоші.

Священники бо твои смѣшают истинное слово божие со лжею, с похлѣбством, ласканием, лицемѣрием, лестию и челоуѣкоугождением, оводнѣвающе винную истину водою лицемѣрия и лести, чесанием слухов, а не бодением и убиванием грѣха, внутр сердца приемого, истинною обличения. (Вишенський, 1988, с. 336).

Критика суспільства і церкви І. Вишенським не є запереченням будь-яких форм життя, вона

є критикою підміни небесних цінностей земними. З таких ідейно-філософських позицій оцінює мислитель і фізичну працю як непотрібне, як прокляття, адже матеріальне багатство нічого не дає для спасіння. Заглиблення в матеріальний світ несе зло, а його зречення, бідність і простота є добром і шляхом до духовного багатства.

Підносить бідність, відхід від світу тілесного, звеличує духовне начало в людині, її доброчесність також І. Копинський. Перед Богом, стверджує філософ, праведні завжди у скорботі, грішні ж у радості, злі завжди в достатку, благі ж в убогості. У зв'язку з цим автор «Алфавіту духовного» закликає до зречення світу розкоші і багатства в ім'я рівності, свободи, високої духовності. «Ніщо є звичка жити по плоті: якщо тільки видиму красу любить, то, усередину їй зазирнувши, бачимо муки совісті, затьмарення розуму, поневолення» (Копинський, 1993, с. 73). Адже тільки вибравши світ внутрішній, можна досягти блаженства не лише на небі, а й тут, на землі.

На думку Віталія з Дубна, у земному житті для людини може бути єдиний ідеал – пізнання себе, а «від пізнання самого себе дійдеш до пізнання Бога, від пізнання якого досягнеш висоти Божественної любові» (Віталій з Дубна, 1993, с. 85). Цей процес він теж пов'язував із цілковитим зреченням матеріального світу. Тому саме п'ять підрозділів «Діоптри» присвячено критиці багатства, розкоші, влади. Адже багаті є рабами своїх маєтностей і не можуть набути добра духовного: «Зайве й суттєве піклування про речі тимчасові створює тягар у набуванні духовних і перешкоджає душі нашій підніматися до споглядання благ вічних» (Віталій з Дубна, 1993, с. 81). Свобода від багатств є умовою істинної свободи, оскільки вивільняє дух від тлінних речей, робить його здатним до єднання з Богом і набуття небесного царства.

Представники релігійно-містичної течії доводили, що сенсом земного життя людини має бути постійне подолання зовнішнього, тілесного, злого та прагнення до вічних ідеалів духу.

...Щасливий той, хто має потяг до насолоди благами невидимими, видиме зневажаючи, той найрозсудливіший є, тому що любить неомірне замість найменшого, незмінне замість

швидкоплинного, неоціненне замість зневаженого. (Віталій з Дубна, 1993, с. 83).

Виправданим у цьому зв'язку є відхід філософів від активного суспільного життя і звеличення скитництва, аскези, яка виявляється у пригніченні відчуттів, відмові від земних радощів, «умертвленні плоті». Адже вище для людини благо – пізнання абсолютної істини (Бога), досягається лише на шляху чистого споглядання.

Висновки. Утвердженню в XVI – XVII ст. в українській культурі релігійно-містичної течії сприяло візантійське православ'я, зосереджене на плеканні духовності, молитві, досягненні земних радощів через праведне життя, відповідно до вимог Бога. Містики з великою упередженістю ставилися до філософії, можливостей науки, «зовнішньої мудрості» – західної схоластики і здобутків ренесансно-гуманістичної та реформаційної думки. Призначення ж людини в земному бутті філософи вбачали в постійному самовдосконаленні духу з метою обоження – злиття з Богом через благодать. При цьому обґрунтовували погляд на Бога як надприродне, нематеріальне начало, як вічну та об'єктивну істину, що існує сама по собі, є незалежною, таємничою і непізнаваною.

Уособлюваний І. Вишенським православний традиціоналізм у тогочасній українській суспільній думці здебільшого орієнтувався на збереження візантійської основи православного благочестя, тут ще помітно пріоритет духовного вдосконалення, до якого повинна прагнути людина, і чернечий аскетизм. Тому, мислитель проповідував повну ізоляцію від світу, втечу від земних турбот у монастир або печеру, навчав зневажати в людині плотське, земне, а призначення людини в земному бутті вбачав в постійному самовдосконаленні духу з метою обоження – злиття з Богом через благодать. Стосовно ж Острозьких діячів та братчиків, то вони все-таки допускали певні нововведення, вкраплення ренесансних та реформаційних елементів у культурне життя. Але всіляко відгороджуючись від впливів «латинства», тобто Заходу, філософи надто міцно дотримуються православної традиції, внаслідок чого віяння ренесансних ідей не залишило у їх творах великого сліду.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вишенський І. Книжка. *Українська література XIV – XVI ст.* Київ : Наукова думка, 1988. С. 306–368.
2. Вишенський І. Краткословный отвѣт Феодула. *Твори.* Київ : Державне видавництво художньої літератури, 1959. С. 159–187.
3. Віталій з Дубна. Діоптра. *Історія філософії України : хрестоматія.* Київ : Либідь, 1993. С. 76–7.
4. Ієромонах Ігнатій з Любарова. Житіє і жизнь преподобного отца нашего Іова. *Великий Скит у Карпатах* : у 3 т. / головний ред. М.В. Кугутяк. Івано-Франківськ : Манускрипт-Львів, 2013. Т. 1. Патерик Скитський. Синодик. С. 126–147.
5. Копинський І. Алфавіт духовний. *Історія філософії України : хрестоматія.* Київ : Либідь, 1993. С. 72–74.
6. Кралюк П., Пасічник І., Якубович М. Острозька академія в філософській культурі України. Острог : Вид-во Національного університету «Острозька академія», 2014. 482 с.

7. Литвинов В.Д. Україна в пошуках своєї ідентичності. XVI – початок XVII століття : іст.-філос. нарис. Київ : Наукова думка, 2008. 528 с.
8. Нічик В.М. Філософські попередники Г.С. Сковороди. *Філософська думка*. 1985. № 2. С. 69–80.
9. Смотрицький Г. Ключ царства небесного. *Українська література XIV – XVI ст.* Київ : Наукова думка, 1988. С. 212–235.
10. Стратій Я. Значення Острозького культурно-освітнього осередку для розвитку української духовної культури і філософської думки на зламі XVI- XVII ст. *Острозька давнина. Дослідження і матеріали*. Львів, 1995. Т. 1. С. 90–97.
11. Суразький В. О единой истинной православной вѣрѣ. *Українська література XIV – XVI ст.* Київ : Наукова думка, 1988. С. 236–248.
12. Фромм Э. Пути из больного общества. *Проблема человек в западной философии / под ред. Ю.Н. Попова*. Москва : Прогресс, 1988. С. 438– 56.

REFERENCES

1. Vyshenskyi, I. (1988). Knyzhka [Book]. In *Ukrainska literatura XIV – XVI st. – Ukrainian literature of the XIV – XVI centuries*. (pp. 306–368). Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
2. Vyshenskyi, I. (1959). Kratkoslovnij otvet Feodula [Brief answer of Feodul]. In *Tvory – Writings* (pp. 159–187). Kyiv: Derzhavne vydavnytstvo khudozhnoi literatury [in Ukrainian].
3. Vitalii z Dubna (1993). Dioptra [Dioptra]. In *Istoriia filosofii Ukrainy: Khrestomatiia – History of philosophy of Ukraine: Textbook* (pp. 76–87). Kyiv: Lybid [in Ukrainian].
4. Ieromonakh Ihnatii z Liubarova. (2013). Zhytjie i zhyzn prepodobnoho ottsa nasheho Iova [The life and life of our reverend father Job]. In *Velykyi Skyt u Karpatakh – Great Hermitage in the Carpathians: u 3 t. T. 1: Pateryk Skytskyi. Synodyk. / ed. M. V. Kuhutiak* (pp. 126–147). Ivano-Frankivsk: Manuskrjpt-Lviv [in Ukrainian].
5. Kopynskyi, I. (1993). Alfavit dukhovnyi [The spiritual alphabet]. In *Istoriia filosofii Ukrainy: Khrestomatiia – History of philosophy of Ukraine: Textbook* (pp. 72–74). Kyiv: Lybid [in Ukrainian].
6. Kraliuk, P., Pasichnyk, I. & Yakubovych, M. (2014). Ostrozka akademiia v filosofskii kulturi Ukrainy [Ostroh Academy in the philosophical culture of Ukraine]. Ostroh: Vyd-vo Natsionalnoho universytetu «Ostrozka akademiia» [in Ukrainian].
7. Lytvynov, V.D. (2008). Ukraina v poshukakh svoiei identychnosti. XVI – pochatok XVII stolittia: Istoryko-filosofskiy narys [Ukraine in search of its identity. XVI – early XVII century: Historical and philosophical essay]. Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
8. Nychyk, V.M. (1985). Filosofski poperednyky H. S. Skovorody [Philosophical predecessors of G.S. Skovoroda]. *Filosofska dumka – Philosophical thought*, 2, 69–80 [in Ukrainian].
9. Smotrytskyi, H. (1988). Kliuch tsarstva nebesnoho [The key to the kingdom of heaven]. In *Ukrainska literatura XIV – XVI st. – Ukrainian literature of the XIV – XVI centuries*. (pp. 212–235). Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
10. Stratii, Ya. (1995). Znachennia Ostrozkooho kulturno-osvitnoho oseredku dlia rozvytku ukrainskoi dukhovnoi kultury i filosofskoi dumky na zlami XVI – XVII st. [The significance of the Ostroh cultural and educational center for the development of Ukrainian spiritual culture and philosophical thought at the turn of the XVI – XVII centuries]. In *Ostrozka davnyina. Doslidzhennia i materialy – Ostroh antiquity. Research and materials*. Vol. 1 (pp. 90–97). Lviv [in Ukrainian].
11. Surazkyi, V. (1988). O yedynii istynnii pravoslavonii viri [About one true orthodox faith]. In *Ukrainska literatura XIV – XVI st. – Ukrainian literature of the XIV – XVI centuries*. (pp. 236 – 248). Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
12. Fromm, E. (1988). Puti iz bol'nogo obshhestva [Paths from a sick society]. In *Problema cheloveka v zapadnoj filosofii – The problem of man in Western philosophy / ed. Ju. N. Popova* (pp. 438–456). Moskva : Progress [in Russian].

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, Львівська область, Україна, індекс 82100 (limonchenko57@gmail.com).

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

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.10>

Бібліографічний опис статті: Лімонченко, В. (2021). Дитинство як стан свідомості. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 43, 73–82, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.10>

ДИТИНСТВО ЯК СТАН СВІДОМОСТІ

Анотація. Мета роботи. У статті реалізований такий варіант філософії дитинства, коли дитинство розглядається не як вікова категорія, а як стан свідомості, як специфічно людська риса, пов'язана з особливим характером людського буття. **Методологія.** Така постановка мети визначає засоби побудови думки, насамперед спрямованої на концептуалізацію дитинства – йдеться не про вироблення нової дефініції, а про осмислення людського буття на засадах субстанційно-визначального принципу, яким приймається дитинство як місце первинного народження людського Я, місце зустрічі передсвідомого минулого і майбутнього, що стає архетипом людського життя. **Наукова новизна.** Запропонований поворот теми – розгляд дитинства як стану свідомості дорослої людини – нечасто потрапляє у фокус міркувань, і головний момент – йдеться не про обернену форму дитинності, якою є інфантілізм або педократія, а про дитинство як стан передсвідомої відкритості світові, внаслідок чого цей світ отримує здатність бути майбутнім. Вміння зберегти у собі дитину – це збереження здатності бачити усе як вперше, у максимальній напрузі сприймання, що є запорукою творчого потенціалу у людині, яка не тільки творить новий предметний світ навколо себе, але і сама є вічно неготовою, такою, що має йти до себе, знайти себе. Отже, мірою можливостей людини може виступати дитинство – оскільки воно являє собою граничну відкритість. Дитинство у всій своїй конкретній повноті є вічно неготове, незавершене зростання, якому належить здійснитися, і тому як чиста потенційність, всеможливість збігається зі свободою. Якраз в цьому і корениться головна проблема і страждання дитинства: за своєю суттю, природою, формою воно є потенційність, здатність стати тим, що воно ще не є, і водночас за своєю наявною формою воно рабськи затиснуте як несамовитістю фізичних потягів, так і характером, вдачею, способом життя оточуючих людей. Звідси погляд на дитину, яка ще тільки має стати людиною. Дорослішання і є вивільненням того, чим здатна бути людина, з потоку емпіричних обставин, які діють, урізаючи потенційність і відкритість. **Висновки.** Погляд на дитинство як простір певного філософствування підкреслює значущість для людини збереження у її свідомості готовності і здатності бути відкритою світові без погорди визнання себе мірилом існуючого. Захист дорослого – це є збереження в дорослому дитинності як такої універсальної риси людського буття, суть якої у вічному становленні її самої і здатності трансцендувати наочно-предметні обставини, що заповідає людині як творчій істоті.

Ключові слова: філософія дитинства, творча природа людського буття, свобода, євангельський образ дитинства.

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 (limonchenko 57@ gmail.com)

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

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.10>

To cite this article: Limonchenko, V. (2021). Dytynstvo yak stan svidomosti [Childhood as a state of consciousness]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho 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, 43, 73–82, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.10>

CHILDHOOD AS A STATE OF CONSCIOUSNESS

Summary. The purpose of the work. This article implements such a variant of childhood philosophy, when childhood is considered not as an age category, but as a state of consciousness, as specific human rice associated with a special nature of human existence. **Methodology.** The statement of the goal defines the means

of building thought, primarily aimed at the conceptualization of childhood – it is not about the development of new definitions, but the understanding of human beings based on a substance-determining principle, which is accepted by childhood as a place of the primary birth of the human me, the place of the congratulatory past and the meeting place, the future that becomes an archetype of human life. **Scientific novelty.** The proposed turn of the topic – the consideration of childhood as a state of consciousness of an adult infrequently falls into the focus of reasons, and the main moment – it is not about an inverse form of childhood, which is infantilism or pedocracy, but about childhood as a state of pre-conscious openness to the world, as a result of which this world gets the ability to be future. The ability to preserve the child is to preserve the ability to see everything as for the first time, in the maximum voltage of perception, which is a guarantee of creative potential in a person who not only creates a new objective world around himself, but itself is eternally unprepared, such that it should go to yourself, find yourself. Consequently, the measure of human capabilities can act as childhood – because it represents marginal openness. Childhood in all its specific completeness is the ever-elaborate, incomplete growth, which should be carried out, and because it is pure potential, all the maybe coincides with freedom. In this case, the main problem and suffering of childhood are rooted: in its essence, nature, form it is potentiality, the ability to become that it is not yet, and at the same time in its existing form, it is slave as a frantic of physical trains, so and the character, a manner, a way of living surrounding people. Hence the view of a child that still has to become a man. Expressing and is a release of what a person can be from the flow of empirical circumstances acting, cutting potential, and openness. **Conclusion.** An inviting look at childhood as a space of certain philosophizing emphasizes the significance for a person to preserve in its consciousness of readiness and the ability to be opened by the world without trouble recognizing himself a measurement of existing. Protection of the adult is to preserve in adult childhood, as such a universal feature of human being, the essence of which in the eternal form of itself and the ability to transcend the visual-subject circumstances that are commanded by a person as a creative being.

Key words: philosophy of childhood, creative nature of human existence, freedom, gospel image of childhood.

Постановка проблеми. Починаючи з XVIII століття у сфері філософії виникає безліч нових дисциплін: це як ті, які стали зараз академічними – філософія культури, філософія мистецтва, філософія мови, філософія міфу, філософія науки, так і ті, які орієнтовані на людську повсякденність – «філософія туризму», «філософія телебачення», трапляються і зовсім курйозні словосполучення «філософія взуття», «філософія вирощування волосся». Положення філософії в сучасному світі непевне, і виправдані тривоги з приводу безвідповідальності всіляких «філософій» родового відмінку, які розмивають конкретність філософського запитування.

Закономірно виникає при цьому питання про характер руху думки, зафіксованої у «філософіях родового відмінку», і це вже розглядалося мною (Лимонченко, 2018), в результаті можливо виявити такі модифікації пізнавальної установки.

Перше, що легко помічається, – це установка на філософський розгляд будь-якого феномену. Л. Риськельдієва (2018) називає «філософію родового відмінку» прикладною і відзначає панування в сучасній науці принципу міждисциплінарності (с. 71). «Філософії родового відмінку» викликають у неї підозру: вона вважає, що часте вживання такого словосполучення – це вже «свідчення прагнення деяких філософів бути більш ‘практичними’, займатися ‘практичною філософією’ або навіть бути потрібними ‘народному господарству’» (с. 71). Вона вважає більш релевантним філософській дисципліні вживання слова «метафізика», що вказує не на нову предметну сферу,

а на осмислення «цілісності, завжди зрозумілої, але такої, що вічно вислизає від понятійного вираження» (с. 77). У логіці її дослідження «філософії родового відмінку» – наслідок розширення предметів філософської думки, що цілком вірогідно, але можна побачити в цьому розширенні і неврахований нею аспект, який можливо бачити в якості другого смислового моменту «філософій родового відмінку».

Таке розуміння відповідає повороту думки, вказаному Н. Бердяєвим (1989) у Передмові до книги «Філософія свободи»: «Філософія свободи значить тут – філософія свободних, філософія, яка виходить із свободи» (с. 12). Тобто йдеться не про міркування щодо свободи, яке об’єктивує її як предмет вивчення, але набуття її в якості вихідної підстави – «філософія від свободи». Виникає специфічний смисл свідчення від деякої особливої реальності – і це аналогічне свідченням євангелістів («Євангеліє від Марка», «Євангеліє від Луки», «Євангеліє від Матвія», «Євангеліє від Іоанна»). Отже, якщо розуміти філософію як запитування про початки – про початки світу, умови і підстави думки про світ і у світі, про граничні засади людського буття і про початок як такий, то «філософія родового відмінку» постає онтолого-антропологічним дослідженням граничних підстав людського буття, засвідченим у різних просторах – філософія від культури, філософія від мистецтва, філософія від дитинства. Саме в такому разі відпадають побоювання надмірного дублювання, коли поруч із філософією мови існує мовознавство,

філософії мистецтва паралельне мистецтвознавство, філософія культури заперечується культурологією. «Філософії родового відмінку» розширюють простір філософії, яка крім загальноприйнятої словесно-інтелектуальної діяльності, зосередженої у чисто теоретичній сфері, знаходить права реальної (М.К. Мамардашвілі), або практичної, філософії.

Саме такий зміст вичитується з осмислення характерних для ХХ століття множинних і також практично нескінченних «теологій родового відмінку» (Genitiv Theologie) – сукупності концепцій теологів покоління «після Барта і Бульмана», розквіт яких припадає на 1960–1970-і рр. ХХ століття. Орієнтовані на завдання соціально-економічного звільнення католицькі мислителі пояснюють це тим, що теологи, втративши надію охопити все загальною системою, звернулися до приватних аспектів. Більш точно «теології родового відмінку» В. Гараджа (2010) називає контекстуальними, тобто такими, що говорять не безпосередньо про Бога, а про якісь аспекти людської дійсності, що виводять на Бога в секулярному світі, коли здатність чути слово Бога у більшості людей загублена (с. 39–40). Флоренцо Еміліо Реате (2002), розглядаючи «теологію жінки» (при цьому він зазначає, що це зовсім не тотожне феміністській теології), говорить, що у данному випадку родовий відмінок повинен розумітися в сенсі genitivus subjectivus, тобто це богослов'я, створене жінками (с. 167).

Таким чином, словосполучення «філософія дитинства» може прочитуватися у сенсі «філософія, засвідчена дитинством», що на перший погляд корелюється з розгалуженим рухом залучення дітей у вивчення філософії, яке несе на собі характерний для шкільної системи просвітницький дидактизм. Особлива привабливість такого залучення в філософію обумовлена жвавістю і нестандартністю дитячого сприйняття і непереможною потребою задавати питання, але в даному контексті мова йде дещо про інше. Якщо звично традиційні роздуми в просторі філософії дитинства акцентують слово «дитинство» і передбачають перебудову відносин дорослого з дітьми, то акцент на слово «філософія» – *філософія* дитинства, підкреслює вимір власне філософський: така переакцентуація спрямована на перебудову відносин з самим собою – ось цієї дорослої людини з тією дитиною, яка живе в мені.

Мета дослідження. Це зумовлює своєрідну постановку мети – в центрі уваги дитинство як вимір свідомості людини, йдучи за логікою платонівських діалогів, можна говорити про дитинність як стан свідомості, тобто дитинство розглядається не як вікова характеристика організму, яка зникає у зрілої особи, а як специфічно

людська риса, пов'язана з особливим характером людського буття.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. При тому, що виразно репресивний тип ставлення до дитини як об'єкта дисциплінарних практик не приймається більшістю дослідників, слід зазначити, що домінуючим підходом до вивчення дитинства залишається підхід педагогічно-дидактичний, що стосується взаємодії дорослого з дитиною, освітньої практики, політики та заходів щодо організації соціальних установ. Це часом визначено наявною структурою соціальних інститутів, і під грифом «Вікова і педагогічна психологія» розробляються проекти, які за назвою виглядають цілком звично, і йдеться про «школу майбутнього», але за способом здійснення така школа вже не є системою впливів на дитину, організованих дорослими з метою підготовки її до дорослого життя, яке залишає школу позаду як пройдений етап, а є «екосистемою дитячо-дорослих спільнот» (Громько, Марголіс & Рубцов, 2020), що розсуває стіни школи: вона перестає бути самозачиненою «капсулою» (с. 60) і стає живою буттєвою формою. Вимоги академічної спільноти транслітерують ідеї на сучасний науково-понятійний лад – «формується складна мережева структура постійних взаємодій і комунікацій шкільних спільнот із соціальним середовищем» (с. 60), але обґрунтування засад такої школи видають теоретичне «першородство» – діяльнісну концепцію людського буття у такому її тлумаченні, коли спілкування постає внутрішньо-узгодженим із предметною діяльністю, що характерне для культурно-історичної теорії розвитку психіки, концептуальні витоки якої пов'язані з інтелектуальною спадщиною Л.С. Виготського (Rubtsov, 2020), тобто у центр уваги потрапляють питання несамототожності людської природи, творення людиною самої себе, що є одвічним філософським питанням.

Така постановка питання не завжди іменується філософською, але тоді, коли наявне розрізнення дитини як існуючої людської істоти і дитини як істоти, що становиться (Qatar, 2021), наявні підстави говорити про філософський дискурс, свідченням чого можна вважати звернення автора до концептуальної спадщини Ф. Ніцше – йдеться про діонісічну дитину і аполонічну дитину як дві протилежних установки концептуалізації дитинства. Важливим є висновок щодо непродуктивності протиставлення дитинства світу дорослих – дитинство не щось, що минає і домінуючою є позиція авторитарних дорослих, а є універсальним концептом людського буття.

Значна кількість досліджень присвячена розгляду дитинства у його визначально-специфічній особливості, коли дитину перестають вимірювати

рисами, характерними для дорослої людини. Витоки такого підходу багатоманітні (це і романтична ідеалізація дитини, і пошуки ефективності своїх просвітницьких зусиль, і мистецькі практики, спрямовані на експлікацію прихованих глибин людини тощо), але установка на розгляд питання «що таке дитинство у його власній природі?» сьогодні домінує, хоча дослідження організовані по-різному. Більшість досліджень орієнтовані терапевтично, тобто спрямовані на покращення стану дитинства і вироблення умов для здорового дитинства, але це не тільки соціологічні та медико-психіатричні розвідки, умовою психічного здоров'я дитини визнається наявність любові і надії (Anauate, & Bork, 2020). Важливим аспектом досліджень дитинства є експлікація поглядів на дитинство конкретних мислителів, навіть якщо традиційно вони не вважаються фахівцями у цій царині. Так, для осмислення феномену дитячого волевиявлення і обґрунтування права дитини на власний голос Ш. Хантер (2020) звертається до спадщини Ж. Батая, який підкреслює значущість для свободи дитини вироблення обов'язкових табу, що дозволяє звільнити дитину від надмірно пристрасних емоцій і розкрити потенціал розуму (р. 1196).

Всупереч погляду, що ідеалізує дитинство як час наповнений надзвичайними насолодами, С. Хеннан (2018) виявляє хворобливі для дитини якості дитинства, що дає підстави говорити про особливий обов'язок дорослих. Досить часто дослідження є узагальненням емпірично орієнтованих опитувань самих дітей (Lowe, 2010), часом йдеться про онтологічний підхід як етику дитинства, що передбачає міждисциплінарну герменевтичну орієнтацію (Carnevale, Collin-Vézina, Macdonald, Ménard, Talwar & Van Praagh, 2020), але у журналі «Children & Society» домінантним залишається емпіричний підхід, що насамперед викликано практичною спрямованістю National Children's Bureau, благодійної організації, заснованої у 1963 році, яка ставить за мету працювати над проблемами, що стосуються дітей, щоби сприяти допомозі дітям у сучасному суспільстві. І значна кількість публікацій – це повідомлення щодо вивчення і організації державних і неформальних установ із захисту дитини у різних регіонах світу.

Але це не усуває необхідності досліджень іншого характеру, якими би парадоксально дивними вони не виглядали – не заперечуючи потребу відстоювання прав дитини у практичному вимірі, не можна відкинути альтернативне завдання захисту світу дорослих, який неодмінно буде усунений новими поколіннями. Найчастіше розроблення цього питання здійснюється засобами художньої літератури – достатньо

згадати оповідання Стівена Кінга «Діти кукурудзи» (1977), сюжетна схема якого експлуатується у масовій культурі (Швець, 2019), але якщо піти у глибину, подолавши буквалізм, то чітко проглядається цілком достовірний смисл – майбутнє належить слабкій дитині, яка все одно «помстить» світу дорослих. Академічно-класичне формулювання цього питання – конфлікт батьків і дітей, але корені проблеми глибші.

О.Г. Ненілін (2006) говорить про наявність у фантазійній розповіді Кінга елементів соціокультурної критики: він звертає увагу на слова «щось трапилось у 1964» і далі нагадує, що у цьому році почалися активні військові дії США у В'єтнамі, «саме у цей час з усієї країни почали призивати юнаків 19 років для захисту національних інтересів Америки на іншому кінці землі» (с. 119) – у тезаурусі оповідання їх почали приносити у жертву богу кукурудзи, що і повторюють діти у соціопатичній антиутопії Кінга. Юнак, що стає воїном, виривається зі звичного світу і примушений жити і діяти за іншими правилами – дитина, що «вбита» у ньому, стає витоком психологічної травми, лікування якої включає у себе відновлення дитинності як стану свідомості. Юнг (1997), аналізуючи архетип дитини, що наявний у світових міфологіях, виявляє у ньому зрощення протилежних тенденцій – це настільки ж минуле людства, наскільки і майбутнє, і це робить архетип дитини символом Самості (с. 362–365), втрата якої і переживається як травма. Осмислення питання «що таке дитинство у його власній природі?», яке емпірично орієнтовані дослідники вважають за можливе розв'язати на шляху соціологічних опитувань і узагальнень, отримує надійну метафізичну основу при зверненні до аналітики Юнга і надає засади для філософсько-антропологічних роздумів.

Запропонований поворот теми – розгляд дитинства як стану свідомості – прочитується і у дослідженні М. Епштейна (2006), який підкреслює нелінійність людського життя і звертає увагу на таку рису як суміщення вікових станів у одній людині: «Це багатовікова або навіть всевікова людина, в якій будь-який вік по-різному говорить, як всі клавіші звучать на добре налаштованому інструменті» (с. 56). Збереження багатовимірності людського буття, що є засадою творчості, може розглядатися як вміння дорослої людини зберігати свій творчий потенціал, оберігаючи у собі дитинність своєї свідомості.

Виклад основного матеріалу. У природному (а можна і секулярному, або навіть язичницькому) порядку життя діти і дитинство пов'язані з минулим, що і зумовлює аспект значущості дитинства з цих позицій. Традиційно зміст і призначення дитинства пов'язують із тим, що

дитина не готова до дорослого життя і повинна пройти певний період навчання, підготовки для вступу в коло способів діяльності, характерних для людини. Тому система відносин до дитини організовується так, щоб існуючі в суспільстві форми і способи діяльності були передані дитині, і вона включилася у функціонування суспільства. Такий підхід реалізується в системі навчання і виховання, що є етапом, ланкою процесу суспільного виробництва.

Всі ми родом з дитинства – цей широковідомий вираз Сент-Екзюпері найчастіше розуміється як вказівка на те причинне джерело, що фіксується з природних підстав, і саме ця роль дитинства вважається головною в сучасному світі. Те, що дорослий стан залежить від попереднього стану дитинства, – безперечно, але дослідження, що осмислюють залежність дорослого від його дитинства, тяжіють до натуралістичної однозначності. Так, фрейдистські варіації на тему дитинства досить часто мають явно односторонній, урізаний характер, хоча не можна не відзначити плідну роль психоаналізу в рішенні багатьох проблем і дітей і дорослих. На початку ХХ століття лікар-психіатр Фрейд під час лікування невротичних дорослих людей звертається до їх дитинства як витoku дорослої свідомості – фрейдистський варіант розуміння дитинства зустрічається дуже часто і є впливовим і серед учених, і у масовій свідомості.

На відміну від Фрейда, який цікавиться дитинством як неусвідомленим джерелом психічних розладів, але відкидає дитинство, коли неусвідомлена подія переведена у вимір свідомого, К. Юнг відмовляється від установки розглядати людину у її приватно-індивідуальному стані і починає аналізувати не приватний досвід, а звертається до мотиву дитини у казках і переказах різних народів світу:

Роз'яснення на зразок того, що «мотив дитини є пережитком спогадів про власне дитинство» тощо, тільки веде геть від питання. Якщо ж ми – трохи змінивши цю посилку – скажемо: мотив дитини – це образ деяких обставин власного дитинства, забутих нами, то це буде вже ближче до істини. Але так як в разі архетипу мова йде про ціле людство, а не тільки про спосіб, що належить комусь одному, то, ймовірно, краще сформулювати так: мотив дитини репрезентує предсвідомий аспект дитинства колективної душі (Юнг, 1997, с. 357).

Що ж репрезентує мотив дитини, які архетипові обставини він виявляє? Суттєвим моментом, який згадувався і раніше, Юнг вважає те, що дитинство підготовлює майбутні зміни у образі особистості, передбачуючи (Юнг говорить про антиципацію) той вигляд, «який впливає із синтезу свідомих і несвідомих елементів

особистості. Тому він – символ, який об'єднує протилежності – медіатор, носій зцілення, тобто творець цілого» (с. 361). На це слід звернути особливу увагу: саме збереження цілісності є запорукою здорової психіки, і це пов'язується з тим, що цілісність вибудовується людиною при збереженні дитини у собі, на що виразно вказується у християнстві.

Діти і християнство – дуже звичне і не парадоксальне поєднання. Місце і роль дитинства в Біблії – широка і багатовимірна тема. З'являються діти після гріхопадіння – цей факт можна розуміти натурально-природно, але відразу ж виявляється й інший вимір. Який сенс явлений нам у дітях: покарання за гріх (як первородний, так і прижиттєві плотські втіхи), еством обумовлене продовження роду чи благодатний дар Неба серед земного існування? Олів'є Клеман (2004) наводить слова Ф. Достоевського: «Все, що залишається нам від раю, – це дитячий сміх і спів птахів» (с. 38), і є всі підстави бачити в його словах не просто метафору, але вираз ролі дитинства як особливого стану духу. Дослідники творчості Достоевського звертають увагу на те, що «знайти 'людину в людині' для Достоевського означало багато в чому – знайти дитяче в людині» (Пушкарева & Тмарченко, 1976, с. 135), тобто саме діти є однією з фундаментальних моральних першоснов (Koszczeko, 2013, с. 55) – можна сказати, що основним мірилом моральності Достоевським проголошується сльозинка дитини. Саме перед дитячим личком Адольфа Гітлера опускає автомат Фльора у фільмі Е. Клімова «Йди і дивись».

Роль дитинства в розвитку індивіда добре відома. Точне кількісне вираження складника дитячого віку в здібностях дорослої людини наводиться різне, але безсумнівно, що дитинство кожної людини закладає ту основу, яка в подальшому розгортається, експлікується. Більше того, мірою можливостей людини може виступати дитинство – оскільки воно являє собою граничну відкритість. І тоді відношення перевертається: не дорослі ліплять і формують дітей, а дитинство, як знову народжена душа, визначає людину – і що показово, в цьому разі йдеться не про фактор минулої детермінації, але про такий вимір причинності, який пов'язаний з ідеалом як детермінуючим принципом. Що відбувається в дитинстві і як народжується душа, яка жадає любові і ласки, – неможливо розписати рецептурно-методично. Чудо проголошення першого слова, і навіть раніше – чудо першої зустрічі погляду, осмисленість якого не стільки предметна потреба, скільки буттєва зверненість, – рівнозначно і рівнозначно творенню світу. Коли ще немає слів, немає вчинків і навіть діянь – але людина є, точніше – присутня. «Назвемо істоту людини

присутністю. Речі існують. Тварини живуть. Людина існує як річ, живе як жива істота, присутня як може бути присутньою тільки людина і все людське» (Бибихин, 1995, с. 24). Оскільки суть людини – присутність, новонароджене дитя (і навіть ще не народжене) повноцінно присутнє в світі. І настільки ж повноцінна присутність будь-якої людини, з відходом якої йде цілий світ, проте зберігаючи свою присутність.

Саме такий зміст дитинства цікавий, близький і навіть повчальний для філософії, бо дитинство як ніщо інше в людському житті і в людському світі, є по суті своїй першовиток і першооснова – філософія ж сама як деяке знання і прагнення є пошуком підстав, першопричин і першовитоків; є тим архе, яке утримує всі майбутні стани. Дитинство у всій своїй конкретній повноті є вічно неготове, незавершене зростання, якому належить здійснитися, і тому як чиста потенційність, всеможливість збігається зі свободою. Якраз у цьому і корениться головна проблема і страждання дитинства: за своєю суттю, природою, формою воно є «потенційність, здатність стати тим, що воно ще не є, а саме це ми називаємо свободою» (Франк, 1990, с. 254), і водночас за своєю наявною формою воно рабськи затиснуте як несамовитістю фізичних потягів, так і характером, вдачею, способом життя оточуючих людей. Саме цей аспект підкреслено у погляді Ж. Батая на дитину, коли він говорить, що дитина ще тільки має стати людиною (Hunter, 2020, р. 1190). Дорослішання і є вивільненням того, чим здатна бути людина, з потоку емпіричних обставин, які діють, урізаючи потенційність і відкритість.

Діти являють собою міру людського буття, буття як такого – входження в стан дитячості належить вищим станам: *Поправді кажу вам: коли не навернетесь, і не станете, як ті діти, не ввійдете в Царство Небесне!* (Мт 18: 3), вічність – дитя, що грає (Фрагменти ранніх грецьких філософов, 1989, с. 242), тобто дитинство задає той горизонт, в якому конститується людина. Якщо в природному порядку дитинство належить минулому і тому має бути залишеним позаду як підготовка до дорослого життя, то в Євангелії воно постає як заповіданий майбутній стан, до якого має йти доросла людина. Якщо для З. Фрейда людина є жертвою свого дитинства, яке тягне його назад, то слова Христа мають протилежний зміст: *Царство Небесне належить таким* (Мт 19: 1) – дитинство є дар і шлях. Цікаво відзначити, що парадигмальне заповідання дитинства як блаженного стану відоме сучасному світові, але частіше за все позарелігійне уподібнення дитинству знаходить форми інфантильності або педократії. Дуже переконливе тлумачення Блаженного Феоділакта архієпископа Болгарського, який

звертає увагу на незлобивість дітей, їх безкорисливу любов до батьків і зв'язує це з прийняттям проповіді Божественної бути як діти, тобто анітрохи не вагаючись і не допускаючи в собі невіри (Толкование на Святое Евангелие, 2010, с. 92).

На цьому слід зупинитися спеціально. Досить розповсюджений погляд на дитинство як стан недосконалий: дитинство бачиться періодом домінування «емпірії», коли освоєння світу відбувається через обмацування, облизування, і це пов'язується з необхідністю переходу на новий щабель взаємини зі світом. Дитинство постає первинно-примітивним станом. Ще більш примітивним вважається дитяче мислення: різко негативістськи дитинство оцінюється вченими-просвітителями О. Марковим (2015, 2009) і Р. Докінзом (2008). Хоча предмет їхньої уваги зовсім не дитинство, а мислення дорослих людей, яке, як каже О. Марков, животіє в полоні невігластва і забобонів, але демонструється цей «полон невігластва» аналогією з дитячою психікою. Детальний розгляд їх аргументації відведе в сторону, однак деякі моменти варто згадати: з погордою дорослого вченого піддається критиці «властива дітям 'непорядкована телеологія' – схильність приписувати кожному предмету мету, заради якої він був кимось зроблений» (с. 11), настільки ж неосвіченим бачиться вченим дитяче переконання в принциповій різниці між матеріальним і духовним (с. 12). Більше того, в ряд із такими феноменами ставиться поезія: «Привабливість подібних думках не слабшає з віком. Дітям вторять поети: 'Якщо зірки запалюють – значить, це комусь потрібно'» (с. 12). В цей же ряд потрапляють і інші феномени людської культури: релігійне мислення є неминучим наслідком (читай: побічним продуктом) певних, в тому числі адаптивних, властивостей нашої психіки. Такими ж 'побічними продуктами', мабуть, є музика, образотворче мистецтво, мода і багато інших аспектів культури (Марков, 2009, с. 50).

При тому, що дивовижно варварське ставлення до науки є справжньою істотною проблемою сучасності, важко не помітити якраз легковажно варварське ставлення до філософії. О. Марков (2015) посилається на слова філолога О. Залізняка, що «в будь-якому обговорюваному питанні професіонал у нормальному випадку більш правий, ніж дилетант» (с. 16), але теза «все 'духовне' в людині повністю визначається цілком матеріальними процесами, що відбуваються в мозку» (с. 12) – це дилетантська позиція. Слід зробити ще одне дуже коротке зауваження: Марков посилається на доводи американських дослідників (Bloom & Skolnick), які критикують «початкове» знання дітей, не помічаючи, що це якраз відповідає природі людини, яка всупереч тварині не

є адаптивною, але є істотою, яка продукує свій світ і діє відповідно до поставленої мети, тобто розумна людина живе не в природі самій по собі, а в олюдненій природі. Світ олюдненої природи, вироблений самою людиною, ставиться їй або в заслугу – і тоді людина визнається вершиною і метою природи, або в провину – і людина як невдячна дитя-виродок природи, яка відпала від її законів, свавільно руйнує все. Але і в тому, і в іншому разі світ *олюдненої* природи існує як історично сформована об'єктивна даність, яку не приймає до уваги біолог-еволюціоніст, але що «знає» дитина.

Більш м'який варіант недосконалості дитинства описує О. Косилова (2014), зіставляючи дитинство і дорослість в аспекті «трансфігурацій суб'єктності»: дитинство відповідає пізнавальній несамостійності, яка має бути усунута (с. 9–13). Вона вважає дитину природним егоїстом, що на перший погляд бачиться переконливим, проте виникає закономірне питання – чи можливо бути егоїстом, не маючи самісного центру, наявність якого фіксується виникненням у мові дитини ім'я Я? Значить, Косилова говорить про дитину вже певного віку, тобто бере до уваги один з аспектів, зауважимо – який у дорослого повинен бути усунутий.

Подібні підходи до дитинства не дозволяють побачити в дитинстві сутнісне і головне, яке назвемо так: дитинство постає ідеальним прототипом людського життя. Є істотні підстави бачити дитинство своєрідним теоретичним принципом, зразковою для дорослих ситуацією, що дозволяє розглядати дитинство як «теоретичну» діяльність, яка породжує людське життя. Правда, не в буденно-науковому словниково-енциклопедичному розумінні, а у якості такого феномену, що задає парадигму і постає загальною підставою всіх подальших форм, тобто розглядати дитинство як есхатологічну реальність. Це особливо виразно за умови євангельського розуміння дитинства, хоча бачення дитинства в аспекті майбутнього цілком відповідає і світській позиції.

Цікаве поглиблення і розширення розуміння виникає при зіставленні дитинства і юродства, причому це зіставлення знімає з феномена юродства конкретно-зрощені форми («бруд і лахміття» за В. Екземплярським (2004, с. 124)) і оголює приховану підставу. Дитинство і юродство рівною мірою чужі розсудливо-розважливому розуму дорослого, що діє за правилами влаштованого світу – що не означає відсутність власної для них логіки, певного роду зв'язності всередині цих світів (Лимонченко, 2010). Тільки на перший погляд здається, що мотивація юродства побудована за принципом від протилежного, навпаки від прийнятого. При акуратному зануренні (щоб

не деформувати своєю присутністю) можна побачити характерну якісність цих феноменів – особливу чутливість до правди.

Всебічний і об'ємний розгляд питання, в чому полягає правда, – тема окремого дослідження, але деякі зауваження можливі. Досить часто слова «правда» і «істина» вживаються синонімічно, хоча при розрізненні виникають відтінки і нюанси: про правду йдеться тоді, коли істина постає в реалізації її, в застосуванні до конкретної життєвої позиції – правда говорить про міру входження в істину. Розрізнення істини і правди виразні з такого слововживання: в науці говорять про істину і безглуздо питати про правду, в мистецтві йдеться про правду, до нього не застосовується поняття істини. Для експлікації власного змісту поняття «правда» дуже продуктивно введення його в проблему розрізнення добра і зла, що зробив С.Л. Соловейчик (1989). Головна підстава правди – це розрізнення добра і зла: «Правда не добро і не зло, а межа між ними, тонка, як лезо бритви. Правда в тому, що межа між добром і злом є» (с. 232). Найжахливіший стан світу – коли *добро и зло, все стало тенью* (О.С. Пушкін), коли *доброу и злу внимают равнодушно* (М.Ю. Лермонтов). Найнебезпечнішим для духовного зростання є стан невіри в правду, виростити дитину без віри в правду і добро неможливо і цілком по-євангельськи звучить висновок:

«Найнебезпечніша людина для дітей не та, хто погано живе, а та, хто вважає, що і всі люди погано живуть, що правди і зовсім немає на землі ... У вас має з'явитися дитина? Придбайте пелюшки і віру в правду. Будемо служити нашим дітям вірою і правдою, вірою в правду». (Соловейчик, 1989, с. 256).

І це той особливий урок, який надають дорослим діти. Отже, стан дитинства – це особлива чутливість до правди: виникає чітка паралель між юродством і дитинством в аспекті актуальної зібраності в сьогоденні, у позачасовій точці, коли зникає тривала протяжність і рахунок (і розрахунок), не існує відносності «вже було» і «буде потім», без чого немає мирської причинності (Лимонченко, 2010, с. ...) – але зате є піднесена радість від входження в вимір не від світу цього, є перетерплювання на собі і в собі оголеності духу, стану граничної актуалізації, непідробної справжності, про що говориться в Євагелії:

Тож не піклуйтеся й не питаєте: «Що нам істи?» або «Що нам пити?» або «У що нам вбратися?» То лише погани увесь час дбають про таке, але ж Отець Ваш Небесний знає, чого ви потребуєте. Натомість, дбайте насамперед про Царство Боже та робіть усе, що Господь від вас вимагає, й тоді усе інше Він неодмінно вам надасть. Не піклуйтеся про день завтрашній, бо завтра будуть

свої клопоти. Кожен день має досить своїх турбот. (Мт 6:31–34).

Слова Біблії, наведені докладно і цілком, без уважного читання можуть звучати або як пусте блага побажання, або як проповідь безвідповідальності, але треба побачити в них ієрархію турбот і потреб – шукайте ж найперше Царства Божого і правди Його, а все інше додасться вам, тобто неприпустимо схилити небесне перед земним і діяти так, як в основному діє сучасний світ – перш за все добробут і благополуччя (гроші і здоров'я), а решта додасться. Ось та точка, в якій сучасна цивілізація відчужена від Євангелія, що і усувається в стані юродства і дитинства, і саме тут дитина стає вчителем дорослого.

Висновки. Запропонований погляд на дитинство як простір певного філософствування підкреслює значущість для людини збереження у її свідомості готовності і здатності бути відкритим світові без погорди визнання себе мірилом

існуючого. Так званий дитячий егоцентризм, про який досить часто говорять дорослі, є пізнішим нашаруванням над первинною відкритістю і пластичністю дитини. Можна сказати, що це є первинною формою свідомої рефлексії – тоді як акт первинного народження людського прихований у передсвідомості і його не так легко помітити. Особлива значущість психоаналітичної установки Юнга – увага до такого досвіду, який постає невлотним для однозначної фіксації і внаслідок цього зберігає відкритість новим можливостям, за Юнгом – «вічна дитина у людині» є «божественною прерогативою», і це становить останню «цінність і безцінність» особистості (Юнг, 1997, с. 381). Захист дорослого, про який раніше йшлося, – це є збереження в дорослому дитинності як такої універсальної риси людського буття, суть якої у вічному становленні її самої і здатності трансцендувати наочно-предметні обставини, що заповідає людині як творчій істоті.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Бердяев Н.А. *Философия свободы. Смысл творчества* М.: Правда, 1989. С. 11–250.
2. Бибихин В.В. Мир. Томск: Водолей, 1995. 144 с.
3. Гараджа В.И. Теологии родительного падежа. *Новая философская энциклопедия*. Т. 4. М.: Мысль, 2010. С. 39–41.
4. Громыко Ю.В., Рубцов, В.В., & Марголис, А.А. Школа как экосистема развивающихся детско-взрослых сообществ: деятельностный подход к проектированию школы будущего. *Культурно-историческая психология*. 2020. Том 16. № 1. С. 57–67. doi:10.17759/chp.2020160106
5. Докинз Р. Бог как иллюзия. М.: КоЛибри, 2008. 560 с
6. Клеман О. Отблески света: Православное богословие красоты. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. 100 с.
7. Косилова, Е.В. Философия возраста. Взаимосвязь экзистенциального и познавательного взросления человека. М.: Ленанд, 2014. 160 с.
8. Лимонченко В.В. Детство как юродство и юродство как детство. *Христианская мысль. Киевское Религиозно-философское общество*. V. Киев, 2009–2010. С. 121–126.
9. Лимонченко В.В. Философия искусства как «философия от искусства». *Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. Научный журнал*. Июль-август. № 4 (84). 2018. С. 90–99.
10. Марков А.В. Рождение сложности. Эволюционная биология сегодня: неожиданные открытия и новые вопросы М.: Corpus. АСТ), 2015. 527 с.
11. Марков А. Религия: полезная адаптация, побочный продукт эволюции или «вирус мозга»? *Историческая психология и социология истории*. 2009. № 1. С. 45–56.
12. Пушкарева, В.С., & Тмарченко Н.Д. Дети и детство в структуре «Братьев Карамазовых» (К вопросу о своеобразии жанра романа у Ф.М. Достоевского). *Проблемы жанра в истории русской и зарубежной литературы: Сборник научных трудов*. Кемерово: Кемеровский государственный университет, 1976. С. 135–144.
13. Реати Ф. Э. Бог в XX веке: человек – путь к пониманию Бога. СПб.: Европейский Дом, 2002. 187 с.
14. Рыскельдиева Л.Т. О грамматике и метафизике смысла. *Вопросы философии*. 2018. № 7. С. 70–80.
15. Соловейчик С.Л. Педагогика для всех: Книга для будущих родителей. М.: Детская литература, 1989. 367 с.
16. Толкование на Святое Евангелие блаженного Феофилакта Болгарского. В двух томах. Т. I. Толкования на Евангелия от Матфея и от Марка. М.: Сибирская Благовонница, 2010. 154 с.
17. Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. М.: Наука, 1989. 576 с.
18. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 183–559.
19. Швець А.І. Репрезентація образу дитини у фільмах жаху: динаміка осмислення // *Гілея: науковий вісник*. 2019. Вип. 146(2). С. 128–134.
20. Экземплярский В.И. Христианское юродство и христианская сила. *Христианская мысль. Киевское Религиозно-философское общество*. 2004. № 1. С. 123–146.
21. Эпштейн М. К философии возраста (Фрактальность жизни и периодическая таблица возрастов). *Бюллетень сибирской медицины*. 2006. № 5. С. 48–57.
22. Юнг К.Г. (1997). Божественный ребенок. Сб. – М.: О. АСТ-ЛТД, 1997. 400 с.
23. Anauate C., & Bork, V. Promoting neurocognitive development in childhood. *Lurian Journal*. 2020. 1(2). Pp. 11–29. <https://doi: 10.15826/Lurian.2020.1.2.2>

24. Bloom P., & Skolnick D. Weisberg. Childhood Origins of Adult Resistance to Science. *Science*. 2007. № 316. Pp. 996–997. <https://doi.org/10.1126/science.1133398>
25. Carnevale Franco A., Collin-Vézina, Delphine, Macdonald, Mary Ellen, Ménard Jean-Frédéric, Talwar Victoria & Van Praagh Shauna. (2020). Childhood Ethics: An ontological advancement for childhood studies. *Children & Society*. 2020. № 35/1. Pp. 110–124. <https://doi.org/10.1111/chso.12406>
26. Hannan Sarah. Why Childhood is Bad for Children. *Journal of Applied Philosophy*. 2018. № 35/S1 Pp. 11–28. <https://doi.org/10.1111/japp.12256>
27. Hunter SHaron. Agency and Sovereignty: Georges Bataille's Anti-Humanist Conception of Child. *Journal of Philosophy of Education*. 2020. № 54/5. Pp. 1186–1200. <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12455>
28. Koszeczko Anastazja N. Rodzina w egzystencjalnym paradygmacie Dziennika Pisarza Fiodora M. Dostojewskiego. *Wychowanie w Rodzinie*. 2013. № 7. Pp. 49–58.
29. Lowe Rosemarie J. Children Deconstructing Childhood. *Children & Society*. 2010. № 26/4. Pp. 269–279. <https://doi.org/10.1111/j.1099-0860.2010.00344.x>
30. Qamar Azher Hameed. What is a Child? Exploring Conceptualization of Pakistani Adolescents About Children. *Journal of childhood studies*. 2021. № 46/2. Pp. 34–50. <https://doi.org/10.18357/jcs462202119756>
31. Rubtsov V.V. Two Approaches to the Problem of Development in the Context of Social Interactions: L.S. Vygotsky vs J. Piaget. *Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya – Cultural-Historical Psychology*. 2020. № 16/3. Pp. 5–14. <https://doi.org/10.17759/chp.2020160302>

REFERENCES

1. Berdyaev, N.A. (1989). *Filosofiya svobody* [Philosophy of Freedom]. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva – Philosophy of Freedom. The meaning of creativity* (11–250). Moskva: Pravda. [in Russian].
2. Bibihin, V.V. (1995). *Mir* [Peace]. Tomsk : Vodolej. [in Russian].
3. Garadzha, V.I. (2010). Teologii roditel'nogo padezha [Genitive theology]. *Novaya filosofskaya enciklopediya – New Philosophical Encyclopedia*. T. 4 (39–41). Moskva: Mysl'. [in Russian].
4. Gromyko, YU.V., Rubcov, V.V., & Margolis, A.A. (2020). SHkola kak ekosistema razvivayushchihsya detsko-vzroslyh soobshchestv: deyatel'nostnyj podhod k proektirovaniyu shkoly budushchego [School as an Ecosystem of Developing Child-Adult Communities: An Activity-Based Approach to Designing the School of the Future]. *Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya – Cultural-historical psychology*, 16, 57–67. <https://doi.org/10.17759/chp.2020160106> [in Russian].
5. Dokinz, R. (2008). *Bog kak illyuziya* [The God Delusion]. Moskva: KoLibri. [in Russian].
6. Kleman, O. (2004). *Otbleski sveta: Pravoslavnoe bogoslovie krasoty* [Reflections of Light: An Orthodox Theology of Beauty]. Moskva: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreyana. [in Russian].
7. Kosilova, E.V. (2014). *Filosofiya vozrasta. Vzaimosvyaz' ekzistencial'nogo i poznavatel'nogo vzrosleniya cheloveka* [Age philosophy. The relationship between existential and cognitive human maturation]. Moskva: Lenand. [in Russian].
8. Limonchenko V.V. (2010). *Detstvo kak yurodstvo i yurodstvo kak detstvo* [Childhood as stupidity and stupidity as childhood]. *Hristianskaya mysl'. Kievskoe Religiozno-filosofskoe obshchestvo – Christian thought. Kiev Religious and Philosophical Society*, 5, 121–126. [in Russian].
9. Limonchenko, V.V. (2018). *Filosofiya iskusstva kak «filosofiya ot iskusstva»* [Philosophy of art as «philosophy from art»]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv. Nauchnyj zhurnal. Iyul'-avgust – Bulletin of the Moscow State University of Culture and Arts. Science Magazine. July August*, 4 (84), 90–99. [in Russian].
10. Markov, A.V. (2015). *Rozhdenie slozhnosti. Evolyucionnaya biologiya segodnya: neozhidannye otkrytiya i novye voprosy* [The birth of complexity. Evolutionary biology today: unexpected discoveries and new questions]. Moskva: Corpus. AST. [in Russian].
11. Markov, A. (2009). *Religiya: poleznaya adaptaciya, pobochnyj produkt evolyucii ili «virus mozga»? [Religion: A Beneficial Adaptation, A Byproduct of Evolution, or a «Brain Virus»?]* *Istoricheskaya psikhologiya i sociologiya istorii – Historical psychology and sociology of history*, 1, 45–56. [in Russian].
12. Pushkareva, B.C., & Tamarchenko, N.D. (1976). *Deti i detstvo v strukture «Brat'ev Karamazovyh» (K voprosu o svoeobrazii zhanra romana u F.M. Dostoevskogo)* [Children and childhood in the structure of «The Brothers Karamazov» (On the question of the originality of the genre of the novel by FM Dostoevsky)]. *Problemy zhanra v istorii russkoj i zarubezhnoj literatury: Sbornik nauchnyh trudov – Problems of the genre in the history of Russian and foreign literature: Collection of scientific works* (135–144). Kemerovo: Kemerovskij gosudarstvennyj universitet. [in Russian].
13. Reati, F.E. (2002). *Bog v XX veke: chelovek – put' k ponimaniyu Boga* [God in the 20th century: man is the path to understanding God]. Sankt-Peterburg: Evropejskij Dom. [in Russian].
14. Ryskel'dieva, L.T. (2018). *O grammatike i metafizike smysla* [On grammar and metaphysics of meaning]. *Voprosy filosofii – Philosophy questions*, 7, 70–80. [in Russian].
15. Solovejchik, S.L. (1989). *Pedagogika dlya vsekh: Kniga dlya budushchih roditel'ev* [Interpretations on the Gospels of Matthew and Mark of Blessed Theophylact of Bulgaria]. Moskva: Detskaya literatura. [in Russian].
16. Tolkovaniya na Evangeliiya ot Matfeya i ot Marka blazhennogo Feofilakta Bolgarskogo [Interpretations on the Gospels of Matthew and Mark of Blessed Theophylact of Bulgaria]. (2010). Moskva: Sibirskaya Blagozovnica. [in Russian].
17. *Fragmenty rannih grecheskih filosofov* [Fragments of the early Greek philosophers]. (1989). CHast' 1. Moskva: Nauka. [in Russian].
18. Frank, S.L. (1990). *Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii* [Incomprehensible. An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion]. *Sochineniya – Works* (183–559). Moskva: Pravda. [in Russian].

19. SHvec', A.I. (2019). Rezentatsiya obrazu ditini u fil'mah zhahu: dinamika osmisleniya [Representation of the child's image in horror films: the dynamics of comprehension]. *Gileya: naukovij visnik – Gileya: scientific newsletter*, 146(2), 128–134. [in Ukrainian].
20. Ekzemplarskij, V.I. (2004). Hristianskoe yurodstvo i hristianskaya sila [Christian foolishness and Christian power]. *Hristianskaya mysl'. Kievskoe Religiozno-filosofskoe obshchestvo – Christian thought. Kiev Religious and Philosophical Society*, 1, 123–146. [in Russian].
21. Epshtejn, M. (2006). K filosofii vozrasta (Fraktal'nost' zhizni i periodicheskaya tablica vozrastov) [Towards the philosophy of age (Fractality of life and the periodic table of ages)]. *Byulleten' sibirskoj mediciny – Bulletin of Siberian Medicine*, 5, 48–57.
22. YUng, K.G. (1997). Bozhestvennyj rebenok [Divine child]. Sankt-Peterburg– Moskva: AST-LTD. [in Russian].
23. Anauate, C., & Bork, B. (2020). Promoting neurocognitive development in childhood. *Lurian Journal*, 1(2), 11–29. <https://doi.org/10.15826/Lurian.2020.1.2.2>
24. Bloom, P., & Skolnick, D. (2007). Weisberg. Childhood Origins of Adult Resistance to Science. *Science*, 316, 996–997. <https://doi.org/10.1126/science.1133398>
25. Carnevale, Franco A., Collin-Vézina, Delphine, Macdonald, Mary Ellen, Ménard, Jean-Frédéric, Talwar, Victoria & Van Praagh Shauna. (2020). Childhood Ethics: An ontological advancement for childhood studies. *Children & Society*, 35, 1. 110–124. <https://doi.org/10.1111/chso.12406>
26. Hannan, Sarah. (2018). Why Childhood is Bad for Children. *Journal of Applied Philosophy*, 35, S1, 11–28. <https://doi.org/10.1111/japp.12256>
27. Hunter, SHaron. (2020). Agency and Sovereignty: Georges Bataille's Anti-Humanist Conception of Child. *Journal of Philosophy of Education*, 54, 5, 1186–1200. <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12455>
28. Koszczko, Anastazja N. (2013). Rodzina w egzystencjalnym paradygmacie Dziennika Pisarza Fiodora M. Dostojewskiego. *Wychowanie w Rodzinie*, 7, 49–58
29. Lowe, Rosemarie J. (2010). Children Deconstructing Childhood. *Children & Society*, 26, 4, 269–279. <https://doi.org/10.1111/j.1099-0860.2010.00344.x>
30. Qamar, Azher Hameed. (2021). What is a Child? Exploring Conceptualization of Pakistani Adolescents About Children. *Journal of childhood studies*, 46,2, 34–50. <https://doi.org/10.18357/jcs462202119756>.
31. Rubtsov, V.V. (2020). Two Approaches to the Problem of Development in the Context of Social Interactions: L.S. Vygotsky vs J. Piaget. *Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya – Cultural-Historical Psychology*, 16, 3, 5–14. <https://doi.org/10.17759/chp.2020160302>

ЛОМАЧИНСЬКА Ірина – доктор філософських наук, професор кафедри філософії, Київський університет імені Бориса Грінченка, 13Б, вул. Маршала Тимошенка, м. Київ, Україна, індекс 04212 (i.lomachynska@kubg.edu.ua)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2537-6322>,

ДОНЕЦЬ Олександр – магістр спеціальності «філософія», Київський університет імені Бориса Грінченка, 13Б, вул. Маршала Тимошенка, м. Київ, Україна, індекс 04212 (obdonets.iff20@kubg.edu.ua)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8799-9747>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.11>

Бібліографічний опис статті: Ломачинська, І., Донець, О. (2021). Містико-інтуїтивні практики дзен-буддизму. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 43, 83–88, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.11>

МІСТИКО-ІНТУЇТИВНІ ПРАКТИКИ ДЗЕН-БУДДИЗМУ

Анотація. *Метою* дослідження є розгляд особливостей духовної сутності містико-інтуїтивних практик дзен-буддизму. **Методологічні** засади. *Методологія* дослідження оснований на логічному поєднанні історичного, порівняльного, діалектичного методів наукового дослідження. **Наукова новизна** полягає в аналізі духовних практик дзен-буддизму як засобу самопізнання, шляху інтуїтивного пошуку єдності власного буття, що зумовлюють його поширення в сучасному світі. Автори зазначають, що досягнення просвітлення, «саторі», у дзен-буддизмі не вкладається в однозначне логіко-дискурсивне пояснення, для його досягнення використовується низка містико-інтуїтивних практик, спрямованих саме на інтуїтивне осягнення істинної природи речей. Серед характерних особливостей, на які претендує вчення дзен, можна виділити такі: отримання одкровення без священних текстів; віра невід’ємна від прагнення до переживання особистісного просвітлення; дзен-буддизм передбачає безпосередній контакт з об’єктивно-психологічною сутністю людини (що знаходиться за межею її почуттів, думок); осягнення цієї «потаємної природи» визначає шлях до «досконалості Будди». Інтуїтивне прозріння постає як знання, пов’язане з всезагальним та особистим аспектами існування. У Порожнечі як першооснові світу немає жодної різниці між народженням і смертю, об’єктом і суб’єктом. Просвітлення постає як «повне пробудження» цілісної особистості, коли людина перестає розглядати себе як річ, стає відкритою у своїх почуттях до світу. Завдання людини – зрозуміти це й досягти єдності власного «Я», коли при усвідомленні своєї глибокої причетності до всього суцього зникає уявлення про існування протилежностей. Автори доходять **висновку**, що в дзен-буддизмі самопізнання є позаінтелектуальним процесом, який постає як повнота досвіду, що відбувається внаслідок зіткнення з внутрішнім інтуїтивним самозаглибленням задля пошуку єдності власного буття.

Ключові слова: дзен-буддизм, саторі, коан, медитація, містика, інтуїція, самозаглиблення, самопізнання.

LOMACHINSKA Irina – Doctor of Philosophy, Professor, Professor at the Department of Philosophy, Borys Grinchenko Kyiv University, 13B, Marshala Tymoshenko str., Kyiv, Ukraine, postal code 04212 (i.lomachynska@kubg.edu.ua)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2537-6322>

DONETS Oleksandr – Master of Philosophy, Borys Grinchenko Kyiv University, 13-b, Marshala Tymoshenko str., Kyiv, Ukraine, postal code 04212 (obdonets.iff20@kubg.edu.ua)

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-8799-9747>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.11>

To cite this article: Lomachinska, I., Donets, O. (2021). Mystyko-intuityvni praktyky dzen-buddyzmu [Mystical and intuitive practices of Zen Buddhism]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho 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*, 43, 83–88, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.11>

MYSTIC-INTUITIVE PRACTICES OF THE ZEN BUDDHISM

Summary. *The purpose* of the study is to consider the features of the spiritual essence of mystical and intuitive Zen Buddhism practices. The research **methodological** is based on a logical combination of historical, comparative, dialectical methods of scientific research. The **scientific novelty** consists in

*the analysis of the spiritual practices of Zen Buddhism as a means of self-knowledge, the way of intuitive search for the unity of one's own existence, which determine its spread in the modern world. The authors note that the achievement of enlightenment, "satori", in Zen Buddhism does not fit into an unambiguous logical-discursive explanation, and to achieve it, a number of mystical-intuitive practices aimed at intuitive comprehension of the true nature of things is used. The characteristic features claimed by the Zen teachings include the following: receiving revelation without sacred texts; faith is inseparable from the desire to experience personal enlightenment; Zen Buddhism involves direct contact with human objective-psychological essence (which is beyond feelings, thoughts of a person); the comprehension of this "secret nature" determines the path to the "perfection of the Buddha". Intuitive insight appears as knowledge related to the universal and personal aspects of existence. There is no difference between birth and death, object and subject in the Emptiness as the first principle of the world. Enlightenment appears as a "complete awakening" of the whole person, when a person ceases to consider oneself as a thing, becomes open in feelings to the world. The task of a person is to understand this and achieve the unity of one's own "Self", and the idea of the existence of opposites disappears after realizing one's deep involvement in all things. **Conclusions.** The authors conclude that in Zen Buddhism, self-knowledge is an extra-intellectual process that appears as the fullness of experience, which occurs as a result of a collision with the inner intuitive self-absorption in search of the unity of one's own existence.*

Key words: Zen Buddhism, satori, koan, meditation, mysticism, intuition, self-immersion, self-knowledge.

Постановка проблеми. Своєрідність буддистського сприйняття життя формується в містичному складнику його філософії з її відкиданням суб'єкт-об'єктних відносин та орієнтації на пошук вищого знання. Для всіх буддистів духовний порятунок отожднюється з вищим знанням, набуття якого здійснюється в процесі медитативної практики й містичного досвіду. Ні логіка, ні аскетизм, але лише вище, сокровенне містичне прозріння здатне забезпечити людині вічне звільнення. Особливий містико-психологічний досвід дзен-буддизму, спрямований на пошук гармонійної цілісності особистості з навколишнім світом, зумовлює необхідність глибокого розуміння природи й особливостей дзен-буддизму та його зіставлення з іншими релігіями світу.

Метою статті є розгляд особливостей духовної сутності містико-інтуїтивних практик дзен-буддизму.

Мета передбачає такі завдання: з'ясування особливостей становлення містично-інтуїтивної природи китайського та японського дзен-буддизму на основі духовних практик Махаяни; виокремлення характерних рис, на які претендує вчення дзен; аналіз основних містико-інтуїтивних практик дзен-буддизму.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У західній філософській думці найбільш комплексний аналіз теорії і практики дзен-буддизму представлений у дослідженнях японського буддолога Д.Т. Судзукі, частина з яких стала результатом спільних наукових семінарів з Е. Фроммом із дзен-буддизму та психоаналізу. Аналізу сутності містичної природи дзен-буддизму присвячені праці британського філософа А. Уотса, учня й послідовника Д.Т. Судзукі. Найбільш комплексні дослідження історії дзен-буддизму представлені в німецького релігієзнавця Г. Дюмулена. У сучасній російській науковій думці здійснюється аналіз антропологічних практик дзен-буддизму

шляхом використання методологічного апарату синергійної антропології колективом під керівництвом С. Хорунжого. У вітчизняній науковій думці окремі питання містичних традицій буддизму розглядаються в І. Козловського.

Основний матеріал. Загалом у західноєвропейській філософській думці термін «містика» імпліцитно передбачає опозицію «розум – віра» або «розум – інтуїція» або навіть «раціональне – ірраціональне». В інших гомогенних культурах такої опозиції взагалі не існувало, в Індії, наприклад, «практично всі мислителі (за європейськими поняттями цілком раціонально й часто раціоналістично мислили) були одночасно за тими ж самими західними поняттями «містиками» (Торчинов, 1998, с. 26).

Метафізику буддології можна назвати пантеїстичною або, як вважають за краще буддисти, космотеїстичною, а відповідну їй антропологію – містичною (Дюмулен, 2003). Головною метою людини має стати досягнення просвітленого погляду на світ, адже лише в просвітленні особистість пізнає досконали реальність Будди. Водночас просвітлення означає реалізацію Вищого «Я», а саме природи Будди в усіх життєвих проявах.

Витоки буддистської доктрини просвітлення містяться в ученні Махаяни, яке подібно до інших релігійних містичних доктрин наполягає на тому, що раптове прозріння істини в момент просвітління неможливо виразити концептуальними й вербальними засобами. Під час медитації варто зберігати мовчання, адже лише в мовчанні можна осягнути істину. Єдиним способом осягнення істинної реальності вважається погляд у глибину власної душі.

Окрім того, значний вплив на розвиток містико-інтуїтивного вчення дзен-буддизму здійснила китайська духовна школа. Дюмулен (2004) схильний uważати, що рух чань (дзен)

є складовою частиною історії китайського буддизму, а «китайський буддизм, у свою чергу, є складовою частиною загальної історії розвитку китайської філософської думки» (Дьюмулен, 2004, с. 58). У період свого проникнення в Китай ідеологія буддизму отримала взаємовплив з даосизмом і конфуціанством, що хоч і відрізнялися між собою, але разом, кожен по-своєму, підготували суспільний світогляд до нового релігійного вчення. Також важливим буде зазначити, що буддизм мав чимало спільного з даосизмом, на відміну від його відносин із конфуціанством. Разом із тим доктрина конфуціанства як історично один із кращих прикладів соціальної, моральної та економічної конвенції виховала народ, здатний прийняти нове, адже «не істина підносить людину, а людина підносить істину» (Уотс, 1993, с. 60).

Варто визнати, що існує принципова різниця між індійським і китайським способами мислення, адже вселенська всезагальність сприймається китайцями в контексті гармонії з природою, тоді як індійці прагнуть піти від усього мирського. Взаємозв'язок даосизму і дзен очевидний і проявляється в схожості підходів і концептуального осмислення світобудови. Досвід дзен, який філософською мовою позначається як «придбане просвітлення», допускає наявність «вродженого просвітлення», яке є не що інше, як природа Будди, притаманна всім живим істотам, або космічне тіло Будди, що спалахом освітлює свідомість. У китайському дзен-буддизмі вчення про раптове просвітлення розглядає саму мету, досягнення якої відбувається миттєво. Далі проводиться грань між суб'єктивним та об'єктивним аспектами досягнення мети. Метою містичного шляху порятунку є Абсолют, природу якого варто сприймати як нероздільну й цілісну реальність, тому поступове осягнення об'єктивно є неможливим.

Послідовники дзен, зараховуючи себе до сімейства буддійських шкіл, уважають своє вчення найбільш автентичною дхармою, тобто вищою формою буддизму, єдино можливим засобом духовного порятунку. Отто (2004) підмітив, що дзен можна зрозуміти лише тільки після того, як ми вивчимо та зрозуміємо всі священні писання, які повинні згоріти, щоб стати знанням. Для Отто (2004) дзен – це істина, яку зберігає все суще, яка в одну мить перетворює життя й надає раніше невидимий, незбагнений сенс існування й самої себе, і світу. Вона супроводжується бурхливим виплеском емоцій і нічим не обмеженою радістю. Тут є «зв'язок із якимось постійним «вивченням Незбагненого». Це вивчення, однак, не є чимось інтелектуальним, воно – невимовне» (Отто, 2004, с. 100). Всесвіт, населений духовно неоновленими людьми, є нашим власним творінням,

плодом наших бажань, ненависті й нашої мови. Через самозаперечення людина вчиться бачити світ таким, яким він є, не переломленим пристрастю й відразою. За допомогою медитації вона може подолати мову, і «нарешті долає її настільки досконало, що її індивідуальна свідомість, девербалізуючись, стає єдиною зі всеосяжністю свідомості як такої» (Хакслі, 2004, с. 48).

Якщо послідовник дзен страждає від невідання, то повинен прагнути зрозуміти, що все феномени нереальні й минуші: вони виникли випадково внаслідок спонтанного поєднання причин, будуть знищені за допомогою таких же випадкових дій. Це називається прозрінням через правильне мислення (Ши, 2004).

Послідовники дзен, які мають багато спільного з містичними іншими релігіями, не використовують термін «Бог», усвідомлюючи його дуалістичний та антропоморфний прихований сенс. Вони вважають за краще говорити про «Абсолют» або про «Єдність Свідомості». Абсолют або єднання з ним не є щось, чого можна досягти; ніхто не входить у нірвану, бо ввійти в те місце, якого ніколи не покидав, неможливо. Переживання, що зазвичай називають «зануренням у нірвану» (Блофелд, 2004, с. 262), – це, по суті, інтуїтивне усвідомлення справжнього «Я», яке становить справжню природу всього сущого. Абсолют, або Реальність, розглядається у двох аспектах. Єдиний аспект, доступний сприйняттю непросвітленого, – це той, у якому знаходяться минуші, індивідуальні феномени, що існують окремо один від одного в межах простору й часу. Інший аспект лежить поза простором і часом; більше того, усі протилежності, усе відмінності й сутності будь-якого роду вбачаються як Єдине.

Порівнюючи містичні практики в західному християнстві та дзен-буддизмі, Судзукі (1996) знаходить спільні риси з духовним досвідом буддистів махаяни в містичному світогляді Мейстра Екхарта, зокрема в ученні про Порожнечу як «спокій», «тишу», «відсутність» (Судзукі, 1996, с. 27). Екхарт веде мову про психологічну важливість «чистої порожнечі», яка дає можливість Богу оволодіти душею без супротиву з боку людини.

Але серед іншого Судзукі (1993) виділяє декілька характерних особливостей, на які претендує вчення дзен. Серед них можна виділити чотири пункти, а саме: 1) отримання одкровення без задіяння Святого Письма (іноді й повна відсутність текстів, із чим пов'язаний і наступний пункт); 2) дзен не залежить від вербального складника нашого життя й загалом букв, слів, які з них складаються, тощо (це стосується як текстів, так і промов наставників, бо ким би не були залишені слова, Буддою або Бодхісаттвою, вони за своєю природою лише «його

продукт», те, що європейський розум назве виключно суб'єктивним досвідом, і віра дзен-буддиста не стане справжньою без особистого розуміння або переживання просвітлення); 3) дзен-буддизм передбачає безпосередній контакт, зв'язок із «духовною сутністю індивіда», тобто не із суб'єктивним логіко-психологічним розумом людини, а з об'єктивно-психологічним (тим, що знаходиться за межею почуттів, думок людини) – «читтаматрою» або розумом як «тільки-свідомістю» («потаємною природою») і внаслідок його межею, що й впливає в четвертий пункт; 4) осягнення людиною цієї «потаємної природи» та, як результат, прихід до «досконалості Будди». Збагнувши «справжній розум», людина осягає природу, осягнувши природу, вона досягає стану Будди (бо він виступає як уособлення природи).

Наріжним каменем у східних релігіях і, зокрема, у дзен-буддизмі є заперечення та знаходження способів подолання дихотомії суб'єкт-об'єктних відносин. Поряд із цим дуже міцно цінуються своєрідний культ природності й «такості», де під цим мається на увазі життя, дія як результат безпосередності. Але якраз роздвоєність розуму призводить до спотворення та «зашифрування» справжньої структури реальності. Тому в дзен-буддизмі практика – це не суто засіб отримання цілі, адже при такому розкладі вона вже не видається реальною практикою, тому що знову відбувається розкол свідомості, при якому в розумі міститься, з одного боку, сама практика та її виконання, а з іншого – її мета і, як результат, роздвоєність та абсолютне віддалення від просвітлення; це певний культивований шлях, «позбавлений сенсу й мети», який уже є саторі – життя в немирущому та постійному, тут і зараз.

Відмінними рисами саторі є такі: ірраціональність як воля, що керується неосягнутою внутрішньою силою; інтуїтивне прозріння як знання, пов'язане із загальним та особистим аспектом існування, тобто пізнання індивідуального об'єкта, а також пізнання реальності, яка ховається за ним; незаперечність, тобто знання, що відкривається в саторі, є вищим знанням, яке є настільки незаперечним, що ніякі логічні доводи не можуть спростувати його; утвердження – прийняття речей у їх трансцендентальному аспекті, де відсутній будь-який дуалізм; почуття потойбічного – індивідуальна оболонка, яка сильно обмежує особистість, розривається в момент саторі, це супроводжується почуттям досконалого звільнення й повного спокою: людина відчуває, що нарешті досягла мети; безособовий характер – «у саторі абсолютно відсутній особистісний відтінок, на противагу містичним переживанням християн; почуття екстази – у дзен це тихе почуття

самозадоволення, у ньому повністю відсутня демонстративність» (Файнфельд, 2010, с. 100).

У «топос саторі» входять «кенсе», або «прозріння своєю суттю»; «самадхи», або «очищення свідомості» й вищим станом буддійського свідомості утверджується нірвана (Хорунжий, 2010). Осягнення реальності, досягнення просвітлення «саторі», у дзен-буддизмі не вкладається в однозначне логіко-дискурсивне, пояснення. Для його досягнення в дзен-буддизмі використовується низка деяких поза-розумових, містико-інтуїтивних практик, спрямованих саме на інтуїтивне осягнення істинної природи речей, розуміння світу, себе – досягнення «саторі». Основними такими практиками є сидяча медитація «дзадзен» і «коан». На думку видатного японського ідеолога дзен Догена, традиційні магичні поняття невід'ємні від глибокого розуміння єдності фізичної та психічної природи людини, адже тіло і розум так само нероздільні, як форма і зміст. Просвітлення варто шукати як у мисленні, так і за його відсутності, так як спочатку мислення безпредметно, а відсутність думок аж ніяк не означає пересічної спустошеності розуму. Як мислення, так і його відсутність проявляються в трансцендентальному стані, що має на увазі наявність як першого, так і другого. Далі просвітлений, тобто той, хто бачить Єдиного в усьому, осягає сутність усіх речей, знаходить свою єдність із природою і людством. Для нього перестають існувати відмінності між чудесним і буденним. Чудовий світ, про який говорять сутри, тобто не щось інше, як світ повсякденної реальності, світ природи (Дюмулен, 2003).

Медитація дза-дзен – це спосіб певного інтуїтивного сприйняття всього й відразу тут і зараз, але спокійним розумом, який утримується, або, навіть швидше, зовсім не передбачає ніякого роду коментарів або створення й орудування символами. За Судзукі (1993), це свого роду процес зрівнювання та стирання себе як суб'єкта і світу в його різноманітті в конкретний момент як об'єкта й досягнення стану «не-розрізнення», яке водночас зовсім не пов'язане з «метою» або прагненням. Це спостереження без мети й для звільнення від мети, не зводячи при цьому ні перше, ні друге в ранг прагнення, завдання. Час полягає повністю в тілі – тілі Будди; минуле – це пам'ять, майбутнє – це перед-захоплення. І те, й інше є справжнім, тому що при вбачанні світу як такого тут і зараз ні минулого, ні майбутнього немає.

Складність психологічної природи саторі не має однозначного трактування. Незалежно від конкретної техніки й системи практики чи від вибору школи саторі, що присутня в Дзен завжди, несе із собою певний «динамічний комплекс, цикл станів свідомості, що пов'язаний воєдино:

граничне наростання психічного напруження – раптова кульмінація, вибух – розрядка напруження, з припливом позитивних емоцій (почуття свободи, радості, оновлення тощо)» (Хорунжий, 2015, с. 192).

З психологічної точки зору саторі за своєю природою не є розумовою аномалією, воно не характеризується втратою почуття реальності, як це відбувається в стані трансю. Той, хто переживає саторі, відчуває особливий вплив просвітленості як повністю усвідомлюваного індивідом стану з його цілковитою орієнтацією на реальність як внутрішню, так і зовнішню.

«Цей стан усвідомлюється не мозком людини або будь-якою іншою частиною його організму, а самим індивідом у його цілісності» (Фромм, 2010, с. 56).

На шляху досягнення саторі в дзен-буддизмі є практика вирішення коанів, що використовувалися для надання учневі дзен специфічного (психологічного) імпульсу для руху на шляху до просвітлення; виховання в монахах украй сильного сумніву, який, як уважається, передує просвітленню (саторі).

Коан – парадоксальний, часто навіть безглуздий вираз чи питання, на якому буде зосереджуватися розум до тих пір, поки, до межі розхитаний спробами витягти сенс з нісенітничі, він не прорветься до раптового усвідомлення того, що за межами словесного мислення є ще один рід свідомості, пов'язаний з особливою реальністю (Хакслі, 2004, с. 49), що призводить до розуміння істини (відповіді) «за-межею» дуалістичного та формалізованого розуму, у результаті підштовхує учня до цього поза-логічного розуміння коану й навіть просвітлення – саторі.

Чітких і кінцевих відповідей на коани немає, та й вони перебувають під забороною, адже в практиці рішення коанів людина повинна дійти рішення самостійно саме інтуїтивним способом.

Коан має на меті «штучний чи систематичний розвиток у послідовників дзен того, що

стародавні вчителі відкривали в собі безпосередньо» (Судзукі, 1993, с. 219). Оскільки зі своєрідних практик дзен-буддизму саме мистецтво коанів більш систематично оформлено, навіть має систему ускладнення та «пройшов-не пройшов», воно сприяє тому, що вчитель дзен має можливість передати досвід великій кількості послідовників. Початковий переклад терміна «коан» – це «певний загальновідомий документ, який являє собою еталон судження» (Судзукі, 1993, с. 220). Також існує й низка коанів, які доступний простим, непосвяченим, людям. Метою коанів є трансформування власної свідомості шляхом інтуїтивного розуміння сутності; завдяки цьому відбувається перевірка сприйняття й розуміння дзен учнем.

Висновки. Релігійно-філософська система дзен-буддизму сформована на основі вчення Махаяни під впливом ідей даосизму. Досвід дзен, який філософською мовою позначається як «придбане просвітлення», допускає наявність «вродженого просвітлення», яке є не що інше, як природа Будди, притаманна всім живим істотам, або космічне тіло Будди, що спалахом освітлює свідомість. Через самозаперечення людина вчиться бачити істинну сутність світу; за допомогою медитації відбувається інтуїтивне усвідомлення справжнього «Я», яке становить справжню природу всього суцього.

Містично-інтуїтивна практика саторі несе із собою певний динамічний цикл станів свідомості – граничне наростання психічного напруження, емоційний вибух, що завершується особливим станом просвітленості. На шляху досягнення саторі в дзен-буддизмі є практика вирішення коанів, метою яких є трансформування власної свідомості шляхом інтуїтивного розуміння сутності.

У дзен-буддизмі самопізнання є позаінтелектуальним процесом, який постає як повнота досвіду, що відбувається внаслідок зіткнення з внутрішнім інтуїтивним самозаглибленням задля пошуку єдності власного буття.

ЛІТЕРАТУРА

1. Блофельд Д. Учение дзэн. *Антология дзен*. Санкт-Петербург : Наука, 2004. С. 250–255.
2. Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. Москва : ЗАО Центрполиграф, 2003. 317 с.
3. Козловский И. Избранные лекции по теории и практике религиозного мистицизма. Донецк : Норд Пресс, 2009. URL: <https://works.doklad.ru/view/4RL0xpzZiWc/all.html>.
4. Отто Р. О дзен-буддизме. *Антология дзэн*. Санкт-Петербург : Наука, 2004. С. 98–108.
5. Судзуки Д. Основы Дзэн-Буддизма. Биштек : МП «Одиссей», 1993. 672 с.
6. Судзуки Д. Мистицизм: христианский и буддистский. Киев : София, Ltd. 1996. 288 с.
7. Торчинов Е. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. Санкт-Петербург : Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. 422 с.
8. Уотс А. Путь дзэн. Киев : София, 1993. 320 с.
9. Файнфельд И. Трансформация сознания в дзэн-буддизме. *Вестник ДВГСА. Серия «Гуманитарные науки»*. 2010. № 1 (4). С. 95–113.
10. Фромм Э. Дзен-буддизм и психоанализ. *По ту сторону поработающих нас иллюзий. Дзэн-буддизм и психоанализ*. Москва : АСТ, 2010. С. 215–313.
11. Хаксли О. Заметки о дзэн. *Антология дзен*. Санкт-Петербург : Наука, 2004. С. 47–55.
12. Хоружий С. Фонарь Диогена. Москва : Прогресс-Традиция, 2010. 960 с.

13. Хоружий С. Практика Дзен с позиций синергичной антропологии. *Философская антропология*. 2015. № 1 (2). С. 184–199.
14. Ши Х. Развитие дзен-буддизма в Китае. *Антология дзен*. Санкт-Петербург : Наука, 2004. С. 15–47.

REFERENCES

1. Blofeld, D. (2004). Uchenie dzen [Zen teaching]. In *Antologiya dzen – Zen Antholog*, Sankt-Peterburg, Nauka, pp. 250 – 255 [in Russian].
2. Dyumulen, G. (2003). Istoriya dzen-buddizma [History of Zen Buddhism]. Moskva: ZAO Tsentropoligraf, 2003 [in Russian].
3. Kozlovskiy, I. (2009). Izbrannyye lektsii po teorii i praktike religioznogo mistitsizma [Selected Lectures on Theory and Practice of Religious Mysticism]. Doneczk, Nord, Press, from <https://works.doklad.ru/view/4RLoxpzZiWc/all.html> [in Russian].
4. Otto, R. (2004). O dzen-buddizme [About Zen Buddhism]. In *Antologiya dzen – Zen anthology*, Sankt-Peterburg, Nauka, pp. 98 – 108 [in Russian].
5. Sudzuki, D. (1993). Osnovy Dzen-Buddizma [Zen Buddhism Fundamentals]. Bishtek, MP «Odyssey» [in Russian].
6. Sudzuki, D. (1996). Mistitsizm: hristianskiy i buddistskiy [Mysticism: Christian and Buddhist]. Kiev, «Sofiya», Ltd. [in Russian].
7. Topchinov, E. (1998). Religii mira: Opyt zappedelnogo. Psihotekhnika i transpersionalnyie sostoyaniya [Religions of the World: Experience of the Beyond: Psychotechnics and Transpersonal States]. Sankt-Peterburg, Czentp «Petepbypgskoe Vostokovedenie» [in Russian].
8. Uots, A. (1993). Put dzen [Zen path]. Kiev, Sofiya [in Russian].
9. Fainfeld, Y. (2010). Transformatsiya soznaniya v dzen-buddizme [Transformation of Consciousness in Zen Buddhism]. *Vestnik DVGSGA. Gumanitarnyye nauki – Bulletin of the DVGSGA. Humanitarian sciences*, 1(4), 95 – 113 [in Russian].
10. Horuzhiy, S. (2010). Fonar Diogena [Lantern of Diogenes]. Moskva, Progress-Traditsiya [in Russian].
11. Fromm, E. (2010). Dzen-buddizm i psihoanaliz [Zen Buddhism and Psychoanalysis]. In *Po tu storonu poraboschayuschih nas illyuziy. Dzen-buddizm i psihoanaliz – Beyond the illusions that enslave us. Zen Buddhism and Psychoanalysis*, Moskva, AST, pp. 215 – 313 [in Russian].
12. Haksli, O. (2004). Zametki o dzen. [Zen notes]. In *Antologiya dzen – Zen anthology*, Sankt-Peterburg, Nauka, pp. 47 – 55 [in Russian].
13. Horuzhiy, S. (2015). Praktika Dzen s pozitsiy sinerzhynoy antropologii [Zen practice from a synergistic anthropology perspective]. *Filosofskaya antropologiya – Philosophical anthropology*, № 1 (2), 184–199 [in Russian].
14. Shi, H. (2004). Razvitiye dzen-buddizma v Kitae [The development of Zen Buddhism in China]. In *Antologiya dzen – Zen anthology*, Sankt-Peterburg, Nauka, pp. 15 – 47 [in Russian].

МАРТИНЕНКО Олександр – кандидат філософських наук, докторант кафедри філософії, Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, 2, вул. Коцюбинського, м. Чернівці, Україна, індекс 58000 (dr.martynenko@gmail.com).

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1939-9387>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.12>

Бібліографічний опис статті: Мартиненко, О. (2021). Синтез у статичному й динамічному аспектах в генології Парменіда та Геракліта. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 43, 89–95, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.12>

СИНТЕЗ У СТАТИЧНОМУ Й ДИНАМІЧНОМУ АСПЕКТАХ У ГЕНОЛОГІЇ ПАРМЕНІДА ТА ГЕРАКЛІТА

Анотація. Метою статті є історико-філософський аналіз античних витоків синтезу в генології Парменіда і Геракліта, їх порівняння та зіставлення з гегелівською моделлю синтезу. **Методологічні** засади дослідження: основний метод – історико-філософський. У статті також застосовано порівняльний і структурно-функціональний методи. Використовуються загальнонаукові методи: аналіз, синтез, узагальнення, абстрагування тощо. **Наукова новизна.** Історично склалося так, що онтологія (метафізика буття) зайняла домінуючу позицію в сучасній філософії, відсунувши на другий план генологію (метафізику єдиного). Категорії «буття» і «єдине» почали вживатися як взаємозамінні, а іноді як рівнозначні. Це суттєво вплинуло на розвиток філософії загалом, змінивши специфіку самого способу мислення, зокрема когнітивної операції синтезу. Пояснення специфіки синтезу, як і спроби класифікації його різновидів, у більшості філософських праць продовжує зберігати однозначність. Такий підхід став усталеним у модерній практиці філософування. Він не зазнав жодних змін у поглядах представників сучасної української філософії. Наявні визначення та класифікації операції синтезу мають переважно описовий характер. Синтез у традиційному розумінні, як правило, асоціюється з ім'ям Г.В.Ф. Гегеля. Сучасна філософська рефлексія, що ґрунтується на критиці метафізики у ХХ ст., вимагає розв'язання проблеми суперечностей. Саме тому важливо здійснити нові кроки в дослідженні історичних витоків появи операції синтезу, розкрити генологічну модель її здійснення, яка тривалий час залишалася в забутті. **Висновки.** У генологічному синтезі, на відміну від гегельянської моделі, суперечності є формальною умовністю. Відмінність статичної і динамічної моделей синтезу Парменіда і Геракліта полягає у виборі умов здійснення цієї операції – «від єдиного» і «до єдиного».

Ключові слова: синтез, генологія, онтологія, єдине, буття, одиничне, множинне, ціле, синкретичне, суперечності.

MARTYNENKO Oleksandr – Ph.D., post-doctoral student at the Department of Philosophy and Cultural Studies, Yuriy Fed'kovych Chernivtsi National University, 2, Kotsyubynskoho str., Chernivtsi, Ukraine, postal code 58000 (dr.martynenko@gmail.com)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1939-9387>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.12>

To cite this article: Martynenko, O. (2021). Syntez u statychnomu j dynamichnomu aspektakh v ghenologhiji Parmenida ta Gheraklita [Synthesis in static and dynamic aspects in Parmenides' and Heraclitus' genealogy]. *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, 43, 89–95, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.12>

SYNTHESIS IN STATIC AND DYNAMIC ASPECTS IN PARMENIDES' AND HERACLITUS' GENOLOGY

Summary. The aim of the article is a historical and philosophical analysis of the ancient origins of synthesis in Parmenides' and Heraclitus' genealogy, their comparison with the Hegelian model of synthesis. **Methodological principles of research:** the main research method is historical and philosophical. The article also uses comparative and structural-functional methods. General scientific methods are used: analysis, synthesis, generalization, abstraction, etc. **Scientific novelty:** historically ontology (metaphysics of being)

has taken a dominant position in modern philosophy, moving genology (metaphysics of the unity) aside. The category of "being" and "unity" began to be used as interchangeable, and sometimes as equivalent. This significantly influenced the development of philosophy in general, changing the specifics of the way of thinking, in particular, the cognitive operation of synthesis. The explanation of the specifics of synthesis, as well as attempts to classify its varieties, in the vast majority of philosophical works presented in modern academic literature, continues to remain unambiguous. This approach has become established in modern philosophical practice. It has undergone almost no changes in qualitative terms, in the views of representatives of national philosophy in the 20th century. And today, they remain virtually untouched. Existing definitions and classifications of the synthesis operation are mainly descriptive. Synthesis in the traditional sense is usually associated with the name of F. Hegel. Although modern philosophical reflection based on a critique of metaphysics in the 20th century requires a solution to the problem of contradictions. That is why it is important to take new steps in the study of the historical origins of the operation of synthesis, to reveal the genological model of its implementation, which has long been forgotten. **Conclusions:** in genological synthesis, in contrast to the Hegelian model, contradictions are a formal conditionality. The difference between static and dynamic models of the synthesis of Parmenides and Heraclitus is the choice of conditions for this operation – "from unity" and "to unity".

Key words: synthesis, genology, ontology, unity, being, singular, plural, whole, syncretic, contradictions.

Постановка проблеми. Для філософії поняття «єдине» так само важливе, як і поняття «буття». Залежно від того, яка із цих категорій кладеться в основу тієї чи тієї метафізичної системи, їх розрізняють як генологію та онтологію (Гайденко, 2010, с. 14). Серед відомих представників генології – Платон, Плотін, Прокл, Микола Кузанський і до певної міри І. Кант і Й. Фіхте. Предтечами генології були філософи Ксенофан, Парменід, Геракліт. Історично склалося так, що онтологія (метафізика буття) зайняла домінуючу позицію в сучасній філософії, відсунувши на другий план генологію (метафізику єдиного). Категорії «буття» і «єдине» почали вживатися як взаємозамінні, а іноді як рівнозначні (Гайденко, 2010, с. 14). Це суттєво вплинуло на розвиток філософії загалом, змінивши специфіку самого способу мислення. Як приклад візьмемо філософську аксіологію. Л. Столович (1994) – одна з найбільш значимих фігур у радянській і пострадянській аксіології – писав, «що людське світовідношення було початково синкретичним, у найдавніших текстах із великими труднощами можна відокремити один різновид ціннісного світосприйняття від іншого» (Столович, 1994, с. 13). Темі синкретичності Л. Столович присвячує доволі вагоме місце в концепції, вважаючи її початком «ціннісного мислення» у філософії цінностей (Столович, 1994, с. 13).

У радянській філософії склалося доволі упереджене ставлення до феномена синкретичності. Річ у тім, що синкретичність вважається пережитком первісного міфологічного мислення, яке донині посідає нижче місце у світоглядній ієрархії. Але Л. Столович бере слово «пережиток» у лапки, підкреслюючи його вагу, досягнення античних мислителів перед новоєвропейськими, які почали досліджувати цінність «лише у XIX столітті» (там само). На нашу думку, те, що Л. Столович називає «синкретичністю», може

бути практичним наслідком застосування специфічного синтезу античними філософами. Першим, хто звернув увагу на цей нюанс, був М. Марчук (2001), який називає «синкретичне уявлення ціннісного ставлення» – «запереченням заперечення» (Марчук, 2001, с. 10), тобто синтезом. Пояснення специфіки синтезу, як і спроби класифікації його різновидів у більшості філософських праць, представлених сучасною академічною літературою, продовжує зберігати однозначність. Такий підхід став усталеним у модерній практиці філософування. Наявні визначення та класифікації операції синтезу мають переважно описовий характер: не здійснено спроб проникнення в його теоретичні витoki. Синтез у традиційному розумінні, як правило, асоціюється з ім'ям Гегеля. Хоча філософська рефлексія, зокрема критика метафізики у XX ст., показала, що синтез може здійснюватися на інших філософських засадах, відмінних від онтології суперечностей. Саме тому важливо здійснити нові кроки в дослідженні історичних витоків появи цієї когнітивної операції, розкрити генологічну специфіку її актуалізації.

Мета статті – історико-філософський аналіз античних витоків синтезу в генології Парменіда і Геракліта, їх порівняння та зіставлення з гегелівською моделлю синтезу. Досягненню мети має сприяти вирішення таких завдань: а) аналіз терміна «генологія»; б) аналіз статичної моделі синтезу в генології Парменіда; в) аналіз динамічної моделі синтезу в генології Геракліта; г) порівняння цих моделей з операцією синтезу в Гегеля.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Грунтовний аналіз категорій «єдине» і «буття», генології та онтології, пояснення їх специфіки здійснив А. Гагінський (2018) у монографії «Філософія незумовлених первнів». У цій праці досліджуються три теми: буття, єдине, Бог. Ці поняття трактуються автором як незумовлені первні, що започатковували ту чи ту метафізичну епоху.

Для античної філософії граничним первнем було єдине, або благо, для середньовічної інтелектуальної культури – Бог, для сучасності – буття.

Корисну інформацію дають енциклопедичні статті П. Гайденко: «Буття» (Гайденко, 2010а) і «Єдине» (Гайденко, 2010b). Специфіка історичного становлення понять «єдине» і «буття», особливості генологічного синтезу в статичній і динамічній інтерпретаціях у філософських системах Геракліта і Парменіда розкривають праці А. Лебедева: «Логос Геракліта» (Лебедев, 2014), «Фрагменти ранніх грецьких філософів» (Лебедев 1989), «Геракліт» (Лебедев, 2010а), «Парменід» (Лебедев, Бородай, 2010b); О. Лосєва (2000) «Історія античної естетики. Рання класика»; Т. Румянцевой (2002) «Геракліт Ефеський»; Г. Левіна (2010) «Єдність і боротьба суперечностей»; В. Садовського (2010) «Синтез»; А. Смирнова (2010) «Рух».

Основний матеріал. Нині нюанси, пов'язані з операцією синтезу, як правило, асоціюються з ім'ям Гегеля. У діалектиці знаменитого німецького філософа синтез – це поєднання розділених частин (суперечностей) – тези й антитези. Таке уявлення про синтез онтологічне у своїх витках. Воно неоднозначне, існують інші погляди стосовно цієї операції. В античній філософії, передусім у платонічній традиції, існував підхід, що суттєво змінює усталене уявлення про синтез, – генологія. Термін «генологія» (від поєднання грец. слів «*γεν*» – єдине та «*λογος*» – учення), пише А. Гагінський (2018), «був уведений в обіг філософами О. Лосєвим, Е. Жильсоном, Е. Віллером» (Гагінський, 2018, с. 51).

Витоки генології варто шукати в ученні Ксенофана. Філософ учив про єдиний Усесвіт, про те, що єдине – це Бог. Ксенофан, указує А. Лебедев (1989), був «переконаним монотеїстом» (Лебедев, 1989, с. 17). Якщо філософ і вживав слово «боги», то лише задля дотримання «поетичної традиції» (Лебедев, 1989, с. 17). Субстанцією Бога Ксенофана було «Єдине», а акциденціями – «вічність, незмінність, усепроникність, непорушність» (Лебедев, 1989, с. 17). Ксенофан був учителем Парменіда. На це, зокрема, указує Аристотель (1976): «Кажуть, що Парменід був його (Ксенофана – О. М.) учнем» (Лебедев, 1989, с. 77). Парменід відомий тим, що увів в обіг категорію «Буття» (Гайденко, 2010а, с. 337). Це поняття нині відіграє головну роль у категоріальному апараті західної філософії (Гайденко, 2010а, с. 337). Зауважимо, що для самого Парменіда ця категорія мала другорядне значення. Головна мета філософа – розв'язання проблеми «Єдиного». Парменід бачив себе не онтологом (метафізиком буття), а генологом (метафізиком єдиного) (Гайденко, 2010b, с. 14).

Наскільки з'ясування проблеми витоків онтологічного й генологічного різновиду синтезу важливе для сучасної філософії? Якщо звернутися до критики метафізики у ХХ ст., то можемо зауважити зростання інтересу до генології як учення, здатного подолати онтологію. А. Гагінський (2018) зазначає із цього приводу: «Воно було запропоноване як відповідь на критику М. Гайдегера ... дослідники вказували на те, що німецький філософ ігнорує неоплатонізм, центральним пунктом якого є вчення про надбуттєве Єдине» (Гагінський, 2018, с. 51). Справедливість думки А. Гагінського підтверджують слова самого М. Гайдегера (1998), який у «Пролегоменах до історії поняття часу» пише, що синтез може бути чимось іншим, ніж поєднанням суперечностей: «Синтез – це не стільки зв'язування двох раніше розділених частин, на кшталт склеювання чи спаявання речей, скільки даність предмета» (М. Гайдегера, 1998, с. 70), але «даність», про яку пише філософ, якраз і є позицією античної генології. М. Гайдегер критикує німецьких ідеалістів, але ні словом не згадує античних генологів.

Істотне значення щодо появи різновидів операції синтезу у філософії відіграли розмисли Парменіда про «день» і «ніч» – «знання, якого позбавлена Ніч, – важке, щільне тіло» (Лебедев, 1989, с. 297), «шлях істини» (*αλήθεια*) – «що є і не бути ніяк не може» (Лебедев, 1989, с. 295) і «шлях гадки» (*δόξα*) – «що не є і не бути мусить неминуче» (Лебедев, 1989). Остання пара в майбутньому чітко поділила істину на абсолютну та відносну, створила прецедент для черги історичних спекуляцій щодо першості матеріального й ідеального, можливого й дійсного, суб'єктивного й об'єктивного; стала основою ідеї секулярності – «системи, що поділила всі сфери людських зв'язків» (Смирнов, 2010, с. 52).

Алегорія «світла і темряви» – обман, у який свідомо впадають смертні: «назвати іменами дві форми (день і ніч – О. М.), «одну з яких (іменувати – А. Л.) не треба» (Лебедев, 1989, с. 291). Насправді світ єдиний, і те, що здається людям «днем і ніччю», – це однорідна субстанція ефіру. День і ніч – суперечності, у які неминуче впадає людина, намагаючись пізнати істину. Будь-яка думка, що має справу з мінливим «нічним» світом, сама мінлива. Вона – лише правдоподібна гадка («гадка» не обов'язково хибна, суть у тому, що вона ніколи не досягає незаперечності істини). Мати внутрішню обов'язковість може лише «чиста» думка, закорінена в собі самій, вільна від омани.

Що ж буде предметом філософського мислення, коли «шлях істини» виведе його за межі смертного світу з усім його плінним і рухливим різноманіттям? Буття як таке: речі можуть бути такими чи іншими, але насамперед вони просто

«є»; буття речей утворює інтелектуально досяжний засновок для будь-якого конкретного їх визначення.

Умовою використання дисциплінарної частини «шляху істини» є прийняття низки філософських тверджень згідно з принципом цілісності буття і мислення («мислити і бути – те саме»): реальне лише те, що мислимо, а те, що немислимо, не існує. Зокрема, тому небуття й не існує, що воно немислимо та невимовне. Буття ж є і наділене низкою характеристик, які постають наслідками заперечення небуття: буття не виникає й не зникає, воно безперервне й однорідне, залишаючись цілісним, воно ні в чому не має потреби й постає досконалою сферою, у якій немає руху.

На тезі «буття є, а небуття немає» ґрунтується вся філософія Парменіда. Єдине і буття – уже поділ. Невбуття стосовно цієї пари зайве (протилежність буття – це єдине, отже, небуття немає). Згідно із цією логікою, рухові відмовлялося в праві на існування: його не було через те, що він порушував правило цілісності буття і мислення, незмінності. Виходить, що операція «синтезу» в цій схемі неможлива принаймні на перший погляд. Якщо вдатися до інтерпретації, то можна зауважити взаємодію шляху істини і шляху гадки (докси). Синтез у Парменіда буде виглядати не поєднанням суперечностей, а їх цілісним сприйняттям. В опозиції (поняття «опозиція» в цьому контексті варто розуміти в межах традиційної лінгвістики, відрізняти від терміна «бінарна опозиція», що тлумачиться в дусі «дихотомічної фонології Р. Якобсона» (Бульгіна, 1998, с. 348)) істина/омана до істини не можна додати хибу, як у гегелівській діалектиці. Члени опозицій у Парменіда не перебувають у суперечності. Те, що видається за суперечність, – «обман, у який мимоволі впадають смертні». Тобто опозиція Парменіда не суперечність у формальному розумінні. Суперечності – як контрадикторні, так і контрарні – мають на увазі поділ, якого в генології античного мислителя бути не могло: «Єдине – усе, узятє у своїй сукупності, так що «буття має середину і кінці», а «правда не випустила зі своїх кайданів народження і смерті, але (міцно – *О. Л.*) тримає їх» (Лосев, 2000, с. 355). Члени опозицій Парменіда не «суперечать» один одному, а розрізняються в певній цілісній сукупності. Про специфіку опозиційного розрізнення у філософії Парменіда пише *О. Лосев* (2000):

Характерно, що один і той самий фрагмент (Парменід, А 22 – *О. Л.*) говорить і про хибність чуттєвості, і про пов'язаність її зі світом становлення, тут немає жодної суперечності, а є лише єдина й цілісна концепція, яка не має нічого спільного ні з суб'єктивізмом, ні дуалізмом (Лосев, 2000, с. 355).

Окремо зауважимо щодо так званої «Тези Гегеля» (*Aufhebung*, закон заперечення заперечення, синтез), яку *Г. Левін* (2010) подає як твердження, «що дві суперечності можуть бути одночасно, в одному й тому ж розумінні притаманні одному об'єктові» (Левін, 2010, с. 19). Здавалось би, цю тезу цілком можна приписати Парменідові: «Буття має середину і кінці» ..., «Правда... тримає їх». Але те, що для Парменіда було концептуальним ядром філософії (розрізнення в межах певної цілісності), для *Г. Гегеля* (1937) стало предметом критики в контексті його діалектики:

Парменіду доводиться мати справу з видимістю і гадкою, з протилежністю буття і істини. Синтез містить у собі й показує неістинність зазначених вище абстракцій; у ньому вони перебувають у єдності зі своїм іншим, дані, отже, не як такі, що самі собою існують, не як абсолютні, а цілком як відносні (Гегель, 1937, с. 88).

В оптиці Гегеля генологія Парменіда постає помилкою – хибною позицією. Небажання філософа визнати існування метафізики єдиного як альтернативної щодо онтології логіки конструювання картини світу привело його до однобічного висновку.

Коли Парменід будував свою філософію, Гераклітом була створена перша форма діалектики (Румянцева, 2002). Може скластися враження, що філософ, який створив діалектику, діяв в оптиці, наближеній до нашого розуміння діалектики гегельянського штибу, але *А. Лебедев* (2010а) вказує, що Геракліт, як і Парменід, був метафізиком єдиного: «Фундаментальна опозиція, довкола якої оберталася думка Геракліта, – «одне» і «множинне» (або «все»). В онтології, космології, теології, політиці й етиці Геракліт утверджував примат «одного» над «множинним» (Лебедев, 2010а, с. 504).

У філософії Геракліта синтез починається з концептуального узаконення руху, релятивності (Мартиненко, 2010). «Усе тече» (*panta rei*) – теза релятивності Геракліта. Розширена версія цього вислову, за *Плутархом* (2012), звучить так:

Бо неможливо увійти двічі в ту саму річку [F 91a] і двічі торкнутися смертної субстанції в тому ж стані, але спритність і швидкість перетворення такі, що вона розсіюється, і збирається знову сама, а потім ... складається і спадає, приходить і йде [F 91b] || ... бо інші течуть води» [cf. F 12a] (Муравьев, 2012, с. 149).

Отже, Геракліт спробував розв'язати проблему руху через його визнання. На нашу думку, це був аналіз шляхів функціонування Єдиного у світі змін – абсолютної плинності: «Усе перебуває в стані руху, а спокій є видимістю» (Смирнов, 2010, с. 596). Це твердження, на думку *А. Лебедева* (2014), показує принципову відмінність між

системами єдиного в Парменіда та Геракліта: рух став фактором, який повністю змінив характер логіки метафізичних маніпуляцій із Єдиним:

І в Геракліта, і в Парменіда буття відповідає «єдиному», а становлення – «множинності», що сприймається як сукупність усіх пар суперечностей. ... єдине розуміється як умоглядна істина, а множинність – як ілюзія, що є обманом чуттєвого сприйняття... Відмінність у тім, що в Парменіда онтологічний абсолют нерухомий і незмінний, а в Геракліта сповнений енергії, руху та безперервної циклічної зміни (Лебедев 2014, с. 53).

У діалектиці Геракліта (2012) можемо знайти роздуми щодо результату синтезу, який, на думку філософа, полягав у гармонії поєднаних суперечностей:

Природа насолоджується суперечностями й уміє вилучати з них співзвучне, з них, а не з подібних, як чоловік зближується із жінкою, а не із собі подібним і досягає початкової згоди за допомоги протилежного, а не однакового. Мистецтво, наслідуючи природу, робить те саме. Живопис, змішуючи природу білого і чорного, жовтого і червоного, створює зображення, відповідно до моделі; музика, змішуючи високі і низькі, довгі і короткі тони, досягає єдиної гармонії з різних звуків; граматики, поєднуючи приголосні і голосні, формує за їх допомоги свою майстерність (Муравьев, 2012, с. 134).

Визнаючи рух, Геракліт також визнав розділення цілого/єдиного на частини. Синтез – це «гармонія співзвучного» в такому поділі. Слова «гармонія» (ἁρμονία), «співзвучне» (σύμφωνον), «музика» (μουσική) показують, що Геракліт був добре знайомий з ідеями піфагорійської філософії, імовірно, був під їхнім впливом. Апеляція до природи виглядає відсилкою до натуралізму фізиків.

Ще одна версія синтезу Геракліту походить із герменевтичного тлумачення характеру його філософії: «Геракліт, спираючись на граматичну аналогію, засвідчену фрагментом 106 L (У 10), пояснює свій філософський метод як герменевтику, як мистецтво читання й тлумачення космічного логосу чи вічної книги природи» (Лебедев 2014, с. 64). Але й у цій оптиці Геракліт бачить синтез як «гармонію суперечностей»: «Під фр. 1 L (У 50) він використовує пророчу формулу «і не моє це слово...» Геракліт уважав себе пророком Аполлона, і саме тому знаходив найвищу мудрість у законі тотожності, або гармонії суперечностей» (Лебедев 2014, с. 64).

«Теза Гегеля» в діалектиці Геракліта стає схожою на саму себе. Діалектика Геракліта (2012) відповідає її виразу, хоч і не збігається з її ідеєю:

Морок і світло, добро і зло не різні речі, але одні й ті ж... День і ніч – одне [F 57] ... А також добро

і зло [58]... І пряме і криве – одне і те ж [59]... і верх і низ – одне і те ж [F 60] ... Брудне і чисте – одне і те ж [F 61] ... безсмертне смертне і смертне безсмертне [F 62] (Муравьев, 2012, с. 135).

Вираження одне, але форми різні: «води рік» Гегеля не розвиваються в сутньому, щоб швидко-швидко зібратися знову. Синтез у Гегеля теза/антитеза = синтез, де синтез буде спекулятивним висновком. Теза з абстрактної перетворюється на більш конкретну, збагатившись елементом істинності, що первісно містилася в антитезі. Усе це відбувається в безперервному русі, спрямованому на синтез абсолюту (духу, ідеї). У Геракліта синтез був іншим: об'єднання елементів як «гармонія співзвучного», що вже містить у собі єдине. Рух до єдиного – не спекуляція, а гармонія.

Звісно, ми не можемо стверджувати, що Гегель був переконаним адептом ідей «Науки логіки», його пізні роздуми щодо природи антиномій стали причиною появи позиції, де вони постають у несподівано впізнаваному вигляді: «Прихильники «тези Гегеля» ... (уважають – О. М.), що антиномії – це не помилки, а форми істинного відображення об'єктивних суперечностей» (Левін, 2010, с. 19). Спроба трактувати антиномію цілісно – чим не генологія?

Висновки. Перший висновок буде стосуватися динаміки буття довкола єдиного. Єдине Парменіда своєю сталістю відштовхує від себе плинність у спільний простір. Відбувається своєрідна конверсія єдиного в буття. Це створює певну протяжність, що має кінці, «які тримає правда» – так виглядає статична модель синтезу. У Геракліта, навпаки, рух починається зі сфери плинного до єдиного, речі ніби бажають знайти свою цілісність. Спочатку конвергенція в напрямі до єдиного, а потім – гармонія, що теж є процесом, який можна сприймати цілісно, наприклад, як мелодію чи картину. Логос-вогонь Геракліта пульсує – «згасає і спалахує» (Муравьев, 2012, с. 96), тобто рух іде в обидві сторони, але гармонія досягається все ж таки з боку плинного. У цьому нюансі відображена специфіка моделі синтезу Геракліта: суперечності постають умовою цілісності. Як лише щось видається за суперечність – їх можна сприймати цілісно в гармонічному поєднанні. Отже, принципову відмінність моделей синтезу в Геракліта і Парменіда можна відобразити початком здійснення операції: «від єдиного» і «до єдиного».

Другий висновок стосується порівняння синкретичних систем Парменіда і Геракліта з діалектикою Гегеля. Перше, що впадає в око, – те, що Гегель визнавав суперечності, на відміну від своїх античних попередників. Однак аналіз «тези Гегеля» показує, що німецький філософ, незважаючи на свою позицію стосовно суперечностей,

шукав шляхи їхнього примирення. Цей аспект, на нашу думку, потрібно окремо дослідити, визначити його справедливості або хибності.

У підсумку зазначимо, що започаткування Парменідом проблеми синтезу – цілісності/розділеності буття і єдиного – стало долею європейської філософської думки на два з половиною тисячоліття. По-перше, вона лягла в основу самовизначення філософії: набула сили забобону

в упевненості, що повсякденний досвід, обмежений сферою гадки, і лише пориваючи з нею, стаючи «чистим» і самодостатнім, мислення здатне осягати справжню реальність. Гадка стала атрибутом релятивізму. По-друге, ця опозиція визначила складні й історично мінливі зв'язки між різноманітними глобальними соціокультурними системами світогляду: наукою та релігією, філософією та міфом, мистецтвом і технікою тощо.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аристотель. Сочинения : в 4 т. / гл. ред. В.Ф. Асмус. Москва : Мысль, 1976. Т. 1. 550 с.
2. Булыгина Т.В. Крылов С.А. Оппозиции. *Языкознание. Большой энциклопедический словарь* / гл. ред. В.Н. Ярцева. Москва : Большая российская энциклопедия, 1998. С. 348.
3. Гагинский А.М. Философия беспредпосылочных начал. Москва : ИФ РАН, 2018. 194 с.
4. Гайденко П.П. Бытие. *Новая философская энциклопедия* : в 4 т. / предс. ред. совета В.С. Степин. Москва : Мысль, 2010а. Т. 1. С. 337–345.
5. Гайденко П.П. Единое. *Новая философская энциклопедия* : в 4 т. / предс. ред. совета В.С. Степин. Москва : Мысль, 2010б. Т. 2. С. 14–18.
6. Гегель. Наука логики. Сочинения : в 14 т. / ред. М.Б. Митин. Москва, Ленинград : Государственное социально-экономическое издательство, 1937. Т. 5. 814 с.
7. Герасимов С.В. Постсекулярность как индикатор расширения и смены концепта реальности. *Человек. Культура. Образование*. 2007. № 4 (26). С. 47–60.
8. Лебедев А.В. Гераклит. *Новая философская энциклопедия* : 4 т. / предс. ред. совета В.С. Степин. Москва : Мысль, 2010а. Т. 1. С. 504–206.
9. Лебедев А.В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). Санкт Петербург : Наука, 2014. 533 с.
10. Лебедев А.В. Фрагменты ранних греческих философов (Часть I). От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Москва : Наука, 1989. 576 с.
11. Лебедев А.В., Бородай Т.Ю. Парменид. *Новая философская энциклопедия* : 4 т. / предс. ред. совета В.С. Степин. Москва : Мысль, 2010б. Т. 3. С. 202–204.
12. Левин Г.Д. Единство и борьба противоположностей. *Новая философская энциклопедия* : в 4 т. / предс. ред. совета В.С. Степин. Москва : Мысль, 2010. Т. 2. С. 272–274.
13. Лосев А.Ф. История античной эстетики : в 8 т. (7 и 8 т. в 2 кн.) / гл. ред. В.И. Галий. Харьков : Фолио; Москва : ООО «Издательство АСТ», 2000. Т. 1 : Ранняя классика. 624 с.
14. Мартиненко О.П. Концептуальний аналіз філософського релятивізму. *Науковий вісник Чернівецького університету. Серія «Філософія»* : збірник наукових праць. Чернівці : Рута, 2010. № 534–535. С. 43–48.
15. Марчук М.Г. Ціннісні потенції знання. Чернівці : Рута, 2001. 319 с.
16. Муравьев С.Н. Гераклит Эфесский: все наследие: на языках оригинала и в русском переводе: краткое издание. Москва : ООО Ад Маргинем Пресс, 2012. 416 с.
17. Румянцева Т.Г. Гераклит Эфесский. *История философии: Энциклопедия* / гл. ред. А.А. Грицанов. Минск : Интерпрессервис; Книжный Дом. 2002. С. 238–239.
18. Садовский В.Н. Синтез. *Новая философская энциклопедия* : 4 т. / предс. ред. совета В.С. Степин. Москва : Мысль, 2010. Т. 3. С. 546–547.
19. Смирнов А.В. Движение. *Новая философская энциклопедия* : 4 т. / предс. ред. совета В.С. Степин. Москва : Мысль, 2010. Т. 1. С. 596–600.
20. Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. Москва : Республика, 1994. 464 с.
21. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск : Водолей, 1998. 384 с.

REFERENCES

1. Aristotel', (1976). *Sochinenija [Essays]* (Vols. 1–4, V. 1). Moskva: Mysl' [in Russian].
2. Bulygina, T.V., & Krylov, S.A. (1998). Opozicii [Opposition]. In *Jazykoznanie. Bol'shoj jenciklopedicheskij slovar'* – *Big encyclopedic dictionary* (pp. 348). Moskva: Bol'shaja Rossijskaja jenciklopedija [in Russian].
3. Gaginskij, A.M. (2018). *Filosofija bespredposylochnyh nachal [The philosophy of unprecedented beginnings]*. Moskva: IF RAN [in Russian].
4. Gajdenko, P.P. (2010a) Bytie [Being]. In *Novaja filosofskaja jenciklopedija – New Philosophical Encyclopedia*. (Vols. 1–4, V. 1); (pp. 337–345). Moskva: Mysl' [in Russian].
5. Gajdenko, P.P. (2010b). Edinoe [Unity]. In *Novaja filosofskaja jenciklopedija – New Philosophical Encyclopedia*. (Vols. 1–4, V. 1); (pp. 337–345). Moskva: Mysl' [in Russian].
6. Gegel'. (1937). *Nauka logiki [Science of logic]*. (Vols. 2). Moskva, Leningrad: Gosudarstvennoe social'no-jekonomicheskoe izdatel'stvo [in Russian].
7. Gerasimov, S.V. (2017). Postsekuljarnost' kak indikator rasshirenija i smeny koncepta real'nosti [Post-secularity as an indicator of the expansion and change of the concept of reality]. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie – Human. Culture. Education*, 4 (26), 47–60 [in Russian].

8. Lebedev, A.V. (2010a.). Geraklit [Heraclitus]. In *Novaja filosofskaja jenciklopedija – New Philosophical Encyclopedia*. (Vols. 1–4, V. 1); (pp. 504–206). Moskva: Mysl' [in Russian].
9. Lebedev, A.V. (2014). *Logos Geraklita Rekonstrukcija mysli i slova (s novym kriticheskim izdaniem fragmentov) [Logos of Heraclitus Reconstruction of thought and word (with new critical edition of fragments)]*. Sankt Peterburg: Nauka [in Russian].
10. Lebedev, A.V., & Borodaj T.Ju. (2010b). Parmenid [Parmenides]. In *Novaja filosofskaja jenciklopedija – New Philosophical Encyclopedia*. (Vols. 1–4, V. 3); (pp. 202–204). Moskva: Mysl' [in Russian].
11. Lebedev, A.V. (Eds.). (1989). *Fragmenty rannih grecheskih filosofov (Chast' I). Ot jepicheskih teokosmogonij do vznikovenija atomistiki [Fragments of the Early Greek Philosophers (Part I). From epic theocosmogonies to the emergence of atomism]*. Moskva: Nauka [in Russian].
12. Levin, G.D. (2010). Edinstvo i bor'ba protivopozlozhnostej [The unity and struggle of opposites]. In *Novaja filosofskaja jenciklopedija – New Philosophical Encyclopedia*. (Vols. 1–4, V. 2); (pp. 272–274) Moskva: Mysl' [in Russian].
13. Losev, A.F. (2000). *Istorija antichnoj jestetiki. Rannijaja klassika [History of ancient aesthetics. Early classics]*, (Vols. 1–8, V. 1). Har'kov: Folio; Moskva: OOO «Izdatel'stvo ACT» [in Russian].
14. Martynenko, O.P. (2010). Konceptual'nyj analiz filosofskogo reljatyvizmu [Conceptual analysis of philosophical relativism]. *Naukovyj visnyk Chernivc'kogo universytetu: Zbirnyk naukovykh pracj. Filosofija – Scientific Bulletin of Chernivtsi University: Collection of scientific works. Philosophy*, 534–535, 43–48 [in Ukrainian].
15. Marchuk, M.G. (2001). *Cinnisni potenciji znannja [Value potentions of knowledge]*. Chernivci: Ruta [in Ukrainian].
16. Murav'ev, S.N. (Eds.). (2012). *Geraklit Jefesskij: vse nasledie: na jazykah originala i v russkom perevode: kratkoe izdanie [Heraclitus of Ephesus: the entire legacy: in the original languages and in Russian translation: a short edition]*. Moskva: OOO «Ad Marginem Press» [in Russian].
17. Rumjanceva, T.G. (2002). Geraklit Jefesskij [Geraklit Jefesskij]. In *Istorija filosofii: Jenciklopedija – History of Philosophy: An Encyclopedia*, (pp. 238–239). Minsk: Interpresservis; Knizhnyj Dom [in Russian].
18. Sadovskij, V.N. (2010). Sintez [Synthesis]. In *Novaja filosofskaja jenciklopedija – New Philosophical Encyclopedia*. (Vols. 1–4, V. 3); (pp. 546–547). Moskva: Mysl' [in Russian].
19. Smirnov, A.V. (2010). Dvizhenie [Motion]. In *Novaja filosofskaja jenciklopedija – New Philosophical Encyclopedia*. (Vols. 1–4, V. 1); (pp. 596–600). Moskva: Mysl' [in Russian].
20. Stolovich, L.N. (1994). *Krasota. Dobro. Istina: Ocherk istorii jesteticheskoj aksiologii [Beauty, Goodness, Truth: essay on the history of aesthetic axiology]*. Moskva: Respublika [in Russian].
21. Hajdegger, M. (1998). *Prolegomeny k istorii ponjatija vremeni [Prolegomena to the history of the concept of time]*. Tomsk: «Vodolej» [in Russian].

UDK 141.319.8:316.75]:37(045)

MARCHENKO Oleksij – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Religious Studies, Cherkasy National University Bohdan Khmelnytsky, 81, Shevcjenko Boul., Cherkasy, Ukraine, postal code 18000 (marchenko_ov@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2553-6744>

KRETOV Pavlo – Candidate of Philosophy Sciences, Associate Professor at the Department of Philosophy and Religious Studies, Cherkasy National University Bohdan Khmelnytsky, 81, Shevcjenko Boul., 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, Cherkasy National University Bohdan Khmelnytsky, 81, Shevcjenko Boul., Cherkasy, Ukraine, postal code 18000 (ekretova@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3947-4479>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.13>

To cite this article: Marchenko, O., Kretov, P., Kretova, O. (2021). Postpravda ta krytychne myslennia: ideolohichni implikatsii v osviti [Post-truth and critical thinking: ideological implications in education]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia "Filosofia"* – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 43, 96–102, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.13>

POST-TRUTH AND CRITICAL THINKING: IDEOLOGICAL IMPLICATIONS IN EDUCATION

Summary. The article is devoted to the consideration of ideological transformations of worldview knowledge, directly related to the functioning of the public imagination and the formation of both group and individual identity. The comprehension of socio-cultural dynamics related to the situation of post-truth and the implementation of guidelines, strategies, techniques, practices and methodologies of critical thinking in the field of education are also considered. **The aim** of the article is to consider the phenomenon of post-truth in the modern information field in relation to the concept of critical thinking and their explications in the social institution of education. The main attention is paid to the philosophical understanding of these phenomena in the context of philosophical and anthropological measurement of trends in the socio-communicative sphere of human existence. **Methodological principles** are the philosophy of information, the development of the paradigm of transhumanism, the search for modern world theory and practice, social philosophy. The article considers the essential preconditions and consequences for the humanitarian sphere in general and education in particular the current state of affairs with insufficient philosophical articulation of the concepts of post-truth and critical thinking. **Scientific novelty.** The article proves the ambivalent nature of the correlation between the phenomenon of post-truth and the concept of critical thinking on the occasion of the social institution of education and the sphere of social imagination. **Conclusions.** Critical thinking, based solely on skepticism, has been found to function as a precondition and a meaning-destroying element of post-truth as a theoretical construct and cognitive mechanism. The threat of dehumanization of the problem field of modern humanities outside the actualization of symbolic and axiological bases of human identity, which is relevant for both scientific discourse and education, is emphasized. Emphasis is placed on the need for a humanistic reinterpretation of critical human thinking, expressed in its social activity, identity acquisition and self-actualization.

Key words: post-truth, critical thinking, self-actualization, identity, social activity, self-education, education.

МАРЧЕНКО Олексій – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та релігієзнавства, Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького, 81, бул Шевченка, м. Черкаси, Україна, індекс 18 000 (marchenko_ov@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2553-6744>

КРЕТОВ Павло – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства, Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького, 81, бул Шевченка, м. Черкаси, Україна, індекс 18 000 (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, Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького, 81, бул. Шевченка, м. Черкаси, Україна, індекс 18000 (ekretova@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3947-4479>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.13>

Бібліографічний опис статті: Марченко, О., Кретов, П., Кретова, О. (2021). Постправа та критичне мислення: ідеологічні імплікації в освіті. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 43, 96–102, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.13>

ПОСТПРАВДА ТА КРИТИЧНЕ МИСЛЕННЯ: ІДЕОЛОГІЧНІ ІМПЛІКАЦІЇ В ОСВІТІ

Анотація. Статтю присвячено розгляду ідеологічних трансформацій світоглядного знання, безпосередньо пов'язаних із функціонуванням суспільної уяви та формуванням як групової, так і індивідуальної ідентичності людини, а також осмисленню соціокультурної динаміки, пов'язаної з постанням ситуації постправди та впровадженням настанов, стратегій, технік, практик і методології критичного мислення в царині освіти. **Метою статті** є розгляд феномену постправди в сучасному інформаційному полі у взаємозв'язку з концепцією критичного мислення та їх експлікаціями в соціальному інституті освіти. Основну увагу приділено філософському осмисленню зазначених феноменів у контексті філософсько-антропологічного виміру тенденцій розвитку соціально-комунікативної сфери існування людини. **Методологічними засадами** є філософія інформації, розвиток парадигми трансгуманізму, пошуки сучасної освітньої теорії та практики, соціальної філософії. У статті розглянуто сутнісні передумови і наслідки для гуманітарної сфери загалом і освіти зокрема наявного стану речей з недостатньою філософською артикульованістю понять постправди і критичного мислення. **Наукова новизна.** У статті доведено амбівалентний характер кореляції між феноменом постправди та концепцією критичного мислення принагідно до соціального інституту освіти та сфери соціальної уяви. **Висновки.** З'ясовано, що критичне мислення, оперте лише на настанову скептицизму, функціонує як передумова та смислодеструктивний елемент постправди як теоретичної конструкції та когнітивного механізму. Підкреслено загрозу дегуманізації проблемного поля сучасної гуманітаристики поза актуалізацією символічних та аксіологічних підстав людської ідентичності, що є актуальним як для наукового дискурсу, так і для сфери освіти. Наголошено на необхідності гуманістичної реінтерпретації критичного мислення людини, експлікованого в її соціальній активності, набутті ідентичності та самоактуалізації.

Ключові слова: постправа, критичне мислення, самоактуалізація, ідентичність, соціальна активність, самовиховання, освіта.

Urgency of the problem. This research was prompted, firstly, by the unconscious and, accordingly, unthought nature of social dynamics associated with the post-truth situation in conservative, in their nature, educational social communities and, secondly, by the ideological transformations of world-view knowledge directly connected with the functioning of public imagination and the formation of both group and individual identities. The transformations of humanitarian reflections in connection with the emerging phenomena of information and hybrid wars are also relevant in this context. "Such a situation is also complicated by the specific rigidity, inflexibility of the basic epistemological model of constructing information in a digital environment and its reception by a person, say, from the Internet" (Marchenko O., Kretov P., 2019, p. 205). It also seems important to create a paradoxical situation at which the implementation of techniques, methodologies, and attitudes of critical thinking into educational practices and technologies of strategy enhance and sharpen the destruction of the semantic foundations of the world's picture, based primarily on intellectual channels of digital communications.

The purpose of the article is to consider the correlation of the post-truth phenomenon in public and individual consciousness and the concept

of critical thinking in the field of education. Education in this is considered not only as a social institution but as a universal communicative space in which the formation and transformation of value orientations systems, behavioral models, ideological constructions and the world picture (M. Heidegger) take place altogether.

Analysis of recent research and publications. Taking as a starting point the thesis that after the 2015 year in the economic-social segment of civilization there are already only "big data" (Gartner's, 2015), as well as after the recognition of *the post-truth* lexeme by the *Oxford Dictionary* in 2016 and world information campaigns connected with hybrid manipulative practices in the social and political spheres, we must admit the boundary problematization of the concept of reality in the world, created by contemporary information and communication technologies. If the Internet and global social networks make a media-communication platform of a total nature, taking on not only the functions of informing people and communities but also creating a specific space and forms in existence of information, then the post-truth phenomenon is increasingly global in scale since it can supplant traditional forms of existence and exchange of information in the human world. The information space, in which the boundaries between the message

and the fake coherent to reality are critically blurred, loses criterion determinability and acquires a critically larger number of links between parts of the whole, generating a conceptual reality that is derivative from information one, which boundary problematizes the subjectivity of the recipient.

The post-truth era raises the post-fake era. Such rhizomatic structure, due to the prevalence of conditionally horizontal, explicated in the digital communication space links between the recipient as a cognitive agent and impersonal sources of targeted information over conditionally vertical, covering the information reception and comprehension, obtained in the process of direct interpersonal communication and experience of involvement into social groups of various degree of generality, stipulates the emergence of the ideal situation to activate ideological influences as soft power (J. Nye) through digital information environment (One Internet, 2016). It seems, the idea concerning simply adapting to the standards of Western democracy created by global communication platforms of “ungoverned space” is too optimistic. T. Owen writes:

Platform companies began as tools to help us navigate the digital world and to connect us with our friends and family. These companies are now auto manufacturers, global advertising companies, telecoms, the central distribution channel of the free press and, critically, are absorbing many of the functions once delegated to democratic governments. We simply must bring them into the spirit and norms of our systems of collective governance. Doing so will require moving beyond a strategy that treats the symptoms of how these platforms negatively impact society and instead focus clearly and urgently on the structural causes of these problems. (Owen T., 2018).

Note that with this consideration, the phenomenon of post-truth cannot be interpreted only as a derivative epiphenomenon, a necessary component for the technological progress of mankind in general and “digital communication” (P. Watzlawick) in particular. None of the existing versions of the contemporary philosophy of information as a direction views the post-truth situation as critical and such that casts doubt on the very production of the meaning and man’s vision about the social and cultural dimension of his/her life. Rather, it is about optimizing the existing ways of people interacting in the digital communication space and in the “man – computer – man” system.

In fact, post-truth and politics associated with it are defined as those which, through the accentuation of the emotional-existential sphere of a person in information messages and the appeal to emotions and personal beliefs, usually not based on facts, form such public opinion that does not directly correlate with actual reality and it is its tendentious

manipulative interpretation or complete denial in the possibility of the existence of truth adequate to the facts. It is significant that MIT Press, Essential Knowledge series put out the work “*Post-Truth*” by Lee McIntyre (McIntyre L., 2018), which claims to have a holistic understanding of this problem as a common and recognized by scientific communities. The author dismisses the emergence of the post-truth of the postmodern paradigm in philosophy and humanitarian knowledge. But if we consider this phenomenon as immanent to human culture and the socio-political conditions for the formation of civilization, one can assume that post-truth has always been present in the Western tradition. If we derive the post-truth phenomenon from the very nature of the “wisdom of the West” (B. Russell), appealing to individualism as the basis of anthropocentrism in the ancient tradition, then the very possibility of more than one interpretation of the same group of facts is rooted in the fundamental concept of the subject, sub cognition, experience and understanding of reality. It is significant that if we consider the post-truth phenomenon in the context of the collision of tendencies in modern “metaphysics of presence” and postmodern, deconstructing the conceptual structure of social imagination “philosophy of difference” (in J. Derrida’s terms), they are paradoxically in tune since from different points of view they problematize the subjectivity of the speaker and the recipient of linguistic description of reality as a picture of the world.

Presentation of the main research material.

Enlightenment epistemological and axiological apology of the logo-phono-centric Reason of I. Kant, expressed from different points of view to the critical reflection of L. Wittgenstein and M. Heidegger, has transformed into a Foucault-Lyotard-Deleuze’s dispersed narratives and discourses of the power in post-structuralism and post-Marxist critique of cynical reason (P. Sloterdijk) and the sublime object of ideology (S. Žižek). The facts, presented by reason, are deprived of legitimacy and pragmatic effectiveness in the sphere of social communication, and they are only as a building material and a fueler for post-truth. At present, this problematique is actualized in such contemporary philosophical explications of social conceptions about reality as narrative ontology, object-oriented ontology, enactivism, symbolic anthropology, the tradition of dialogical philosophy. But when we are talking about the post-truth of the 21st century, this phenomenon presupposes, first of all, not epistemological and not ontological, but a political context. It is about transformation in forms of human interaction with the world related to the development of information and communication technologies when the sphere of social impersonal “digital communication” absorbs or significantly

limits the traditional interpersonal one. Of course, the concepts of “the war of languages” (R. Barthes), “differentiation” as a set of individual phrase modes that form a “grand narrative” and at the same time confront it (J.-F. Lyotard), “the conflict of interpretations” (P. Ricoeur), actor-network theory (B. Latour), finally the death of the subject (M. Foucault), like traditions of post-structuralism and constructivism in general influenced the emergence of the post-truth phenomenon. But its existence as a mechanism for the destruction of meaning, the devaluation of the valuable bases of information and knowledge about the world and related subjectivity, activism, identity and self-positioning of a man in the informative civilization is primarily associated with the practical aspect of the socio-political dimension of human life and directly with the sphere of ideology. Within the framework of the political discourse, which, due to information and communication technologies occupies an increasing percentage of the information field, the fact is connected with the meaning, but the meaning is regulated, that is, its reception can be foreseen and embedded as part into a certain entire worldview.

The deideologization program (R. Aron), connected with the concepts of multiculturalism and multipolarity of the world, is changing in the information field with the ideology of the total latent presence of politics. Therefore, the post-truth phenomenon testifies not to the irrationality of populism and the irresponsibility of politicians, but rather to an effective mechanism for manipulating of individual and group consciousness and public opinion. Post-truth, then, gives a person a comfortable opportunity to avoid the fear of dependence on the enslaving semantic whole, to focus on being free from responsibility for one’s own meaning-making, for oneself and one’s identity in a situation of uncertainty, that is, understanding of facts and consequences, decisions and actions is replaced within this mechanism by either an emotionally comfortable illusion of anarchist “freedom from everything” associated with the sphere of cognitive and responsibility, or sociopolitical apathy, indifference as a consequence of the imagined deprivation the very possibility of a meaningful true and non-repressive policy. The problematization in the notion of truth exacerbates the collisions intrinsic to democracy between conflict and consensus, the representativeness and control of communities, the coherence and efficiency of government. When it comes to protecting against manipulative technologies based on the post-truth phenomenon, researchers are appealing to a strategy of understanding (Kirkpatrick A., 2017), changes in forms of verbal behavior in social networks (Tsipursky G., Votta F., & Roose K. M., 2018), media literacy formation (Spratt H.E., Agosto D.E., 2017), responsibility and skepticism (McIntyre L., 2018).

Obviously, to smooth out the influence of digital communication in general and the post-truth phenomenon caused by the practices of using the fake news in particular, at the level of the instrumental reason, it is almost impossible without cultivation of total distrust of the recipient of information, which in turn is one of the tasks of war for consciousness. Ch. Taylor wrote:

The instrumental stanes involves our objectifying nature, which means...that we see it as a neutral order of things. That is no facts about how things stand in this order amount to a consideration by itself in favour of one or other definition of the good life but only, if at all, in combination with some value premiss drawn from elsewhere (Taylor Ch., 1989, p. 383).

Currently, the newest metatopic space is being formed, which is communicative one and it is formed by a common understanding, without being reduced to it. Unlike the modern space, the contemporary one in the post-truth existence is also based on the principle of depersonalized information within the digital communication space, which involves not only interpersonal communication but also the accurate tracking of the source and origin of the information. Fake news anonymity for the average consumer of information is securely protected by algorithms of technologies of their introduction. Technologies that allow generating the simulated audiovisual content, which is virtually indistinguishable from deepfake without special hardware and software, have made it boundary difficult to verify the congruence of factual reality and its representation in the media dimension of human sociality. To resist the emotional-affective influence of the post-truth information space, grounded on the use of relevant symbolism solely in the sphere of cognitive is hardly effective. Post-truth is paradoxically manipulating the man through man himself, from the inside, on the prelogical and preverbal plane of immanence (G. Deleuze), appealing to emotional resistance to formulated value systems as repressive, rather than through the external imposition of standard ideological clichés and stereotypes, how this happens in the case of propaganda.

The informational entropy of post-truth can be contrasted with value and motivation systems that will function as a meta-ideology that unites people with diverse views. The actualization of the specificity of religious knowledge as existential is relevant in this aspect. Ks. Karol Jasiński notes: “The religious truth thus relates to the whole man. It touches the very beginning and the source of his identity. It includes a human being who is fully immersed in it somehow” (Jasiński K., 2015, p. 32). In the era of digital communication technologies, the essence of truths of faith, religious truth and knowledge as holistic, existentially and axiologically rooted in paradoxical manner is an effective means to counter the post-truth

technologies rather than pure factuality and the simplistic positivist scientific picture of the world.

Therefore, despite the importance of the philosophical aspects of the post-truth phenomenon in direct and immediate response, its practical consequences in the sphere of mass consciousness, the formation of public opinion and one of the leading social institutions implementing and providing them is education.

Within the social institute of education, the post-truth phenomenon can lead to the following critical destabilizing shifts: a) loss of trust in communication between the participants of the institute, for example, between teachers and students, inspired not by internal causes and processes, but by external influence, information attacks and depersonalized skepticism, suggestion of social cynicism and despondency; b) formation of a specific mode of reception in humanitarian knowledge as fundamentally conditional, optional, ineffective one. At the same time, the resistance to the existing social roles and receptions of the symbolic series in the generally accepted ideological discourse is intensified in parallel with the formation of skeptical attitude and false stereotypes and clichés (for example, regarding the prerogative for the truth of news and information from the virtual network in comparison with other sources) connected with the acceptance of digital communication as main, and not the additional way of communication; c) the blurring of the criterion foundations in distinguishing the adequate and inadequate information both in socio-political and epistemological spheres, which makes it boundary difficult to build an effective, fact-based, knowledge-intensive, but adogmatic flexible picture of the world, falsification of the personal experience, based on the manipulatively imposed group consciousness and identity, – mythologization of consciousness; d) strengthening the age-related crises of identity by imposing improper, culturally and socially unstipulated to it forms; e) external manipulation of the ideological content and orientation of youth movements and subcultures.

The problem in the formation of critical thinking in education under these conditions is of paramount importance. Critical thinking in education is functionally connected not only with learning but also with upbringing – self-improvement, self-realization and self-actualization as a purposeful formation of personality in the process of human life and, above all, various forms of social activity (Olubiński A., 2018). The scientific literature deals with the formation of skills for critical assessment of web resources and security on the Internet, “technologies of critical thinking” as certain cognitive algorithms, critical thinking as an element of civic education, methods of selecting Internet information, etc. But

the problem of comprehending the very phenomenon of critical thinking remains, which seemingly appears to be a routine way of reception and comprehension of reality only with the added attitude of critical position to the object of thought. There are quite many interpretations of the problem of critical thinking in education, which can be grouped on the grounds of accentuating the forms of its existence and implementation into philosophical and psychological approaches. The first involves the formation of certain cognitive settings, which should be used by the person who thinks critically, and this determines his participation in social institutions and forms of communication. The second focuses on the formation of behavioral models, skills, and ways of treating reality as interacting with it rather than thinking as in the first case (Uribe-Enciso O., Uribe-Enciso D., Vargas-Daza M., 2017). Critical thinking is also seen as a thought process aimed at making intelligent decisions (Ennis R., 2008); the process of conceptualizing, analyzing, synthesizing and evaluating information, collected empirically or theoretically (Defining Critical Thinking, 1987); the form of effective criterion thinking that optimizes judgment, decision-making and self-assessment (Lipman M., 2003); a way of thinking that is protected from the manipulative influence of poor arguments (Tama M., 1989); the process of evaluating and forming judgment based on personal beliefs (Siegel H., 1991) and, finally, the ability to interpret, analyze and evaluate the input information from existing prior views (Facione P., 2000). Note that none of the mentioned researchers refers to the concept of skepticism as a worldview basis for critical thinking in the philosophical dimension, predicting implicitly the value-based approach of epistemological realism. In the dimension of cognitive psychology, skepticism as a methodological instruction is also ineffective, since it inevitably foresees a doubt on the cognitive agent.

Even without appealing to the principle of trust (N. Wilson, W. Quine, D. Davidson), which captures the coherence of reality and judgments about it within the exchange of information between people, it seems obvious that it is not easy to distinguish thinking as “being in thought” and critical thinking, discussed in the scientific literature. To think within the bounds of logocentric tradition means to use the subject-object dichotomy and within the traditional Aristotelian correspondence theory of truth to compare the content of one’s own judgments with the available experience – empirical, social, theoretical. It is impossible to think uncritically under such an interpretation since it would mean the absence of apperception, the initial picture of the world with which new information is compared. Kantian a priori of sensuality, or Wittgenstein’s early concepts (*“The Tractatus*

Logico-Philosophicus” 5.6 – “The Limits of My Language Mean the Limits of My World”), or his later concept of the language game capture space of thought that is critical and analytical by definition. Another thing is that the post-truth phenomenon illustrates the approach to such a space as the decentered, anti-logo-phono-centric space of Deleuze’s “fold” or “chora” in the interpretation of J. Kristeva. Contemporary information and communication technologies paradoxically install such critical thinking, which emphasizes skepticism as an epistemological attitude in itself as a component of the post-truth phenomenon. The absence of criteria for distinguishing between true and false, a reality that emerges as a rhizomatic object and a global simulacrum, makes such an understanding of critical thinking problematize. In the post-truth situation, the process of introducing the manipulative product of the personal imagination into the public imagination appears as an endless recursive extension of the conditional Overton window. Under such circumstances, critical thinking has to appeal not primarily to the sphere of factual and epistemological, but to the sphere of axiology and the vision of identity, which are only capable of making reality monolithic. We can assume that

...symbolism of media space for contemporary philosophical anthropology is not just a marker of the specifics of the current situation and the epiphenomenon in the progress of science and technology, so to say, in anticipation of technological singularity (V. Vinge), but the basis of social existence and forming visions about human identity in being and society. (Kretov P., Kretova O., 2017, p. 44).

The post-truth situation, at which facts “do not work” in the process of education or in the formation of public opinion, stipulates appealing to the symbolic structures of cultural and linguistic meanings as the foundation of personal identity at the preverbal level to the value orientations at the discursive level. Since the logic structures the description of reality, then cognitive tools of consciousness, above all the analytical approach to information are vulnerable, particularly from the side of what, according to Wittgenstein, should be silent about, practical philosophy as ethics and axiology. To think critically for

the time being can mean relying primarily on one’s own and group identity and value system.

Conclusions and prospects for further exploration. The practice and implementation of critical thinking in education in the post-truth situation, presuppose for the person as the carrier of identity and the system of values and the cognitive agent simultaneously: a) formed foundations of mental activity as a certain system of epistemological attitudes; b) the opportunity for applying these foundations to develop practical skills in analyzing information under the direction of the authority, acknowledged by itself, in order to form an algorithm for such activity; c) reliance on a holistic worldview as a picture of the world, which would be characterized by openness, flexibility, orientation to effective motivational attitudes and behavioral models, as well as positive philosophical views, not relying on skepticism and agnosticism as conceptual approaches to knowledge; d) understanding the probability in the manipulative nature of the information and the distortion of state of facts in the description of reality within the media space; e) experiencing the truth of reality as a blessing in the value sphere and the world cognition as an attitude in epistemological, based on the personal and group experience in dialogical communication within, in particular, the social institute of education; g) awareness of responsibility for sovereign cognitive subjectivity and the experience of critical thinking as a value.

It is important that the post-truth phenomenon, actualizing primarily the political and ideological segment of the world picture and description of reality, also deforms the actual potential cognitive intentional of a person in education or self-education, which may threaten with the limit narrowing of his worldview to professional or vocational training in education beyond a wide humanitarian context. In this way, the individual becomes a model object for ideological manipulations. The seeming non-alternativeness of the post-truth phenomenon in digital communication generates social fatalism and disbelief, while critical thinking involves accentuated activism and subjectivity of an individual in the social, ideological and value spheres.

BIBLIOGRAPHY

1. *Defining Critical Thinking*, 1987, *The Foundation for Critical Thinking*, www.criticalthinking.org/pages/defining-critical-think-ing/766
2. Ennis, R., 2008, *Nationwide Testing of Critical Thinking for Higher Education: Vigilance Required*, *Teaching Philosophy*, Vol. 31, No. 1, p. 1–26.
3. Facione, P., 2000, *The Disposition Toward Critical Thinking: Its Character, Measurement, and Relationship to Critical Thinking Skill*, *Informal Logic*, Vol. 20, No 1, p. 61–84.
4. *Gartner’s 2015 Hype Cycle for Emerging Technologies Identifies the Computing Innovations That Organizations Should Monitor*, Gartner, 18 August, <https://www.gartner.com/en/newsroom/press-releases/2015-08-18-gartners-2015-hype-cycle-for-emerging-technologies-identifies-the-computing-innovations-that-organizations-should-monitor>
5. Jasiński, K., 2015, *Nature of Religious Truth*, *Studia Warmińskie*, Vol. 52, p. 23–36.
6. Kirkpatrick, A., 2017, *Understanding in a Post-Truth World: Comprehension and Co-Naissance as Empathetic Antidotes to Post-Truth Politics*, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 13, No. 3, p. 312–335.

7. Kretov, P.V., Kretova, O.I., 2017, *Symbolic Landscape of Consciousness: Man between Representationalism, Functionalism and Relativism*, Anthropological Measurements of Philosophical Research, Vol. 12, p. 40–49. DOI: <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i12.119122>
8. Lipman, M., 2003, *Thinking in Education*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
9. Marchenko, O.V., Kretov, P.V., 2019, *Philosophy of Information and Transhumanism: Explications of Philosophical Anthropology*, Anthropological Measurements of Philosophical Research, Vol. 16, p. 102–115. DOI: <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i16.188847>
10. McIntyre, L., 2018, *Post-Truth*, MIT Press Essential Knowledge series.
11. Olubiński, A., 2018, *Aktywność i działanie jako forma edukacji do samorealizacji czy zniewolenia?* Kraków: Impuls.
12. *One Internet. Final Report of the Global Commission on Internet Governance*, 2016, Center for International Governance Innovation, June, 21, <https://www.cigionline.org/publications/one-internet>
13. Owen, T., 2018, *Domestic policy for data governance ungoverned space: how surveillance capitalism and AI undermine*, Center for International Governance Innovation, March, 20, <https://www.cigionline.org/articles/ungoverned-space>
14. Siegel, H., 1991, *The Generalizability of Critical Thinking*, Educational Philosophy and Theory, Vol. 23, No. 1, p. 18–30.
15. Spratt, H.E., Agosto, D.E., 2017, *Fighting Fake News: Because We All Deserve the Truth: Programming Ideas for Teaching Teens Media Literacy*, Young Adult Library Services, Vol. 15, No. 4, p. 17–21.
16. Tama, M., 1989, *Critical Thinking has a Place in Every Classroom*, Journal of Reading, Vol. 33, No. 1, p. 64–65.
17. Taylor, Ch., 1989, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press.
18. Tsipursky, G., Votta, F., Roose, K.M., 2018, *Fighting Fake News and Post-Truth Politics with Behavioral Science: The Pro-Truth Pledge*, Behavior and Social Issues, 27, p. 47–70.
19. Uribe-Enciso, O., Uribe-Enciso, D., Vargas-Daza, M., 2017, *Critical thinking and its importance in education: some reflections*, Rastros Rostros, Vol. 19, N 34, p. 78–88.

REFERENCES

1. *Defining Critical Thinking*, 1987, *The Foundation for Critical Thinking*, www.criticalthinking.org/pages/defining-critical-thinking/766
2. Ennis, R., 2008, *Nationwide Testing of Critical Thinking for Higher Education: Vigilance Required*, Teaching Philosophy, Vol. 31, No. 1, p. 1–26.
3. Facione, P., 2000, *The Disposition Toward Critical Thinking: Its Character, Measurement, and Relationship to Critical Thinking Skill*, Informal Logic, Vol. 20, No 1, p. 61–84.
4. *Gartner's 2015 Hype Cycle for Emerging Technologies Identifies the Computing Innovations That Organizations Should Monitor*, Gartner, 18 August, <https://www.gartner.com/en/newsroom/press-releases/2015-08-18-gartners-2015-hype-cycle-for-emerging-technologies-identifies-the-computing-innovations-that-organizations-should-monitor>
5. Jasiński, K., 2015, *Nature of Religious Truth*, Studia Warمیńskie, Vol. 52, p. 23–36.
6. Kirkpatrick, A., 2017, *Understanding in a Post-Truth World: Comprehension and Co-Naissance as Empathetic Antidotes to Post-Truth Politics*, Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy, Vol. 13, No. 3, p. 312–335.
7. Kretov, P.V., Kretova, O.I., 2017, *Symbolic Landscape of Consciousness: Man between Representationalism, Functionalism and Relativism*, Anthropological Measurements of Philosophical Research, Vol. 12, p. 40–49. DOI: <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i12.119122>
8. Lipman, M., 2003, *Thinking in Education*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
9. Marchenko, O.V., Kretov, P.V., 2019, *Philosophy of Information and Transhumanism: Explications of Philosophical Anthropology*, Anthropological Measurements of Philosophical Research, Vol. 16, p. 102–115. DOI: <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i16.188847>
10. McIntyre, L., 2018, *Post-Truth*, MIT Press Essential Knowledge series.
11. Olubiński, A., 2018, *Aktywność i działanie jako forma edukacji do samorealizacji czy zniewolenia?* Kraków: Impuls.
12. *One Internet. Final Report of the Global Commission on Internet Governance*, 2016, Center for International Governance Innovation, June, 21, <https://www.cigionline.org/publications/one-internet>
13. Owen, T., 2018, *Domestic policy for data governance ungoverned space: how surveillance capitalism and AI undermine*, Center for International Governance Innovation, March, 20, <https://www.cigionline.org/articles/ungoverned-space>
14. Siegel, H., 1991, *The Generalizability of Critical Thinking*, Educational Philosophy and Theory, Vol. 23, No. 1, p. 18–30.
15. Spratt, H.E., Agosto, D.E., 2017, *Fighting Fake News: Because We All Deserve the Truth: Programming Ideas for Teaching Teens Media Literacy*, Young Adult Library Services, Vol. 15, No. 4, p. 17–21.
16. Tama, M., 1989, *Critical Thinking has a Place in Every Classroom*, Journal of Reading, Vol. 33, No. 1, p. 64–65.
17. Taylor, Ch., 1989, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press.
18. Tsipursky, G., Votta, F., Roose, K.M., 2018, *Fighting Fake News and Post-Truth Politics with Behavioral Science: The Pro-Truth Pledge*, Behavior and Social Issues, 27, p. 47–70.
19. Uribe-Enciso, O., Uribe-Enciso, D., Vargas-Daza, M., 2017, *Critical thinking and its importance in education: some reflections*, Rastros Rostros, Vol. 19, N 34, p. 78–88.

МРИНСЬКА Наталія – аспірант кафедри філософської антропології, Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 9, вул. Пирогова, м. Київ, Україна, індекс 02000 (natamrinska@gmail.com)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7958-9118>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.14>

Бібліографічний опис статті: Мринська Н. (2021). Експлікації особистості в ситуації інвалідності в контексті методології метаантропології. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 43, 103–108, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.14>

ЕКСПЛІКАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ В СИТУАЦІЇ ІНВАЛІДНОСТІ В КОНТЕКСТІ МЕТОДОЛОГІЇ МЕТААНТРОПОЛОГІЇ

Анотація. Філософська антропологія XXI століття актуалізує і розширює погляди на проблемні точки соціалізації окремих груп людей. До таких груп відносяться і люди з інвалідністю. У статті проаналізована людина, що перебуває в «прикордонній ситуації», а саме в ситуації інвалідності. Реакція на ситуацію інвалідності як «прикордонну ситуацію» проявляється по-різному, і її можна проаналізувати за допомогою системи «метаантропології» за Н.В. Хамітовим. Додатковими інструментами для роздумів над проблемою послугували типи особистості Серена К'еркегора, поняття часу М. Гайдеггера та види мужності Пауля Тілліха. **Актуальність статті** в Україні зумовлена все зростаючою кількістю людей, що потрапляють у ситуації інвалідності, оскільки Україна – країна що перебуває у стані війни. Методики розуміння проблеми інвалідності суспільством зводяться лише до соціокультурного обґрунтування. Водночас філософсько-антропологічний аспект, який може створити основу для філософських практик, практик психологів, соціальних працівників і навіть медиків, ще не розкритий. Філософсько-антропологічна складова частина безпосередньо пов'язана зі стресовою ситуацією інвалідності, яка у психодинаміці створює повну картину переживань і труднощів, з якими стикається людина в «прикордонній ситуації». **Мета статті** – вивчити і розкрити, як люди, які перебувають у різних вимірах буття, по-різному реагують на «прикордонну ситуацію» інвалідності, і які методи здатні повернути душевно-духовну гармонію людини. **Методи та наукова новизна.** Вперше в синтезі використані методи метаантропології і типи особистості К'еркегора в контексті «прикордонної ситуації» Ясперса щодо проблеми інвалідності. Також вперше розглядається експлікація особистості, яка перебуває в ситуації інвалідності в поєднанні з часовими константами в навчанні Гайдеггера. Для визначення страхів і тривоги певної особистості в «прикордонній ситуації» використані типи відчаю за К'еркегором та Тілліхом. За Тілліхом вперше використані види мужності для подолання відчаю щодо людей, що перебувають у «прикордонній ситуації». Все це дозволило створити екзистенційно-динамічну модель для різних типів людей у ситуації інвалідності на різних рівнях буття. Значущість дослідження полягає в подальшому практичному застосуванні експлікацій, створених у цій роботі, для конкретних рішень проблемного питання людини із придбаною інвалідністю. **Висновки.** У статті оцінено вплив «прикордонної ситуації» на різні типи особистості згідно з К'еркегором. Безумовно, кожна особистість залежно від життєвих цінностей по-різному приймає і реагує на «прикордонну ситуацію», в цьому разі ситуацію інвалідності. Ця закономірність співвідношень типів особистості за К'еркегором і типами буття за Хамітовим, що дозволило створити експлікацію об'єднаних типів особистостей і відповідно до цього застосувати типи мужності за Тілліхом для виходу з поля «прикордонної ситуації». Аналіз і систематизація дали змогу розібратися та розкрити мету дослідження.

Ключові слова: інвалідність, «прикордонна ситуація», буденне буття, граничне буття, поза межне буття, екзистенція; відчай, мужність, людина, метаантропологія.

MRYNSKA Natalia – Postgraduate Student at the Department of Philosophical Anthropology, National Pedagogical University Drahomanov, 9, Pirogov str., Kyiv, Ukraine, postal code 02000 (natamrinska@gmail.com)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7958-9118>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.14>

To cite this article: Mrynska, N. (2021). Eksplikatsii osobystosti v sytuatsii invalidnosti v konteksti metodolohii metaantropolohii [Exploration of specialness in the situation of invalidity in the context of the methodology of meta-anthropology]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia "Filosofia"* – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 43, 103–108, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.14>

EXPLANATIONS OF PERSONALITY IN THE SITUATION OF DISABILITY IN THE CONTEXT OF METHODOLOGY OF METAANTHROPOLOGY

Summary. *Philosophical anthropology of the XXI century actualizes and expands views on the problem points of socialization of certain groups of people. These groups include people with disabilities. The article analyzes a person who is in a "borderline situation", namely, in a situation of disability. The reaction to the disability situation as a "borderline situation" manifests itself in different ways and can be analyzed using the "metaanthropology" system proposed by N.V. Khamitov. Additional tools for philosophical understanding of the problem were the personality types of S. Kierkegaard, the concept of time by M. Heidegger and the types of courage of Paul Tillich. **The relevance of the article** is due to the increasing number of people who find themselves in a situation of disability, but the methods of understanding the problem of disability by society are reduced only to socio-cultural grounds. At the same time, the philosophical and anthropological aspect, which can create the basis for philosophical practices, practices of psychologists, social workers and even doctors, has not been disclosed. The philosophical and anthropological component is directly related to the stressful situation of disability, which in psychodynamics creates a complete picture of the experiences and difficulties that a person faces in a "borderline situation". **The purpose of the article** is to study and reveal how people who are in different dimensions of being endure the "borderline situation" of disability in different ways, and what methods are able to restore mental and spiritual harmony to a person. **Methods and scientific novelty.** For the first time, the synthesis uses the methods of meta-anthropology and Kierkegaard's personality types in the context of Jaspers' "borderline situation" regarding the problem of disability. Also, for the first time, the explication of a person in a situation of disability is considered with respect to time constants in the teachings of M. Heidegger. To determine the fears and anxieties of a certain person in a "borderline situation", the types of despair according to Kierkegaard and Tillich, and the types of courage to overcome despair were used. All this made it possible to create an existential -dynamic model for various types of people at different levels of being. The significance of the study lies in the further practical application of the explications created in this work for specific solutions to the problematic issue of a person with acquired disabilities. **Conclusions.** The article assesses the influence of the "borderline situation" on various personality types according to Kierkegaard. It is certain that each person, depending on life values, accepts and reacts differently to the "borderline situation" in this case, the situation of disability. The paper gives a regularity of the relationship between personality types according to Kierkegaard and types of being according to Khamitov, which made it possible to create an explication of the united personality types and, in accordance with this, to apply the types of courage according to Tillich to get out of the field of "borderline situation". Analysis and systematization made it possible to understand the goal.*

Key words: disability, "Border situation", everyday life, ultimate being, transcendental being, existence, despair, courage, human, meta-anthropology.

Постановка проблеми. Останнім часом науковий світ приділяє все більше уваги темі інвалідності. Стали з'являтися статті, що розширюють цю проблему за межі «я» й «іншого». До інвалідності перестали ставитися як до проблемної зони суспільства і звернулися в розгляді проблем до самого інваліда.

Мета статті має велике значення в напрямі вивчення питання інвалідності від першої особи, тобто самої людини з інвалідністю. Це дасть змогу обґрунтовано та глибоко дослідити досвід інвалідності як «прикордонної ситуації».

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Філософи працюють над генеалогією поняття «інвалідність» (Топалова, 2017). Аналізують сучасну модель інвалідності в соціокультурному полі (Єрохіна, 2019). Також сучасні філософи не оминають увагою екзистенційні аспекти трагедії інвалідності щодо самої особистості (Кочнев, 2019); (Сочівко, 2019). Поповнюються науковими розробками і знахідками поняття «феномен стресу» (до якого можна віднести і придбану

інвалідність), що дає нові поняття для позначення ситуацій і поведінкових реакцій, таких як демпфер (Крюков, 2019).

Основний матеріал дослідження. Щоб зрозуміти і позначити критерії роботи, необхідно виділити низку понять, пов'язаних із нашим дослідженням. Основними поняттями метаантропології Н. Хамітова (2018) є три види буття людини: буденне, граничне і метакричне буття. «Буденність – це все те звичайне, що оточує нас, що не дає проявитися неповторному особистому прояву» (с. 224). «Граничне буття, або буття-на-межі, може бути визначено як вихід за межі буденності, з її гармонією, в дисгармонійний стан» (Хамітов, 2018, с. 257). Метакричне буття створює вихід за межі буденності, актуалізуючи нове гармонійне поле для прояву особистості: «творення свого життя як цілості і розуміння його сенсу, а в результаті – придбання повноти життя, якої позбавлені і буденність, і екзистенція граничного буття» (Хамітов 2015, с. 113).

Людина в розумінні С. К'еркегора рухається від мінуса до плюса і проходить певні стадії свого розвитку. У його роботі ми знайдемо їх три: «естетичну» «етичну», «релігійну». К'еркегор характеризує і розділяє особистості залежно від стадій на естетика, етика і містичну особу. Естетик – це людина, яка прагне до задоволення, при цьому пливе за течією «я бажаю бути любимим, якщо можливо, то всіма людьми» (К'еркегор, 1994, с. 272). «Естет взагалі не здатний до розвитку... але його розвиток відбувається за законами необхідності, а не вільно» (К'еркегор, 2020, с. 72). Етик же в уявленні К'еркегора – це усвідомлена воля в пошуку себе: «Настрій етика, сконцентровано в ньому самому: він трудився і знайшов самого себе» (К'еркегор, 2020, с. 77). «Я вимагаю від життя вищого змісту – і знаходжу його в етиці» (К'еркегор, 2020, с. 83). Містик, на думку К'еркегора (2020), – людина яка не тільки зробила усвідомлений вибір для себе, але зростає в абсолютному дусі: «Він вибирає себе самого в абсолютному значенні» (с. 86). «Внутрішні діяння містика зводяться не до особистих чеснот, а до розвитку релігійного або споглядального» (К'еркегор, 2020, с. 87).

Типи буття Н. Хамітова і етапи особистості С. К'еркегора співвідносяться між собою, але ситуація інвалідності, що створює нову реальність для людини, потребує додаткового визначення щодо цих типів і вимірів, поглиблених критеріїв. Таким критерієм може служити визначення Карла Ясперса (2000) про «прикордонні ситуації». Філософ пише: «основоположні ситуації нашого існування ми називаємо прикордонними. Це ситуації, з яких ми не можемо вийти і які не можемо змінити» (Ясперс, 2000, с. 22). Такі ситуації трапляються досить часто, це ситуації вибору або екзистенціальної кризи. Якщо прийняти, що «інвалідність (не) предикат певної соціальної групи», а розглянути інвалідність як повсякденний досвід будь-якої людини, то зникне культурний характер, але з'явиться антропологічний (Торлопова, 2017, с. 97).

Серен К'еркегор, описуючи стадії розвитку особистості, одночасно описує види відчаю, з якими стикається той чи інший тип особистості. Якщо прийняти, що «якість життя – це, скоріше, аксіологічна категорія, ніж норми, встановлені громадською думкою... це питання про ціле, про ставлення людини до самої себе...» (Єрохіна, 2019, с. 31). Інвалідність – це «прикордонна ситуація», в якій особистості доведеться зіткнутися з певним видом відчаю, то відповідно для подолання «прикордонної ситуації» буде потрібна мужність для подолання відчаю. «Можна сказати, що мужність бути – це мужність прийняти самого себе як прийнятого всупереч своїй неприйнятності» (Тілліх,

1995, с. 115). Мужність виступає критерієм волі в «прикордонній ситуації». Такими типами мужності виступають «мужність бути частиною», «мужність бути собою» і «мужність прийняти прийняття» (Тілліх, 1995).

Поняття часу невідривно пов'язане зі станом «прикордонної ситуації». Карл Ясперс (2013) пише: «екзистенція, як можливість вирішення, аж ніяк не виводиться з деякого значущого загального, в неї є джерело в часі» (с. 55). Час є відправною позицією і унікальною здатністю особистості трансцендувати з одного виміру буття в інший. Зосередженість на часових проміжках може відкрити більше розуміння суті пережитої трагедії. Гайдегера, випереджаючи Ейнштейна, говорить про відносні неточності і перетікання часу, трансформує сприйняття часу щодо просторового середовища. Він переосмислив власність часу, і його результати виходять за рамки фізичних показників. Для нашого дослідження вибрані визначення «минулого», «теперішнього», «майбутнього», як «тільки-що» (минуле), «зараз» (теперішнє) і «ось-ось» (майбутнє) (Гайдегера, 2003, с. 210). Ясперс (1991) підтверджує, що час є об'єктивною складовою частиною будь-якого буття і виступає невід'ємним атрибутом розвитку (с. 287–418). Але для нас важливі не певні відрізки часу, а «саме суб'єктивне психологічне «час є», суб'єктивний час присутності людини у світі» (Сочівко, 2019, с. 21).

Тип естетичної особистості в межах буденного буття. Стартова умова ідентичності для естетика – здорове тіло. Втрату частини себе неможливо порівняти ні з одним видом відчаю. Саме відчай наполягає на тому, щоб повернути втрачену частину тіла, тим заповнивши брак тілесності. Страх, що утворюється через ситуацію інвалідності, безпосередньо залежить від відторгнення суспільством негармонійного тіла. «Найбільш вдале визначення життя естетика буде: «він раб хвилини» (К'еркегор, 2020, с. 76). Так естетик знаходиться у часових межах «зараз», його відчуття не здатні думати про минуле або заглядати в майбутнє. Всі його почуття застигли в сьогодні, в болю, що він переживає зараз, і в думках, як бути в тепер.

Таким чином, страх втратити контроль над своїм місцем в цьому житті, тобто не бути, як раніше, частиною суспільства і не брати участі у своїй долі – найбільш вагомий страх для естетика. «Кожна людина, що живе тільки естетично, відрізняється таємним жахом перед відчаєм, бо їй добре відомо: те, що приносить відчай, – це загальне» (К'еркегор, 2011, с. 704).

Серен К'еркегор говорить про залежність від оточення і підпорядкування спільної думки. Естетик у полі буденного буття в результаті

«прикордонної ситуації», яку він пережив і отримав інвалідність, знаходить психологічний демпфер. Внаслідок пережитого рефлексія виходить із рамок витоку страху, про який пише К'еркегор. Естетик, відокремлюючи об'єктивну сутність як деструкцію, проектує свої страхи назовні, створюючи дисбаланс соціокультурної системи.

Конотація «прикордонної ситуації», розширена до соціокультурного шару, створює необхідність підміни, заміни або глушіння внутрішнього протиріччя між «зараз» і «було». Психолог С.Н. Крюков (2019) дає повну характеристику демпфера так: «це те, що пом'якшує вплив над-стресу на систему, приводячи її до рівня, який суспільство й індивід здатні використовувати як витік свого розвитку, перебудови, до постійно змінюваних соціокультурних умов» (с. 89).

Перший і найпростіший спосіб демпфера «бездіяльність» відбувається в момент усвідомлення своєї ущербності і призводить до пасивності. Страх, подібно паразиту, вже застиг і підживлюється бездіяльністю людини, стає вадою. І замість того, щоб відчувати залежність від інших, людина починає відчувати перевагу. Перебуваючи в світі бездіяльності, людина з інвалідністю чекає роботи і турботи від інших. «Відчай призводить до того, що життя твоє представляє вічне коливання між двома крайніми протилежностями: надприродною енергією і цілковитою апатією» (К'еркегор, 2020, с. 43).

Єдиний вихід з ситуації, що склалася з подібним типом особистості, це така ж бездіяльність щодо його бажань. Так мужність «бути частиною» змушує діяти, щоб не розгорнувся відчай «вже не бути частиною». Страхи вже поглинуті апатією, і єдиний страх, який може виникнути, – це страх бездіяльності оточення, а подолати його можна тільки в дії.

Другий демпфер «вмирання». Зневірений чоловік починає рух по єдиному шляху – шляху до смерті через задоволення. Він стає сам для себе причиною смерті, вибираючи дорогу до смерті. Вирішити питання з подібним видом естетика вельми непросто. Бажання померти настільки велике, що все, що відбувається в житті, має приносити задоволення ось саме в цю хвилину, тому що іншої хвилини вже немає. Забутися, не бути «зараз», поглянути на все з висоти «ти постійно начебто париш над самим собою... знищує твою земнотяжкість, і є, по суті, хаос відчаю» (К'еркегор, 2020, с. 47). Єдиним виходом із подібного стану, як парадоксально б це не звучало, є попросити у цієї людини допомоги. Як би запропонувати їй стати частиною того, на що вона може впливати. Чужий страх набагато більш значущий для неї, ніж особистий. Недарма «Суспільство анонімних

алкоголіків» вигидав алкоголік. Недарма наркоманів лікують колишні наркомани. Усвідомлення, що твоя слабкість «зараз» важлива, стає рятівною соломинкою для такого типу естетиків.

Третій вид демпфера «жертва» або «стоїчна демонстрація» – вона подібна до оголення свого тіла у ексгібіціоніста. Його мужність, укладену в демонстрації, долає страх бути неприйнятним. На його думку, не прийняти його суспільство не може через свій страх провини. «Відчай через глибоку, повну жалю любов до людства; відчай його триватиме лише до тих пір, поки він не спіткає «абсолютного» значення людини, що знищує все тимчасові відмінності» (К'еркегор, 2020, с. 58). Мужність бути частиною трансформується в самому потворному вигляді. На жаль, виходу з цієї ситуації немає, є тільки можливість переходу на новий щабель етика або духу, коли сама демонстрація стає чимось сакральним і високим. Наприклад: гусярі і кобзарі. Коли фізичні недоліки переходять у розряд сакральних цінностей.

Всі ці етапи повинні бути подолані, але це неможливо без переживання особистих страхів і занурення «Я» в граничне буття, з одночасним виходом з лінійного сприйняття часу із «зараз» в «тільки що». Саме погляд у минуле і переживання в моменті отримання інвалідності здатні спровокувати необхідний страх і тим самим викликати мужність боротьби з ним, де саме мужність – це дорога до осмислення свого минулого. Заглянути в майбутнє зі зростаючим бажанням «бути», і ця стадія у К'еркегора носить назву «етик».

Тип етичної особистості в межах граничного буття. Як тільки естетик перестане жити в «зараз» і бачити красу світу в її безтурботності, він ментально перетворюється в етика. Рух до себе від зовнішньої краси і тілесності до внутрішніх цінностей і з власними почуттями робить з людини естетики людину етики. Відповідно повинен відбутися якийсь розрив між зовнішнім і внутрішнім, щоб внутрішнє оголилося, а зовнішнє перестало бути домінантою.

Буття на межі, або граничне буття згідно з Назіпом Хамітовим (2018), – це трагічна напруга, яка звільняє від буденності, позбавляє особу від сторонньої думки, але тим самим змушує людину відчувати ще більші страждання (с. 153). Саме занурення в граничне буття і дає можливість людині зазирнути в себе.

Прикордонна ситуація в межах граничного буття – це якраз шлях, який шукає людина, щоби позбутися тривоги «прикордонної ситуації». Відчай етика – це симбіоз минулого та майбутнього, де найголовніше місце віддається минулому.

Для нього турбота про себе означає турботу про збереження поглядів, які він має. Його цілісність,

його спадкоємність як особистості означає для нього не просто пам'ять про свої погляди в минулому, але збереження їх у майбутньому... (Кочнев, 2019, с. 88).

Перетворення чуттєвого прояву мужності веде туди, де моральні закони і особисті переконання змушують залишатися в бутті, заперечуючи порожнечу. Всупереч собі, самовідчуження призводить до парадоксу – не жити в розпачі, це здається єдиним виходом. Перебування у стані використання постійних вольових зусиль для етика у стані інвалідності спрямоване на утримання себе в бути-на-межі. Для особистості етика це єдина можливість відчувати себе живим. «Так що ж тобі робити? – У мене лише одна відповідь: віддатися істинному розпачу» (К'еркегор, 2020, с. 56). Відповідно, перебування в постійному стані екзистенції і є сам акт мужності в граничному бутті.

Рішенням можуть бути два варіанти: прийняття самозаперечення, як самоствердження, через самознищення, або прийняти себе – через заново – творіння. І все це можливо тільки в межах граничного буття, шляхом осмислення своєї невизначеності. Ці два виходи перенаправляють нас до двох полярних вимірів буття – буденного буття як падіння особистості або поза-межного буття як зростання особистості. Як би парадоксально це не звучало, шлях у позамежне буття лежить через егоїзм.

Людина усвідомлює, що жити по-старому абсолютно неможливо, їй необхідно створити не тільки концепцію особистого егоїзму, але і своє егоїстичне буття в рамках реального життя. Глибинною передумовою егоїзму є насамперед сама матеріальність існування, яку в новому тілі доводиться переосмислювати і формувати нове буття під власні потреби. Саме егоїзм дозволяє людині рости в своїх проявах у боротьбі з різними видами тривоги і долати наслідки інвалідності. Мужність бути собою створює мужність бути егоїстом – жити для себе.

Для поняття «трансценденція» К'еркегор вводить поняття «стрибок віри», він позначав цим те, що неможливо зрозуміти людині і повністю осмислити за допомогою розуму. У метаграничному бутті не існує морального закону, тут закон вищого порядку і вищої матерії. На відміну від попереднього досвіду етика в пошуках душі, в цьому полі буття панує дух. Дух сам по собі священний і ідеальний, можна увірватися в цей простір відчути тимчасовість свого перебування в ньому, але, на відміну від переходу від етика до естетика, не впасти вниз, а збагатитися.

Тип містичної особистості в межах мета-граничного буття. Метаграничне буття – це

трансцендування через екстаз і прозріння, це досягнення катарсису через дух. Все це майбутнє, або, як назвав це Гайдеггера, «ось-ось», тому що досягти безумовної любові в людському тілі неможливо. Час тут відіграє роль всепоглинання, тому що в метаграничному бутті він вічний і сама позиція «ось-ось» розтягнута і недосяжна, так само, як і майбутнє в нашому розумінні.

Тіло, як кайдани, скоує і змушує підкорятися фізичним законам, і тільки дух у стані парити поза часом і поза простором, як первісний атом Аристотеля. Саме воля метаграничного буття робить із людини творця і перероджує її. «Творчість у своїх позамежних формах є актуалізація особистісного начала у світі» (Хамітов, 2018, с. 205). Індивідуалізація стає необ'єктивною і неважливою.

Духовність може виступати символом прагнення і основою для прояву особистості. Ми знаходимо відповідь у творчості або «самотворенні», які дають орієнтири для досягнення гармонійного позамежного, метаграничного буття.

У такому разі саме буття створює основу для нового прояву мужності – самоприйняття. Цей шлях неможливий без однієї умови, яку необхідно прийняти ще на рівні граничного буття, – це творіння себе нового. «Але навіть якщо ми беремо себе як особистість, необхідна самотрансцендуєча мужність прийняти» (Тілліх, 1995, с. 116).

Висновки. Таким чином, можна зробити висновки, що інвалідність як «прикордонна ситуація» абсолютно по-різному впливає на людину залежно від типу особистості і виду буття. Естетик повсякденного буття або переходить у граничне буття і використовує свою волю для подолання ситуації, або використовує демпфери для полегшення свого відчаю. Етик у граничному бутті вирішує найважливіше завдання «бути» і тим самим долає кризу або ламається. Містик в метаграничному бутті звільняється від тіла, і для нього стають важливі критерії прийняття. «Для того щоби брати участь у Ньому, необхідно, щоб Він тебе прийняв, а ти прийняв би Його прийняття тебе» (Тілліх, 1995, с. 118).

Це дослідження насамперед дає змогу зрозуміти світ людини з інвалідністю. Усвідомлення, з якими перепонами, страхами та тривогами їй доводиться боротися, і як вони розкривають екзистенційний стан особистості. Робота створює новий простір у метаантропологічній методології, завдяки якому висновки можуть слугувати конкретними порадами до дії, щоб вивести із прикордонного стану людину з інвалідністю.

Матеріали статті можуть слугувати базисом під час викладання курсів та спецкурсів із різних дисциплін. На основі роботи можливі додаткові методики у філософії, психології.

ЛІТЕРАТУРА

1. Єрохіна Л.Д., Урядова В.В., Андреева І.В. Етичний аналіз сучасних моделей інвалідності. *Суспільство: філософія, історія, культура*. 2019. № 9 (65). С. 27–34. DOI : <https://www.doi.org/10.24158/fik.2019.9.3>
2. Кочнев Р.Л. Аналітика екзистенціального: трагедія особистості. *Омський науковий вісник. Суспільство. Історія. Сучасність*. 2019. № 2. С. 87–91.
3. Крюков С.Н. Феномен стресу в контексті філософськокультурологічної проблематиці. *Вісник культури і мистецтв*. 2019. № 2 (58). – С. 82–92.
4. Керкегор С. Насолода і борг. Київ. AirLand, 1994. 504 с.
5. Керкегор С. Гармонійний розвиток в людській особистості естетичних і етичних начал. Москва ; Берлін : Дірект-Медіа, 2020. 168 с.
6. Керкегор С. Або-або. СПб: Амфора, 2011. 823 с.
7. Сочівко, Д.В. Екзистенціальна психодинаміка емпіричного Прикладна юридична психологія. 2019 № 3 (48), С. 16–29. DOI: 10.33463/2072–8336.2019.3(48).016–029.
8. Торлопова Л.А. Генеалогія поняття інвалідності. *Вісник Томського державного університету. Філософія. Соціологія. Політологія*, 2017. № 37. С. 92-102. URL: <http://vital.lib.tsu.ru/vital/access/manager/Repository/vtls:000585478> DOI: 10.17223/1998863X/37/10
9. Тілліх П. Вибране: Теологія культури. Москва. «Юрист», 1995. 479 с.
10. Гайдеггера М. Буття і час. Харків. «Фоліо», 2003. 503 с.
11. Хамітов Н.В. Самотність в людському бутті. Досвід метаантропології. Київ. «КНТ», 2018. 370 с.
12. Хамітов Н.В. Філософія: Буття. Людина. Мир: курс лекцій. Київ КНТ, 2015. 268 с.
13. Ясперс К. Вступ до філософії. Пер. з нім. Під ред. А. А. Михайлова. Мінськ: Пропілеї, 2000. 192 с.
14. Ясперс К. Розум і екзистенція. Пер. А.К. Судакова. Москва. «Канон +» РООІ «Реабілітація», 2013. 336 с.
15. Ясперс К. Сенс і призначення історії. Москва. Політгиздат, 1991. 527 с.

REFERENCES

1. Erohina L.D., Uryadova V.V., Andreeva I.V. (2019). Eticheskiy analiz sovremennykh modeley invalidnosti [Ethical analysis of contemporary models of disability]. *Obschestvo: filosofiya, istoriya, kultura [Society: philosophy, history, culture]*, vol.9 no.65, pp. 27–34. DOI: 10.24158.2019.9.3 [in Russian].
2. Kochnev R.L. (2019). Analitika ekzistentsialnogo: tragediya lichnosti [Analytics of the existential: the tragedy of personality]. *Omskiy nauchnyiy vestnik. Seriya «Obschestvo. Istoriya. Sovremennost» [Omsk Scientific Bulletin. Series "Society. History. Modernity"]*, vol. 2, pp. 87–91. [in Russian].
3. Kryukov S.N. (2019) Fenomen stressa v kontekste filosofsko-kulturologicheskoy problematiki [The phenomenon of stress in the context of philosophical and cultural problems]. *Vestnik kulturny i iskusstv, vyipusk [Bulletin of culture and arts]*, vol. 2 no. 58, pp. 82–92. [in Russian].
4. Kerkegor S. (1994) Naslazhdenie i dolg [Pleasure and duty]. Kiev. AirLand. [in Russian].
5. Kerkegor (2020) Garmonicheskoe razvitie v chelovecheskoy lichnosti esteticheskikh i eticheskikh nachal [Harmonious development of aesthetic and ethical principles in the human personality]. Moskva ; Berlin. Direkt-Media. [in Russian].
6. Kerkegor S. (2011) Ili – ili [Or or.]. Sankt-Peterburg. Amfora. [in Russian].
7. Sochivko, D.V. (2019) Ekzistentsialnaya psihodinamika empiricheskogo [Existential psychodynamics of the empirical]. *Prikladnaya yuridicheskaya psihologiya [Applied Legal Psychology]*, vol. 3 no. 48, pp. 16–29. – DOI: 10.33463/2072-8336.2019.3(48).016-029. [in Russian].
8. Torloпова Lyubov Andreevna (2017). Genealogiya ponyatiya invalidnosti [Genealogy of the concept of disability]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya [Bulletin of Tomsk State University. Philosophy. Sociology. Political science]*, vol. 37, pp. 92–102. DOI: 10.17223 / 1998863H / 37/10 [in Russian].
9. Tillih P. (1995) Izbrannoe: Teologiya kulturny [Selected: Theology of Culture]. Moskva. "Yurist" [in Russian].
10. Haydegger M. (2003) Byitie i vremena [Being and time]. Harkov. «Folio». [in Russian].
11. Hamitov N.V. (2017) Filosofiya: Byitie. Chelovek. Mir [Philosophy: Being. Human. World]. Kurs lektsiy Kiev KNT. [in Ukrainian].
12. Khamitov N.V. (2018) Samotnist v liudskom butti. Dosvid metaantropolohii [Loneliness in human existence. The experience of meta-anthropology]. Kyiv. «KNT», 2018. [in Ukrainian].
13. Yaspers K. (2000) Vvedenie v filosofiyu [Introduction to philosophy]. Per. s nem. Pod red. A.A. Mihaylova. Minsk. Propilei. [in Russian].
14. Yaspers K. (2013) Razum i ekzistentsiya [Mind and Existence]. Per. A.K. Sudakova. Moskva. «Kanon» ROOI «Reabilitatsiya». [in Russian].
15. Yaspers K. (1991) Smyisl i naznachenie istorii [The meaning and purpose of history]. Moskva. Politizdat. [in Russian].

ПІХОРОВИЧ Василь – старший викладач кафедри філософії, Національний технічний університет «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського», 37, пр. Перемоги, м. Київ, Україна, індекс 03056 (fanja.new@gmail.com).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3168-8704>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.15>

Бібліографічний опис статті: Піхорович, В. (2021). Виховання нової людини. Філософське та політико-економічне підґрунтя соціально-педагогічної доктрини колективізму. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 43, 109–120, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.15>

ВИХОВАННЯ НОВОЇ ЛЮДИНИ. ФІЛОСОФСЬКЕ ТА ПОЛІТИКО-ЕКОНОМІЧНЕ ПІДҐРУНТЯ СОЦІАЛЬНО-ПЕДАГОГІЧНОЇ ДОКТРИНИ КОЛЕКТИВІЗМУ

Анотація. *Мета статті* – довести, що характерне для сьогодення філософської та педагогічної думки абстрактне протиставлення індивідуалізму та колективізму є контр-продуктивним як з теоретичної (тобто філософської та політекономічної), так і з практичної (соціально-педагогічної) позиції і не було ніколи притаманне ні класичній філософії, ні класичній педагогічній думці. Задля досягнення цієї мети у статті здійснена спроба простежити в найзагальніших рисах еволюцію теоретичних та практичних поглядів на питання виховання людської особистості та ролі колективу в цьому процесі. Окрема увага приділена аналізу поглядів М.Г. Чернишевського та А.С. Макаренка як найяскравіших представників теорії та практики колективістського напрямку в педагогіці, один із яких водночас був прихильником теорії «розумного егоїзму», а інший досягнув чи не найбільших в історії педагогіки успіхів у справі масового виховання всебічно розвинутої особистості. Дослідження спирається на класичну традицію, яку М.Г. Чернишевський охарактеризував як антропологічний **метод** у філософії. Автор не тільки не претендує на якусь **наукову новизну**, але і старається довести, що в таких галузях, як філософія, економічна наука, педагогіка, формальна гонитва за новизною часто приводить до бездумного заперечення старого, тобто невміння відрізнити те, що дійсно віджило своє, і класичне, тобто таке, що принципово не може застаріти. Такий підхід не веде до справді нового, а приводить як науковців, так і практиків до того, що вони знову і знову повторюють ті ж самі помилки, які давно були подолані в класичній традиції. Одним із яскравих прикладів таких помилок і є абстрактне протиставлення індивідуалізму та колективізму. Головним **висновком** цього дослідження є те, що насправді справжній колективізм є не що інше, як послідовно проведений індивідуалізм, а виховання справжньої, розвинутої індивідуальності, особистості можливо виключно тільки в правильно організованому колективі і через колектив.

Ключові слова: виховання нової людини, індивідуалізм, колективізм, розумний егоїзм, політехнізм, самоосвіта.

PIKHOROVICH Vasil – Senior Lecturer at the Department of Philosophy, National Technical University "Kyiv Polytechnic Institute named after Igor Sikorsky", 37, Peremohy Ave., Kyiv, Ukraine, postal code 03056, (fanja.new@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3168-8704>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.15>

To cite this article: Pikhorovich, V. (2021). Vykhovannja novoji ljudyny. Philosofske ta politiko-ekonomichne pidgruntja socialno-pedagogichnoy doktriny kolektivizmu [Education of a new individual. Philosophical and political-economic ground for the socio-pedagogical doctrine of collectivism]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia "Filosofia"* – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 43, 109–120, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.15>

**EDUCATION OF A NEW INDIVIDUAL.
PHILOSOPHICAL AND POLITICAL-ECONOMIC GROUND
FOR THE SOCIO-PEDAGOGICAL DOCTRINE OF COLLECTIVISM**

*Summary. The purpose of the article is to prove that the abstract contradistinction of individualism and collectivism, which is typical of today's philosophical and pedagogical thought, is counterproductive both from a theoretical (i.e., philosophical and political-economic) and practical (socio-pedagogical) point of view and has never been inherent neither in classical philosophy nor classical pedagogical thought. To achieve this goal, the article attempts to trace, in the most general terms, the evolution of theoretical and practical views on the education of the human personality and the role of the collective in this process. Particular attention is paid to the analysis of the views of M.G. Chernyshevsky and A.S. Makarenko as the brightest representatives of the theory and practice of the collectivist direction in pedagogy, one of whom, M.G. Chernyshevsky, was also a supporter of the theory of "reasonable egoism", and the other one, A.S. Makarenko, has achieved, perhaps, the greatest successes in the history of pedagogy in the mass education of a full-fledged person. The study is based on the classical tradition, which M.G. Chernyshevsky described as an anthropological **method** in philosophy. The author not only refuses to claim any **scientific novelty** but even tries to prove that in such areas as philosophy, economics, pedagogy, the formal desire for novelty often leads to a thoughtless denial of the old, i.e., it leads towards the inability to distinguish between what has really outlived itself and the classics, that is, something that, ultimately, cannot get old. This approach does not lead to anything truly new, moreover, it forces scientists and practitioners to repeat over and over again the same mistakes that have long been overcome in the classical tradition. A striking example of such mistakes is the abstract contradistinction of individualism and collectivism. Also, the main **outcome** of this study is that the true collectivism is nothing more than consistently pursued individualism, and the education of a real, developed individuality, personality, is possible only in a properly organized collective and through a collective.*

Key words: Education of a new person, individualism, collectivism, reasonable selfishness, polytechnicism, self-education.

Актуальність проблеми.

Сьогодні чи не аксіомою вважається, що колективізм є виключно характеристикою радянської епохи, а для сучасного суспільства і для капіталізму загалом характерний індивідуалізм. Відповідно автори, які виходять із цієї «аксіоми», і в основу педагогіки пропонують класти виключно так званий індивідуальний підхід. При цьому нерідко навіть ці ж автори можуть із не меншим захопленням говорити про необхідність виховання у школярів чи студентів «вміння працювати в команді», «корпоративної етики», не кажучи вже про те, що вони горою стоять за виховання у них патріотичних почуттів, любові до свого народу, рідної держави та інших далеких від індивідуалізму речей. При цьому ніяких суперечностей між такого роду рекомендаціями вони не відчують. Але ж суперечності при такому підході очевидні, тому варто розібратися і в тому, звідки вони беруться, яка їх природа і як вони вирішуються в теорії та на практиці.

Аналіз останніх досліджень та публікацій.

Дуже цікаве дослідження провели автори зі Львівського національного університету імені Івана Франка О.Т. Калиняк та А.Ю. Колядко. Вони вирішили перевірити вищезазначену «аксіому», сформувавши її у вигляді робочої гіпотези. Авторі припустили, що в сучасному українському суспільстві сформувалися покоління, котрі, залежно від свого більшого чи меншого

радянського досвіду, по-різному інтерпретують важливість колективістських та індивідуалістичних цінностей» (Калиняк & Колядко, 2020, 42).

І дійсно, гіпотеза підтвердилася, але підтвердилася тільки частково. Дослідження «продемонструвало тенденції до зростання ваги індивідуалістичних цінностей зі зменшенням віку сучасних українців», проте, – пишуть далі зазначені автори, –

дослідження не дає підстав виокремити покоління, для якого були б притаманні лише індивідуалістичні або лише колективістські цінності: кожне із визначених поколінь цінує, хоча й різною мірою, як колективізм, так і індивідуалізм (Калиняк & Колядко. 2020, 42).

Іншими словами, протиставлення індивідуалізму і колективізму і, більше того, «прив'язка» цих феноменів до певної історичної епохи очевидно має відносний характер.

Це, звичайно, не означає, що така прив'язка взагалі ніякого значення не має і що вона зумовлена виключно «пострадянським синдромом» вітчизняних учених. Серед серйозних західних учених теж є такі, які напряму пов'язують індивідуалізм із капіталізмом, хоча, на відміну від пострадянських апологетів індивідуалізму та капіталізму, нічого хорошого в цьому не бачать. Як от, наприклад, Bromley (2019), автор книги «Власницький індивідуалізм: криза капіталізму», назва якої говорить сама за себе.

Багато західних учених, констатуючи як факт небезпеку для майбутнього від панування індивідуалізму в сучасному суспільстві, вважають, що на його місце має прийти «новий індивідуалізм», який би був позбавлений недоліків звичного ліберального індивідуалізму, тобто такого, який би дозволяв індивіду з усіма його особливостями органічно вливатися в соціальне життя (*Crespi & Martucelli 2017, 18*).

Зрозуміло, що і на Заході про індивідуалізм та колективізм пишуть не тільки серйозні дослідники, але і люди, робота яких полягає в тому, щоб не вирішувати проблеми, а скоріше їх затушовувати, робити вигляд, що проблеми як такої не існує.

Так, наприклад, деякі автори такого роду пов'язують колективізм та індивідуалізм із культурними особливостями різних країн чи регіонів. Так, на сайті проекту «Великопольська спільна справа» читаємо такі слова: «Прикладом індивідуалістичної культури є американська культура, а колективістичної – азійські культури, наприклад, японська, в'єтнамська або африканські культури» (Культурні відмінності, 2020).

Автори матеріалу рекомендують просто враховувати ці особливості державним структурам чи роботодавцям у процесі комунікації з представниками відповідних культур.

А, наприклад, австрійський журналіст Мельтцер (2020) вважає, що потрібен здоровий баланс між колективізмом та індивідуалізмом.

Окремо хотілось би виділити погляди на співвідношення індивідуалізму та колективізму, які висловлюють сучасні дослідники педагогічної спадщини А.С. Макаренка, оскільки про нього буде йтися у нашій статті.

Так, молодий італійський дослідник творчості А.С. Макаренка Еміліано Меттіні впевнений, що існують певні цінності, які поєднують у собі колективізм та індивідуалізм. Серед таких він виділяє почуття громадянськості, яке, за його думкою, витікає із самоусвідомлення людиною себе як особистості, як самостійного, індивідуального члена суспільства (Меттіні, 2018, 146).

Один із відомих німецьких макаренкознавців Waterkamp (2018, 53) звертає увагу на те, що саме поняття колективізму та індивідуалізму, зокрема у зв'язку з розумінням спадщини А.С. Макаренка, завжди по-різному сприймалися на Заході і на Сході, а це означає, що дослідження цих феноменів у принципі неможливе поза історичним контекстом.

Магістр психології та педагогіки університету La Sapienza (Рим, Італія) Трифонова (2019) в своїй статті «Колективізм у радянській ідеології і в педагогічній системі А.С. Макаренка: порівняльно-зіставлювальний дискурс» дає непоганий

огляд різних стереотипів стосовно співвідношення колективного та індивідуального у радянській ідеології взагалі та в педагогічній доктрині А.С. Макаренка зокрема, а також різних підходів до критики цих стереотипів.

Всі ці різні і навіть, на перший погляд взаємовиключні підходи об'єднують одне – вони виходять із протиставлення колективізму й індивідуалізму як чогось очевидного і відрізняються тільки тим, що пропонують різні варіанти їх зовнішнього «сполучення».

Мета та основні завдання.

Мета дослідження полягає в обґрунтуванні думки про те, що абстрактне протиставлення індивідуалізму та колективізму, яке некритично приймають за вихідну точку своїх досліджень дуже багато сучасних фахівців у галузі педагогіки і суперечність між якими вони стараються подолати або хоча б якимось чином якось примирити між собою ці протилежності, насправді є хибним. У статті будуть приведені аргументи на користь того, що індивідуалізм не є і ніколи не був самостійною сутністю, а завжди виступав і продовжує виступати як форма прояву того чи іншого історичного типу колективності. Відповідно, педагогіка, яка не усвідомлює цього факту і нездатна перетворити ті об'єктивні форми колективності, які склалися в дану історичну епоху, на базу і інструмент виховання особистості, не може бути ефективною.

Для досягнення цієї мети сформульовані такі завдання:

- показати, що протиставлення колективізму та індивідуалізму носить не абсолютний, а відносний характер;

- продемонструвати, що таке протиставлення насправді не було характерним для класичної філософської та педагогічної думки;

- довести, що класична філософська та педагогічна думка рухалася в напрямі виявлення теоретичної та практичної основи “тотожності протилежностей” індивідуалізму та колективізму;

- виявити філософські та політекономічні засади концепції “розумного егоїзму” М.Г. Чернишевського та оцінити її соціально-педагогічний потенціал у сучасних умовах;

- на основі принципів, які будуть виявлені в процесі вирішення попередніх завдань, здійснити теоретичну обробку практичного досвіду А.С. Макаренка з метою актуалізації досягнутих ним результатів.

Виклад основного матеріалу дослідження.

З давніх-давен вважалося, що річ це нехитра – створення людини. Береш і створюєш: за власним образом і подобою. Адаже так і робилося тисячоліттями: процес створення людини відбувався як процес простого відтворення.

І було неважливо, чи йдеться про бідних, діти яких росли як бур'ян, так само, як і їхні батьки чи дідусі-бабусі, чи про дворян або навіть царів-королів. Дворянських чи монарших діток, звичайно, старанно виховували, але за зразок брали зазвичай їх шляхетних предків. Тобто виходило те ж саме, що і у бідних – просте відтворення.

Ця традиція – шукати зразки для виховання нової людини у далекій минувшині – перекочувала і у буржуазну систему виховання. Навіть революції, які дощенту знищували підвалини «сивої давнини», надихалися при цьому ідеалами давнини ще «сивішої». Ось що пише про цей парадокс Карл Маркс у роботі «18 брюмера Луї Бонапарта»:

Традиції всіх мертвих поколінь тяжіють, як кошмар, над умами живих. І якраз тоді, коли люди ніби тільки тим і зайняті, що переробляють себе і навколишній світ, створюючи щось ще небувале, якраз в такі епохи революційних криз вони богузливо вдаються до заклинань, викликаючи до себе на допомогу духів минулого, запозичують у них імена, бойові гасла, костюми, щоб у цьому освяченому старовиною вбранні, цією запозиченою мовою розіграти нову сцену всесвітньої історії. Так, Лютер переодягався апостолом Павлом, революція 1789–1814 рр. перевдягалася по черзі то в костюм Римської республіки, то в костюм Римської імперії, а революція 1848 р. не знайшла нічого кращого, як пародіювати то 1789 рік, то революційні традиції 1793–1795 років. (Маркс, 1961, 113).

Але чим величніші пози приймали учасники згаданих подій, чим яскравіші, благородніші форми вони підбирали для своїх вчинків, тим рельєфніше виступала буржуазна дріб'язковість змісту нової епохи, якщо брати її людський вимір. І навіть якщо епоха випадково висувала дійсно крупні фігури, як, наприклад, Мартін Лютер раннього періоду, Томас Мюнцер, Олівер Кромвель, Максиміліан Робесп'єр чи Наполеон, вона тут же виправляла свою помилку, і їх місце заступали люди, які повністю відображали дух нової епохи, тобто люди дрібні і дріб'язкові. Виходило щось на кшталт «славних прадідів великих – правнуки погані».

Кожна епоха сама виховує людей під свої потреби. І буржуазна епоха робила це по-буржуазному: виховувала, а частіше – просто штампувала нашвидкуруч, щоб було якомога більше і якомога дешевше. Для цього чисто по-буржуазному старалася, щоб виглядало подібно на кращі зразки, але фальсифікація матеріалу і масовий характер виробництва робили свою справу: продукт виявлявся неякісним і швидко ставав непридатним для здійснення з його допомогою заявлених високих намірів.

Тому так ставалося, що серйозних успіхів буржуазна революція досягала тільки тоді, коли на чолі руху ставали справжні реакціонери, тобто люди, які не просто підроблялися під старі зразки, а цілком щиро закликали до відродження старих порядків і самі реально були людьми старого гарту. Фра Савонарола, Ян Гус, Мартін Лютер, Томас Мюнцер, Олівер Кромвель – оці дійсні засновники царства буржуазії – всі вони люто ненавиділи буржуазність і радикально виступили проти феодалізму тільки тому, що ясно бачили те, що пізній феодалізм уже наскрізь, як сказав би Гегель, «просвічує» буржуазністю. Всі вони закликали повернутися «до основ», до традицій раннього християнства, а значить, і раннього феодалізму.

Інакше кажучи, виховання навіть найкращих людей цієї епохи було процесом абсолютно стихійним, і не тільки їх вихователі, але й самі найкращі люди зазвичай просто «не відали, що творять», а кращі з кращих нерідко творили щось зовсім протилежне своїм намірам, і тільки тому вони виявлялися найкращими. Вони реально творили нову епоху, хоча були впевнені, що тільки відтворюють дуже стару.

Велика французька революція фактично проігнорувала той факт, що її головний натхненник, мислитель, який вніс чи не найбільший вклад в її ідейну підготовку, Жан-Жак Руссо задовго до початку революції виробив цілу програму виховання людей нової епохи. Він дає дуже розлогі і продумані поради-інструкції щодо виховання дітей в різних вікових категоріях. Серед викладених у книзі «Еміль або про виховання» думок зустрічаються як вкрай наївні, так і дуже глибокі ідеї. Причому навіть наївні ідеї Руссо дожили до нашого часу: як, скажімо, уявлення про природні схильності дитини чи про її природні права. Але далеко не всі педагогічні ідеї Руссо є наївними. Наприклад, небанальною є думка про те, що нова людина, згідно з думкою Руссо, має мати «голову філософа і руки ремісника» – тобто ідея про роль предметної діяльності у вихованні людини, в тому числі – і у вихованні її розуму. Зрозуміло, що на такій економічній основі, як ремесло, масового виробництва не налагодиш. У тому числі – і масового виробництва нового типу людини. Окремі екземпляри можуть виходити на рівні шедеврів, але на цьому й закінчиться. Та це вже не вина Руссо, що він жив у епоху, коли саме реміснича праця виявилася найбільш придатною для виховання розумної людини. Це, скоріше, проблеми тих людей, які сприйняли цю думку Руссо як готовий рецепт, а не як вказівку на те, що тільки праця, а не спостереження природи саме по собі, розвиває розум людини. Зрозуміло, що чим

більш розвинутими будуть форми праці, тим більш розвинутим буде і розум. Сам Руссо впевнений, що розум не можна виховати шляхом зазубрювання готових істин, що дітям у процесі виховання треба створювати такі умови, щоби вони самі «перевідкривали» всі головні відкриття людства. Погодьтеся, що ці ідеї набагато розумніші ніж ті, які нерідко вважаються зараз найновішими: що школярам і студентам треба надавати якомога новішу інформацію або знання про те, як її шукати.

Все це, правда, не рятує Руссо від пошуку зразків для виховання нової людини в минулому. Невипадково його роман, який передував «Емілію», називався «Нова Елоїза». Тут ми маємо очевидний натяк на Абеляра та Елоїзу.

Не виключено, що ці парадокси виникали саме тому, що і Жан-Жак Руссо, і його послідовникам-практикам дуже вже хотілося покінчити з пережитками минулого. Їм здавалося, що це можна зробити тільки тоді, коли вони протиставлять старому щось *інше*. Але іншим щодо того старого виявлялося зовсім не нове, а *дуже старе*. Насправді ж нове – це не просто «не старе», не просто щось протилежне старому. Нове не може бути вигаданим, сконструйованим за допомогою голови і в готовому вигляді поставленим на місце старого, воно мусить бути виведене зі старого, вирощене на його ж ґрунті, зрештою, нове – це обов'язково трансформоване, перетворене, «зняте» старе. Інакше замість дійсно нового ви отримаєте «добре забуте старе», тобто дуже старе. Протилежність нового і старого не в тому, що нове не може мати нічого спільного зі старим, а в тому, що нове – це подолання старого, вихід за його межі, вичерпання можливості його відтворення як старого. Воно існує не просто поряд зі старим як його альтернатива, а існує прямо в ньому як його власне заперечення, яке з нього ж і виростає. Жан-Жак Руссо ще цього всього не розуміє, він просто «геніально вгадує» потребу ще поки що неіснуючої буржуазної епохи в нових людях і фантазує на цю тему, навіть не розуміючи, що насправді він в дещо ідеалізованій формі описує тих людей, які живуть поряд з ним, хоча вони і «випередили свій час» – тобто діячів епохи Просвітництва.

Одним із перших мислителів, який зрозумів, що заувдання письменника полягає в тому, щоб шукати прототипи нових людей не в свій давнині, а в сучасній реальності і всіма силами, насамперед – силами літератури, допомагати цим прототипам типізуватися, перетворюватися із виключень у норму, був М.Г. Чернишевський. У романі під промовистою назвою «Що робити?

З розповідей про нових людей» він пише про своїх героїв так:

Недавно зародився у нас цей тип. Раніше були тільки поодинокі особи, що провіщали його; вони були винятками і, як виключення, почували себе самотніми, безсилими, і від цього були бездіяльні й або занепадали духом, або екзальтувалися, романтизували, фантазували, тобто не могли мати головної риси цього типу, не могли мати спокійної практичності, рівної і обміркованої діяльності, діяльної розсудливості...

..Недавно народився цей тип і швидко розплоджується. Його породив час, він знамення часу, і, чи сказати? – він зникне разом із своїм часом, недовгим часом. Його недавньому життю судилося бути і недовгим життям... Але після них буде все-таки краще, ніж до них. І минуть роки, і скажуть люди: «після них стало краще; але все-таки залишилося погано». І коли скажуть це, значить, прийшов час відродитися цьому типу, і він відродиться у ще численніших людях, в кращих формах, тому що тоді всього гарного буде більше, і все хороше буде краще; і знову та сама історія в новому вигляді. І так піде доти, доки люди скажуть: «ну, тепер нам добре», тоді вже не буде цього окремого типу, тому що всі люди будуть цього типу, і важко їм буде зрозуміти, як же це був час, коли він вважався за особливий тип, а не за загальну натуру всіх людей? (Чернышевський, 1950, 148).

М.Г. Чернишевський дуже високо цінував ідеї просвітників і прямо називає Руссо як першого мислителя, який поставив питання про те, що тільки виховання жінок у дусі науки є запорукою рівності жінок і чоловіків (Чернышевський, 1950, 278). А нова людина, – вважає Чернишевський, – не може з'явитися, доки жінка перебуває у рабському стані. Адже саме жінка є вихователькою дітей, а нерідко жінки керують і чоловіками – причому значно частіше, ніж може здатися самим чоловікам.

Але Чернишевський розуміє, що виховання мало, що свобода жінки має засновуватися на міцному економічному ґрунті, і таким ґрунтом не може бути чужа праця, якою в його часи жили ті жінки, яким була доступна освіта, а тільки активна участь самої жінки у виробництві. Ще одне добре розумів Чернишевський – те, що далеко не будь-яка праця звільняє жінку: багато є таких видів праці, які її, навпаки, закабальють. Хіба робота домашньої прислуги звільняє? Чи, скажімо, праця жінок на панщині? Або домашня праця, яку не дарма не найгірші мислителі іменували домашнім рабством, а не найкращі – рекомендували поряд з церквою та дитячою кімнатою як складову частину формули «природного» призначення жінки? Чернишевський спеціально

підкреслює відомий і до нього парадокс, що, починаючи ще з античності і закінчуючи часом, про який він пише, хіба що повія, яка не займала ніякого офіційного, визначеного для жінки релігійою чи мораллю місця в суспільстві, могла себе почувати більш-менш вільною людиною. Тому Чернишевський пропонує не будь-яку працю, а тільки організовану на розумних началах. Причому розумними він вважає саме колективістські начала.

Ми не можемо сказати, наскільки А.С. Макаренко надихався саме ідеями М.Г. Чернишевського, хоча А.С. Макаренко свідомо ставив перед собою саме ту мету, яку проголосив і обґрунтував Чернишевський – виховання нової людини. Та й паралелі між принципами, на яких будувалися швейні майстерні, описані в романі «Що робити?», і принципами організації колонії ім. Горького більш ніж очевидні. Та для нас не важливо, чи згадував А.С. Макаренко про роман М.Г. Чернишевського в період становлення комуни ім. Горького, чи ні¹. Нам важливо, що А.С. Макаренко, як і М.Г. Чернишевський, не сумнівається в тому, що завдання виховання нової людини можна і треба вирішувати.

Обидва вони розуміють, що завдання це нелегке, і тим, хто візьметься за його вирішення, не варто чекати на вдячність від своїх сучасників. На місці трьох крапок у приведеній вище цитаті з книги «Що робити?» Чернишевського стоять слова: «Шість років тому цих людей не бачили; три роки тому зневажали; тепер ... але все одно, що думають про них тепер» (Чернишевський, 1950, 148).

А.С. Макаренко в «Книзі для батьків» малює таку метафоричну картину:

Уявіть собі юрбу голодних людей, що заблудилися десь у пустелі. Уявіть собі, що в цих людей нема організації, нема почуття солідарності. Ці люди кожен на свій страх, кожен в міру своїх сил шукають їжі. І ось вони знайшли її і кинулись до неї в загальній лютій колотнечі, знищуючи один одного, знищуючи і їжу.

І якщо в цій юрбі знайдеться один, що не полізе в бійку, що прирече себе на голодну смерть, але нікого не вхопить за горло, всі інші, звичайно звернуть на нього увагу. Вони дивитимуться на

його вмирання очима, розширеними від здивування. Одні з цих глядачів назвуть його подвижником, високоморальним героєм, інші назвуть дурнем. Між цими двома думками не буде ніякої суперечності. (Макаренко, 1973, 257).

Але ж тоді виходить, що ситуація безвихідна – особливо для педагога. Кого ж йому виховувати, щоб було не по-звірячому? Виховувати альтруїстів – буде означати тільки відтворювати умови «пустелі». Не треба забувати, що з погляду наукової класифікації травоядні – це теж звірі. І якщо вже зайшла мова про пустелю, то, згідно з однією із версій, Сахара утворилася в результаті так званої неолітичної революції, коли великі скупчення тварин, які виникли внаслідок переходу від мисливства до скотарства, витоптали і зруйнували родючий шар на цих колись квітучих територіях. Зауважте, що це були саме травоядні тварини. Причому саме завдяки одомашненню цих травоядних багатов в чому і виникла сучасна цивілізація.

Тобто виходить, що навіть пустеля в чисто географічному розумінні цього слова може мати економічне коріння. у метафорі ж, яку наводить Макаренко, пустеля – поняття чисто економічне. Під пустелею він має на увазі такі економічні умови, коли навіть найродючіші ґрунти і найтяжча праця не забезпечують людям, притому дуже часто саме тим людям, які найбільше працюють, гідних умов життя.

Звичайно, що не чинити по-звірячому і не вчити цьому інших – у нелюдських умовах – це вже не просто подвиг, але і, можливо, перший крок до подолання такого стану справ. Точніше, без такого подвигу неможливі кроки до подолання, але самої відмови від звірячої моралі недостатньо. Адже пустеля легко поглине яку завгодно кількість подвижників. Вона їх або знищить, або перетворить на «дурнів», або, що ще гірше і буває найчастіше, зробить елементом власного відтворення і утвердження, як це сталося, наприклад, із християнством, яке висунуло немало найсправжніших подвижників, подвиги яких церква тисячі років прекрасно використовувала для утвердження найбільш диких форм звірства і свинства.

Виходить замкнуте коло: з одного боку, для зміни економічних умов потрібні нові люди, а з іншого боку, ці нові люди, навіть якщо вони будуть з'являтися, поодиноці нічого не можуть змінити в старих економічних умовах.

М.Г. Чернишевський слушно зазначає, що такі люди мають об'єднуватися між собою, причому об'єднуватися навкруг певної реальної справи. Він навіть розуміє, що такою справою може бути тільки виробництво, засноване на нових началах – на началах колективної власності, коли кожен учасник справи не думає про власну

¹ Роман Чернишевського «Що робити?» А.С. Макаренко читав і він справив на нього величезне враження, про що є свідчення з посиланням на розповідь самого А.С. Макаренка у спогадах колишнього вихованця комуни ім. Ф.Е. Дзержинського В. Зайцева (див. Воспоминания о Макаренко. Л.: Лениздат, 1960. с. 288). Але у додатку до заяви про вступ до центрального інституту організаторів народної освіти, написаній якраз тоді, коли розбудовувалася колонія ім. Горького, у якому Макаренко досить детально описав прочитані ним праці авторів з різних галузей знань та свої уподобання в художній літературі, ім'я Чернишевського не згадується. Див. <http://www.ug.ru/archive/3336>

вигоду, а розуміє, що найвигідніше для кожного – не конкурувати один з одним, а діяти спільно, за розумно обдуманим планом.

У цій ситуації змінюється і саме розуміння вигоди. Вигода вже ніяк не зводиться до накопичення багатства – чи то у вигляді грошей, чи у вигляді предметів, якими має право користуватися тільки їх власник. Незважаючи на те, що таке розуміння вигоди є дуже поширеним у будь-якому суспільстві, яке побудоване на відносинах товарного обміну, воно є вкрай абстрактним, тобто одностороннім і бідним. Власне, що вигода в такому розумінні слова невивідна, стає очевидно вже з погляду товарного виробництва, як тільки воно стає розвиненим товарним виробництвом, тобто виробництвом капіталістичним. Найперше це стає зрозуміло стосовно грошей, накопичення яких як скарбу в умовах капіталізму виглядає як повне безумство, найбільш невивідне їх використання, яке можна було би придумати. Та, власне, з цього погляду, будь-які речі, які не можуть бути спожиті власником, вигідніше перетворювати в капітал, а не накопичувати.

Інша річ, що для капіталізму нехарактерно, щоб люди не конкурували одне з одним, а діяли спільно, за розумно обдуманим планом. Якщо бути більш точним, то не такий тип діяльності (бо без спільної дії людей за наперед обдуманим планом капіталізм як крупне машинне виробництво існувати не міг би) визначає характер капіталізму як суспільної формації, а саме доведена до краю конкуренція між індивідами та їх групами і спричинена нею анархія виробництва. Ця суперечність між притаманним капіталізму як розвиненому, тобто крупно товарному виробництву суспільним характером праці і приватним характером присвоєння, яке капіталізм успадкував від нерозвинених форм товарного виробництва, водночас і рухає капіталізм уперед, і підриває його зсередини. Причому підриває саме економічно.

На те, що капіталізм з часом стане невивідним навіть для самих капіталістів, звернув увагу І. Валерстайн. От цитата із передмови до книжки «Чи є майбутнє у капіталізму?», яку написав Г. Дерлуг'ян:

Відповідно до гіпотези Валлерстайна протягом наступних трьох або чотирьох десятиліть світовий капітал, переповнюючи глобальний ринок і піддаючись при цьому з різних сторін непереборному тиску податкових, соціальних і екологічних витрат, може зіткнутися зі структурною неможливістю знаходити досить надійні і вигідні інвестиційні рішення. Капіталізм стане невивідним і занадто ненадійним для самих капіталістів. (Валлерстайн, 2013, 9).

Дбати тільки про власну вигоду невивідно зрештою в умовах будь-якого суспільства, але

в умовах капіталізму абсурдність такої позиції стає очевидною.

М.Г. Чернишевський цікавий з цього погляду нааперед тим, що він – ще задовго до початку системної кризи капіталізму – систематично обґрунтував невивідність капіталізму зокрема і товарного виробництва взагалі. Тобто він дав як філософське, так і політекономічне обґрунтування його невивідності.

Філософським обґрунтуванням невивідності абстрактного розуміння вигоди служить його теорія «розумного егоїзму». Зрозуміло, що витoki цієї теорії треба шукати в філософії Фейєрбаха, прихильником якої був М.Г. Чернишевський. Але сказати, що Чернишевський не вніс свого власного внеску в розвиток матеріалістичної концепції Фейєрбаха, ми не можемо. Відомо, що Фейєрбах визнавав себе матеріалістом у галузі історії, але у сфері історії він не готовий був солідаризуватися з матеріалістами.

Чернишевський проводить точку зору матеріалізму значно послідовніше. Для нього очевидно, що суспільне буття визначає суспільну свідомість точно так само, як свідомість взагалі є похідною від буття взагалі.

Власне, на цьому й будується його соціально-педагогічна концепція: хочете отримати новий тип людини – беріть людину, яка вона є, і створіть їй нові, власне людські, умови для розвитку. Тоді матимете і результат. Досвід А.С. Макаренка показує, що ця концепція працює навіть тоді, коли початковий «людський матеріал», з яким доводиться мати справу, буде вкрай зіпсованим попереднім досвідом.

Педагогічний «секрет» А.С. Макаренка дуже коротко і дуже влучно, як і годиться великому майстру слова, розкрив Максим Горький у своїх спогадах про перебування у колонії:

На зборах командирів, коли вони діловито обговорюють хід роботи в колонії, питання харчування, вказують один одному на промахи в роботі загонів, на різні недбалості, помилки, – Антон Макаренко сидить збоку і лише зрідка вставляє в розмову два-три слова. У більшості випадків це слова докору, але він говорить їх як старший товариш. Його слухають уважно і не соромляться сперечатися з ним – як із двадцять п'ятим товаришем, який визнаний двадцятьма чотирма розумнішим, досвідченішим, ніж усі вони. (Воспоминания, 1960, 29).

От і весь секрет! Педагогові треба просто стати частиною колективу, завоювати авторитет серед вихованців, щоб вони визнали його своїм товаришем, хоча і старшим, що означає тільки – «розумнішим і досвідченішим, ніж вони». Когось це може розчарувати. Де ж тут філософське

та політекономічне підгрунття, де тут соціальна педагогіка?

Насправді великий письменник зумів ухопити в цих кількох рядках і філософське, і політекономічне підгрунття, і соціальний характер цієї педагогіки, і навіть найголовніший її секрет. Секрет тут полягає в тому, що педагоги до Макаренка, а абсолютна більшість – і після Макаренка – не розуміли предмета педагогіки. Вони були впевнені, що таким предметом є душа окремого індивіда, знаменита локківська «табула раса», на якій педагогіка рукою окремого педагога виводить прописи «вічних істин» чи, якщо говорити «по-модному», закодує на «жорсткому диску», яким собі зараз уявляють мозок (це у XVIII сторіччі була просто дошка, а тепер – «інтерактивна дошка!»), найновішу інформацію.

Макаренко ж упевнений, що і предметом педагогічної роботи, й одночасно інструментом, за допомогою якого працює педагогіка, є не індивід (з одного боку – учень, з іншого – педагог), а колектив. А це вже філософія. Причому філософія такого високого ґатунку, що в порівнянні з нею індивідуалістична емпірична філософія Локка, якою дотепер послуговується педагогіка, виглядає приблизно так само, як виглядають уявлення більшості сучасних педагогів про те, як влаштований та як працює комп'ютер, порівняно з уявленнями про це у фахівців із виробництва комп'ютерів чи програмістів.

Ні, не можна сказати, що з XVIII сторіччя філософія не зробила жодного кроку вперед у цьому питанні. Як мінімум, після Локка був Фіхте, філософія якого просто вимагала забути навечно, що душа людини – це щось пасивне. З цього погляду ставало ясно, що з учня, який буде тільки пасивно сприймати інформацію, нічого путнього не вийде. Що тут казати про Гегеля чи Маркса! Та, власне, те, що для педагогів було і залишається величезним секретом, для філософів було очевидно уже в часи античності – що душа людини «не посудина, яку треба заповнити, а факел, який треба запалити».

Філософське відкриття А.С. Макаренка полягало не в тому, що він перестав сприймати своїх вихованців як «матеріал», з якого можна щось «ліпити» – це розуміли всі більш чи менш талановиті педагоги і до нього. Його відкриття полягало в тому, що він знайшов опосередковую ланку між індивідуальним і всезагальним, представником якого є педагог. Ту опосередковую ланку, якої не бачили ні Фіхте, ні Гегель, ні Фейербах. І навіть Маркс, у якого всі необхідні думки з цього приводу можна легко знайти в «Капіталі» (кооперація, виробниче навчання), ніколи не продумував це питання спеціально стосовно педагогіки і не формулював у термінах,

які були б зрозумілі педагогам. Цією опосередковуючою ланкою, згідно думки Макаренка, мав бути колектив. Але не будь-яка сукупність людей (наприклад, шкільний клас чи студентська група), а саме колектив, тобто така сукупність людей, які об'єднані між собою виробничим процесом і суспільно значущою метою. Причому далеко не будь-який виробничий процес і не будь-яка спільна мета може перетворити сукупність людей у колектив. Власне, саме в цьому і полягало відкриття Макаренка, а не просто у розкритті ключової ролі виробничого колективу у процесі виховання людини. Про це, як уже писалося раніше, знав і М.Г. Чернишевський.

Так от, Макаренко відкрив те, що в масовому масштабі, а не просто в порядку виключення, нова людина може виховуватися тільки тоді, коли вона включена в колектив, зайнятий в якомога більш передовому – з погляду технології і з погляду організації – виробничому процесі. У такому процесі, від якого буде залежати дуже багато в суспільстві. У процесі, в якому найлегше відчуті і зрозуміти, що, виробляючи ті чи інші речі, цей колектив виробляє не тільки себе як колектив, спаяний дисципліною цієї новітньої технології, а цим самим виробляє і кожного члена колективу як продукт цієї нової дисципліни, але виробляє і нові суспільні відносини.

Макаренко знайшов той важіль, за допомогою якого можна «перевернути Землю», яка в умовах, коли кожен дбав тільки про себе, перетворилася на те, що Чернишевський порівнював із пеклом, а сам Макаренко з пустелею. Цим важелем виявилася форма колективності, яка відповідала сучасному рівню розвитку продуктивних сил суспільства. Як і всі інші великі відкриття, які змінили історію людства, це відкриття виростало безпосередньо із практики.

Суттю цієї нової педагогіки, як і суттю нової форми колективності були ради (Горький не випадково для характеристики суті методу А.С. Макаренка вибрав опис саме засідання ради командирів). І як це не каламбурно звучить, але в радах – як новій формі колективності – не було нічого специфічно радянського. Просто в Радянському Союзі найбільш концентровано саме на організаційному рівні виразилася загальна тенденція в розвитку сучасних продуктивних сил взагалі. Цим, скоріше всього, пояснюється той величезний інтерес, який викликав досвід Макаренка у всьому світі: «Педагогічна поема» була цілком або частково перекладена більше як п'ятдесятьма мовами світу. (Хиллиг, 2014, 24).

Власне те, що саме ради є універсальною і найбільш ефективною формою самоуправління для людського суспільства, зауважив ще Генрі Льюїс Морган в своїй знаменитій книзі «Первісне

суспільство». Він вважав, що досягнення періоду варварства, серед яких він назвав і ради, якщо «розглядати їх стосовно до всієї суми людського прогресу ... в своєму відносному значенні перевершують все, створене людиною в наступні періоди» (Морган, 1935, 21). Цікаво, що Ф. Енгельс в «Походженні сім'ї, приватної власності і держави» навіть не звернув уваги на це місце. А якщо б прожив трохи довше, то, можливо, змушений був би дуже ґрунтовно пропрацювати цю книжку ще раз. І хтозна, чи не була б знаменита формула Маркса «Вітряк дає вам суспільство на чолі із сюзереном, а парова машина – суспільство на чолі з капіталістом» ним доповнена в тому дусі, що «електричний двигун і комп'ютер дають нам суспільство на чолі з радами».

Сьогодні досить очевидно, що організувати будь-яке сучасне виробництво за «добрим старим» принципом «я начальник – ти дурак, ти начальник – я дурак» вже не вдасться. У сфері ІТ, наприклад, без «мітингу» й кроку ніхто не ступить. І хоча навряд чи хтось із організаторів успішних стартапів колись читав Макаренка, але у більшості з них порядки є чистою копією тих, що були у колонії імені Горького, чи комуні імені Дзержинського. Просто цього вимагає характер сучасного виробництва.

Інша річ, що дуже велика різниця є між тим, чи будуть на чолі суспільства стояти ради директорів крупних корпорацій, які будуть радитися про те, як заставити інших людей працювати на себе все більше і більше, і перетворити будь-яке виробництво у те, що в сфері ІТ не дарма називають «галерами», чи, як у Макаренка, ради командирів, які не тільки вільно обираються тими, хто сам працює (це якраз Макаренко не вважав головним, а вважав, що обов'язково кожен, хто працює, мусить сам пройти через таке «командирство»), і які радяться не тільки і навіть не стільки про те, як не тільки виробляти більше і краще речей, скільки про те, як удосконалити самі форми колективності, які за таких умов перетворюються у найголовнішу продуктивну силу суспільства.

Саме робота з організації колективу, чи, що те ж саме, педагогічна, точніше, соціально-педагогічна робота, виявилася тією «стороною» людської діяльності, яка вирішувала проблему «всесвітності» розвитку індивіда. Це дійсно всього лиш одна із сторін діяльності, яка може навіть перетворюватися в професію. Але скількома б професіями не оволодівав індивід, він буде так само далеко від всесвітності, як і тоді, коли він володіє тільки однією, або й не володіє жодною. Адже сторін людської діяльності, кожна з яких може перетворитися в професію, безліч, а в порівнянні з безліччю будь-якої кількості освоєних індивідом професій буде виглядати як

однобічність, а індивід, який таким дивним шляхом прагне досягти універсальності, буде приреченим на розчарування.

Інша річ – колектив. Його можливості обмежені тільки досягнутим на даний момент рівнем розвитку продуктивних сил суспільства. А.С. Макаренко довів, що правильно організований колектив може виробляти що завгодно. Взявся колектив колонії імені Горького вирощувати порослят – вони виявилися доглянутими краще не тільки за селянських свиней, а й за самих селян. Вирішили виробляти меблі – без проблем. Запропонували їм випускати електродрилі і фотоапарати, які і в світі випускалися на той час тільки двома чи трьома фірмами – зараз порадимося і скажемо, через скільки часу будемо готові до цієї справи. А про те, чим цей колектив займався весь час, незалежно від того, чи виробляв він сільськогосподарську продукцію чи точну механіку – тобто виробництво нової людини – виходило у нього так, як ні в кого в світі не виходило. Бо в світі з людей, у кращому випадку, виходили гарні свинарі, столяри, токарі, інженери чи педагоги. Хоча гарні педагоги виходили вкрай рідко. А член макаренківського колективу дуже легко в короткий час перетворювався із свинаря в столяра, із столяра – в токаря, із токаря – в майстра чи начальника цеху, і при цьому кожен з них був просто неймовірним педагогом. Оскільки не Макаренко творив ці самі педагогічні чудеса, а сам колектив, у якому Макаренко виступав виключно у ролі «старшого товариша».

Так неже Макаренко був такий розумний, що, попри розвиток науки і техніки за останні 80 років, винайдені ним педагогічні принципи залишаються такими ж ефективними, як і в 20-30-х роках минулого століття?

Звичайно, ні. Це, скоріше, сучасна педагогіка, та і організація праці також, загальмувалися в своєму розвитку настільки, що абсолютно не відповідають не тільки сучасному рівню розвитку науки і техніки, а навіть тому рівню їх розвитку, який був в часи Макаренка. Тому елементарна політехнічна освіта, яку він вдало практикував, сьогодні здається педагогічним чудом. Звичайно, що рівень універсальності людини, якого вимагає сучасний рівень техніки, набагато вищий, ніж може дати система Макаренка в тому вигляді, як вона виникла. Але про це теж уже встигли подумати розумні люди. В.О. Босенко в книзі «Виховати вихователя» пише про те, що сьогоднішня політехнічна освіта, крім зв'язку з найпередовішим виробництвом, на якому ґрунтувалася система Макаренка, мусить забезпечити ще й зв'язок і з найсучаснішою наукою.

Причому зв'язок цей, – вважає, В.О. Босенко, – має бути незовнішнім, за типом погоні виробництва

за інноваціями, чи, скажімо, орієнтації науки на «кінцевий результат», або, інакше кажучи, її комерціалізації. Від такого зв'язку тільки програють як наука, так і виробництво, не кажучи вже про людей, задіяних в науці чи виробництві. Вченим в такій ситуації годі й думати про наукову творчість, а що стосується виробничників, то таким чином орієнтована наука виступає як їх найгірший ворог, оскільки будь-яка вигідна для власників засобів виробництва інновація означає насамперед звільнення людей, зайнятих на даний момент у виробництві, чи інтенсифікацію праці для тих, хто залишився.

Зовсім по-іншому бачить зв'язок науки з виробництвом, а їх обох з педагогікою автор книги «Виховати вихователя». І оскільки до думки, яка буде висловлена в наведеній нижче досить довгій цитаті, ні сучасна філософія, ні сучасна політична економія, ні, тим паче, педагогічна наука і практика на разі додати не мають чого, цими словами ми й закінчимо розбір питання про філософські та політекономічні засади педагогічної доктрини колективізму:

Жодній людині, що займає необхідне місце в виробничо-технологічній ієрархії, не можна відмовити в творчості (як і ні одному вузлові або ступеню в системі виробництва, виробничій технології не можна відмовити в висококваліфікованому обслуговуванні) і, отже, нікого не можна позбавити найвищої можливої в даний період освіти, навчання. Більше того, всім доведеться забезпечити постійне, безперервне, досконале (в зв'язку зі все новими досягненнями науки і практики) навчання...Кожному працівнику зі свого боку було б варто також зрозуміти, що два вихідних дні на тиждень даються йому не для риболовлі з ночівлею, а для постійного навчання та підтримки себе у фізичній і інтелектуально-політехнічній формі. І справа не просто у відновленні витрачених фізичних, інтелектуальних і т. п. сил працівника, а в розвитку постійному, розвитку фізично-інтелектуально-політехнічному як єдиному процесі. Припинить розвиток за одним із цих «параметрів», і долею як людини, так і виробництва стане деградація.

Таким чином, загальної вищої освіти, до того ж політехнічної – для всіх, не уникнути, як не уникнути, мабуть, будівництва навчально-науково-виробничих комплексів, які стануть ефективним органом з перетворення (і навчання перетворенню) власне навчання в безпосередню продуктивну силу, в «уречевлену силу знання», в «технологічне застосування науки» (К. Маркс), в тому числі і педагогіки. Питання лише в тому, щоб, по-перше, зрозуміти, що все це – вимога самого об'єктивного розвитку виробництва, а не суб'єктивістський, благодійний, гуманний акт, і,

по-друге, не спізнитися б із цим. (Босенко, 2004, 142-143).

Висновки і перспективи подальших розвідок цього питання.

Дослідження показало, що протиставлення колективізму та індивідуалізму, яке здається очевидним повсякденній свідомості, яке некритично приймає дуже багато сучасних дослідників, насправді має не абсолютний, а відносний характер. Абсолютне протиставлення індивідуального та колективного насправді не було характерне для класичної філософської та педагогічної думки. Навпаки, класична філософська та педагогічна думка рухалася в напрямі виявлення теоретичної та практичної основи «тотожності протилежностей» індивідуалізму та колективізму. Починаючи з Ж.-Ж. Руссо, такою реальною основою вважалася праця. Л. Фейєрбах сформулював ідею «родової сутності людини». На основі цієї ідеї М.Г. Чернишевський виводить концепцію «розумного егоїзму», яку він пропонує покласти в основу формування «нової людини». У статті здійснена спроба довести, що усталена в радянській педагогічній літературі звичка трактувати цю ідею як елемент «утопічного соціалізму» не може бути визнана достатньо обґрунтованою. Насправді як сама ідея свідомого формування нового типу людини, здатної до життя в умовах сучасних продуктивних сил, які для свого безпечного функціонування вимагають точного і науково обґрунтованого узгодження зусиль тисяч, десятків тисяч, а часто і сотень тисяч людських індивідів у глобальному масштабі, так і суспільна потреба у такому типі людини з кожним десятиліттям стають все більш очевидними і нагальними.

Пізніше такий підхід отримав назву принципу політехнізму в освіті, проблеми і перспективи застосування якого у вітчизняній освіті вичерпно проаналізовані у роботі В.О. Босенка «Виховати вихователя».

Масштабний педагогічний експеримент з виховання такого нового типу людини на основі включення дітей у колективну працю з організації найпередовішого на свій час виробництва, проведений під керівництвом А.С. Макаренка, продемонстрував, що така ідея не тільки не є утопією, але може застосовуватися навіть до дітей, які – з погляду звичайної педагогіки – вважалися практично безнадійними.

Інтерес до педагогічної спадщини А.С. Макаренка не згасає до цього часу. Парадокс полягає в тому, що основні центри вивчення ідей А.С. Макаренка нині локалізовані в Німеччині та в Італії. Тому найближчим продовженням досліджень з піднятої у статті теми могли б бути

роботи, які би сприяли формуванню подібного центру і в Україні.

Тільки на основі ретельного дослідження класичної теоретичної спадщини та найкращих зразків педагогічної практики ми зможемо зрозуміти,

що справжній колективізм є не що інше, як послідовно проведений індивідуалізм, а виховання справжньої, розвинутої індивідуальності, особистості можливо виключно тільки в правильно організованому колективі і через колектив.

ЛІТЕРАТУРА

1. Босенко В.А. Воспитать воспитателя : заметки по философским вопросам педагогики и педагогическим проблемам философии. Киев : Всеукраинский Союз рабочих, 2004. 352 с.
2. Есть ли будущее у капитализма? / Валлерстайн И. и др. / пер. с англ. ; под ред. г. Дерлугьяна. М. : Издательство Института Гайдара. 2013. 320 с.
3. Воспоминания о Макаренко: сб. материалов / сост. Н.А. Лялин, Н.А. Морозова ; коммент. Н.А. Морозовой. – Л. : Лениздат, 1960. 436 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 3. Философия духа. М. : Мысль, 1977. 471 с.
5. Калиняк О.Т., Колядко О.Ю. Індивідуалістичні та колективістські цінності в сучасному українському суспільстві: особливості міжпоколінневих інтерпретацій (на прикладі мешканців Львівщини). Габітус. 2020. Випуск 11. С. 41-47. DOI: <https://doi.org/10.32843/2663-5208.2020.11.7>
6. Культурні відмінності – хто важливіший: індивід або група? *Безпечний притулок* : веб-сайт. URL : <https://migranciwielkopolska.caritas.pl/uk/2781-2/>.
7. Мельтцер Г. Колективізм vs. Індивідуалізм. Option.news : веб-сайт. URL: <https://option.news/uk/%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%82%D0%B8%D0%B2%D1%96%D0%B7%D0%BC-%D0%BF%D1%80%D0%BE%D1%82%D0%B8-%D1%96%D0%BD%D0%B4%D0%B8%D0%B2%D1%96%D0%B4%D1%83%D0%B0%D0%BB%D1%96%D0%B7%D0%BC%D1%83/>
8. Макаренко А.С. Книга для батьків. Київ : Радянська школа, 1973. 528 с.
9. Макаренко А.С. Проблемы школьного советского воспитания. / А.С. Макаренко. Пед. соч.: в 8-ми т. М. : Педагогика, 1983. Т. 4. 400 с.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Вісімнадцяте Брюмера Луї Бонапарта / Маркс К., Энгельс Ф. Твори : у 50-ти т. Київ : Держ. видавництво політичної літератури, 1961. Т. 8. 689 с.
11. Метгини Э. Гражданственность как ценностное основание воспитательной системы А. С. Макаренко. Народное образование. 2018. № 6–7. С. 146–154.
12. Морган Г.Л. Древнее общество. Л. : Издательство института народов Севера ЦИК СССР, 1935. 350 с.
13. Хиллиг Гётц. В поисках истинного Макаренко. Русскоязычные публикации (1976-2014). Полтав. нац. пед. ун-т имени В.Г. Короленка. Полтава : Шевченко Р. В., 2014. 778 с.
14. Чернишевський М.Г. Що робити? З оповідань про нових людей / пер. з рос. під ред. Н. Андріанової. Київ : Держполітвидав України, 1950. 366 с.
15. Bromley Daniel W. Possessive individualism : a crisis of capitalism. New York : Oxford University Press, 2019. 280 p. DOI: 10.1093/oso/9780190062842.001.0001
16. Crespi F., Martucci D. L'individualismo del nuovo secolo tra privatismo e nuove forme di legame sociale. C. Leccardi, & P. Volonté (a cura di) Milano: Egea, 2017. 18 p.
17. Waterkamp D. Götz Hillig and his search for the true Makarenko. What did he find? International Dialogues on Education, 2018, Volume 5, Number 2, pp. 37-55

REFERENCES

1. Bosenko V.A. (2004). Vospitat' vospitatelja: zametki po filosofskim voprosam pedagogiki i pedagogicheskim problemam filosofii [Raise an educator: notes on philosophical issues of pedagogy and pedagogical problems of philosophy] / 2-e izd. – Kiyv : Vseukrainskij Sojuz rabochih [in Russian].
2. Vallerstajn I. y dr. (2013). Est' li budushhee u kapitalizma? [Does capitalism have a future?] / per. s angl. pod red. g. Derlug'jana. M. : Izdatel'stvo Instituta Gajdara [in Russian].
3. Vospominaniya o Makarenko (1960) [Memories of Makarenko] : sb. materialov / sost. N. A. Ljalin i N. A. Morozova; komment. N. A. Morozovoj. L. : Lenizdat [in Russian].
4. Gegel' G.V.F.. (1970). Jenciklopedija filosofskih nauk.[Encyclopedia of Philosophical Sciences] / Tom 3. Filosofija duha. – M. : Mysl' [in Russian]/
5. Kalynjak O.T., Koljadko O.Ju. (2020). Indyvidualistychni ta kolektyvistsjki cinnosti v suchasnomu ukrainsjkomu suspiljstvi: osoblyvosti mizhpokolinnjevykh interpretacij (na prykladi meshkanciv Ljvivshhyny. [Individualistic and collectivist values in modern Ukrainian society: features of intergenerational interpretations (on the example of Lviv region residents)] / Kalynjak O.T., Koljadko O.Ju. // Ghabituz. – Vypusk 11. – 2020. – s. 41–47. [in Ukrainian]. DOI: <https://doi.org/10.32843/2663-5208.2020.11.7>
6. Kuljturni vidminnosti – khto vazhlyvishyj: indyvuid abo ghrupa? (2020). [Cultural differences – who is more important: the individual or the group. Safe shelter : website URL : <https://migranciwielkopolska.caritas.pl/uk/2781-2/> [in Ukrainian].
7. Meljtcer Gh. (2020). Kolektyvizm vs. Indyvidualizm.?[Option.news : website URL: <https://option.news/uk/%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%82%D0%B8%D0%B2%D1%96%D0%B7%D0%BC-%D0%BF%D1%80%D0%BE%D1%82%D0%B8-%D1%96%D0%BD%D0%B4%D0%B8%D0%B2%D1%96%D0%B4%D1%83%D0%B0%D0%BB%D1%96%D0%B7%D0%BC%D1%83/> [in Ukrainian]/

8. Makarenko A.S. (1973). *Knygha dlja batjkiv* [A book for parents]. Kyjiv : Radjansjka shkola [in Ukrainian].
9. Makarenko A.S. (1983). *Problemy shkol'nogo sovetskogo vospitaniya* [Problems of Soviet school education]. Ped. soch.: v 8-mi t., M. : Pedagogika [in Russian].
10. Marks K., Engheljs F. (1961). *Visimnadejate Brjumer Luji Bonaparta* [The eighteenth of Brumer Louis Bonaparte]. Tvory. T 8. Kyjiv : Derzh. vydavnyctvo politychnoji literatury [in Ukrainian].
11. Mettini E. (2018). *Grazhdanstvennost' kak cennostnoe osnovanie vospitatel'noj sistemy A. S. Makarenko* [Citizenship as the value basis of the educational system A.S. Makarenko]. *Narodnoe obrazovanie*. № 6-7, 2018. – s. 146-154 [in Russian].
12. Morgan G.L. (1935). *Drevnee obshhestvo* [Ancient society]. L. : Izdatel'stvo instituta narodov Severa CIK SSSR [in Russian].
13. Hillig Gjotc. (2014). *V poiskah istinnogo Makarenko. Ruskojazychnye publikacii (1976-2014)* [In search of the true Makarenko. Russian-language publications (1976-2014)] / Poltav. nac. ped. un-t imeni V. G. Korolenka. – Poltava : Shevchenko R. V. [in Russian].
14. Chernyshevsjkyj M.Gh. (1950). *Shho robyty? Z opovidanj pro novykh ljudej*. [What to do? From stories of new people]. Kyjiv : Derzhpolitvydav Ukrajinjy [in Russian].
15. Bromley Daniel W. (2017). *Possessive individualism : a crisis of capitalism* – New York, NY : Oxford University Press, [2019]. DOI: 10.1093/oso/9780190062842.001.0001
16. Crespi F., Martucci D. (2018). *L'individualismo del nuovo secolo tra privatismo e nuove forme di legame sociale*. C. Leccardi, & P. Volonté (a cura di) Milano: Egea.
17. Waterkamp D. Götz Hillig and his search for the true Makarenko. What did he find? *International Dialogues on Education*, 2018, Volume 5, Number 2, pp. 37–55.

UDC 165.1943(324)

STARIKOVA Halyna – Candidate of Philosophy Sciences, Associate Professor, Associate Professor at the Philosophy Department, Kharkiv National University of Radio Electronics, 14, Nauky ave., Kharkiv, Ukraine, postal code 61116 (halyna.starikova@nure.ua)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3229-1442>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.16>

To cite this article: Starikova, H. (2021). Novi pidkhody do pytannia pro typolohiiu neiavnykh znan [New approaches to the question of typologies of the tacit knowledge]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyskoho 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*, 43, 121–127, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.16>

NEW APPROACHES TO THE QUESTION OF TYPOLOGIES OF THE TACIT KNOWLEDGE

Summary. *The article examines a special fragment of the human cognitive system – implicit knowledge. Modern philosophy does not pay enough attention to this impotent component of human cognition, especially the question of the typology of implicit knowledge. The purpose of the study: analysis of the development of implicit type of knowledge and formulation on this basis of approaches to the classification of implicit knowledge. Methodology. The work used general scientific and formal-logical methods of analysis, synthesis, comparison, abstraction. In addition, historical and genetic method were used, as well as linguistic, hermeneutic and heuristic research methods. Scientific novelty. A fundamentally new approach to the analysis of this type of human knowledge is introduced, as well as to the solution of the problem of developing a holistic typology of implicit knowledge relevant to modern theory of cognition. It is proposed to take as a basis for such a typology the historical-genetic approach, which consist in considering the main stage of formation of implicit knowledge in the history of homo sapiens, analysis of different types of implicit knowledge that arise at these stages, and implementation of the first steps to create a systematic typology of implicit knowledge. In the course of the analysis the special role played by the primitive types of implicit knowledge formed at ancient people at the biological level in the course of direct practical activity of people is provided. Autopoietic origins of primitive knowledge originate from the animal ancestors of human, but at a new level acquire new qualities. An important conclusion obtained in the article is the assumption, more precisely, the statement that this oldest layer of implicit knowledge retains its significance for modern human. Not only does this knowledge take part in many human cognitive actions, it is an integral part of the fundamental, basic layer of ascending prerequisite knowledge on which almost all human cognitive activity, including scientific, is based. A special kind of implicit knowledge is also analyzed – implicit knowledge, which is inherent in natural language. They also formed in ancient times, but not only exist but also actively operate within the modern natural languages of mankind. Implicit components of language play an important role both in the processes of direct communication and in theoretical and scientific cognition. Conclusions. Although the implicit, unconscious nature of this phenomenon makes it difficult to formalize, abstract-scientific and philosophical analysis, research in this area is necessary and impotent for a deeper and more accurate understanding of the specifics of human knowledge in general and abstract-logical, conceptual, scientific knowledge.*

Key words: *implicit knowledge, typology of implicit knowledge, autopoietics knowledge, cognitive system, natural language.*

СТАРИКОВА Галина – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії, Харківський національний університет радіоелектроніки, 14, пр. Науки, Харків, Україна, індекс 61116 (halyna.starikova@nure.ua)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3229-1442>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.16>

Бібліографічний опис статті: Старікова, Г. (2021). Нові підходи до питання про типологію неявних знань. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», 43, 121–127, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.16>*

НОВІ ПІДХОДИ ДО ПИТАННЯ ПРО ТИПОЛОГІЮ НЕЯВНИХ ЗНАНЬ

Анотація. У статті досліджується особливий фрагмент когнітивної системи людини – імпліцитні, або неявні, знання. Сучасна філософія не приділяє достатньої уваги цій важливій складовій частині людського пізнання, особливо питанню типології неявних знань. **Мета дослідження:** аналіз розвитку імпліцитного типу знань та формулювання на цій основі підходів до класифікації неявних знань. **Методологія.** У роботі використовувалися загальнонаукові та формально-логічні методи аналізу, синтезу, порівняння, абстрагування. Крім того, використано історичний та генетичний методи, а також лінгвістичний, герменевтичний і евристичний методи дослідження. **Наукова новизна.** Запроваджується принципово новий підхід до аналізу цього типу людських знань, а також до вирішення актуальної для сучасної теорії пізнання проблеми розроблення цілісної типології неявних знань. Пропонується за основу такої типології узяти історико-генетичний підхід, який полягає у розгляді основних етапів формування неявних знань в історії розвитку *homo sapiens*, аналізі різних типів імпліцитних знань, що виникають на цих етапах, і здійснення на цій основі перших кроків зі створення системної типологізації неявних знань. У процесі аналізу доведена особлива роль, яку відіграють первісні типи імпліцитних знань, що формуються у прадавніх людей на біологічному рівні у процесі безпосередньої практичної діяльності людей. Аутопоетичні витоки первісних знань беруть свій початок від тваринних предків людини, але на новому рівні отримують нові якості. Важливим висновком, який отримано у статті, є припущення, точніше, твердження, що цей найдавніший шар імпліцитних знань зберігає своє значення і для сучасної людини. Ці знання не тільки беруть участь у багатьох пізнавальних діях людини, вони є невід’ємною складовою частиною фундаментального, базового шару висхідних передумовних знань, на яких базується майже уся пізнавальна діяльність людини, у тому числі й наукова. Проаналізовано також особливий різновид неявних знань – імпліцитні знання, які притаманні природній мові. Вони також формуються у прадавні часи, але не тільки існують, але й активно діють у межах сучасних природних мов людства. Імпліцитні компоненти мови відіграють важливу роль як у процесах безпосередньої комунікації, так і у теоретичному, науковому пізнанні. **Висновки.** Хоча імпліцитність, неусвідомлений характер цього феномену робить його важкодоступним для формалізованого, абстрактно-наукового та філософського аналізу, дослідження у цьому напрямі є необхідними і важливими для більш глибокого і точного розуміння специфіки як людського пізнання взагалі, так і абстрактно-логічного, понятійного, наукового пізнання. Імпліцитна складова частина пізнання присутня у всіх без винятку видах людської діяльності – як в інтуїтивних діях «на рівні живої істоти», так і у специфічно людській діяльності – пізнавальній, практичній, творчій. Тому дослідження проблеми імпліцитного знання залишається актуальним для сучасної теорії пізнання та епістемології.

Ключові слова: неявне знання, імпліцитне знання, типологізація імпліцитних знань, аутопоез, когнітивна система, природна мова.

Urgency of the problem. The problem of implicit components of cognition has interested philosophers since ancient times, but for a long time it was on the periphery of philosophical research. Only in the middle of the twentieth century, due to the development of post-positivism and discussions around this concept, special attention of researchers was attracted by the phenomenon of unconscious components of human knowledge, including scientific. With regard to scientific knowledge, this phenomenon is called "implicit knowledge". Although the implicitness, unconscious nature of this phenomenon makes it difficult to access for formalized, scientific and philosophical analysis, research in this direction is necessary for a deeper and more accurate understanding of the specifics of both human cognitions in general and the features of abstract logical, conceptual, scientific cognition. It should be emphasized that the implicit component is present in all types of human activity without exception, both in intuitive actions at the level of a "biological being" and in specifically human activity – cognitive, practical,

and creative. Therefore, the study of the problem of implicit knowledge is relevant for the modern theory of knowledge and epistemology.

Analysis of recent research and publications. It can be considered that the modern stage of studying the implicit components of the human cognitive system originates in the work of M. Polanyi "Personal knowledge" (Polanyi, 1958), in which the initial definition of the term "tacit knowledge" is given. The followers of Polanyi have largely focused their attention on the sociocultural and socio-practical nature of tacit knowledge. This aspect of the functioning of the cognitive system was considered in one way or another in the works of M. Malkay, J. Hilbert, T. Kuhn. In the future, the one-sidedness and limitations of this approach are gradually overcome in the works of V. Lektorsky, L. Mikesheina, V. Geroimenko, K. Peipert, however, the question of developing a typology of tacit knowledge was not raised in these works.

To date, there are various variants of the typology of tacit knowledge, however, as a rule, there is

no single criterion for classification in them, science and philosophy have not yet developed a single principle for such a typology. So, in some studies, the following typology of implicit knowledge is proposed (Губанова, 2010):

1. *Implicit knowledge*. This knowledge is the result of practical actions of the individual, it is not realized and is formed in his "personal unconscious". Karpov believes that the manifestations of implicit knowledge can be seen, for example, in the acquired skills of managing complex multi-parameter systems, that it is felt by a person as an intuitive activity.

2. *Intuitive knowledge*. In contrast to implicit knowledge, intuitive knowledge exists at the levels of "personal and collective unconscious". For example, this is an understanding and feeling of a situation through the grasping of it by relict forms of the "collective unconscious," through archetypes.

3. *Relic knowledge*. It is the content of the inherited forms of the "collective unconscious", that is, archetypes and instincts. In humans, this knowledge manifests itself in intuitive actions in extreme situations, in a system of uncontrolled attitudes towards a child in a family, in a social group. Relic knowledge is the same for all individuals of the same biological species (including humans).

4. *Integrated knowledge*. It is a synthesis of rational, intuitive and relict knowledge. Professional activities of various kinds require knowledge of different depths.

5. *"Background knowledge"*, which characterizes a certain type of implicit knowledge, as opposed to verbalized knowledge. Background knowledge is the mutual knowledge of the realities of the speaker and the listener, which is the basis of language communication. Background knowledge forms part of what sociologists call mass culture, is information that is certainly known to all members of the community.

We find another version of this typology in the works of V. Tsvetkov (Цветков, 2015). He offers several options for the classification of tacit knowledge, and each option has its own, different from the others, criteria for classification. Thus, he distinguishes subjective and non-subjective implicit knowledge according to the criterion of connection with the subject-bearer of knowledge. Subspecies here are codified and uncoded, as well as articulated and non-articulated implicit knowledge, that is, the author applies a simplified approach, relying solely on binary, mutually exclusive characteristics. Further, he subdivides subjective implicit knowledge into the following subspecies: worldview; paralinguistic; empirical; implicit, which includes unconscious types of background knowledge; codified by subject code; specialized.

Defining the purpose and main objectives of study. We see that the proposed approach overlaps

in some way, in some way duplicates the previous version, but both of them, like other variants existing in modern epistemology, are characterized by incompleteness and vagueness of the typologization criteria. A generalized approach is also possible, which distinguishes different types according to their role in the cognitive process and content. These types include prerequisite (substantiated), practical-activity and value-evaluative implicit knowledge. The prerequisite includes implicit knowledge, which is the basic, initial basis and, at the same time, a condition for the implementation of cognitive activity. According to modern research, such knowledge includes two main components: 1) fundamental ideas that are not realized; 2) stable cognitive structures underlying cognition, but also not realized by the subject of cognition. The practical-activity type includes those implicit knowledge that are formed by imitation in the process of joint activities of people and in the cognitive process perform exclusively an instrumental-auxiliary function. In recent decades, researchers have paid special attention to the value-evaluative type of implicit knowledge and their special role in cognition, in particular, their influence on the implementation of scientific cognition (Микешина, 2007).

Summarizing what has been said, it can be noted that implicit knowledge is not homogeneous. It differs in a different structure, content, specifics of functioning, role and place in the general cognitive process. On the other hand, it is still difficult to draw clear boundaries between different types of tacit knowledge, which significantly complicates the development of a clear typology of this type of knowledge. In addition, the concepts of tacit knowledge available to date almost completely ignore the question of its genesis. This does not mean the formation of a specific kind of implicit knowledge, for example, an unconscious skill, etc. This is an evolutionary-historical approach to this issue. This aspect of tacit knowledge has not yet become a subject of study, although we believe that such an approach will allow us to take a fresh look at the specifics of tacit knowledge in general and at the question of their typology, in particular.

Basing on the analysis performed, we propose the following formulation of the research objectives. First, to formulate general principles for studying the genesis of implicit knowledge. Further, relying on the obtained periodization of the emergence and development of implicit knowledge, propose an appropriate version of the typology of this type of knowledge.

The main research material. It should be noted that both the presented and other similar typologies are characterized by incompleteness and an excessive, unreasonable variety of grounds for classification,

which significantly complicates the creation of a single integral system of ideas about the types of implicit knowledge. We believe that one of the main reasons for such limited approaches is the fact that all researchers consider the tacit knowledge of modern man as an established, specifically human phenomenon, ignoring the question of the historical genesis of such knowledge and their closest connections with the cognitive structures of human biological predecessors. Based on this, we consider it promising to consider the issue of the typology of tacit knowledge by analyzing the formation and development of this type of knowledge in the history of the formation of mankind. We propose to carry out the typologization of tacit knowledge according to the most general and obvious criterion – the stages of its formation, from the most ancient, reflex-physiological in nature and archetypal in the carriers of tacit knowledge to modern ones related to scientific and technological human activity.

The most ancient can be considered the so-called "proto-knowledge" – information about the surrounding world, which is inherited from animal ancestors. Despite the absence of the possibility (for the bearer of this information) of its verbalization and awareness, in our opinion, it must also be attributed to implicit knowledge, since such knowledge is extremely necessary for the survival of both the individual and the genus as a whole. This "knowledge" was used by the ancestors of *Homo sapiens* and the first representatives of our kind long before the appearance of *homo sapiens* proper. These include innate instincts and unconditioned reflexes, as well as mechanisms for the formation of conditioned reflexes, which become the initial basis for moving a person to the next level of creation and preservation of knowledge.

This is the knowledge obtained in the process of autopoiesis, direct practical interaction of a person with the environment. This kind of knowledge, in principle, is received by all living beings on our planet, since they all interact with the environment, thus receiving certain information that they "take into account" in their actions. At the level of higher mammals, and later of humans, this information can be recorded in the form of images that are retained for some time in the memory, and not in the depths of the unconscious. By their origin, from the very beginning, they have a personal, individual character, since they are received by a specific person in his own practical activity. However, due to the fact that speech and language have not yet been formed, this information is quite difficult, on the one hand, to convey to other people, but it is not easy to remember yourself. Some kind of "carriers" are needed to store such information – they can be images or perceptual impressions of different types. For example, a smell (sound, color, etc.) evokes the memory of a certain

situation and the corresponding correct, effective actions in this case.

As we have already noted, this type of tacit knowledge can be considered rather biological, psychophysiological, inherent in higher primates rather than in humans. However, this information is gradually recorded by the surrounding people and, if it is useful / important for the processes of survival and adaptation, it can become "common" – this is how such tacit knowledge can be transferred to other members of the human community at a practical, autopoietic level. We believe that the described type of implicit knowledge can be considered as the initial one for all subsequent types of human implicit knowledge. In addition, the principle itself, the mechanism of autopoietic formation of such knowledge remained with modern mankind, it is still implemented in the process of human activity and its results are still not recognized, although they no longer concern survival in the natural environment, but, for example, serious and complex scientific experiments. It is this kind of knowledge that has received the name "implicit" in the work of M. Polani.

For tens of thousands of years, such a process of obtaining, preserving and transferring knowledge has become hereditary and innate for mankind, it is inherent in all representatives of *homo sapiens*. It is obvious from the analysis that the "carriers" of this process, as in ancient times, are rather simple psychophysiological structures. It can be assumed that some important information is recorded by the senses, but does not enter consciousness for analysis. This is probably due precisely to the history of the formation of this cognitive mechanism. In the process of evolution, it functioned quite successfully without the participation of consciousness, so all information remained and was processed at the level of the sub-cortex; its awareness, verbalization and formalization are still associated with significant difficulties.

As an example, let's consider the famous case of a scientist from Stanford University. He developed a new installation and published a detailed description of the technological process in a scientific journal. Researchers from different countries tried to reproduce this development, guided by the text of the article, but no one succeeded. Then all interested scientists came to the author, and he showed them the structure itself and its functioning. He did not provide any new information. When the scientists returned to their laboratories, all the researchers had their equipment working. Scientists came to the conclusion that during direct communication and interaction with the author, some additional essential information appeared, which, nevertheless, was not realized and verbalized either by the author of the work or his colleagues. However, this information turned out to be decisive in the implementation

of the experiment. What was the content of this information, no one ever found out.

This can be considered as a classic example of an autopoietic method of obtaining implicit knowledge, the content of which is already specifically human, moreover, scientific, but at the same time remains unconscious. We can say that in the process of human development and the formation of civilization, the biological content of this type of knowledge is gradually replaced by the sociocultural one. It should be noted that a similar evolution – from biological content to specifically human – is observed in another, previously mentioned type of tacit knowledge – premise knowledge.

On the other hand, the emergence of this form of tacit knowledge testifies to the formation of specifically human methods of fixing, storing and transmitting information. This type can be considered a "protosocial" information construct, which actively participates in the transformation of the environment carried out by a person in the process of autopoietic interaction with the world, in accordance with the interests and goals of the human community. During this process, both the improvement of the forms and methods of practical activity, and the emergence of new knowledge about the world, take place, however, implicit knowledge, as before, retains an important role in human life.

With the advent of speech, carriers of information change radically, fundamentally, including, paradoxically, and implicit knowledge. More precisely, the range of such knowledge and the scope of their application are expanding. There is a final "shift" towards the social form of fixing and transmitting information. From now on, the word becomes the main carrier of information. Therefore, at this stage, a new layer of tacit knowledge is being formed, which are closely related to natural language. This aspect of tacit knowledge is studied mainly by linguists, and the emphasis is on the applied aspects of this phenomenon – the problem of translation into foreign languages or teaching foreign languages. It is interesting to note that one of the founders of European linguistics, W. von Humboldt, drew attention to this special implicit side of language at the end of the 19th century. He emphasized the presence of the reverse influence of the language on the national spirit and the intellectual level of the people, emphasizing that such an action is immanent and constructive for the language (Wilhelm von Humboldt, 1997, p. 58). We meet similar reasoning in the works of M. Foucault: "The grammatical structures of language turn out to be a priori prerequisites for everything that can be expressed with the help of speech" (Foucault, 1982, p. 321).

There is a deep layer in the language of every nation, from which natural language "grows" and is based.

This layer includes implicit components, unconscious structural and semantic premises of the language. Therefore, in particular, science can be considered as a text in a natural language, where the image (and its semantic meaning) are fundamental, decisive for the development of a picture of the world and the construction of theories, that is, for the embodiment of our idea of the real world, a representation that is refracted through our language, traditions, etc. (Голубовська, 2004).

Within this approach, natural language is a metaprogram that regulates through various kinds of prescriptions – commandments, aphorisms, proverbs, advertising, PR – certain forms of human behavior (Маслова, 2014, p. 45). It is especially important for us that these prescriptions are far from always being "open", conscious and meaningful information for the subject-individual. Very often, especially at the level of commandments and traditions, their real meaning, the real objective reason for their formation has long been forgotten, and the model of behavior becomes sacred without understanding its essence. Thus, such information also exists in the human community in the form of tacit knowledge. An example would be various (depending on geographic and climatic conditions) food restrictions or hygiene rules; clothing standards in various religions are usually of this nature. We see that in these cases, behind the explicit sign, which is "understood" by the society, there is actually unconscious, implicit, forgotten information many generations ago. It is also one of the types of implicit constituents of the language.

Such components include a number of non-verbal linguistic, linguo-cultural codes, which are more figurative than linguistic in nature. These are different figurative systems of a certain culture that perform allegorical and symbolic functions. These systems differ in that outwardly they have a linguistic form, but their semantics do not coincide with this form. For example, the kinesthetic code, which was formed on the basis of the non-verbal code of facial expressions and gestures, on the one hand, contains images of these gestures in its internal form, on the other hand, the meaning of these images does not correspond to their verbal design (Маслова, 2014, p. 48).

Quite understandable from this point of view is the fact that different types of codes are preferred in different cultures. So, for the inhabitants of Great Britain, the sports code is of particular importance, for the Slavic peoples – the somatic one. All of the above emphasizes the implicit specificity of this fragment of the language, which in theoretical linguistics is called "non-equivalent vocabulary."

As an implicit component of the language, researchers also single out the so-called "background" or "extralinguistic" knowledge. In the process

of communication in natural language, the speaker and the listener must, in addition to the language itself, also possess a significant amount of background knowledge – knowledge about realities that are not spoken out, but are implied in each specific situation. Back in the late 80s of the twentieth century, linguists came to the conclusion that it is necessary to display and take into account this implicit knowledge in the theoretical model of the language. "... it is impossible to understand the language if you do not have an idea of the conditions in which the people who speak this language live," wrote A. Meyle (Meillet, 1966, p. 8). However, the desire to study background knowledge and other unconscious components of speech, relying solely on rational-analytical ideas about the possibility of full, comprehensive awareness of the content of the language, did not bring the desired results, since it was found that most extralinguistic phenomena are unconscious, implicit and not verbalized. Linguists found that such studies did not take into account the presence of at least two levels of language being: speech (verbal-conceptual) and non-verbal, implicit (semantic). In recent years, cognitive psychology and psycholinguistics have been actively working on solving these problems. Background implicit knowledge, in particular, belongs to the second, non-verbal, semantic level, as well as linguo-cultural codes or non-equivalent vocabulary.

Conclusions. In this work, a new approach to solving the problem of typologization of implicit knowledge was proposed. This approach is based on the analysis of the origin and development of implicit knowledge in the history of mankind. This analysis

showed that the mechanism for the formation of tacit knowledge is not specifically human, it is inherited from the distant biological ancestors of man and has been improved in the course of the historical development of mankind. The genetic criterion made it possible to isolate the most ancient and "primitive" types of tacit knowledge, which until now have not been the subject of research within the framework of epistemology or theory of science cognition. However, as our work has shown, this type of knowledge plays an essential role in the cognitive process of a modern civilized person. In addition, this ancient layer of tacit knowledge is closely related to the knowledge acquired by man, including the modern one, in the process of autopoiesis – joint activity with other people aimed at both cognition of the surrounding reality and its transformation. The knowledge obtained in this way most often remains unconscious, and it was they that became the object of research in the work of the classic of this problem, M. Polani.

In addition, another very important, but still not studied at the theoretical level, implicit component of the human cognitive system requires serious attention – implicit knowledge present in natural language. This component of tacit knowledge is an integral part of cognitive activity, constantly exerts a significant influence on all cognitive processes, even special scientific ones, but the study of this influence has not yet become the subject of philosophical research.

In general, the need for further specific scientific and philosophical-theoretical study of the problem of tacit knowledge using the historical-genetic approach to develop a single holistic typology of tacit knowledge is obvious.

BIBLIOGRAPHY

1. Polanyi, M. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. University of Chicago Press, 1958.
2. Губанова Е.О. Неявное знание: сущность и виды. URL: <http://www.zpu-journal.ru/zpu/contents/2010/4/>
3. Цветков В.Я. Паралингвистические информационные единицы в образовании. URL: <https://pnojurnal.wordpress.com/2015/06/15/>.
4. Микешина, Л.А. Эпистемология ценностей. М.: (РОССПЭН), 2007. 439 с.
5. Wilhelm von Humboldt. *Essays on Language*. T. Harden and D. Farelly (eds.), Frankfurt, Berlin, Bern, New York: P. Lang, 1997.
6. Foucault, Michel. *The Subject and Power*. University of Chicago Press, 1982.
7. Голубовська, І.О. Етнічні особливості мовних картин світу: монографія. Київ: Логос, 2004. 283 с.
8. Маслова, В.А. Современная лингвистика и исследования ментальности в XXI веке: монографія. Киев: Логос, 2014. С. 44–52.
9. Meillet, A. *The comparative method in historical linguistics*. Translated by Gordon B. Ford. Presses Universitaires de France, Jr., 1966.

REFERENCES

1. Polanyi, M. (Ed.). (1958). *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. University of Chicago Press.
2. Gubanova, E.O. *Neявное знание: suschnost i vidyi* [Tacit knowledge: essence and kinds]. Retrieved January 25, 2021, from <http://www.zpu-journal.ru/zpu/contents/2010/4/> [in Russian].
3. Zvetkov V.Ya. *Paralingvisticheskie informatsionnyie edynitsyi v obrazovanii* [Paralinguistic information units in education]. Retrieved February 7, 2021, from <https://pnojurnal.wordpress.com/2015/06/15/> [in Russian].
4. Mikeshina, L.A. (Ed.). (2007). *Epistemologiya tsennostey* [Epistemology of Values]. Moscow: ROSSPEN. [in Russian].
5. Wilhelm von Humboldt. (Ed.). (1997). *Essays on Language*. T. Harden and D. Farelly (eds), Frankfurt, Berlin, Bern, New York: P. Lang.

6. Foucault, Michel. (Ed.). (1982). *The Subject and Power*. University of Chicago Press.
7. Golubovska, I.O. (Ed.). (2004). *Etnichni osoblivosti movnyh kartyn svitu [Ethnic Features of the Language Pictures of the World]*. Kyiv: Logos [in Ukrainian].
8. Maslova, V.A. (Ed.). (2014). *Lingvokulturniy kod kak sposob opisaniya yasyka [Linguacultural Code as a Way to describe a Language]*. Kyiv: Nauk. Dumka [in Ukrainian].
9. Meillet, A. (Ed.). (1966). *The comparative method in historical linguistic*. Translated by Gordon B. Ford. Presses Universitaires de France, Jr.

ФЕДОРІВ Любомир – старший викладач кафедри філософії, Національний університет «Львівська політехніка», 12, вул. С. Бандери, м. Львів, Україна, індекс 79013 (liubomyr.m.fedoriv@lpnu.ua)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7141-8565>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.17>

Бібліографічний опис статті: Федорів, Л. (2021). Пізнання між трансцендентним та іманентним: класичний та неklasичний підходи. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 43, 128–133, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.17>

ПІЗНАННЯ МІЖ ТРАНСЦЕНДЕНТНИМ ТА ІМАНЕНТНИМ: КЛАСИЧНИЙ І НЕКЛАСИЧНИЙ ПІДХОДИ

Анотація. Метою статті є дослідження вихідних принципів класичної та неklasичної гносеології, а саме розуміння ними структури та внутрішніх механізмів пізнавальної діяльності. У цьому контексті основна увага приділяється аналізу ролі трансцендентного та іманентного досвідів у ній із позицій класичного та неklasичного підходів. **Методологічними засадами** дослідження стали аналітичний підхід, що спрямований на аналіз пізнавальної діяльності, а також принципи компаративістики та герменевтики, що використовувалися під час порівняльного аналізу класичної та неklasичної теорій пізнання. **Наукова новизна.** У сучасній філософії гносеологічна проблематика відіграє далеко не першочергову роль. Це при тому, що найвпливовішим її напрямом є аналітична філософія, особливо якщо говорити про західну філософію. Ця тенденція ще більшою мірою притаманна сучасній українській філософії. Тому наше дослідження можна вважати заповненням значної прогалини у ній. Також у ньому чи не вперше у вітчизняному філософському дискурсі основна увага зосереджується на конкретному аналізі гносеологічних складових частин класичної та неklasичної філософій, чітко окреслюючи специфіку «класичної гносеології» та «неklasичної гносеології». На наукову новизну також претендує аналіз місця і ролі трансцендентного та іманентного досвідів у пізнавальній діяльності в їх історико-філософській генезі – у процесі переходу від класичної до неklasичної парадигми. **Висновки.** У межах класичної філософської парадигми і у класичній гносеології відповідно пізнавальний процес розумівся як такий, який можливий тільки через відношення до трансцендентного, тобто до трансценденталій. Таке розуміння пізнання помітно змінюється під час переходу до неklasичної філософської парадигми, у якій, на відміну від трансцендентного, вирішальну роль відіграє іманентний, тобто безпосередній та всеосяжний досвід людини.

Ключові слова: пізнання, гносеологія, трансцендентне, іманентне, суб'єкт, об'єкт, мислення.

FEDORIV Liubomyr – Senior Lecturer, Department of Philosophy, Lviv Polytechnic National University, 12, S. Bandera Str., Lviv, Ukraine, postal code 79013 (liubomyr.m.fedoriv@lpnu.ua)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7141-8565>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.17>

To cite this article: Fedoriv, L. (2021). Piznannia mizh transcendentnym ta imanentnym: klasychnyj i neklasychnyj pidkhody [Knowledge between transcendent and immanent: classical and non-classical approach]. *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, 43, 128–133, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.17>

KNOWLEDGE BETWEEN TRANSCENDENT AND IMMANENT: CLASSICAL AND NON-CLASSICAL APPROACH

Summary. The purpose of the article is to study the basic principles of classical and non-classical gnoseology, namely its understanding of the structure and internal mechanisms of cognitive activity. In this context, the main attention is paid to the analysis of the role of transcendent and immanent experiences in it from the standpoint of classical and non-classical approaches. **The methodological basis** of the study was an analytical approach aimed at analyzing cognitive activity, as well as the principles of comparative studies and hermeneutics, which were used in the comparative analysis of classical and non-classical theories of knowledge. **Scientific novelty.** In modern philosophy, epistemological issues play a far from paramount role. This is despite the fact that its most influential direction is analytical philosophy, especially when it comes

to Western philosophy. This tendency is even more inherent in modern Ukrainian philosophy. Therefore, our study can be considered to fill a significant gap in it. Also, almost for the first time in the national philosophical discourse, the main focus is on a specific analysis of the gnoseological components of classical and non-classical philosophies, clearly outlining the specifics of "classical gnoseology" and "non-classical gnoseology". The analysis of the place and role of transcendent and immanent experiences in cognitive activity in their historical and philosophical genesis – in the process of transition from the classical to the non-classical paradigm – also claims scientific novelty. **Conclusions.** Within the classical philosophical paradigm and in classical gnoseology, respectively, the cognitive process was understood as one that is possible only through the relation to the transcendent, i.e. to the transcendental. This understanding of cognition changes markedly in the transition to a non-classical philosophical paradigm, in which, in contrast to the transcendent, the decisive role is played by the immanent, i.e. direct and comprehensive human experience.

Key words: cognition, gnoseology, transcendental, immanent, subject, object, thinking.

Постановка проблеми. Теорія пізнання – розділ філософії, який вивчає природу, можливість знання і пізнання, їх межі та умови достовірності. Актуальність теоретико-пізнавальних досліджень у сучасній філософії пояснюється, по-перше, тим, що гносеологічна проблематика була і є органічною складовою частиною філософії, і жодна філософська система не може обійтися без дослідження цих питань. Незважаючи на досить помітну диференційованість сучасної науки і філософії, все ж залишаються наріжні теми і питання, на яких вони «утримуються». Пізнавальна проблематика – одна з них.

Філософське обґрунтування проблеми пізнання особливо гостро актуалізується зараз ще й тому, що слугує орієнтиром для наукових пошуків. Сьогодні теорія пізнання постає у центрі уваги багатьох наук про людину. Виникнення інформаційного суспільства робить проблематику отримання й асиміляції знання однією із центральних для культури загалом, що вимагає постійної уваги та нових досліджень у цій сфері. Водночас проблематика і характер теорії пізнання суттєво змінюються. Знаходяться нові шляхи для обґрунтування традиційних проблем, з'являються питання, яких не існувало для класичної теорії пізнання, тощо. Усе це вимагає постійної уваги та нових досліджень у цій сфері. Особливо з огляду на те, що розроблення ґрунтовних гносеологічних та епістемологічних досліджень не є прерогативою сучасної філософії. Насамперед це стосується сучасного стану історико-філософського процесу в Україні. Цим зумовлена теоретична актуальність теми цієї статті.

Важливість та актуальність дослідження, проведеного у статті, пояснюється ще й тим, що у ньому сфокусована увага саме на аналізі внутрішніх умов та структури пізнавального процесу. У зв'язку з ускладненням структури та обсягів пізнавальної діяльності виникає потреба у дослідженні саме внутрішніх її механізмів та принципів, а також в аналізі історико-філософських їх репрезентацій.

Мета статті – на основі аналізу підходів класичної та неklasичної гносеологій до розуміння процесу пізнання розкрити роль і місце трансцендентного та іманентного досвідів у ньому.

Аналіз досліджень та публікацій. З огляду на згадану вище органічну спорідненість гносеологічних досліджень із філософською наукою загалом, історія філософії багата різноманітними підходами, концепціями та теоріями стосовно пояснення пізнавального процесу. Зважаючи на сучасні аспекти важливості цього питання та на потребу визначення чітких змістовних акцентів у ньому, виникає потреба в аналізі історичної генези теоретико-пізнавальних досліджень, що теж є відвертою рідкістю у сучасній науці. Та варто згадати про деяких досить авторитетних дослідників у цій галузі науки, праці яких були використані під час підготовки статті. Це насамперед В.А. Лекторський, І.Т. Касавін, М.К. Мамардашвілі, П.П. Гайденко, історико-філософські дослідження яких стосуються аналізу відмінностей класичної та неklasичної філософії і гносеології; Л.А. Мікешина, Н.В. Мотрошилова, В.Н. Порус, які досліджують чинники, умови та механізми функціонування пізнавального процесу. Серед вітчизняних авторів гносеологічними та епістемологічними дослідженнями займаються С.Б. Кримський, І.З. Цехмістро, А.М. Лой, В.Л. Петрушенко, В.С. Лук'янець, праці яких також були використані. Заповненням значної прогалини у цій сфері, на нашу думку, є і ця стаття, у якій аналізуються основні методологічні тенденції класичної та неklasичної теорії пізнання; здійснена спроба на фоні великої кількості теоретико-пізнавальних позицій та підходів визначити притаманні їм принципові спрямування.

Основний матеріал. Поняття «трансцендентного» передусім адресує нас до надчуттєвого, безмежного, позаматеріального. Однак трансцендентний характер притаманний насамперед ідеальним, граничним, абсолютним сутностям, які відіграють помітну і навіть вирішальну роль у житті людини. Це ті граничні виміри, на які орієнтується людина у своїх вчинках, у процесі

власної самореалізації, які характеризуються перебуванням на межі між буттям та небуттям: «це – повне буття, за яким одразу лежить повне небуття» (Петрушенко, 2000, с. 60). Можна погодитися із думкою про те, що «вся людська культуротворчість, смисложиттєві пошуки і вчинки неодмінно пов'язані із абсолютним або відбуваються під модусом абсолютного» (Петрушенко, 2000, с. 33). Найвиразніше ця характеристика проявляється у пізнавальній діяльності людини. Специфіка пізнання людини полягає у тому, що вона кожен рік розглядає крізь призму визначення, осмислення. Визначення ж передбачає підведення певної речі під відповідне «значення», тобто наявність певних орієнтирів, апеляцію до «речей як таких». А це не що інше, як відношення до трансцендентних сутностей. Адже «пошуки орієнтирів все одно, рано чи пізно, приведуть нас до абсолютних (ідеалізованих) граней і градацій дійсності з тієї простої причини, що суттєвим орієнтиром можуть слугувати лише такі сутності, які не можуть бути то більшими, то меншими; в останньому разі у нас постійно будуть виходити різні, недостовірні оцінки. Нам потрібні абсолютні еталони» (Петрушенко, 1995, с. 19). Пізнання було би просто неможливим, якби людина не могла у чомусь припинити потік чуттєвості, створити у своєму інтелекті ідеалізовані конструкції, використати їх як вихідні орієнтовні визначення того, що надане через чуття, та здійснювати роботу щодо цих визначень усієї багатоманітної сукупності «вторинних якостей» речей і при цьому ще й розвивати, удосконалювати самі ідеалізовані конструкції.

Класична філософія будь-яку проблему розглядала «під кутом зору абсолютного». Звідси – особливий підхід її до розуміння об'єктивного світу і буття взагалі: «буття є цілісне, глибинно узаданене, внутрішньо концентроване, чітко структуроване» (Петрушенко, 2002, с. 165). Класична філософія буквально одержима ідеєю раціонального влаштування світу.

«Основне уявлення класики, з якого взагалі починається філософія і наука, – це ідея позаособистісного природного порядку, безмежного причинного ланцюга, який пронизує все буття, який трансцендує поміщену у нього людину і володіє при цьому раціонально осяжною структурою. Це образ «світу як він є», незалежно від людини і від людства» (Мамардашвили, 2004, с. 109). Ця тенденція виведення окремих питань на рівень «чистих, абсолютних сутностей», «сутностей як таких» притаманна і гносеологічним ідеям класичної філософії. І.Т. Касавін (1998) зазначав: «Класична теорія пізнання у числі своїх передумов містила переконання у тому, що аналіз наукового знання є найкращим способом дослідження

«знання взагалі»» (с. 23). У класичну епоху ставлення до світу як розумного і впорядкованого процесу виступає основною онтологічною установкою, парадигмою мислителя щодо реальності, основної «інтенції» його свідомості. Сам же акт пізнання «переживається як реалізація здатності (й обов'язку) «абсолютно мислити», тобто здійснюється інтелектуалом із відчуттям привілейованості, «чистоти» і безумовності його мислення, з переконанням у тому, що голова інтелектуала є особливе, Богом освячене місце, де світ розкриває свої останні таємниці, перетворюється у знання, досконале й абсолютне» (Мамардашвили, 2004, с. 124).

У класичній філософії досить швидко оформилася і стала стійкою конструкція «чистої свідомості», «чистої рефлексії», «чистої самосвідомості». Передбачалося, що, виділяючи раціонально очевидні формування у складі внутрішнього досвіду, мислячий індивід одночасно вбачає й основні, фундаментальні характеристики «світу як він є» (Мамардашвили, 2004, с. 112). Найбільш яскраве вираження ця версія пізнання отримала насамперед у класичному раціоналізмі і у німецькому ідеалізмі, однак у специфічному вигляді вона присутня і в емпірико-сенсуалістичних напрямках класичної філософії, представники яких допускали, що досягнення світу в його незалежності від свідомості досягається виділенням «істинних», «чистих» переживань, які фіксуються за допомогою раціональних процедур. І в одному, і в іншому разі аналіз тяжіє до образу «чистої» й «універсальної» свідомості, переслідуючи мету десуб'єктивізації внутрішнього досвіду.

Отже, класична філософія досить виразно пропонує абстракцію здатності усвідомлення та пізнання, розглядає цю здатність у граничній, ледь не божественній формі, апелюючи до образу суб'єкта як «абсолютного спостерігача». Такий суб'єкт оперує у процесі пізнавальної діяльності узагальненими та універсальними за змістом поняттями, в яких та сфера реальності, до якої вони відносяться, доводиться до граничного вичерпування, наприклад «буття як таке», «істина як така», людина як «абсолютний суб'єкт» тощо. У зрілих формах класичної філософії, таким чином, присутні дві основні компенсаторні ідеї: ідея розумного у своїх надчуттєвих і «абсолютних основах» буття й ідея індивіда, здатного піднятися до «абсолютного мислення», відтворити і утримувати у своїй духовній організації все складне влаштування світу. Ці універсальні, абсолютні визначення, які фігурують у класичних теоретико-пізнавальних дослідженнях, постають як формою, так і результатом трансцендування. Їх можна визначити як граничні межі аналізу тієї чи іншої сфери реальності, в горизонті яких

і здійснюється процедура класичного мислення. Трансцендентні сутності виконують тут роль смислових орієнтирів та еталонів, через відношення до яких і визначається вся сукупність іманентного досвіду. Трансцендентне постає у класичній гносеології не тільки сферою, у формах якої фіксується та здійснюється пізнавальне ставлення людини до світу, а й необхідною умовою і принципом функціонування його внутрішніх механізмів. У цьому корінна відмінність класичного розуміння пізнання від того його розуміння, яке введене у вжиток філософією поч. ХХ ст., що робила головний акцент саме на ресуб'єктивізуючій функції рефлексивних актів, на фіксації з їх допомогою всієї цілісності внутрішніх переживань суб'єкта.

Некласична гносеологія рухається у напрямі деталізації та конкретизації основних понять та проблем. Як зазначає В.А. Лекторський (2001), «для сучасної філософії суб'єкт – це передусім конкретний тілесний індивід, який існує у просторі і в часі, включений у певну культуру, який має біографію, знаходиться у комунікативних та інших відносинах з іншими людьми» (с. 155). Йдеться про зміну у розумінні суб'єкта: він постає зумовленим різного роду досвідами – особистим, соціальним, політичним. У некласичній філософії, таким чином, спостерігається поступовий відхід від розуміння суб'єкта як посередника трансцендентного у бік деталізації та конкретизації його змісту. М. К. Мамардашвілі (2004) визначає це як характерну ознаку некласичної культури, некласичного способу мислення взагалі, наголошуючи на тому, що «духовна діяльність тут стає відкритою, альтернативною, виключає абсолютистську свідомість автора, вимагає самостійного зусилля і праці споживача духовної продукції, втягуючи автора останньої не як посередника трансцендентного, а як партнера власної мисленнєвої роботи» (с. 144).

Отже, некласична гносеологія замінює образ суб'єкта як «абсолютного спостерігача» суб'єктом, у якому класична строгість, універсальність поступаються місцем конкретизації, персоналізації, індивідуалізації.

Звернення до емпіричного суб'єкта породжує багато власне когнітивних проблем. Як зазначає В. Гайдено (2003), «відмова від «безпристрасного», відчуженого знання веде до появи спроб його певного «урізноманітнення»: сучасні епістемологи пропонують багато інтерпретацій пізнавальних процедур, вибираючи різні точки відліку – клас, расу, стать, гендер» (с. 25). Усі ці фактори, безперечно, накладають свій відбиток на процес продукування знання, його репрезентацію та трансляцію. Продовжуючи цю думку, І.Т. Касавін (1998) зауважив: «Стає зрозумілим,

що його (пізнання – *авт.*) не можна також розглядати безвідносно до його історичних форм, які переживають суттєві зміни від епохи до епохи. Його не можна аналізувати поза приналежністю до тієї чи іншої соціальної групи (нації, вікових, професійних спільнот)» (с. 29). Можливість мисленнєвої діяльності задається визначеними концептуальними межами, специфічними для цієї культури, міфологічної, філософської, наукової картини світу, для тієї чи іншої школи мислення. Для сучасних теоретико-пізнавальних досліджень «не існує позаісторичних псевдопроблем, а мислення постає також історичним і культурним феноменом» (Лекторський, 2001, с. 144). У некласичній гносеології «чисте, абсолютне мислення» як апелювання до сфери трансцендентних сутностей замінюється мисленням конкретизованим, спеціалізованим, яке здійснюється у певній ситуації, у певних умовах, а тому зумовлюється ними. Тобто некласичні теоретико-пізнавальні дослідження більше диференціюють та деталізують аналіз мислення, тим самим дають новий матеріал і водночас ставлять нові проблеми, пов'язані з розумінням таких класичних філософських тем, як відношення мислення і досвіду, мови і мислення, свідомого і несвідомого у мисленні тощо. Така мисленнєва діяльність поступово втрачає своє «вертикальне спрямування», свою націленість на всезагальні, абсолютні, трансцендентні визначення, окреслюючись сферою конкретного, іманентного досвіду. Адже «форми духовної діяльності, які виникають тут, можна назвати «розімкненими», або «відкритими», які не потребують причетності їх автора до трансцендентного, припущення, що він повинен бути посередником із позиції останнього і що його свідомість повинна бути «чистим мисленням» у класичному розумінні цього слова» (Мамардашвілі, 2004, с. 144).

Кардинальні зміни відбуваються і у розумінні об'єкта пізнання. Об'єкт пізнання у некласичній гносеології не отожднюється з об'єктивною реальністю. По-перше, та частина останньої, яка не вступила у відношення до суб'єкта, не є об'єктом. «Картина світу, яка складається у свідомості суб'єкта пізнання, повністю отожднюється із самим світом. Пізнання об'єктивного предмета було замінено мисленнєвою побудовою об'єкта пізнання...» (Зотов, 1988, с. 18). Тобто опозиції «суб'єкт-об'єкт» більше не формують дуальності, а зумовлюють одне одного. По-друге, тут усе менш актуальною постає потреба взагалі вести мову про «об'єкт як такий» як про деяке еталонне визначення і спостерігається поворот від такого об'єкта до деталізації його змістовного наповнення. Як зазначає Дж. Реале (1997), цитуючи Гудмена, «існує багато способів буття світу,

і будь-який істинний опис схоплює один із них; світ різноманітний, його можна по-різному описувати, бачити, розкривати» (с. 722). Тому неklasичні теоретико-пізнавальні дослідження розглядають різні типи об'єктів і, відповідно, різні типи суб'єктно-об'єктних відношень. У такій ситуації багатовимірного мислення, яке має відношення до конкретизованої об'єктивної реальності, логічним постає питання про істину. Особливість цього питання полягає у тому, що тут знову ж таки невиправдано вести мову про якусь єдину істину як про деякий універсальний орієнтир пізнавальної діяльності. Істина розуміється тут як істина в певному контексті, істина щодо конкретної реальності та як ознака конкретної мисленнєвої діяльності. Адже сьогодні «опис реальності не може бути зведений, підсумований у будь-яку єдину домінуючу епістемологію. Проліферація різноманітних шляхів бачення реальності, множинність істин і відсутність домінування будь-якої з них – одна із можливих епістемологічних альтернатив. У специфічному просторі і часі може існувати багато істин, які конкурують між собою, велика кількість методів, підходів і напрямів, які піддають критиці ту чи іншу істину, таким чином створюючи «ігри в істину»» (Гайденко, 2003, с. 46). Трансцендентне як форма репрезентації істини поступається тут місцем деталізації та конкретизації її розуміння.

Висновки і перспективи подальших досліджень. Некласична гносеологія поступово

позбавляє трансцендентне статусу провідного чинника та умови інтелектуальної діяльності. Основна увага зосереджується тут на сфері іманентного, суб'єктивного та емпіричного досвідів. Саме тому у неklasичних теоретико-пізнавальних дослідженнях практично відсутні такі поняття, як «суб'єкт як такий», «об'єкт як такий», «мислення взагалі», «абсолютна істина» тощо. Некласична гносеологія «відмовляється» від універсальних, ідеальних, абсолютизованих побудов класики. Для неї «немає єдиного, собі тотожного й універсального чистого розуміння, чистого духу, незалежного від простору і часу...» (Мамардашвили, 1997, с. 82). Тому предметне поле неklasичної теорії пізнання значно розширюється, вона стає людиноорієнтованим знанням, яке долає голий теоретизм, обмежену автономність із її внутрішніми законами і принципами. Універсальна, задана раз і назавжди форма раціональності постає з позиції цих підходів черговою утопією. Некласична теорія пізнання досліджує когнітивні процеси, об'єктивні явища такими, якими вони є, у всій сукупності їх характеристик, ознак, зовнішніх та внутрішніх умов їх виникнення і функціонування. Принцип трансцендування компенсується тут принципами індивідуалізації, конкретизації, деталізації, диференціації. Особливо це декларується у межах сучасного постмодернізму, постпозитивізму тощо, а отже, розкриває горизонти та перспективи подальших теоретико-пізнавальних досліджень.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гайденко В. Поворот к феминистской эпистемологии. Постнеоклассика – феминизм – наука. Сумы : Университетская книга, 2003. 174 с.
2. Зотов А.Ф. Буржуазная философия сер. XIX – нач. XX века. Москва : Высшая школа, 1988. 518 с.
3. Касавин И.Т. Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. Санкт-Петербург: РХГИ, 1998. 408 с.
4. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. Москва: Эдиториал УРСС, 2001. 256 с.
5. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Москва: Логос, 2004. 352 с.
6. Мамардашвили М.К. Стрела познания (набросок естественноисторической гносеологии). Москва: Школа «Языки русской культуры», 1997. 304 с.
7. Микешина Л.А. Философия познания. Полемиические главы. Москва: Прогресс – Традиция, 2002. 624 с.
8. Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков / под. ред. Г.Л. Тульчинского, М.С. Уварова. Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. 415 с. (Тела мысли).
9. Петрушенко В.Л. Епістемологія як філософська теорія знання: [монографія]. Львів : Вид-во держ. ун-ту «Львівська політехніка», 2000. 296 с.
10. Петрушенко В.Л. Ностальгія по абсолютному. Київ : Самватас, 1995. 188 с.
11. Петрушенко В.Л. Філософія : [курс лекцій]. Київ : Каравела; Львів : Новий світ-2000, 2002. 544 с.
12. Западная философия от истоков до наших дней : у 4 т. / Дж. Реале, Д. Антисери. Санкт-Петербург : Петрополис, 1997. Т. 4. 880 с.

REFERENCES

1. Haydenko, V. (2003). *Povorot k femynystskoy epistemologii. Postneoklassika – feminizm – nauka* [A turn towards feminist epistemology. Postneoclassicism – feminism – science]. Sumy : Universitetskaya kniga [in Ukrainian].
2. Zotov, A.F. (1988). *Burzhuznaya filosofiya ser. XIX – nach. XX veka* [Bourgeois philosophy of the mid-19th – early 20th century]. Moscow : Vysshaya shkola [in Russian].
3. Kasavin, I.T. (1998). *Migratsiya. Kreativnost'. Tekst. Problemy neklassicheskoy teorii poznaniya* [Migration. Creativity. Text. Problems of the non-classical theory of knowledge]. St. Petersburg : RKhGI [in Russian].
4. Lektorskiy, V.A. (2001). *Epistemologiya klassicheskaya i neklassicheskaya* [Classical and non-classical epistemology]. Moscow : Editorial URSS [in Russian].

5. Mamardashvili, M.K. (2004). Klassicheskiy i neklassicheskiy idealy ratsional'nosti [Classical and non-classical ideals of rationality]. Moscow : Logos [in Russian].
6. Mamardashvili, M.K. (1997). Strela poznaniya (nabrosok estestvennoistoricheskoy gnoseologii) [The arrow of knowledge (a sketch of natural historical epistemology)]. Moscow : School "Languages of Russian Culture" [in Russian].
7. Mikesheyna, L.A. (2002). Filosofiya poznaniya. Polemicheskie glavy [Philosophy of knowledge. Polemic chapters]. Moscow : Progress – Traditsiya [in Russian].
8. Perspektivy metafiziki: klassicheskaya i neklassicheskaya metafizika na rubezhe vekov / pod. red. H.L. Tul'chynskogo, M.S. Uvarova (2000). [Perspectives for Metaphysics: Classical and Non-Classical Metaphysics at the Turn of the Century]. St. Petersburg : Aleteyya [in Russian].
9. Petrushenko, V.L. (2000). Epistemolohiya yak filosof's'ka teoriya znannya [Epistemology as a philosophical theory of knowledge] Lviv : «Lvivs'ka politekhnik» [in Ukrainian].
10. Petrushenko, V.L. (1998). Nostal'hiya po absolyutnomu [Nostalgia for the absolute]. Kyiv : Samvatas [in Ukrainian].
11. Petrushenko, V.L. (2002). Filosofiya [Philosophy]. Kyiv : Karavela; Lviv : Novyy svit-2000 [in Ukrainian].
12. Reale, Dzh. (1997). Zapadnaya filosofiya ot istokov do nashykh dney : v 4 tt. [Western philosophy from the beginnings to the present day: in 4 volumes. Volume 4.]. St. Petersburg : Petropolis [in Russian].

ЯНКО Жанна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Львівська область, Україна, індекс 82100 (zhanna_yanko@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9323-0160>

Фоменко Людмила – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Львівська область, Україна, індекс 82100 (ludafom1984@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4202-9560>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.18>

Бібліографічний опис статі: Янко, Ж., Фоменко, Л. (2021). Людяність в контексті соціального пізнання українських освітніх реалій. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 43, 134–142, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.18>

ЛЮДЯНІСТЬ В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНОГО ПІЗНАННЯ УКРАЇНСЬКИХ ОСВІТНІХ РЕАЛІЙ

Анотація. Метою статті є аналіз проблеми людяності як ключового та ціннісного підґрунтя існування та розвитку освіти. Соціальне пізнання сучасного стану освіти слугує методологічним інструментом виявлення недоліків у царині освіти та водночас сприяє окресленню тенденції і перспектив розвитку освіти як всеохоплюючого суспільного явища. **Методологія.** Засобами досягнення поставленої мети є принципи і категорії діалектики, філософської антропології, ціннісний та соціокультурний підхід, феноменологічний та герменевтичний дискурси, методи аналізу та синтезу, компаративістики. **Наукова новизна.** Соціальні реалії в сучасному українському суспільстві можна визначити як межові та кризові, що постають такими, які потребують спеціального аналізу для вияву «хворобливих» явищ в освіті та у гуманітарній галузі. Духовно-антропологічні цінності розглядаються як смислові та серцевинні крізь призму ідей Григорія Сковороди, Івана Франка, Наталії Кобринської. Освіта повинна посідати чільне місце в суспільному житті та стати інтегральним підґрунтям для його прогресивного духовного поступу. Водночас головна мета освіти має полягати у проявленні людяності через гуманітаристику з метою досягнення щастя для кожної особисті. **Висновки.** Кризові та «хворобливі» явища в освіті породжені такими ж характеристиками суспільного стану. Діалектичний взаємозв'язок суспільства та культури через освіту і, навпаки, освіти через епідемію в духовно-гуманітарній складовій частині суспільства та сучасної цивілізаційно-культурної ситуації потребують негайних втручань, але не постійних реформ, що більше нівелюють усі попередні культурно-освітні здобутки, ніж творять нову школу та освіту, що аж ніяк не сприяють просвітленню душі кожної людини, її проявленню, її образотворенню. Орієнтовними тенденціями розвитку освіти повинні стати духовність, філософія, філософія освіти, прагнення до знань, а не обмін інформацією, досягнення щастя кожною особистістю засобами освіти, а саме гуманітарної освіти, формування умов із боку держави для забезпечення належного рівня освіти та реалізації особистості у суспільстві як вільної, повноправної, освіченої та щасливої Людини. Над імплементацією саме таких ідей варто працювати та втілювати їх у життя, треба будувати справжню освіту як осереддя людяності, культури та духовності, царину науковості та технологічності.

Ключові слова: людяність, соціальне пізнання, освіта, філософія освіти, Г. Сковорода, І. Франко, Н. Кобринська, щастя, гуманітаристика, художня література.

YANKO Zhanna – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Philosophy named after Professor Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 24, Ivan Franko str., Drohobych, Lviv region, Ukraine, postal code 82100 (zhanna_yanko@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9323-0160>

FOMENKO Lyudmila – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Philosophy named after Professor Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 24, I. Franko Str., Drohobych, Lviv region, Ukraine, postal code 82100 (ludafom1984@ukr.net)

ORCID: <https://orsid.org/0000-0002-42029560>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.18>

To cite this article: Yanko, Zh., Fomenko, L. (2021). Liudianist v konteksti sotsialnoho piznannia ukrainskykh osvitnikh realiï [Humanity in the context of social cognition of Ukrainian educational realities]. *Liudynoznavchi*

studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho 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, 43, 134–142, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.18>

HUMANITY IN THE CONTEXT OF SOCIAL COGNITION OF UKRAINIAN EDUCATIONAL REALITIES

Summary. *The purpose of the article is to analyze the problem of humanity as a key and valuable basis for the existence and development of education. Social cognition of the current state of education serves as a methodological tool for identifying shortcomings in the field of education and at the same time helps to outline trends and prospects for the development of education as a comprehensive social phenomenon. Methodology.* The means to achieve this goal are the principles and categories of dialectics, philosophical anthropology, value and socio-cultural approach, phenomenological and hermeneutic discourses, methods of analysis and synthesis, comparative studies. **Scientific novelty.** Social realities in modern Ukrainian society can be defined as borderline and crisis, which appear to require special analysis to identify "painful" phenomena in education and the humanities. Spiritual and anthropological values are considered as semantic and core through the prism of the ideas of Hryhoriy Skovoroda, Ivan Franko, Natalia Kobrynska. Education must occupy a prominent place in public life and become an integral basis for its progressive spiritual progress. At the same time, the main goal of education should be to show humanity through the humanities in order to achieve happiness for each individual. **Conclusions.** Crisis and "painful" phenomena in education are generated by the same characteristics of social status. The dialectical relationship between society and culture through education and, conversely, education through the epidemic in the spiritual and humanitarian component of society and the modern civilizational and cultural situation requires immediate intervention, but not constant reforms that level all previous cultural and educational achievements rather than creating a new school and education that does not contribute to the enlightenment of the soul of every person, its manifestation, her image of creation. The indicative trends in the development of education should be spirituality, philosophy, philosophy of education, the pursuit of knowledge, not the exchange of information, the achievement of happiness by each individual through education, namely humanitarian education, the formation of conditions by the state to ensure proper education and realization free, full, educated and happy Man. It is necessary to work on the implementation of such ideas and implement them, it is necessary to build a real education as a center of humanity, culture and spirituality, the realm of science and technology.

Key words: *humanity, social cognition, education, philosophy of education, G. Skovoroda, I. Franko, N. Kobrynska, happiness, humanities, fiction.*

Постановка проблеми. Сучасні освітні реалії постають фокусом минулого та майбутнього освіти. Освіта сьогодні переживає світоглядну кризу, з огляду на суспільні процеси не лише в Україні, але й загалом у цивілізованому світі. Пандемія через Covid-19 загострила низку проблем, що виявилися в медицині, в економіці, в освіті та правовій царині. Але ті та інші сфери суспільного життя передовсім пов'язані з людиною. Тому людяність та гуманітарне питання має виходити на перший план. А людство зараз переживає перехідний етап від індустріального суспільства до суспільства з інформаційною культурою. Людство стоїть на порозі шостого технологічного рівня суспільного способу життя.

Метою статті є аналіз проблеми людяності як ключового та ціннісного підґрунтя існування та розвитку освіти. Соціальне пізнання сучасного стану освіти слугує методологічним інструментом виявлення недоліків у царині освіти та водночас сприяє окресленню тенденцій і перспектив розвитку освіти як всеохоплюючого суспільного явища.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Трансформація сучасної цивілізації та її інтенсивний розвиток привели до суттєвих змін в духовному та політико-економічному житті українського суспільства. Зокрема, маємо критичні зміни в стані освітнього простору.

Т.Н. Кучера, Л.І. Насонова, В.В. Дейнека (2015) стверджують, що становлення інформаційного суспільства «ґрунтується на розвитку і системній взаємодії науки, освіти та інновацій» (Навчальний посібник з курсу «Філософія освіти» для осіб, що навчаються в магістратурі за спеціальністю «Педагогіка вищої школи», 2015, с. 58). Освіта теж має не лише дотягуватися до рівня розвитку суспільства, але й працювати на випередження, принаймні, не відставати від нових тенденцій. Водночас не варто відкидати здобутків освітнього минулого, що засвідчили свою ефективність. М. Фуко (1982), розглядаючи герменевтику суб'єкта в контексті діалектики філософії та духовності, називав філософією

«таку форму думки, котра задається питанням, що дозволяє суб'єктові осягати істину, ту форму думки, яка прагне визначити умови і межові

можливості пізнання істини суб'єктом. Якщо це назвати філософією, то...духовністю можна назвати той пошук, ту практичну діяльність, той досвід, через посередництво яких суб'єкт здійснює у самому собі перетворення, що необхідні для пізнання істини. Тоді духовністю можна буде назвати сукупність цих пошуків, практичних навичок і досвіду, якими повинні бути очищення, аскеза, зречення, звернення погляду всередину самого себе, зміна буття, що пред'являють – не для свідомості, а для самого суб'єкта, для його буття – ту ціну, яку він повинен заплатити за оволодіння істиною» (Фуко, 1991, с. 286).

Тобто істину осягати не просто. Осягнення істини відбувається у процесі здобуття знань та у процесі розвитку духовності людини, що здійснюється шляхом певних внутрішніх зусиль та веде до зміни не лише особистісної, але й до зміни навколишнього буття. Адже

«суб'єктивна реальність людини проявляється когнітивно та цілісно у творчо-діяльному процесі... Предметний світ, у який «кинута» людина своїм народженням, осягається в ході соціалізації значною мірою через слово (мову), оскільки цей світ уже здобутий, освоєний (отже названий) попередніми поколіннями і наданий нащадкам як скарб» (Біленко, 2003, с. 21).

Ще задовго до пандемії (бо життя тепер набуло рис, що окреслюють події до пандемії Covid-19 та після неї) в українському освітньо-науковому просторі в навчальному посібнику з курсу «Філософія освіти» для осіб, що навчаються в магістратурі за спеціальністю «Педагогіка вищої школи» (2015) з'явилося розуміння того, що необхідно здійснити рішучі кроки у напрямі формування суспільства знань.

«Основні акценти сьогодні мають бути перенесені на завдання прискореного інноваційного розвитку, переходу до стратегії економіки, яка базується на знаннях. В її основі лежать інтелектуальні ресурси, інтелектуальний капітал, наука, процеси трансферу результатів творчої діяльності у виробництво матеріальних і духовних благ» (Кучера, Насонова, Дейнека, 2015, с. 59).

Теретично можна погодитися з такими тезами. Але в сучасній українській державі немає належних соціально-економічних умов для реалізації таких завдань сьогодні. Практично в освітньому просторі існує низка реалій, що є «слабкою ланкою» у системі розвитку освіти та суспільства загалом. Невідповідність освіти «духові часу» відіграє свою руйнівну функцію у навчально-виховному процесі.

Основний матеріал. Загальноприйнято розглядати проблему щастя та «сродної праці» як деяку діалектичну єдність у філософському вченні Григорія Сковороди. Вони мають, зрештою,

й окремі субстанційні буттєві тлумачення, що окреслюють сенс життя людини, її земну долю та життєвий вибір. Духовна складова частина є надзвичайно важливою, оскільки в людині те ж духовне і є метафізичним, тобто має божественну сутність та надфізичну (точніше, «після фізичну»), хоча єдність душі й тіла, за Сковородою, пояснюється через дwonатурність людини та інших світів. У «Розмові п'яти подорожніх про істинне щастя в житті» (1995) Сковорода спонукає до роботи над своїм внутрішнім та зовнішнім станом: «Немає кориснішого й важнішого, як богомудро управляти зовнішньою, домашньою й внутрішньою економією, тобто пізнати себе й зробити порядок у власному серці» (Сковорода, 1995, с. 245 – 246). Особистість має різні вияви, а робота над «серцем» як основою «внутрішньої невидимої натури» є надважливою та надважкою, бо це постійне самопізнання з метою самовдосконалення.

Варто підкреслити саме соціальну складову частину проблеми щастя та «сродної праці». Духовне та божественне перетинаються у соціальному з'явленні чи вияві. Одним із таких значущих явищ постає освіта, де зосереджений «світ символів» Сковороди у культурному здобутку людства. Учителем повинна бути особа, яка має божественне покликання навчати, нести світло знання. Тому виникає питання: чи покликання та «сродна праця» – це одне й те ж? Якщо пояснювати «сродну працю» як те, що належить людині від народження як задаток, то тоді це тотожні поняття. Не можемо остаточно заперечувати чи відкидати природні задатки людини, як духовного, так і фізичного плану, хоча, якщо їх не розвивати, не зважати на них, не відкривати їх у собі, то й вони не з'являться, не виявляться, залишаться у зародковому стані. Слідом за Сковородою, Іван Франко стверджував, що найціннішою є для людини саме праця як соціокультурна реалізація себе.

Суспільно-культурний окіл здатен створювати умови для розкриття себе і реалізації особистості у сфері «сродної праці». А може, й навпаки: «створити» несприятливі, деструктивні умови, що будуть руйнувати особистість чи не допомагати-муть у соціально-культурному становленні через освіту в тому числі. Суспільні умови конструктивного характеру дуже тісно пов'язані з навчально-виховним процесом, тобто з освітою. Аматорство теж має право на повноцінне існування, оскільки любити своє хобі – це означає постійно вдосконалюватися у ньому, вправлятися. У контексті здобуття освіти маємо розуміти аматорство і як самоосвіту, самовиховання, самовдосконалення, роботу над своєю душею та входження у світ культури. Так само здобуття певної спеціальності

повинно бути пов'язане з постійною працею над собою, практикуванням, підвищенням кваліфікації (без іронії) та оволодінням будь-якими іншими навичками, знаннями, уміннями, які зараз називають (заміняють, але чи повноцінна така заміна?) компетентностями. Адже освіта повинна відповідати вимогам часу, «духу часу», новим тенденціям та накресленим перспективам. Важливо обирати професії, які затребувані та будуть затребуваними у майбутньому, саме в цьому вбачаємо суспільну складову частину, що пов'язана з крокуванням (а радше, рухом зі швидкістю світла у цивілізованому світі та черепащачим рухом в українському суспільстві) до нового технологічного ладу. Це не означає, що все старе треба забути й відкинути. Навпаки, багато чого «старого» варто залишити, якщо це позитивні речі, як наприклад, виховання, деякий примус до навчання, опанування фундаментальних знань, умінь, навичок, що були й будуть основою становлення людини як освіченої та культурної особистості. Звісно, що варто йти в ногу з часом, тому треба враховувати нові тенденції розвитку науки та техніки, а також гуманітарної складової частини, щоби вносити суттєві корективи в освіту, а далі усупільнювати, здійснювати та реалізовувати ці новинки в житті. Бо від зміни лише вивіски, назви не можливо змінити суть процесу. З іншого боку, відомо, що як корабель назвеш, так він і попливе. Від оптимізації та реформування в сучасній освіті теж залишається бажати кращого, оскільки за, здавалось би, новими оригінальними назвами криється не завжди суть, що буде корисною для освіти, освітан та суспільства загалом.

Можливе й тлумачення «сродної праці» як соціальної діяльності. Людина здійснює свій життєвий вибір щодо професії, яка вже існує у суспільстві. Відчуття та усвідомлення поклику до певної трудової діяльності теж важливий момент, але не менш важливо опанувати цієї професією, бути готовим до неї та отримувати задоволення від цієї професії. Якщо це освітянська нива, то вона пов'язана, як із позитивними, так і з негативними чи неприємними моментами, як, зрештою, будь-яка інша професійна стежка. На переконання проф. Т. Біленко, освіта – це «функція соціуму, необхідна для його інтелектуального відтворення і розвитку; вона перебуває під пильним контролем розмаїтих інституцій, які покликані сприяти трансляції культури, соціалізації особистості, вихованню нових поколінь» (Біленко, 2003, с. 159). Далі дослідниця зауважує, що

«суспільство використовує освіту для того, щоб мати особистість, сформовану за визначеною моделлю (взірцем), і вважає, що це – оптимальний варіант. Але чого хоче сама особистість? І як їй збагнути, що насправді їй потрібно? Це залежить

від світоглядних орієнтацій, а вони формуються довкіллям, у якому визначальна роль належить соціальним інституціям: сім'ї, школі, референтній групі» (Біленко, 2003, с. 159).

Учитель має справу з людиною, з майбутнім поколінням. Тому людиноцентричність важлива не лише в освіті, а й в суспільстві, частиною якого є освіта. Культуроцентричність є вельми значущою рисою освіти, оскільки культура постає як «третьої суб'єкт» в освітньому просторі, на думку професора Володимира Возняка: «Найістотнішим є факт, що цей суб'єктний контекст втягує у себе предметний матеріал вже не як об'єкт вивчення, насичення, споживання, а саме як культурний зміст» (Возняк, 2008, с. 246). Суб'єкт педагогічної діяльності «може мати безліч імен: “спілкування”, “співробітництво”, “свобода”, “дух”, “культура”» (Возняк, 2008, с. 248). Головно, щоб особистість відчувала дух свободи: «Атмосфера первісно даної свободи постає необхідною умовою становлення по-справжньому вільних людей» (Возняк, 2008, с. 248).

У сучасній освітній парадигмі декларується людиноцентричність. Але в гонитві за реалізацією себе як учителя, чи як учня, чи як «готового спеціаліста» ця людиноцентричність поглинається освітою, суспільством, земним світом, який хоче ввійти до людини, за Сковородою. А найвища мета життя вбачається, на думку філософа, у досягненні щастя. У праці Сковороди «Кільце (Дружня розмова про мир душевний)» (1995) зазначається: «як здоров'я має свою осілість не зовні, а всередині тіла, так мир і щастя в найглибшій точці душі нашої перебуває і є здоров'ям її, а нашим блаженством» (Сковорода, 1995, с. 262). Саме щастя має відкрити в собі кожна людина через самопізнання. А самопізнання здатне також віднайти у собі таланти як дар божий, який може розумітися як «сродна праця». У «Вхідних дверях до християнського добродія» (1995) Григорій Сковорода застерігав та навчав: «Численні тілесні потреби очікують тебе, та не в них щастя, бо серцю твоєму потрібне лиш одне, і там Бог і щастя, воно недалеко. Близько. У серці та в душі твоїй» (Сковорода, 1995, с. 54). Звісно, що богопізнання – це найголовніша мета самопізнання, за Сковородою. Якщо дивитися на цю проблему через суспільний фокус, а ще й крізь призму освіти, то можна побачити багато аспектів, які мають місце у сучасному освітньому просторі. Або ж повинні бути складовою частиною справжньої фундаментальної освіти, яка мала б мати світоглядну та образотворчу (у широкому розумінні) щодо особистості функції. Здобуття знань – це важкий шлях, навіть, тернистий, але вартий того, щоб пізнавати світ і людину засобами наук, як природних, так і гуманітарних. Так само шлях

самопізнання та Богопізнання – це важка праця над собою, над своїм серцем як серцевиною духовного світу людини. Сковорода у «Розмові, що називається Алфавіт, або Буквар миру» (1995) наголошував на самопізнанні та пошуку щастя всередині самого себе: «Твоє щастя, і твій мир, і твій рай, і твій Бог є всередині тебе» (Сковорода, 1995, с. 311). Діалектика покликання та вільної реалізації особистості, в тому числі, у професійному сенсі чи у якійсь царині «заняття для душі», полягає у складності причин, умов та наслідків різних чинників. До перешкод можуть належати: оцінювання, радше відсутність оцінок у початковій школі, невідповідність оцінювання та рівня знань учнів чи студентів, відмова від похвали чи картання за успіхи чи недоліки, опосередковане навчання-спілкування, яке не спонукає живому безпосередньому діалогу та взаємодії, нівеляція етико-моральної складової частини, що веде до втрати людяності. Адже людина пізнає себе і через довколишнє суспільно-культурне середовище, тобто і через інших особистостей – однолітків, наприклад, чи тих, на з кого можуть брати, бажано, позитивний приклад. А після онлайн навчання при зустрічі віч-на-віч студент та вчитель тепер часто не впізнають один одного, хоча спілкувалися впродовж семестру чи навчального року через інтернет-платформи. Живе безпосереднє спілкування починає ставати величезною розкішшю та благодаттю, яку доведеться повертати, відроджувати та виборювати, щоб освіта залишала за собою часточку втаємниченості та чогось надважливого у суспільстві як царина, що покликана готувати-навчати та виховувати майбутнє покоління. Не маємо на увазі надтаємничість, якою відома Піфагорійська школа з її строгими правилами. А Дмитро Чижевський (2005) відзначав деякий анархізм у філософії Сковороди, прагнення до волі, свободи, козацького запалу. Можемо підкреслити ці людські риси, оскільки вони мають творчий характер, якщо їх застосувати у сучасній освітній чи трудовій царині загалом. І досягнення щастя Сковорода вбачав через віднайдення свободи, яку можуть забезпечити знання та заняття улюбленою суспільною справою. Етична проблематика у мандрівного філософа-педагога ґрунтується на християнських чеснотах та тісно пов'язана із суспільними умовами буття пересічних селян. Тобто аскетичному способу життя Сковорода надавав перевагу, бо вважав, що духовне зростання та просвітлення ведуть до «чистої» совісті, що надзвичайно актуальними постають у сучасних умовах кризи освіти, кризи духовності, кризи людяності. Щоб подолати ці кризові явища, варто зазирнути углиб морально-етичної проблематики, яку порушував Сковорода, та наповнювати освіту тими змістами,

які б сприяли творенню культурної особистості, що прагне щастя через спраглисть до знань, через оволодіння свободою. Вільна особистість здатна саморозвиватися та віднаходити себе у тій ніші суспільного буття, яка буде їй до душі та не буде суперечити совісті.

Григорій Сковорода зауважував «утаємненість» через символічно-алегоричні поетичні твори та філософські трактати. Хоча, радше, мав на увазі процес діалогу людини із собою та з Богом. Але чому б не повернути такий діалог та діалогізм в сучасну освіту, не повернутися обличчям до людини, до її людського внутрішнього, щоб вона змогла себе реалізувати у сучасному непростому, бурхливому, швидкоплинному світі. Діалог повинен залишатися основою спілкування в освітньому просторі. Без належної та відповідної (часові, умовам, професії тощо) освіти не можливо віднайти себе у тій чи іншій праці. У будь-якій можна, але чи здобуде людина щастя у такому разі? Зрештою, чи зможе забезпечити себе, щоб вижити. З іншого боку, для некваліфікованих робіт не потрібно жодних дипломів, і в простій щоденній рутині людина може віднаходити щастя. Але чи цього кожній людині буде достатньо? Чи не повернемося тоді до середньовіччя чи первіснообщинного ладу? Адже суспільний поступ здатен деградувати та прогресувати, і багато що залежить від освіти, яка не лише здатна на створення певних реальних плодів відразу, але й своєю науковою складовою проливає світло «науки та знань» на далеку перспективу.

Свого часу І. Франко у статті «Теорія і розвій історії літератури» (1978) відзначав колосальний цивілізаційний поступ з появою письма, оскільки «до нас починає промовляти душа чоловіка безпосередньо, устами до уст, і ми відразу здобуємо можливість заглядати в душу, в чуття, змагання, радощі й смутки прадавніх, давно загиблих і забутих поколінь» (Франко, 1978, с. 383). Варто наголосити на ціннісному значенні гуманітарного знання, мистецької обізнаності. Адже «література – се найвищий вицвіт цивілізації, найкраще її мірило» (Франко, 1909, с. 383). В Україні філософська думка була тісно пов'язана з культурою «книжництва» та педагогіки. У короткому енциклопедичному словнику «Соціальна філософія» читаємо: «Філософія книжництва розвивалася в Україні як традиція прочитання та розуміння мудрої книги, адекватно авторському задуму» (Андрущенко, Горlach, 1997, с. 270-271). Прагнення до здобуття природничо-наукових знань та суспільно-політично-економічних знань І. Франко оцінював як основу, що стане на озброєнні освіченої особистості, яка здатна буде долати хворобливі явища суспільного організму на шляху його поступу. У статті «Мислі о еволюції

в історії людськості» (1986) І. Франко зауважував, що «в понятті еволюції містяться поруч себе і понад собою два супротивні процеси: поступ наперед і поступ назад. Поступ наперед є проявою первісною, переважаючою і нормальною; поступ назад – проявою пізнішою і хоробливою» (Франко, 1986, с. 81).

Лідія Вербицька, досліджуючи проблему людини та природи в науковій концепції Камєняра, резюмує: «очевидний ланцюг філософської взаємодії проглядається крізь наукову спадщину Івана Франка: Бог – природа – людина – цивілізація, суспільство» (Вербицька, 2018). Таке поєднання у ланцюгу взаємодії та взаємовпливів проливає світло на низку проблем, що мають місце у сучасному суспільстві та можуть бути вирішені засобами природознавства, гуманітаристики, релігійної та світської, культурологічної та мистецької освіти.

Наталія Кобринська звертала увагу на зростання ролі освіти для належного суспільного становища жінки на межі ХІХ – ХХ століть.

«Між іншими подибалася я тут з Гофмановою. На піддражену уже давніше мою цікавість щодо личних відносин жінок до мужчин Гофманова була дуже важним набутком. Я її читала дійсно з великим заняттям, через що ще більше будилося в мені думок щодо положення в суспільстві жінки» (Кобринська, 1980, с. 317).

Н. Кобринська сама йшла шляхом здобуття домашньої освіти через знайомство з різними книжками, тобто через художню, наукову та публіцистичну літературу і спонукала інших жінок долучатися до освітньо-культурного простору, «реалізуючи мої думки на фактичній дорозі жіночої самостійності» (Кобринська, 1980, с. 322).

Видатні постаті філософії та мистецтва – Г. Сковорода, І. Франко, Н. Кобринська – займалися не лише творчістю, наукою чи освітою, але й долучалися до активної громадської діяльності. Вони здобули освіту через читання книжок, а далі ширили знання та ідеї через власноруч створені і написані книжки. Н. Кобринська розпочинає розповідь про свій життєвий шлях в статті «Автобіографія» (1980) саме з опису про здобуття освіти: «Науку побирали я дома. Мала якийсь час учительку. А далі учив мене батько. Я від малої дитини любила читати. Яка була вдома книжка, я її читала; розуміла чи не розуміла, але читала» (Кобринська, 1980, с. 315–316). Одна із провідниць жіночого руху в Галичині Н. Кобринська писала: «Я через літературу дійшла до зрозуміння положення жінки в суспільності – тож хотіла-м і других повести на ту дорогу» (Кобринська, 1980, с. 322). Завдяки знайомству з І. Франком та М. Драгомановим, Н. Кобринська «стала пізнавати, що лиш на національних підставах може

підвестися маса до загальної культури і цивілізації» (Кобринська, 1980, с. 320). В «Автобіографії» та в статті «Руське жіноцтво в Галичині в наших часах» авторка аналізує соціальні верстви тогочасного галицької спільності, яка складалася з селянства та панства, тобто селянок та панночок. Селянки були, переважно, русинками, а панночки – польками чи німкенями. Окремо наголошує на інтелігенції, яка посідала окреме місце у суспільстві саме завдяки освіченості. До освіченої когорти галичан, здебільшого, належало духівництво. Батько Н. Кобринської Іван Озаркевич теж був священиком, тому міг забезпечити здобуття освіти для своєї дочки.

Діалогічність освіти, формування співтворчості, взаємодії з культурою через слово, спілкування як освітній феномен наповнюють освітній простір людяністю. У сучасних освітніх реаліях все частіше та інтенсивніше витісняється «жива» книга та книжність з освітньо-педагогічного простору. Не заперечуємо існування та користування електронними джерелами, але в цьому випадку суцільна цифровізація чи діджиталізація може бути недоречною, зрештою, ще й не можливою, бо велика кількість книг неоцифрована.

Освіта – це та галузь людського буття, що повинна готувати повноцінну особистість, яка здатна орієнтуватися у реальних процесах, жити, а не виживати. Освіта не належить до суто філософських понять, але має різні тлумачення. Серед основних тлумачень освіти зацентруємо увагу на таких: 1) «цілеспрямоване поширення знань, досвіду, ціннісних орієнтацій»; 2) «освянення, прояснення, перетворення «темного» (неясного, незрозумілого, незбагненого, незнаного, неусвідомленого) у «світле» (ясне, зрозуміле, знане, усвідомлене, додатне для використання)»; 3) школа, тобто «організоване і контрольоване поширення знань, досвіду, ціннісних орієнтацій; засвоєння моделей і набутих зразків поведінки»; 4) «визначення освіти як органічної єдності навчання і виховання» (Соціальна філософія, 1997, с. 270).

Крайнє тлумачення освіти – це

«організований чи самодіяльний навчально-виховний процес, коли в нерозривному зв'язку відбувається повідомлення і засвоєння знань, а також формування світогляду, характеру особистості. У такому значенні освіту варто розуміти як вироблений суспільством механізм передачі і засвоєння історичної і культурної спадщини; цілеспрямоване соціокультурне успадкування минулого досвіду задля актуальних потреб та перспективи» (Соціальна філософія, 1997, с. 270–271).

Тому найприскіпливішу увагу варто спрямовувати на вивчення проблем сучасної шкільної освіти. Бо саме школа (ліцей) тепер готують

майбутнє нашого суспільства та держави. Щодо цієї тези, то треба наголосити на таких трьох галузях духовного життя суспільства: освіта, медицина, право. Не важливо, в якому порядку вони названі, але те, що ці «три кити» мають функціонувати повноцінно та взаємодіяти конструктивно для кожної людини, це одна з істин, яка повинна бути реалізована для перспективи розвитку України як соціальної та правової держави.

Сьогодні в Україні освіта на всіх рівнях скорочується (читай «оптимізується», «реформується» тощо), ускладнено навчальну програму у початкових класах, що аж ніяк не сприяє здобуттю міцних основних знань з арифметики та грамотності. Якщо не закласти фундамент початкових знань, не навчити вчитися, то опанування подальших знань опиниться під загрозою. Наступає ще одна нівеляція (обеднання, замість міждисциплінарних зв'язків) профільних предметів у середніх класах. Ще можна буде вибирати предмети для вивчення. Вибір предметів, звісно, може мати місце в шкільній освіті, але він може стосуватися лише додаткових дисциплін, які не є базовими для пізнання природи та людини. Не витримує критики намагання зробити недоступною для всіх, хто бажає, профільну середню освіту, яка поділятиметься на академічну «із поглибленим вивченням окремих предметів з орієнтацією на продовження навчання в університеті» та професійну, яка «поряд зі здобуттям повної загальної середньої освіти забезпечує отримання першої професії (не обмежує можливість продовження освіти)» (Нова українська школа, 2016, с. 22–23). Знову теоретичні засади розходяться із сьогоденними освітніми реаліями, коли, за умови бажання вступити в 10-й клас, така можливість зникає через відсутність старших класів у низці українських державних закладах (школах-ліцеях).

Щодо переходу на новий рівень у структурі шкільної освіти, то запроваджено контроль: і внутрішній, і зовнішній, але саме на етапах переходу з початкової школи до базової, і, далі – до профільної. Хоча у початковій школі учні не будуть ознайомлені з процедурою справжнього оцінювання, як і з дисципліною та серйозністю процесу навчання та виховання, які заміщаються, на жаль, суцільною грою, забавою, утіхою. Не заперечуємо застосування ігрових методів в освітньому процесі, проте вони не мають ставати основними чи єдиними навіть у початковій школі. Адже навчально-виховний процес – справа надзвичайно важлива, серйозна, марудна, копітка і має мати вагу державотворчу, суспільно-корисну та культурно творчу! Учнів потрібно поступово готувати до розуміння того, що навчатися потрібно, розвиватися треба, самовдосконалюватися необхідно. Тому треба поступово готуватися й до здачі

екзаменів в усній та письмовій формі. Отримання оцінок тісно пов'язане з відповідальністю учня (студента, здобувача) за підготовку у процесі навчання та з відповідальністю вчителя за критерії оцінювання та виставляння оцінок учням. У такому випадку формуються здатності до критичної оцінки власних знань та умінь з метою вдосконалення. Зворотній бік оцінювання теж може мати певні недоліки, але навчально-виховний процес не передбачає бути беззмарним, без труднощів та неприємних моментів, яких, звісно, бажано уникати, але позбутися загалом важко. Як відомо, у навчанні повинно бути важко, щоб потім у житті та праці було легше. Окрема тема – це якість знань, якій тепер приділяють радше номінальну, а не змістовну увагу. Адже йдеться про формування світогляду особистості учня, від якого справді залежить майбутній розвиток суспільства. Маємо згадати і світоглядні орієнтири вчителя, які повинні бути всебічними, а не однобокими. Вчитель свою суб'єктивну думку не повинен накидати учневі, а мав би викладати об'єктивну інформацію, до якої тяжіє наука. Плюралістичність та діалектичний підхід можна було б взяти на озброєння при вивченні гуманітарних наук, зокрема історії. Проблеми з грамотністю теж можуть виникати через неусталеність в українському правописі та зміни, які кардинально відрізняються від тих, які тривалий час мали місце в українському правописі. А про фонетику та акцентологію теж треба окремо говорити, оскільки в українській мові є й неусталені наголоси, а від наголосів часто залежить значення слова. Тож, коли ще й у цьому розділі мовознавства відбуваються кардинальні зміни, то й засвоїти існуючі наголоси не завжди вдається правильно, відповідно до змісту слова чи його структури, а вивчити нововведення не під силу іноді й самим вчителям. Білінгвізм та суржик теж, як виявляється, стали проблемою ще й з політичним забарвленням, що веде не до уникнення гострих кутів в освіті та суспільстві загалом, а до міжособистісної ворожнечі й до розділення суспільства за мовною, культурною (читай: світоглядною) ознакою.

В умовах нових інформаційних викликів часу людині (і вчителю й учневі) все більше доводиться мати справу з віртуальним світом, цифровим середовищем, новітніми технологіями, які справляють суперечливий вплив.

«З одного боку, становлення інформаційного суспільства відкриває нові перспективи для інтенсифікації та розширення культурної комунікації, взаємодії, реалізації сутнісних сил людини. Але разом з тим, породжує небезпеку маніпулювання індивідуальною, груповою і масовою свідомістю, трансформації соціально-психологічного клімату,

інформаційної залежності. Все частіше фахівці стали говорити про виникнення кризових явищ у сфері моралі, культури, психологічного здоров'я суспільства» (Нова українська школа, 2015, с. 58).

Ці думки мали місце в науково-освітньому дискурсі ще до пандемії. Тепер ми осмислюємо їх крізь призму нових реалій, а саме після онлайн навчання, дистанційності спілкування в освітньому просторі. Ізольованість у міжособистісній взаємодії в процесі онлайн навчання виявила низку проблем не лише в царині освіти, але й процесах спілкування як обміну людяністю, як характеризує спілкування та аналізує його в підручнику «Історія і теорія етики» В. Мовчан (2003).

Висновки. Кризові та «хворобливі» явища в освіті породжені такими ж характеристиками суспільного стану. Діалектичний взаємозв'язок суспільства, та культури через освіту і, навпаки освіти через епідемію в духовно-гуманітарній

складовій суспільства та сучасної цивілізаційно-культурної ситуації потребують негайних втручань, але не постійних реформ, що більше нівелюють усі попередні культурно-освітні здобутки, ніж творять нову школу та освіту, що аж ніяк не сприяють просвітленню душі кожної людини, її проявленню, її образотворенню. Орієнтовними тенденціями розвитку освіти повинні стати духовність, філософія, філософія освіти, прагнення до знань, а не обмін інформацією, досягнення щастя кожною особистістю засобами освіти, а саме гуманітарної освіти, формування умов з боку держави для забезпечення належного рівня освіти та реалізації особистості у суспільстві як вільної, повноправної, освіченої та щасливої Людини. Над імплементацією саме таких ідей варто працювати та втілювати їх в життя, треба будувати справжню освіту як осереддя людяності, культури та духовності, царину науковості та технологічності.

ЛІТЕРАТУРА

1. Біленко Тетяна. Феномен слова в українських реаліях: (Філософ. аспект): Монографія. К. : Знання України, 2003. 432 с.
2. Вербицька Л. Людина і природа в науковій концепції Івана Франка. 2018. URL.: <https://md-eksperiment.org/post/20180726-lyudina-i-priroda>
3. Возняк В.С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема: Монографія / В.С. Возняк. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2008. 357 с.
4. Євдокимов В.І., Микитюк О.М. Г.С. Сковорода про виховання молоді. Педагогіка і психологія: збірник наукових праць: присвяч. 275-й річниці від дня народж. Г. Сковороди / М-во освіти України, Харк. держ. пед. ун-т ім. Г.С. Сковороди. Випуск 6. Харків, 1998. С. 3–4.
5. Кобринська Н.І. Вибрані твори. К. : Дніпро, 1980. 446 с.
6. Козлов Є. Хочеш бути щасливим – будь ним. Університетська кафедра. 2012. № 1. С. 68–78. URL.: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukaf_2012_1-9
7. Мовчан В.С. Історія і теорія етики. Курс лекцій. Навч. посібник / В.С. Мовчан. Дрогобич : Коло, 2003. 512 с.
8. Навчальний посібник з курсу «Філософія освіти» для осіб, що навчаються в магістратурі за спеціальністю «Педагогіка вищої школи». / Т.Н. Кучера, Л.І. Насонова, В.В. Дейнека. Харків : ХНМУ, 2015. 63 с.
9. Нова українська школа. Концептуальні засади реформування середньої школи / За заг. ред. Михайла Грищенка. Ухвалений рішенням колегії МОН 27/10/2016. URL.: <http://www.mon.gov.ua/storage/app/media/zagalna%20serednya/nova-ukrainska-shkola-compressed.pdf>
10. Попович М.В. Діалог культур і раціональність // Історія філософії: Досвід теоретичної саморефлексії. К. : Укр. центр дух. культури, 1998. С. 69-71.
11. Сковорода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру. Пізнай в собі людину / Пер. М. Кашуба. Пер. поезії В. Войтович. Львів : Світ, 1995. 528 с.
12. Соціальна філософія: Короткий Енциклопедичний Словник / Загальна редакція і укладання: В.П. Андрущенко, М.І. Горлач. Київ-Харків : ВМП «Рубікон», 1997. 480 с.
13. Фоменко Л., Янко Ж. Концепт «ненормального» в філософії М. Фуко. 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», 2021. Випуск 42. С. 317–328.
14. Франко, І. Мислі о еволюції в історії людськості. Повне зібрання творів у 50-ти томах. Т. 45. К.: Наукова думка, 1986. С. 76–139.
15. Фуко Мишель. Герменевтика суб'єкта. Курс лекцій в Коллеж де Франс, 1982. Выдержки (перев. с франц. И.И. Звонаревой) // Социологос / Сост, общ.ред. и предисл. В.В. Винокурова, А.Ф. Филиппова. М. : Прогресс, 1991. С. 284–311.
16. Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди. Філософські твори: в 4-х тт. Т.1. [Під ред.В. Лісового]. К. : Смолоскип, 2005. С. 163–388.

REFERENCES

1. Bilenko T. (2003). Fenomen slova v ukrayins'ky`x realiyax: (Filos.aspekt) [The phenomenon of the word in the Ukrainian realities: (Philosophical aspect)]. Monografiya. Kyiv. : Znannya Ukrainy. 432 p. [in Ukrainian].
2. Verbycz'ka L. (2018). Lyudy`na i pry`roda v naukovij koncepciyi Ivana Franka. [Man and nature in the scientific concept of Ivan Franko]. Retrieved July, 26, 2018, from <https://md-eksperiment.org/post/20180726-lyudina-i-priroda>. [in Ukrainian].

3. Voznyak V.S. (2008). Spivvidnoshennya rozsudku i rozumu yak filofs'ko-pedagogichna problema [The ratio of reason and reason as a philosophical and pedagogical problem]. Monografiya. Drogoby'ch : Redakcijnno-vy'davny'chy'j viddil Drogoby'cz'kogo derzhavnogo pedagogichnogo universy'tetu imeni Ivana-Franka. 357 p. [in Ukrainian].
4. Evdokimov V.I., Mykytyuk O.M. (1998). G.S. Skovoroda pro vy'xovannya molodi. [G.S. Skovoroda on the education of youth]. Pedagogika i psy'xologiya: zbirny'k naukovy'x prac' : pry'svyach. 275-j richny'ci vid dnya narodzh. G. Skovorody' / M-vo osvity' Ukrainy'. Vol. 6. Kharkiv, p. 3–4. [in Ukrainian].
5. Kobry'ns'ka N.I. (1980). Vy'brani tvory'. [Selected works]. Kiyiv : Dnipro, 446 p. [in Ukrainian].
6. Kozlov Y. (2012). Xochesh buty' shhasly'vy'm – bud' ny'm. [Do you want to be happy – be him]. University Department. № 1. P. 68-78. [in Ukrainian].
7. Movchan V.S. (2003). Istoriya i teoriya ety'ky'. [History and theory of ethics]. Kurs lekcij. Navch. posibny'k / V.S. Movchan. Drogoby'ch : Kolo, 512 p.
8. Navchal'ny'j posibny'k z kursu «Filosofiya osvity'» dlya osib, shho navchayut'sya v magistraturi za special'nisty (2015). [Textbook for the course "Philosophy of Education" for students studying for a master's degree in "Higher School Pedagogy"]. «Pedagogika vy'shhoji shkoly». / T.N. Kuchera, L.I. Nasonova, V.V. Dejneka. Kharkiv : XNMU, 63 p. [in Ukrainian].
9. Nova ukrayins'ka shkola (2016). [New Ukrainian school]. Konceptual'ni zasady' reformuvannya seredn'oyi shkoly' / Za zag. red. My'xajla Gry'shenka. Uxvaleny'j rishennyam kolegiyi MON October, 27, 2016. URL: <http://www.mon.gov.ua/storage/app/media/zagalna%20serednya/nova-ukrainska-shkola-compressed.pdf> [in Ukrainian].
10. Popovy'ch M.V. (1998). Dialog kul'tur i racional'nist'. Istoriya filosofiyi: Dosvid teorety'chnoyi samorefleksiyi. [Dialogue of cultures and rationality. History of Philosophy: The experience of theoretical self-reflection]. Kiyiv: Ukr. centr dux. kul'tury', P. 69–71. [in Ukrainian].
11. Skovoroda G. (1995). Rozмова, shho nazy'vayet'sya Alfavit, abo Bukvar my'ru. Piznaj v sobi lyudy'nu [A conversation called the Alphabet, or the Primer of Peace. Get to know a person] / Translated M. Kashuba. Translated poeziyi V. Vojtovy'ch. L'viv : Svit, 528 p. [in Ukrainian].
12. Social'na filosofiya (1997): Korotky'j Ency'klopedy'chny'j Slozny'k. [Social philosophy: Short Encyclopedic Dictionary]./ Zagal'na redakciya i ukladannya: V.P. Andrushhenko, M.I. Gorlach. Ky'yiv-Kharkiv : VMP «Rubikon», 480 p. [in Ukrainian].
13. Fomenko L., Yanko Zh. (2021). Koncept «normal'nogo» v fy'losofy'y' M. Fuko [The concept of "abnormal" in the philosophy of M. Foucault]. Lyudy'noznachni studiyi : zbirny'k naukovy'x prac' Drogoby'cz'kogo derzhavnogo pedagogichnogo universy'tetu imeni Ivana Franka. Seriya «Filosofiya» / red. kol. N. Skotna (golovny'j redaktor) ta in. Drogoby'ch: Vy'davny'chy'j dim «Gel'vety'ka», Vy'pusk 42. P. 317–328. [in Russian].
14. Franko, I. (1986). My'sli o evolyuciyi v istoriyi lyuds'kosti [Thoughts on evolution in the history of mankind]. Povne zibrannya tvoriv u 50-ty' tomax. T. 45. Ky'yiv.: Naukova dumka, P. 76–139. [in Ukrainian].
15. Fuko My'shel (1991). Germenevty'ka subjekta. Kurs lekcij v Kollezhe de Frans, 1982. [Hermeneutics of the subject. Course of lectures at the Collège de France, 1982]. Vyderzhky' (perev. s francz. Y'.Y'.Zvonarevoj) Socy'ologos / Sost. obshh. red. y' predy'sl. V.V. Vy'nokurova, A.F. Fy'ly'ppova. Moscow : Progress, P. 284–311. [in Russian].
16. Chy'zhevs'ky'j D. (2005). Filosofiya G.S. Skovorody' [Philosophy of GS Skovoroda]. Filofs'ki tvory' : v 4-x tt. T.1. [Pid red.V. Lisovogo]. Ky'yiv : Smolosky'p, P. 163–388. [in Ukrainian].

ЯЦУЛА Тетяна – доктор педагогічних наук, професор кафедри професійної освіти, Херсонський державний аграрно-економічний університет, 23, вул. Стрітенська, м. Херсон, Україна, індекс 73006 (gubchenko27ann@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4686-4122>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.19>

Бібліографічний опис статті: Яцула, Т. (2021). Розуміння магістрантами смисложиттєвої цінності здоров'я під час викладання курсу «Філософія здоров'я». *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 43, 143–146, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.19>

РОЗУМІННЯ МАГІСТРАНТАМИ СМИСЛОЖИТТЄВОЇ ЦІННОСТІ ЗДОРОВ'Я ПІД ЧАС ВИКЛАДАННЯ КУРСУ «ФІЛОСОФІЯ ЗДОРОВ'Я»

Анотація. *Мета статті* – визначити основні характеристики здоров'я людини як смисложиттєвої цінності та запропонувати напрями її осмислення магістрами під час опанування курсу «Філософія здоров'я». **Методологічними засадами дослідження** стали принципи системності та аксіологічного підходу. Автор стверджує, що усвідомлена орієнтація людини на здоровий спосіб життя є важливим показником розуміння смислу свого життя. Здоров'я людини як індивідуальна і соціальна цінність дає їй можливість пройти життєвий шлях на максимальному рівні самоздійснення. Людині необхідно зрозуміти, у чому смисл подій, що відбуваються в її житті, які фактори сприяють успішності в досягненні мети тієї або іншої діяльності, а які можуть стати перешкодою на життєвому шляху. Процес професійного становлення, досягнення професійних здобутків, повноти відчуття самореалізації неможливий без ціннісного ставлення людини до свого здоров'я як смислоутворювальної цінності життя. Визначено доцільність опанування теми «Здоров'я як смисл і цінність життя людини» у процесі здобуття знань із зазначеного курсу для формування відповідних умінь і навичок у студентів. Основними напрямками опанування курсу стали такі: цінність здоров'я як засіб досягнення мети; цінність здоров'я як результат подолання життєвих труднощів та перешкод; захисні механізми організму; гармонія розвитку особистості як умова самореалізації та усвідомлення смислу життя. Автор наводить приклади висловлювань майбутніх фахівців, які демонструють результативність запропонованого напрямку курсу. **Наукова новизна** полягає у практичній спрямованості курсу «Філософія здоров'я». Важливою його темою є «Здоров'я як смисл і цінність життя людини». Саме зазначена тема не тільки розкриває зміст основних категорій, а й мотивує майбутніх фахівців на самовдосконалення, на збереження власного здоров'я як умови самоздійснення в житті. **Висновок.** Спрямованість курсу «Філософія здоров'я» на особистісний розвиток майбутнього фахівця та його успішність у професійній діяльності вимагає не тільки ознайомлення з концептуальними основами філософського тлумачення здоров'я людини, суспільства, а й мотивування на здоровий спосіб життя як смисложиттєву цінність.

Ключові слова: здоров'я людини, смисл і цінність життя, самореалізація особистості.

YATSULA Tetyana – Doctor of Pedagogical Sciences, Professor at the Department of Vocational Education, Kherson State Agrarian and Economic University, 23, Stretenska str., Kherson, Ukraine, postal code 73006 (gubchenko27ann@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4686-4122>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.19>

To cite this article: Yatsula, T. (2021). Rozuminnia mahistrantamy smyslozhyttievoi tsinnosti zdorovia pid chas vykladannia kursu «Filosofia zdorovia» [Understanding by students of the meaning of life value of health while teaching the course "Philosophy of Health"]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia "Filosofia" – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 43, 143–146, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.19>

UNDERSTANDING BY GRADUATES OF THE MEANINGFUL VALUE OF HEALTH DURING THE COURSE "PHILOSOPHY OF HEALTH"

***Summary.** The purpose of the article is to determine the main characteristics of human health as a meaningful life value and to suggest directions for its comprehension by masters during the course "Philosophy of Health". The author argues that a person's conscious focus on a healthy lifestyle is an important indicator of understanding the meaning of his life. Human health as an individual and social value enables him to go through life at the maximum level of self-realization. A person needs to understand the meaning of events that occur in his life, what factors contribute to success in achieving the goal of a particular activity, and which can be an obstacle in life. The process of professional development, achievement of professional achievements, fullness of self-realization is impossible without the value attitude of a person to his health as a meaningful value of life. The expediency of mastering the topic "Health as the meaning and value of human life" in the process of acquiring knowledge from this course to form the appropriate skills and abilities of students. The main areas of mastering the course were: the value of health as a means to an end; the value of health as a result of overcoming life's difficulties and obstacles; protective mechanisms of the body; harmony of personality development as a condition of self-realization and awareness of the meaning of life. The author gives examples of statements of future professionals who demonstrate the effectiveness of the proposed course. Scientific novelty lies in the practical orientation of the course "Philosophy of Health". Its important topic is "Health as the meaning and value of human life." This topic not only reveals the content of the main categories, but also motivates future professionals to self-improvement, to preserve their own health as a condition of self-realization in life. Conclusion. The focus of the course "Philosophy of Health" on the personal development of the future specialist and his success in professional activities requires not only acquaintance with the conceptual foundations of philosophical interpretation of human health, society, but also motivation for a healthy lifestyle as a meaningful value.*

Key words: human health, meaning and value of life, self-realization of personality.

Проблема здоров'я є предметом аналізу представників різних наук: філософії, соціології, валеології, психології тощо. Однак, незважаючи на різноманітність праць, присвячених здоров'ю людини, питання усвідомлення зазначеної категорії як особистої смисложиттєвої цінності залишаються недостатньо проаналізованими. Людині необхідно зрозуміти, у чому смисл подій, що відбуваються в її житті, які фактори сприяють успішності в досягненні мети тієї або іншої діяльності, а які можуть стати перешкодою на життєвому шляху.

Процеси професійного становлення, досягнення професійних здобутків, повноти відчуття самореалізації неможливі без ціннісного ставлення людини до свого здоров'я як смислоутворювальної цінності життя.

Аналіз численних визначень категорії «здоров'я» показує, що вона відбиває якість пристосування організму людини до умов зовнішнього середовища, процес взаємодії з ним. Стан здоров'я – це результат взаємодії зовнішніх (природних, соціальних) і внутрішніх (спадковість, стать, вік) чинників. Водночас найважливішим фактором у здоров'ї людини є сама людина, її усвідомлене ставлення до здоров'я як цінності свого життя; цінності, що створює умови для саморозвитку, самореалізації.

Бойчук (Бойчук, 2017) виділяє такі основні сутнісні елементи у визначенні здоров'я, як: 1) здоров'я як норма функціонування організму на всіх рівнях його організації; 2) здоров'я як динамічна рівновага (гармонія) життєвих функцій

організму; 3) здоров'я як повноцінне виконання основних соціальних функцій, участь у житті суспільства й активна трудова діяльність; 4) здатність організму адаптуватися до умов навколишнього середовища, що весь час змінюється; 5) відсутність патологічних змін і нормальне самопочуття; 6) повне фізичне, духовне, розумове й соціальне благополуччя.

Виходячи з актуальності проблеми, рівня її розробленості, означимо **мету статті** – визначення основних характеристик здоров'я людини як смисложиттєвої цінності – і на цій основі запропонуємо напрями її осмислення магістрами під час опанування курсу «Філософія здоров'я».

Спираючись на те, що структурними елементами здоров'я людини є фізичне, психічне, духовне, моральне, соціальне здоров'я, слід зазначити, що вони не тільки взаємопов'язані та зумовлюють один одного, а й стають основою для розуміння смислу свого життя. Так, наприклад, порушення психічного здоров'я, депресивний стан людини відбивається на стані інших елементів здоров'я (морального, соціального тощо) і спонукає людину не лише до пошуку смислу професійної діяльності, а й загалом до пошуку нових життєвих орієнтирів. Особистісні цінності розуміються (Братусь, 1988) як усвідомлені смислові утворення.

Цілісні системи смислових утворень задають не самі по собі конкретні мотиви, а площину відносин між ними, тобто саме той первісний план, ескіз майбутнього, що повинний передувати реальному втіленню (Братусь, 1988, с. 31).

Таким чином, можна стверджувати що усвідомлена орієнтація людини на здоровий спосіб життя є важливим показником розуміння смислу свого життя.

Здоров'я людини як індивідуальна та соціальна цінність дає їй можливість пройти життєвий шлях на максимальному рівні самоздійснення.

За Ларіоновою (2004), здоров'я – це не просто відсутність хвороб, а потенційна й реальна сукупність можливостей людини, які реалізуються в конкретних умовах без втрат в адаптації до життєвого середовища. Це гармонійна сукупність фізичного, духовного і соціального стану людини, у якій втрати в адаптації до середовища у фізичному відношенні можуть бути компенсовані духовним та соціальним складниками (Ларіонова 2004).

Важливим для нашого дослідження стало визначення здоров'я Розіним (2001). Науковець стверджує, що здоров'я – це можливість не тільки і не стільки ефективно діяти в соціальному плані, скільки повноцінно реалізувати себе. Йдеться про ідеал здоров'я. Це стан людини, до якого вона прагне і який, у чому вона впевнена, дає їй змогу відчувати себе людиною, бути в злагоді із собою (Розін, 2001, с. 48). Отже, можна дійти висновку, що ставлення людини до свого здоров'я має ціннісно-смислове значення і тому є оптимальною умовою не тільки для існування, але й для подальшого росту, самореалізації.

Здоров'я людини, гармонія з навколишнім світом вимагають активного творчого ставлення людини до власного життя. Відсутність мотивації до самопізнання, саморозвитку може стати причиною деструктивного способу життя, що виявляється в різних елементах неблагополуччя. А це і є виявом психічної нестабільності, яка позначається на результативності діяльності людини і втраті нею сенсу життя, стійкості. Окрім цього, потім це призводить до хвороб як наслідку зазначеного стилю життя. У людини повинна бути потреба знаходити сенс свого існування, проживати етапи особистісного зростання, вершини професійних досягнень. Фактор здоров'я дає відчуття повноти здійснення цілей і можливість планувати подальші звершення.

Розглядаючи здоров'я людини у викладених аспектах, є підстави стверджувати, що воно є цінністю, яка розвивається завдяки актуалізації смисложиттєвих орієнтирів особистості і дає змогу розкрити внутрішній потенціал особистості, який зумовлює ефективну професійно-особистісну діяльність її у соціокультурному просторі сьогодення.

Результатом нашого аналізу стало проектування навчального курсу «Філософія здоров'я» для здобувачів магістерського рівня освіти.

Головною метою зазначеного курсу нами визначено доведення до свідомості значення здоров'я людини як важливого фактора її успішності у професійному та особистому житті. Основні завдання курсу – ознайомити студентів з основними поняттями філософії здоров'я; показати зв'язок здоров'я зі способом життя й смислами діяльності; ознайомити студентів з основними підходами і методами діагностики стану здоров'я; продемонструвати значення фізичних, психологічних та соціальних факторів, що впливають на формування здорового способу життя; підготувати студентів до самостійного прогнозування свого здоров'я, до оцінки впливу різних чинників на здоров'я особистості.

Однією з найважливіших тем курсу ми вважаємо «Здоров'я як смисл і цінність життя людини». Основними напрямками опанування зазначеного курсу є: цінність здоров'я як засіб досягнення мети; цінність здоров'я як результат подолання життєвих труднощів і перешкод; захисні механізми організму; гармонія розвитку особистості як умова самореалізації та усвідомлення смислу життя.

Для самостійної роботи здобувачів розроблені і запропоновані відповідно до тематики форми, методи самостійної роботи. До основних змістовних компонентів самостійної роботи зараховуємо: «Життєвий шлях людини та її здоров'я» (форма есе із прикладами із життя відомих діячів культури); «Буття і сенс життя людини» (презентація з використанням фрагментів фільмів); «Надійність професійної діяльності та особистого життя: фактори, що впливають» (питання для подальшого обговорення під час дискусії).

Апробація курсу дала можливість констатувати, що в майбутніх фахівців сформувалося не тільки усвідомлене ставлення до здоров'я як смисложиттєвої цінності, а і мотивація щодо його збереження та вдосконалення. Про це свідчать письмові опитування студентів. Наприклад, відповідь Олега М.: «Раніше я не замислювався про стан здоров'я людини і про те, як він пов'язується з успіхами в житті. Зараз розумію, що від здоров'я людини (а я проекту на собі) залежать і стосунки з навколишніми (психічний стан), і спроможність виконувати обсяг роботи (фізичний стан), і прагнення до саморозвитку, планування майбутнього (духовний стан)». Або приведемо приклад Олі В. «Курс «Філософія здоров'я» мав для мене особисту цінність. Скажу відверто, моє ставлення до здоров'я не було усвідомленим. Хвороби, порушення здорового способу життя – це те, що було характерним для мене із часів шкільного життя. І тільки зараз я розумію, як багато залежить від стану твого здоров'я і здоров'я

навколишніх. Здається, що здоров'я – це повітря, яке не відчуваєш, коли воно є (усе здійснюється в житті за бажанням). Скільки же повинно бути зусиль, щоб досягти мети, коли твого «повітря» не вистачає».

Висновок. Спрямованість курсу «Філософія здоров'я» на особистісний розвиток майбутнього фахівця, його успішність у професійній діяльності вимагає не тільки ознайомлення з концептуальними основами філософського тлумачення здоров'я людини, суспільства,

а і мотивування на здоровий спосіб життя як смисложиттєву цінність.

Викладений у статті матеріал дає можливість визначити такі проблеми: яким чином здоров'я людини як смисложиттєва цінність пов'язано з особистістю, яка самоактуалізується; яку роль виконує викладач дисципліни «Філософія здоров'я» як мотиватор здорового способу життя; які бар'єри у здобутті сенсу життя можливі на життєвому шляху людини, що пов'язані з його здоров'ям, і які є шляхи подолання цих бар'єрів.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бойчук Ю.Д. Сучасні підходи до розуміння сутності здоров'я людини та суміжних з ним понять. Загальна теорія здоров'я та здоров'язбереження : колективна монографія / за заг. ред. проф. Ю.Д. Бойчука. – Харків: Вид. Рожко С. Г., 2017. – 488 с. С. 5–16
2. Братусь Б.С. Аномалии личности. – Москва : Мысль, 1988. – 301 с.
3. Ларионова И. С. Здоровье как социальная ценность : Дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11 : Москва, 2004. 265 с.
4. Розин В.М. Мировоззренческо-методологические проблемы здоровья в современной культурной традиции. Философия здоровья. – Москва, 2001. – 242 с., С. 34–60.

REFERENCES

1. Boichuk Yu.D. (2017). Suchasni pidkhody do rozuminnia sutnosti zdorovia liudyny ta sumizhnykh z nym poniat [Modern approaches to understanding the essence of human health and related concepts]. Zahalna teoriia zdorovia ta zdoroviazberezhennia : kolektyvna monohrafiia / za zah. red. prof. Yu.D. Boichuka. – Kharkiv: Vyd. Rozhko S. H. – 488 s. S. 5–16 [in Ukrainian].
2. Bratus B.S. (1988). Anomalii lichnosti. [Personality anomalies] – Moskva: Myisl, 1988. – 301 s. [in Russian].
3. Larionova I.S. (2004). Zdorove kak sotsialnaya tsennost [Health as a social value]: (Extended abstract of Doctors thesis): Moskva, 265 s. [in Russian].
4. Rozin V.M. (2001). Mirovozzrenchesko-metodologicheskie problemyi zdorovyia v sovremennoy kulturnoy traditsii [Worldview and methodological problems of health in the modern cultural tradition]. Filosofiia zdorovyia. – Moskva – 242 s., S. 34–60 [in Russian].

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ДРОГОБИЦЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

ЛЮДИНОЗНАВЧІ СТУДІЇ

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

Серія «Філософія». Випуск 43

Головний редактор *Надія Скотна*

Технічний редактор *Ольга Лужецька*

Коректор *Наталія Пирог*

Формат 60×84/8. Гарнітура Times New Roman.
Цифровий друк. Ум. друк. арк. 17,21.
Замов. № 1021/394. 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.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 43

Production Editor *Nadiya Skotna*

Technical Editor *Olha Luzhetska*

Corrector *Natalia Pyroh*

Format 60×84/8. Typeface Times New Roman.
Digital printing. Conventional printed sheet 17,21.
Order № 1021/394. 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.ua
Certificate of publishing entity
ДК № 6424 as of 04.10.2018