НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
"ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ"

ISSN 2312-7112

НАУКОВІ ЗАПИСКИ НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ «ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ» СЕРІЯ «ФІЛОСОФІЯ»

Випуск 23

Науковий журнал

Острог
Видавництво Національного університету «Острозька академія»
2022

УДК 101(477)(08)
ББК 87. 3(4Укр)
Н 34

Наукове видання з філософських наук

До друку ухвалила вчена рада
Національного університету «Острозька академія»
(протокол № 8 від 23 лютого 2021 р.)

Редакційна колегія:
Шевчук Д., доктор філософських наук, професор, головний редактор;
Зайцев М., доктор філософських наук, професор;
Малахов В., доктор філософських наук, професор;
Кралюк П., доктор філософських наук, професор;
Ганаба С., доктор філософських наук, професор;
Шевчук К., доктор філософських наук, професор;
Бойченко Н., доктор філософських наук, професор;
Терепищий С., доктор філософських наук, професор;
Петрушкевич М., доктор філософських наук, доцент;
Карповець М., кандидат філософських наук, доцент;
Губенко Г., кандидат філософських наук, доцент;
Матусевич Т., кандидат філософських наук, доцент;
Биліца П., доктор габілітований, професор;
Еліопулос П., доктор філософії (PhD).

Н 34 **Наукові записки** Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА», 2022. Вип. 23. 62 с.

ISSN 2312-7112
ДОІ 10.25264/2312-7112-2022-23

У збірнику осмислено актуальні філософські проблеми. Проаналізовано історико-філософські, культурно-філософські та естетичні аспекти сучасності й минулих культурно-історичних епох. Матеріали збірника можна використовувати для подальших досліджень окресленої проблематики та під час проведення дидактичних занять.

УДК 101(477)(08)
ББК 87. 3(4Укр)

ISSN 2312-7112
ДОІ 10.25264/2312-7112-2022-23

© Автори статей, 2022
© Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2022

Отримана 12.02.2022

Прорецензована 15.02.2022

Прийнята до друку: 18.02.2022

e-mail: petar.jandric@tvz.hr

DOI: 10.25264/2312-7112-2022-23-3-7

Яндрич П. Постцифрова війна: заклик до діалогу. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : *науковий журнал.* Острог : Вид-во НаУОА, 2022. № 23. С. 3–7.

Петар Яндрич

ПОСТЦИФРОВА ВІЙНА: ЗАКЛИК ДО ДІАЛОГУ[1]

З огляду на загарбницьку війну, розпочату Росією в нашій країні, редакція часопису вирішила надрукувати статтю-підтримку нашого хорватського колеги, професора Петара Яндрича, в якій він висловлює свої громадянську позицію, солідаризуючись з Україною. Як науковець він закликає використати можливості постцифрової науки і освіти до розуміння постцифрової війни. Стаття, написана наприкінці першого тижня війни в Україні, відкриває деякі безпосередні питання щодо постцифрової війни, тому автор запрошую всіх читачів залучитися до осмислення даного феномена, розвиваючи нові форми постцифрового діалогу, і у такий спосіб сприяти внеску наукової спільноти у антивоєнні зусилля. Обґрунтування необхідності постцифрового підходу до теорії та практики ведення війни здійснюється на основі концепції вірусної реальності та розумінні ролі інформації та форм біоінформації в соціальному світі. В умовах входження людства в нову геологічну добу під назвою антропоцен відбувається посилення взаємозалежності між людьми та технологіями, що робить кібервійну небезпечнішою, ніж будь-коли, позаяк йдеться про постцифрові трансформації людської природи шляхом дезінформація як військової зброї. Автор підсумовує, що постцифрові війни неможливо виграти без постцифрового знання, а постцифрова теорія розуміє знання як соціально сконструйоване, контекстне, що постійно змінюється.

Ключові слова: *війна, постдігітальний, кібервійна, інформаційна війна, Україна, Росія, діалог, вірусна сучасність.*

Petar Jandrić

POSTDIGITAL WARFARE: A PLEA FOR DIALOGUE

In the case of the aggressive war launched by Russia in our country, the journal's Editorial Board decided to publish an article- support written by our Croatian colleague, Professor Petar Jandrić, in which he expresses his civic position in solidarity with Ukraine. As a scholar, he calls for the use of postdigital science and education to understand postdigital warfare. This article written at the end of the first week of the war in Ukraine opens up some immediate areas of inquiry into postdigital warfare. So, the author invites all readers to understand this phenomenon, developing new forms of postdigital dialogue, and thus, to foster the Postdigital Science and Education community's contribution to anti-war efforts. The necessity of justification of postdigital approach to theory and practice of warfare is based on the concept of viral modernity and understanding the role of information and forms of bioinformation in the social world. With the human entrance to the new geological age, which called the Anthropocene, the interdependence between human and technology is growing, making cyberwarfare more dangerous than ever, as it opened up a plethora of questions about postdigital transformations of human nature as a military weapon. The author concludes that postdigital wars cannot be won without postdigital knowledge, and postdigital theory understands knowledge as socially constructed, contextual, always in fux.

Ketwords: *war, postdigital, cyberwarfare, informational warfare, Ukraine, Russia , dialogue, viral modernity.*

Зупинить війну!

У третьому десятилітті двадцять першого століття російський уряд вирішив відправити своїх власних синів і дочок проти синів і дочок своїх сусідів на кровопролиття. Люди страждають і вмирають, довкілля забруднюється, і загроза ядерного демона знову на волі. На що можуть розраховувати зловмисники у відповідь? Можливо, незначна зміна світового порядку і, безсумнівно, щедра винагорода для військово-промислового комплексу. Шановні нападники, єдині люди, які отримають вигоду від цієї війни, і без того непомірно багаті. Ви завдаєте шкоди собі, ви завдаєте шкоди іншим, і ви граєте в кістки з майбутнім людського роду. Змириться з реальністю! Зупиніть війну!

Менш ніж за тиждень від початку війни вільний світ об'єднався у різноманітних антивоєнних заходах [2]. На жаль, журнал не може приєднатися до цих негайних зусиль через саму природу академічного видання. Але я глибоко переконаний у тому, що, коли б'ють гармати, музи не повинні

[1] Стаття друкується згідно з дозволу автора. Переклад з англійської мови д. філософ. наук, проф. Ірини Предборської

мовчати. Нам потрібно зрозуміти нашу реальність, щоб змінити її на краще. Ось чому нам терміново необхідно розвивати нові постцифрові підходи до теорії та практики ведення війни.

Постцифрова війна

Підручники з історії часто розрізняють непрямі та прямі причини війни. З огляду на Другу світову війну, наприклад, непрямими причинами були економіка, націоналізм та імперіалізм. Прямі причини війни, або *casus belli* , відрізнялися між націями: для Великобританії та Франції це була анексія Польщі Німеччиною, а для США – напад Японії на Перл-Харбор.

Дотримуючись такого розуміння причин війни, ми можемо сказати, що непрямими причинами російського нападу на Україну стало швидке поширення НАТО на ті терени, які були чи є традиційними сферами інтересів Росії, та історичне невдоволення Путіна колапсом СРСР. У якості *casus belli*, схоже, були українські атаки у підконтрольних територіях Донецької та Луганської областях [3]. Зараз не на часі розмірковувати, що саме спровокувало війну в Україні. Це завдання потрібно залишити на розсуд майбутніх істориків. Проте, постцифровий підхід, який є «як виходом за межі наших існуючих теорій, так і їхнім продовженням» [16, с. 895], вимагає від нас розширити традиційний аналіз на нові аспекти нашої реальності. У подальшому я зупинюся на деяких ідеях постцифрового мислення, здатних збагатити традиційні теорії ведення війни і навпаки.

Вірусна сучасність

Як зазначають Странд і Хегре в своїй публікації «Тенденції у збройних конфліктах, 1946–2020», «у 2020 році було вісім активних воєн, відповідно сім – у 2019 та шість – у 2018 році» [26]. Не всі збройні конфлікти класифікуються як війни, і достовірні дані за 2021–2022 роки все ще важко знайти. Проте задля справедливості треба сказати, що, коли я пишу ці рядки, відбувається чимало збройних конфліктів, деякі з яких можна класифікувати як війни. Через деякі причини війна в Україні миттю затьмарила всі останні війни. Наприклад, рішення Швейцарії про введення санкцій проти Росії наблизило країну до порушення військового нейтралітету з 1815 року! [10].

Війна в Україні – це невдале продовження глобального стану справ і явний провал у світовій політиці та ЗМІ. Невдале продовження постійно триває від початку писемної історії, тому ми можемо обґрунтовано говорити про тісний зв'язок між війною та людською природою. Провал є більш складним станом. Невже війну в Україні вважають набагато важливішою за інші війни через її розташування в Європі? Через російську загрозу застосувати ядерну зброю? Або тому, що це розглядається як знакова подія, що сигналізує про зміни балансу між глобальними наддержавами? Залишаючи ці питання на розсуд історії, і не применшуючи значення України в глобальних справах, я не можу не зауважити, що сурмам війни знадобилося менше тижня, щоб поширитися на весь світ. Сьогодні говорять про крах наддержав [8] і цивілізацій [5], про Третю світову війну [24], про новий світовий порядок [9] та інші грандіозні схеми та концепції. Підручники з історії завжди визначають локалізований конфлікт як іскру для подальшої війни. Зараз має місце поспіх у намаганні її ідентифікувати.

Глобальне вірусне поширення війни в Україні дуже нагадує вірусне поширення повідомлень у соціальних мережах та вірусну поведінку інших сучасних соціальних явищ. У контексті пандемії Covid-19 Пітерс та ін. [21] розробили концепцію вірусної сучасності, «заснованої на природі вірусів, їхній давній та критичній ролі, яку вони відіграють в еволюції та культурі, а також базовому застосуванні до розуміння ролі інформації та форм біоінформації в соціальному світі» [див.: також 22]. Чи можемо ми використовувати концепцію вірусної сучасності, щоб зрозуміти поширення сурм війни за межі України та/або розробити відповідні дії проти жахливих прогнозів глобального хаосу та руйнувань? Навіть найменша можливість засвоїти такий важливий урок вимагає належної уваги.

Кібер- та інформаційна війна

Кібервійна існує довше, ніж концепція кіберпростору; це очевидне протиріччя в термінах можна легко пояснити історією. Хоча визнаний наратив каліфорнійської ідеології [1] приписує розвиток цифрових технологій працьовитим підприємцям у каліфорнійських гаражах, проте фундаментальні дослідження сучасних цифрових технологій є прямим результатом військового фінансування часів холодної війни [12]. Кібервійна завжди існувала в різних формах від заглушення трубопроводів до втручання у вибори [див.: 19]. Але у нашу постцифрову добу посилення взаємозалежності між людьми та технологіями робить кібервійну небезпечнішою, ніж будь-коли. Непрямі форми кібервійни,

такі як втручання Росії в Brexit [11], дуже відрізняються від прямих форм кібервійни, таких, як перешкоджання комунікації країни або перешкоджання атомним електростанціям [6]. Однак у довгостроковій перспективі політичні рішення можуть мати серйозніші наслідки, ніж вибухи, і постцифрові дослідження повинні серйозно ставитися до всіх цих форм кібервійни.

Дезінформація була схвалена як військова зброя ще в п'ятому столітті до нашої ери в *«Мистецтві війни»* Сунь Цзи [27]. Проте в наш час постправди та фейкових новин вплив дезінформації є сильнішим і ширшим, ніж будь-коли [18]. Як ми нещодавно зазначали під час пандемії Covid-19, медіа пейзаж після правди може розділити людей навіть у їхньому відношенні до підтверджених доказами наукових істин, таких як переваги вакцинації. Істини про війну, наприклад, хто розпочав першим і хто кого вбив, не зводяться до наукових експериментів, і тому ними ще легше маніпулювати. В той час, як освітня спільнота переважно зосереджена на розробці довгострокових рішень, таких як (пост) цифрова грамотність, ситуація наполегливо вимагає більш невідкладних заходів. Дослідження постправди та фейкових новин зараз важливіші, ніж будь-коли; щоб стати корисними, їм потрібно зійти з вежі зі слонової кістки і позиціонувати себе як критичну практику П. Фрейре [7].

Біологія, інформація та суспільство

Сімдесят сім років тому, коли США скинули дві атомні бомби на Японію, стало зрозуміло, що людська цивілізація досягла технологічної здатності знищити себе. Це усвідомлення стало основою балансу двадцятого століття між глобальними наддержавами, включаючи, але не обмежуючись, холодну війну. Дуже тривожно, що після майже століття розуміння небезпеки ядерної зброї найвищі посадовці Росії відкрито погрожують її застосуванням [23].

Ядерна загроза потужно захоплює уяву, але руйнування відбувається у різних формах, дуже відмінних від бомб. Відчувши свою здатність підірвати планету, людство визнало, що його дії активно формують екосистему нашої планети. А це усвідомлення ознаменувало символічний вхід людства до нової геологічної епохи під назвою антропоцен. Лишень кілька років тому пандемія Covid-19 дала нам відчутний приклад взаємозв'язку між усіма біологічними видами Землі та місцями їх проживання [20]. У той же час обробка великих даних, алгоритмів і штучного інтелекту відкрила безліч питань про постцифрові трансформації людської природи [14; 25].

Будь-яка взаємодія людини з технологією є потенційною пасткою і може мати значні воєнні наслідки. Посухи або повені, спричинені руйнуванням навколишнього середовища, можуть бути такими ж смертельними, як і бомби. Віруси можуть бути активною частиною військових стратегій або їх ненавмисними супутниками. Зміни в поведінці людей, пов'язані з різними формами цифрових гаджетів, можуть бути такими ж глибокими і більш поширеними, як посттравматичний стресовий розлад. Таким чином, у постцифровій перспективі наш аналіз безперервної загрози ядерної війни має бути доповнений аналізом цих інших загроз, можливо, менш помітних, але потенційно настільки ж небезпечних для людського існування, наскільки ми це знаємо.

Постцифровий діалог

У *«Мистецтві війни»* Сунь Цзи говорить: якщо ти знаєш ворога і знаєш себе, тобі не потрібно боятися результату сотні битв. Якщо ти знаєш себе, але не знаєш ворога, за кожну здобуту перемогу ти також зазнаєш поразки. Якщо ти не знаєш ні ворога, ні себе, ти будеш піддаватися в кожній битві [27].

Постцифрові війни неможливо виграти без постцифрового знання, а постцифрова теорія розуміє знання як соціально сконструйоване, контекстне, що постійно змінюється. Ось чому спільнота постцифрової науки та освіти особливо наголошує на важливості (постцифрового) діалогу [17] і активно експериментує з цим діалогом у багатьох жанрах і формах [див.: 13].

Діалог також є основою політики, і дещо парадоксально, війни як «продовження політики іншими засобами» [28, с. 87]. Проте наші постцифрові діалоги, розроблені з метою нарощування наукових знань, дуже відрізняються від діалогів у кабінетах світових лідерів і мисливських будинках. Заколисані фальшивим відчуттям геополітичної стабільності та безпеки, наше дослідження постцифрового діалогу та навколо нього ігнорує цілу традицію політичного діалогу, пов'язану з теорією війни. Фокусуючись на тому, що нас об'єднує, і розвиваючи такі концепції, як постцифрове збирання [15], нам не вдалося розібратися з тим, що нас розділяє, і виявити стратегії подолання цих розбіжностей. Це необхідно терміново змінити, і наше розуміння постцифрового діалогу потребує термінового розши-

рення до розуміння політичного діалогу та теорії війни.

Заклик до діалогу

Ця швидка редакційна стаття, написана наприкінці першого тижня війни в Україні, відкриває деякі безпосередні питання щодо постцифрової війни. Лишень час може сказати, які з перерахованих тут ідей не досягнуть своєї мети, а які важливі ідеї опущені. Але люди гинуть і чекати - не вихід: ця стаття вже надто пізно для битви. Зараз допомоги потребують українські борці за свободу, невольні російські військовозобов'язані, загиблі, поранені, біженці. Необхідно запобігти глобальній ескалації конфлікту. Я засуджую лідерів, які розпочали цю війну, і я засуджую псів війни, які будують свої дрібні прибутки на нещасті людей. З важким серцем і сповненим занепокоєння розумом я посилаю свої думки всім, хто постраждав від війни, і благаю їхніх лідерів припинити це божевілля.

У межах очевидних обмежень академічної роботи ця редакційна стаття має на меті сприяти внеску спільноти Postdigital Science and Education у антивоєнні зусилля. Тому я запрошую всіх авторів і читачів почати осмислювати постцифрову війну та терміново розвивати нові форми постцифрового діалогу. Ці зусилля, на жаль, зараз не принесуть великої користі українському народу. У розпал жорсткого військового конфлікту негайна допомога в зоні бойових дій є більшою, ніж будь-яка розвинена антивоєнна практика постцифрового діалогу. У довгостроковій перспективі, однак, лише єдність між антивоєнною теорією і практикою, що підсумовується в концепції критичної практики, може принести промінь світла на сьогоднішній світовий обрій свинцевого кольору.

Література:

1. Barbrook R., & Cameron A. The Californian Ideology. *Science as Culture,*1996. *6*(1), P. 44–72.

2. BBC News. Ukraine: What sanctions are being imposed on Russia? BBC News, 4 March 2022. Режим доступу: https://www.bbc.com/news/world-europe-60125659. Accessed 4 March 2022.

3. Council on Foreign Relations. Global Conflict Tracker. Council on Foreign Relations, 4 March 2022. Режим доступу: https://www.cfr.org/global-conflict-tracker/conflict/conflict-ukraine. Accessed 4 March 2022.

4. Committee of Parliament. Russia. London: House of Commons, 2020. Режим доступу: https://isc.independent.gov.uk/wp-content/uploads/2021/03/CCS207_CCS0221966010-001_Russia-Report-v02-Web_Accessible.pdf. Accessed 4 March 2022., NJ: Princeton University Press.

5. Douthat R. Vladimir Putin's Clash of Civilizations. The New York Times, 26 February 2022. Режим доступу: https://www.nytimes.com/2022/02/26/opinion/vladimir-putin-clash-of-civilizations.html. Accessed 4 March 2022.

6. Findlay S.. India confirms cyber attack on nuclear power plant. Financial Times, 31 October 2019. Режим доступу: https://www.ft.com/content/e43a5084-fbbb-11e9-a354-36acbbb0d9b6. Accessed 4 March 2022.

7. Freire P. *Pedagogy of the Oppressed*. Harmondsworth: Penguin Education Specials, 1972.

8. Gordon M. R. Ukraine Crisis Kicks Off New Superpower Struggle Among U.S., Russia and China. Wall Street Journal, 23 February 2022. Режим доступу: https://www.wsj.com/articles/ukraine-crisis-kicks-off-new-superpower-struggle-among-u-s-russia-and-china-11645629753. Accessed 4 March 2022.

9. Harris P. G. Russia-Ukraine war gives a glimpse of China's new world order, and of Beijing's faltering reputation. Hong Kong Free Press, 2 March 2022. Режим доступу: https://hongkongfp.com/2022/03/02/russia-ukraine-war-gives-a-glimpse-of-chinas-new-world-order-and-of-beijings-faltering-reputation/. Accessed 4 March 2022.

10. He L. Switzerland ditches neutrality to sanction Russia and Putin. CNN Business, 1 March 2022. Режим доступу: https://edition.cnn.com/2022/03/01/business/switzerland-sanction-russia-freeze-assets-intl-hnk/index.html. Accessed 4 March 2022.

11. Intelligence and Security Committee of Parliament. Russia. London: House of Commons, 2020. Режим доступу: https://isc.independent.gov.uk/wp-content/uploads/2021/03/CCS207_CCS0221966010-001_Russia-Report-v02-Web_Accessible.pdf. Accessed 4 March 2022.

12. Jandrić P. *Learning in the Age of Digital Reason*. Rotterdam: Sense, 2017.

13. Jandrić P. We-Think, We-Learn, We-Act: the Trialectic of Postdigital Collective Intelligence. *Postdigital Science and Education,* 2019. 1(2), P. 257-279. https://doi.org/10.1007/s42438-019-00055-w.

14. Jandrić P. Biology, Information, Society. *Postdigital Science and Education,* 2021 3(2), P. 261-265. https://doi.org/10.1007/s42438-021-00220-0.

15. Jandrić P. Postdigital Gathering. In C. Achieng-Evensen, K. Stockbridge, & S. SooHoo (Eds.), *Freirean Echoes Scholars and Practitioners Dialogue on Critical Ideas in Education*. Gorham, ME: Myers Education Press, 2022. P. 91-100.

16. Jandrić P., Knox J., Besley T., Ryberg T., Suoranta J., & Hayes S. Postdigital Science and Education. Educational Philosophy and Theory. 2018. 50(10). P. 893-899. https://doi.org/10.1080/00131857. 2018.1454000.

17. Jandrić P., Ryberg T., Knox J., Lacković N., Hayes S., Suoranta J., Smith M., Steketee A., Peters M. A., McLaren P., Ford D. R., Asher G., McGregor C., Stewart G., Williamson B., & Gibbons A. (2019). Postdigital Dialogue. Postdigital Science and Education. 2019. 1(1), P. 163-189. https://doi.org/10. 1007/s42438-018-0011-x.

18. MacKenzie A., Rose J., & Bhatt I. (Eds.). *The Epistemology of Deceit in a Postdigital Era: Dupery by Design*.

Cham: Springer, 2021.

19. Morrison, S. Is the cyberwar coming or is it already here? Vox, 25 February 2022. https://www.vox.com/recode/22950633/cyberattacks-russia-ukraine-us-cyberwar. Accessed 4 March 2022.

20. O'Sullivan V. Non-human animal trauma during the pandemic. *Postdigital Science and Education,* 2020. 2(3), P. 588-596. https://doi.org/10.1007/s42438-020-00143-2

21. Peters M. A., Jandrić P., & McLaren P. Viral modernity? epidemics, infodemics, and the 'bioinformational' paradigm. *Educational Philosophy and Theory*. 2020. https://doi.org/10.1080/00131857.2020.1744226

22. Peters M. A., McLaren P., & Jandrić P. A Viral Theory of Post-Truth. *Educational Philosophy and Theory*. 2020. https://doi.org/10.1080/00131857.2020.1750090.

23. Putin V. Putin's chilling threat with nuclear force on ALERT after warning West may face 'consequences' [YouTube Video]. https://youtu.be/pHw02dQGpFM. Accessed 4 March 2022.

24. Rubin, T. The third World War has already started in Ukraine. Europe and the U.S. should wake up. The Philadelphia Inquirer, 3 March 2022. Режим доступу: https://www.inquirer.com/opinion/russia-ukraine-civilian-death-toll-world-war-biden-20220303.html. Accessed 4 March 2022.

25 Savin-Baden M. (Ed.). *Postdigital Humans: Transitions, Transformations and Transcendence.* Cham: Springer, 2021.

26. Strand H., & Hegre H. Trends in Armed Conflict, 1946–2020. Conflict Trends, 3. Oslo: PRIO. Режим доступу: https://www.prio.org/publications/12756. Accessed 4 March 2022.

27. Sun Tzu. *Art of War*. Trans. L. Giles. Musaicum Books, 2010.

28. von Clausewitz, C. (1832/1984). *On War*. NJ: Princeton University

Отримана 23.12.2021

Прорецензована 27.12.2021

Прийнята до друку: 18.01.2022

e-mail: vitali_turenko@ukr.net

DOI: 10.25264/2312-7112-2022-23-8-13

Туренко В. Концептуалізація політико-філософської проблематики у спадщині Ксенофана і Геракліта. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : *науковий журнал.* Острог : Вид-во НаУОА, 2022. № 23. С. 8–13.

УДК 141

Віталій Туренко

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ПОЛІТИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ У СПАДЩИНІ КСЕНОФАНА І ГЕРАКЛІТА

В статті концептуалізується політико-філософська спадщина двох представників іонійської ранньогрецької філософії – Ксенофана та Геракліта. Встановлено, що Колофонський мислитель був одним з перших філософів, який опинився в ситуації політичного вигнання. Його праці наповнені критикою існуючого суспільно-політичного ладу як щодо верхівки міста (тирана), так і пересічних громадян. Через це ми бачимо негативне ставлення Ксенофана до тиранії, надмірної пихатості і чванливості, оскільки все це може призвести до дестабілізуючих і деструктивних явищ у соціумі – громадянських конфліктів та міжусобиць. Доведено, що філософська та суспільно-політична діяльність Геракліта є амбівалентною: якщо жителі рідного міста його не розуміли, засуджували, то з інших міст Іонійського регіону, балканської Греції та Персії лунали досить позитивні і схвальні відгуки. На відміну від Ксенофана, філософ позитивно ставився до тиранії, яка існувала в місті Ефес. Це, на наш погляд, було обумовлено тим, що сам Геракліт походив з царського роду, а тому йому було близьке розуміння того, що влада має зосереджуватися в руках однієї людини, але не народу загалом.

Ключові слова: *Геракліт Ефеський, Ксенофан Колофонський, політико-філософська рефлексія, рання грецька філософія, іонійські мислителі, тиранія.*

Vitalii Turenko

CONCEPTUALIZATION OF POLITICAL AND PHILOSOPHICAL PROBLEMS IN THE LEGACY OF XENOPHANES AND HERACLITUS

The article conceptualizes the political and philosophical heritage of two representatives of Ionian early Greek philosophy – Xenophanes and Heraclitus. It is established that the Colophon thinker was one of the first philosophers to find himself in a situation of political exile. His works are filled with criticism of the existing socio-political system, both in relation to the top of the city (tyrant) and ordinary citizens. Because of this, we see a negative attitude of Xenophanes to tyranny, excessive arrogance and arrogance, as all this can lead to destabilizing and destructive phenomena in society – civil conflicts and strife. It is proved that the philosophical and socio-political activities of Heraclitus are ambivalent: if the inhabitants of his hometown did not understand him, condemned him, then from other cities of the Ionian region, Balkan Greece and Persia received quite positive and positive feedback. Unlike Xenophanes, the philosopher was positive about the tyranny that existed in the city of Ephesus. This, in our opinion, was due to the fact that Heraclitus himself came from the royal family, and therefore he had a close understanding that power should be concentrated in the hands of one man, but not the people as a whole.

Key words: *Heraclitus of Ephesus, Xenophanes of Colophon, political and philosophical reflection, early Greek philosophy, Ionian thinkers, tyranny.*

Коли мова заходить про античну політичну філософію, то, перш за все, на думку спадає спадщина Платона, Аристотеля, подеколи піфагорійської, або ряду елліністичних шкіл. Водночас, частіше за все, напрацювання ранньої грецької філософії (за виключенням Демокрита) залишаються ніби «за лаштунками», «в тіні» дослідників, як вітчизняних так і зарубіжних вчених. Не є в цьому виключення і такі відомі представники іонійської філософії як Ксенофан Колофонський та Геракліт Ефеський.

Наукові дослідження А. Лєбєдєва, М. Лаптєвої, І. Сурікова, С. Лонга та інших становили основою нашого дослідження, однак в них лише побіжно спостерігаємо розгляд політико-філософської проблематики в фрагментах ранніх грецьких мислителів.

Відповідно, **метою цієї статі** – розкриття ключових політико-філософських ідей та проблем у збережених фрагментах і свідченнях про Геракліта та Ксенофана.

Ксенофан Колофонський – постать доволі оригінальна і неоднозначна. На відміну від інших ранніх іонійських мислителів, все його доросле життя не було пов'язане з рідним містом – Колофоном, а з південноіталійським – Елей. Втім, його ті чи інші світоглядні переконання схиляють думки біль-

шості сучасних істориків філософії про належність його саме Іонійському регіону, а не Елейській школі.

Досократик, не залишив після себе фактично жодних думок стосовно досліджуваної проблематики, однак все його життя і ті чи інші вірші, збережені у пізніших авторів, яскраво демонструють його політичні переконання. Тому, можна концептуалізувати наявні для нас джерела про Ксенофана і в контексті досліджуваної нами проблематики.

Якщо починати розмову про цього мислителя, то слід зауважити про причини чому він залишив своє рідне місце. На нашу думку, можна виокремити дві версії:

• військова інтервенція персів в Колофон;

• несприйняття тиранічного устрою в рідному місті.

Розглянемо надалі кожну з цих версій більш детальніше.

Якщо говорити про першу версію, то зокрема підтвердження цьому знаходимо у текстах Діогена Лаерція [Diog.Laert II 18-19][1] і Афінея [Ath.II 54e] відповідно:

«ἤδη δ’ ἑπτά τ’ ἔασι καὶ ἑξήκοντ’ ἐνιαυτοὶ βληστρίζοντες ἐμὴν φροντίδ’ ἀν’ Ἑλλάδα γῆν· ἐκ γενετῆς δὲ τότ’ ἦσαν ἐείκοσι πέντε τε πρὸς τοῖς, εἴπερ ἐγὼ περὶ τῶνδ’ οἶδα λέγειν ἐτύμως.»	«Ось вже сім і ще шістдесят років минуло, Як з своїм розумом мандрую землею Еллади. Зроду ж було тоді мені двадцять п'ять, якщо тільки при свідомості ще вірно про це говорити...»
«πὰρ πυρὶ χρὴ τοιαῦτα λέγειν χειμῶνος ἐν ὥρῃ ἐν κλίνῃ μαλακῇ κατακείμενον, ἔμπλεον ὄντα, πίνοντα γλυκὺν οἶνον, ὑποτρώγοντ᾽ ἐρεβίνθους: τίς πόθεν εἶς ἀνδρῶν, πόσα τοι ἔτη ἐστί, φέριστε; πηλίκος ἦσθ᾽ ὅθ᾽ ὁ Μῆδος ἀφίκετο;»	«Ось про що потрібно вести бесіду взимку У вогнища, лежачи на м'якому ложі, наївшись, Солодке попиваючи винце, заїдаючи горошком; "Ким ти є чоловіче, звідки? Років тобі скільки, шановний? Скільки було тобі, коли прийшов Мідієць?"»

На основі цих двох фрагментів, можемо виснувати, що ця вимушена еміграція Ксенофана пов'язується із завоюванням Іонії персами в 546 р. до н.е., оскільки, за свідченням самого мислителя, він народився в 571/570 р. до н.е.

Однак, ми все ж притримуємося версії, що досократик покинув батьківщину, не бажаючи жити під владою персів, але в його свідомості ця подія залишила слід, ставши свого роду значущим періодом. Тому, і Діоген Лаерцій причиною еміграції філософа вбачає в участі в політичній боротьбі всередині поліса або особисті нападки на Колофонського тирана (або тиранів), чиї імена і подробиці правління невідомі. На підтвердження цьому слід зазначити думку І. Сурікова: «Як у всіх високорозвинених областях Греції, у полісах іонійців постійно йшла напружена внутрішньополітична боротьба. За її напруженістю і тривалістю мало який регіон Еллади міг порівнятися з Іонією. Боролися один з одним угруповання аристократів; відомі і випадки протистояння багатих та бідних. Міжусобні конфлікти дуже часто призводили до встановлення тиранічних режимів, і тиранія стала в архаїчній Іонії особливо поширеним явищем» [3, с. 27].

З огляду на неприязне ставлення давньогрецького мислителя до цієї форми правління, можна припустити, що вигнання було санкціоновано тиранічним режимом. Вороже ставлення до нього знаходимо як в самому переказі про Ксенофана, так і в його збережених елегіях.

Загалом, він писав вірші гекзаметрами на різні теми: історію, сатиру, космогонію та теологію, але, наскільки нам відомо, про політику лише побіжно. Зокрема, ми це бачимо у фрагменті, де описується хода на агору розкішно одягнених і витончено зачесаних Колофонських аристократів [Xen.155]:

«ἁβροσύνας δὲ μαθόντες ἀνωφελέας παρὰ Λυδῶν, ὅφρα τυραννίης ἦσαν ἄνευ στυγερῆς, ᾗεσαν εἰς ἀγορὴν παναλουργέα φάρε’ ἔχοντες, οὐ μείους ὥσπερ χίλιοι εἰς ἐπίπαν, αὐχαλέοι, χαίτῃσιν ἀγαλλομεν εὐπρεπέεσσιν ἀσκητοῖς ὀδμὴν χρίμασι δευόμενοι.»	«Марну розкіш дізналися вони від лідійців, Без тиранії доки мерзотною жили ще, На агору виходили в суцільно пурпуровому одязі, Відразу не менше ніж тисячами загальним числом, Чваняться, пишністю своїх зачісок пишалися, Всі просочившись наскрізь запахом тонких парфумів»

[1] Цитування праць античних авторів здійснюється згідно усталеної пагінації.

«Коли Ксенофан народився, підкреслює Г. Лонг, Колофон перебував під пануванням Лідії місто процвітало; заможне населення насолоджувались різного роду розкішшю, наприклад, фіолетові халати та волосся, вишукано одягнені та залиті парфумами. Потім з приходом персів настала "ненависна тиранія". Розкоші багатих виявились практично знецінні, і мислитель разом з іншими емігрував на Захід, як і жителі Фокії та Теоса. Контекст Xen.155 передбачає соціальну критику аристократії, яка жила заради власного задоволення; хоча філософ менш гострий, ніж Феогнід з Мегари, який пояснював падіння Колофона надмірною зухвалістю (надмірністю)» [9, с.114].

Процитований фрагмент свідчить, що не тільки аристократичні цінності, а й саме положення аристократії під кінець архаїчного періоду зазнає змін: судячи з реплік іонійських авторів, зауважує М. Лаптєва, вона втрачає колишню соціальну стабільність. У VI ст. до н. е. «мерзенна тиранія», як називає її досократик, розтрощила майнове благополуччя і корпоративну солідарність неоднозначних тільки Колофонского, так мальовничо представлених цим поетом. Доля Гіппонакта, вигнаного Ефеськими тиранами Комасом і Афінагором, і який опинився в сусідньому Колофоні, аристократа, щов лють від злиднів і принижень, що спіткали його, ймовірно, не рідкісний в ті часи випадок [1, с.12].

Також слід зауважити, що Діоген Лаерцій приписує ранньому грецькому мислителю наступне судження: «з тиранами потрібно говорити або як можна менше, або якомога солодше» [IX, 19-20]. До речі, це цілком можна пов'язати з ще одним епізодом життя раннього грецького мислителя. Мова йде про те, що в кінці життя, ймовірно, вже в якості відомого філософа, Ксенофан разом з Епіхармом відвідав Сиракузького тирана Гієрона [Clem. Strom., I, 14, 64, 2]. Навряд чи цей візит змінив його ставлення до тиранічної форми правління, тому й виникла така сентенція.

Тому, продовжуючи цю стратегію рефлексій іонійського мислителя, також варто зауважити про ще один сюжет, а саме роздуми про те, що є головним для суспільно-політичного буття.

Загалом, те, що добробут міста залежить саме від його доброго урядування, був загальновідомим у часи Ксенофана. Зокрема, ми це бачимо в одному з Гомерівських гімнів: «Самі ж вони наповнені красивими жінками місто – правлять відповідно до добрих законів. Багатство і щастя з ними» (αὐτοὶ δ᾽ εὐνομίῃσι πόλιν κάτα καλλιγύναικα κοιρανέουσ᾽, ὄλβος δὲ πολὺς καὶ πλοῦτος ὀπηδεῖ) [HH 30 11-12].

Втім, саме ідея про те, що мудре правління залежить від корисних вказівок мислителя, а не від слави провідних олімпійських переможців, видається однією з ключових думок Ксенофана. Зокрема, філософ пише наступне [Xen.152]:

«ῥώμης γὰρ ἀμείνων ἀνδρῶν ἠδ᾽ ἵππων ἡμετέρη σοφίη. ἀλλ᾽ εἰκῆι μάλα τοῦτο νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης· οὔτε γὰρ εἰ πύκτης ἀγαθὸς λαοῖσι μετείη οὔτ᾽ εἰ πενταθλεῖν οὔτε παλαισμοσύνην, οὐδὲ μὲν εἰ ταχυτῆτι ποδῶν, τόπερ ἐστὶ πρότιμον, ῥώμης ὅσσ᾽ ἀνδρῶν ἔργ᾽ ἐν ἀγῶνι πέλει, τούνεκεν ἂν δὴ μᾶλλον ἐν εὐνομίηι πόλις εἴη· σμικρὸν δ᾽ ἄν τι πόλει χάρμα γένοιτ᾽ ἐπὶ τῶι, εἴ τις ἀεθλεύων νικῶι Πίσαο παρ᾽ ὄχθας· οὐ γὰρ πιαίνει ταῦτα μυχοὺς πόλεως.»	«Сили людей і коней перевершує наша софія. Цілком необдуманий цей звичай, не справедливо віддавати перевагу силі перед доброчесною мудрістю. Допустимо, серед людей є один, який добре боксує, або перший у боротьбі, або у п'яти змаганнях, або навіть у швидкості ніг (що найбільше шанується серед усіх звершень чоловіків у змаганнях): не з цієї причини місто мало б кращий лад. Малим є насправді джерело радості для міста, що йде від спортсмена-переможця на змаганнях на березі річки Піза: адже це не те, що живить вулиці міста»

Критика Ксенофана обертається навколо протистояння між ῥώμης (фізичною силою) та власне σοφία («мистецтво/мудрість»). Термін σοφία може означати як «мистецтво» у значенні «поетичної майстерності», так і «мудрість». Вчені довго дискутували щодо того, яке з двох значень тут переважає, але ми притримуємося думки, що σοφία в цьому контексті означає саме мудрість, тобто знання, передане іонійцем за допомогою його поезії. Філософ стверджує, що його σοφία краща за фізичну силу, і, незважаючи на звичну практику, неправильно (δίκαιον) віддавати перевагу силі добрій мудрості. Хороший спортсмен (ἀγαθῆς), як наголошує досократик, навіть якщо він найкращого типу, тобто хороший бігун, не покращив би міську евномію, як це може зробити мислитель завдяки своєї власної σοφία.

Порівняння між хорошим мудрістю та хорошою спортивною майстерністю є важливим, оскільки воно включає розуміння переваги державного над приватним інтересом. Хороший спортсмен здатний досягти великих достоїнств, але практичні наслідки його здібностей, окрім невеликої та ефемер-

ної радості для громадян, насправді обмежуються особистими здобутками, описаними в першій частині вищезазначеного фрагменту. На відміну від цього, σοφία Ксенофана може ефективно сприяти доброму порядку полісу і, отже, його процвітанню.

Водночас, якщо говорити про політико-філософські інтенції Геракліта Ефеського, то слід зауважити, що загалом постать цього мислителя є досить непростою і неоднозначною.

Сам філософ за походженням не був пересічним громадянином, або просто при дворі, а безпосереднім нащадком царського роду. Народився мислитель в аристократичній родині бл. 540 р. до н. е. в м. Ефесі, в Перській імперії. Діоген Лаерцій каже, що Геракліт відрікся царства (басилея) на користь свого брата [Diog.Laert.IX 6], а Страбон підтверджує, що в Ефесі існувала правляча царська сім'я, яка походила від іонійського засновника Андрокла. Про те якими правами міг потенційно володіти Геракліт, зазначає видатний античний географ [Strabo 14, 3]:

«Ταύτης δέ φησι Φερεκύδης Μίλητον μὲν καὶ Μυοῦντα καὶ τὰ περὶ Μυκάλην καὶ Ἔφεσον Κᾶρας ἔχειν πρότερον, τὴν δ' ἑξῆς παραλίαν μέχρι Φωκαίας καὶ Χίον καὶ Σάμον, ἧς Ἀγκαῖος ἦρχε, Λέλεγας· ἐκβληθῆναι δ' ἀμφοτέρους ὑπὸ τῶν Ἰώνων καὶ εἰς τὰ λοιπὰ μέρη τῆς Καρίας ἐκπεσεῖν. ἄρξαι δέ φησιν Ἄνδροκλον τῆς τῶν Ἰώνων ἀποικίας, ὕστερον τῆς Αἰολικῆς, υἱὸν γνήσιον Κόδρου τοῦ Ἀθηνῶν βασιλέως, γενέσθαι δὲ τοῦτον Ἐφέσου κτίστην. διόπερ τὸ βασίλειον τῶν Ἰώνων ἐκεῖ συστῆναί φασι, καὶ ἔτι νῦν οἱ ἐκ τοῦ γένους ὀνομάζονται βασιλεῖς ἔχοντές τινας τιμάς, προεδρίαν τε ἐν ἀγῶσι καὶ πορφύραν ἐπίσημον τοῦ βασιλικοῦ γένους, σκίπωνα ἀντὶ σκήπτρου, καὶ τὰ ἱερὰ τῆς Ἐλευσινίας Δήμητρος».	«За його (Ферекіда Афінського) словами, Іонійську, а згодом Еолійську колонізацію очолив Андрокл, законний син афінського царя Кодра, і він став фундатором Ефеса. Ось чому, як кажуть, Ефес став столицею Іонійського царства, і що походять від цього роду (Андрокліди) ще й досі називаються «царями» (басилевсами) і мають деякі привілеї: проедрій на агонах, пурпурну мантію як прикметну ознаку царського роду, палицю замість скіпетра, і в їхньому віданні знаходяться священні обряди Деметри Елевсинської».

Тому, зауважує відомий дослідник ефеського мислителя, А. Лєбєдєв, «походження Геракліта пояснює його підвищений інтерес до релігії і народним культів з одного боку, і до політики і законам – з іншого. В архаїчну епоху зв'язок релігії і політики був дуже тісний (для греків сполучним поняттям двох сфер було νόμοι 'закони' або 'звичаї'), з трьох розділів гераклітівського трактату одна була присвячена полісу, інша – богослов'ю, а згідно Діодота правильна назва трактату має бути «Про політію» (про державний устрій), а не «Про природу», і сам факт посвяти книги в храм Артеміди Ефеської є досить примітний» [2, с.13].

Відповідно, Геракліту політична проблематика була близька як теоретичному, так і в практичному аспектах. Йому важливо була осмислення політичної ситуації, яка була загалом в Іонії, так і в Ефесі, зокрема. Через це, ті чи інші події, які відбувались в суспільстві відбивалися і в його збережених фрагментах. Зокрема, можна навести декілька подій:

1) знищення Мілета персами;

2) встановлення персами демократичного устрою в Ефесі.

Розглянемо кожен з цих епізодів більш детальніше.

«У підкорених іонійських полісах, підкреслює А. Лєбєдєв, перси насаджували тиранічні режими. Ставленики персів були, як правило, «свої чоловічки», які прислужували Великому царю або його сатрапам. За свідченням Геродота, їх влада цілком залежала від Дарія. Невдоволення тиранами-колабораціоністами в грецьких містах було повсюдним і в 499 р. до н.е. вилилося в Іонійське повстання, яке підняв мілетський правитель Арістагор, який оголосив про перехід до народного правління (ісономії), щоб заручитися підтримкою співгромадян. Один з проперсидських тиранів, Коесит Мітіленський був забитий каміннями. Тому, це повстання було з нечуваною жорстокістю придушене персами і закінчилося страшною трагедією: після програної союзниками битви при Ладі в 494 р. до н.е. перси знищили «красу і гордість» Іонії – Мілет, найбільш високорозвинене в культурному, науковому, технологічному і торгово-економічному плані місто Стародавнього світу» [2, с.14].

Споглядаючи все це, Геракліт написав наступну славнозвісну сентенцію, яку знаходимо в «Запереченні всіх єресей» представника апологетичної традиції Іполіта Римського [Hippolytus, Refutatio IX 9, 4]: «Війна батько всіх істот, і цар всіх істот: одних вона являє богами, інших людьми, одних творить рабами, інших вільними» (Πόλεμος πάντων μεν πατήρ έστι, πάντων δέ βασιλεύς, και τους μεν θεούς έδειξε τους δέ ανθρώπους, τους μέν δούλους έποίησε τους δέ ελευθέρους) [DK 22 B 53]. Саме ця фраза і є однією з ключових в контексті того, що саме даний мислитель є основоположником філософії змін

і трансформації та політичної транзитології і дотична до найбільш відомої його сентенції «Все тече, все змінюється» (πάντα χωρεί και ουδέν μένει) [Crat.402a].

Геракліт вважав, що незмінною рисою всього сущого, в т.ч. і політичного життя є феномен зміни. Однак незрозуміло, чи думав він, що лежать в основі цих змін завжди одні й ті ж причини. Безперечним є те, що він вірить, що все суще може функціонувати. Таким чином, оскільки вони беруть участь в конфлікті між протилежностями, конфлікті, який триває в стані руху (потоку), за його словами: «слід розуміти, що війна – це звичайний стан, що боротьба – це справедливість, і що все приходить пройти через примус до розбрату» [5].

Досократик був відомий жорсткими нападками на Гомера за засудження ідеї про розбрат між людьми і богами. Мислитель бачив розбрат як дуже важливу передумову для підтримки ритму всіх речей. Тому, якщо боротьба буде видалена з життя і людства, життя буквально припинить своє існування. За його словами: «Гомер помилився, сказавши: «...зникла б ця боротьба серед богів і людей». Бо, якби це сталося, тоді все перестало б існувати» [11].

Реальність, в т.ч. і політична для Геракліта тоді була глибоко вкорінена або заснована на суперечках, які самі по собі засновані на принципах діалектики. Таким чином, реальність життя заснована на циклічному паттерні, який постійно змінюється. Однак, філософ не зміг відповісти на питання, чи дійсно все змінилося. Відповідно, можна зробити такий умовивід: якщо це вчення Геракліта істинно, то ні наука, ні філософія неможливі. Навіть коли наука говорить про зміни, вона повинна говорити про те, що в них є щось постійне. Якщо в реальності немає нічого постійного, то про неї не може бути ніякого наукового знання.

Виходячи з вищезазначеного, деякі автори [6-7; 8, с.287; 12, с.36] припустили, що Геракліт зайшов надто далеко у своїй філософії змін і доктрині потоку. Таким чином, більшість питань і проблем, піднятих цією доктриною плинності і боротьби – як основи всієї реальності в природі – не були розглянуті. Інші дослідники, такі як [13, с.365; 4, с. 30; 10, с.13], припускають, що цей фактор може пояснити, багато, зокрема, під цим можна мати на увазі політиків на політичній арені.

Також при розгляді політико-філософських розмислів Геракліта не можна не оминути його антидемократичні переконання. Як зазначає А.Лєбєдев, що після руйнування Мілета, політика персів щодо управліннями грецькими містами несподівано змінилася. Полководець Дарія в Малій Азії і Фракії Мардоній «прибрав всіх іонійських тиранів і встановив в містах демократії» (τους γαρ τυράννους των 'Ιώνων καταπαύσας πάντας ό Μαρδόνιος δημοκρατίας κατίστα ές τας πόλιας.) [Hdt 6.43.1]. Таким чином, це була вже друга хвиля скинення тиранів в іонійських містах за життя ефеського філософа:

- перша, ініційована Арістагором на початку Іонійського повстання;
- друга, проведена Мардонієм після його придушення.

Автобіографічний фрагмент Геракліта про його друга Гермодора свідчить:

- по-перше, про те, що Геракліт був пристрасно залучений в політику свого часу;
- по-друге, про те, що він знаходився в глибокому конфлікті зі своїми громадянами» [2, с.14].

Саме це й спонукало мислителя до наступних відомих його сентенцій:

- Правильно було б усім дорослим ефесцям вдавитися і залишити поліс недорослям, за те, що вони вигнали Гермодора, найкориснішого з усіх громадян, зі словами: «Серед нас ніхто не буде найкориснішим, а то бути йому в іншому місці та з іншими!» (άξιον Έφεσίοις ήβηδόν άπάγξασθαι και τοις άνήβοις την πόλιν καταλιπεΐν, οϊτινες Έρμόδωρον άνδρα έωυτών όνήιστον έξέβαλον φάντες· ήμέων μηδέ εις όνήιστος έστω, ει δε μή, άλλη τε και μετάλλων) [DK 22 B 121];
- «Один для мене – десять тисяч, якщо він найкращий» (εις έμοι μύριοι, έάν άριστος ήι.) [DK 22 B 128].

Тому, можемо бачити – Геракліт, як і Платон – вважав, що керувати державою повинен не «натовп невігласів» (як при демократії), а інтелектуальна еліта, яка професійно володіє «політичним мистецтвом» так само як, як капітан вміє керувати кораблем.

Таким чином, проаналізувавши наявні джерела та фрагменти праць Ксенофана і Геракліта в контексті політико-філософської проблематики, можемо зробити наступні висновки:

1. Колофонський мислитель був одним з перших філософів, який опинився в ситуації політичного вигнання. Його праці наповнені критикою існуючого суспільно-політичного ладу як щодо верхівки міста, так і пересічних громадян. Через це ми бачимо негативне ставлення Ксенофана до тиранії, надмірної пихатості і чванливості, оскільки все це може призвести до дестабілізуючих і деструктивних явищ у соціумі – громадянських конфліктів та міжусобиць.

2. Філософська та суспільно-політична діяльність «плачучого філософа» є амбівалентною. Якщо жителі рідного міста його не розуміли, засуджували, то з інших міст Іонійського регіону, балканської Греції та Персії лунали досить позитивні і схвальні відгуки. Геракліт, на відміну від Ксенофана, позитивно ставився до тиранії, яка існувала в місті Ефес. Це, на наш погляд, було обумовлено тим, що сам він походив з царського роду, а тому йому було близьке розуміння того, що влада має зосереджуватися в руках однієї людини, але не народу загалом.

Література:

1. Лаптєва, М. Ю. Мир архаического полиса в восприятии ионийских интеллектуалов, *Проблемы истории, филологии, культуры*. 2009. № 1 (23). С. 3–17.

2. Лебедев А. В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). СПб.: Наука, 2004.

3. Суриков И. Пифагор. М.: Молодая гвардия, 2013.

4. Agarwal A. What are the essence of change in business organizations? Project Guru. Knowledge Thank, 2011. Електронний ресурс, Режим доступу: https://www.projectguru.in/publications/what-are-the-essence-of-change-in-business-organizations/

5. Burnet J. Heraclitus: 139 Fragments. Translated by John Burnet, 1892.

6. Daniel M. The Problem of Change. In God is my Judge. 2009. Електронний ресурс, Режим доступу: http://www.godismyjudgeok.com/change.

7. Francis B. The Problem of Change: a Mystery of the Natural Order. 1997. Електронний ресурс, Режим доступу: http://www.catholicism.org/pages/probchang.htm

8. Hofweber T. The Meta-Change Problem. *NOUS*. 2009. № 43:2, P. 286-314.

9. Long H. S. Xenophanes' Concern with Ultimate Reality and Meaning, *Ultimate Reality and Meaning*. 1984. Volume 7. Issue 2, P. 102-116.

10. Rieppel O. Evolutionary Theory and the Creation Controversy, Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 2011.

11. Sholarin M. A., Wogu I. A., Olu-Owolabi F. E., Akoleowo V.O., Ogbuehi U. K. Heraclitus' notion of change and the political behaviour of democrats in nigeria: implications for political development, *Conference: National Psychological Associations Conference and 40 Years Anniverssary of the Psychology Department, University of Ibadan, Ibadan Oyo State. Nigeria.At: Department of Psychology, University of Ibadan, Ibadan, Oyo State, Nigeria Volume: 1.* Електронний ресурс, Режим доступу: https://www.researchgate.net/publication/310953972_HERACLITUS'_NOTION_OF_CHANGE_AND_THE_POLITICAL_BEHAVIOUR_OF_DEMOCRATS_IN_NIGERIA_IMPLICATIONS_FOR_POLITICAL_DEVELOPMENT

12. Wogu I. A. Ancient Greek Philosopher and Their Philosophy (Ed), *A Preface to Philosophy, Logic and Human Existence*. Pumack Educations Publishers, Lagos, 2010.

13. Wogu I. A. Problems in Mind: A New Approach to Age long problems and Questions in Philosophy and The Cognitive Science of Human Development. Pumack Educational Publishers, Lagos Nigeria, 2011. P. 365-386.

Отримана 10.12.2021

Прорецензована 03.01.2022

Прийнята до друку: 18.02.2022

e-mail: ta.sha@ukr.net

DOI: 10.25264/2312-7112-2022-23-14-19

Шамсутдинова-Лебедюк Т. Образ «шляхетної людини» Конфуція як ідеал морального зразку. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : *науковий журнал.* Острог : Вид-во НаУОА, 2022. № 23. С. 14–19.

УДК 1(091): 371.13

Тетяна Шамсутдинова-Лебедюк

ОБРАЗ «ШЛЯХЕТНОЇ ЛЮДИНИ» КОНФУЦІЯ ЯК ІДЕАЛ МОРАЛЬНОГО ЗРАЗКУ

У статті досліджується антропологічний зміст філософських поглядів Конфуція. Зосереджуючи увагу на вихованні у людини поваги до інших людей, і до суспільства в цілому, він розумів людину як функцію в організації суспільства. Людина у баченні філософа є особистістю не «для себе», а для суспільства. На перший план у філософії Конфуція висувається повчальний зразок особистості – образ шляхетної людини (цзюнь-цзи). Цзюнь-цзи – це той ідеал до якого має прагнути будь-яка людина. Цей зразок особистості повинен зміцнювати власну волю, бути непохитним і наполегливим, самовдосконалюватися. Ідеал (цзюнь-цзи) наділяється Конфуцієм наступними моральними чеснотами: жень (людинолюбство), вень (основи культури як сенс людського буття і елементарна вихованість), лі (дотримання ритуалу), і (справедливість), чжи (знання, мудрість), сінь (довіра), цзин (повага), сяо (синівська шанобливість), а також наступними обов'язковими рисами: привітність, скромність, правдивість, щирість, безпристрасність, вміння стримувати свої бажання, відраза до наклепників і нерозсудливості тощо.

Шляхетна людина, на думку Конфуція, цінує людей за безкорисливе служіння правді, а не за послуги, які вони їй роблять. Власне, великий китайський філософ вперше висловлює думку про внутрішнє достоїнство людини, яка приносить в жертву своє життя задля морального удосконалення. При цьому, людське існування керується наступними соціальними регуляторами: допомагай іншим досягати того, чого б ти сам хотів досягти та чого не бажаєш собі, того не роби іншим. Тому тільки шляхетна людина може правильно оцінювати інших, тільки вона володіє межами любові і ненависті до людей, і тільки він здатний триматися мудрої середини.

Конфуцій вперше у філософській традиції створив концепцію морального удосконалення людини, виховання її в дусі поваги до предків, до держави та до інших людей. Цей процес повинен стати постійним заняттям упродовж усього життя. У його основі лежить принцип морального зразка, а не примусу. І сьогодні конфуціанське вчення розглядається як ефективний чинник удосконалення духовного життя китайського суспільства.

Ключові слова: *шляхетна людина, ритуал, синівська шанобливість, людинолюбство, шанобливість.*

Tetyana Shamsutdynova-Lebedyuk

THE IMAGE OF CONFUCIUS' "NOBLE MAN" AS AN IDEAL OF THE MORAL MODEL

The article examines the anthropological content of Confucius' philosophical views. Focusing on educating a person to respect other people and society as a whole, he understood man as a function in the organization of society. Man in the vision of the philosopher is a person not "for himself" but for society. At the forefront of Confucian philosophy is an instructive example of personality - the image of a noble man (jun-tzu). Jun-tzu is the ideal that everyone should strive for. This model of personality must strengthen one's own will, be steadfast and persistent, and improve oneself. The ideal (jun-tzu) is endowed by Confucius with the following moral virtues: zhen (philanthropy), wen (foundations of culture as the meaning of human existence and elementary education), li (ritual observance), and (justice), zhi (knowledge, wisdom), xin trust), jing (respect), xiao (filial respect), as well as the following mandatory traits: friendliness, modesty, truthfulness, sincerity, impartiality, ability to restrain their desires, aversion to slanderers and recklessness, etc.

Noble man, according to Confucius, values people for selfless service to the truth, not for the services they do to it. In fact, the great Chinese philosopher for the first time expresses the idea of the inner dignity of man, who sacrifices his life for moral improvement. At the same time, human existence is guided by the following social regulators: help others to achieve what you would like to achieve and what you do not want for yourself, not to do to others. Therefore, only a noble person can properly evaluate others, only he has the limits of love and hate for people, and only he is able to stay wise.

For the first time in the philosophical tradition, Confucius created the concept of moral improvement of man, his education in the spirit of respect for ancestors, the state and other people. This process should become a permanent activity throughout life. It is based on the principle of moral example, not coercion. And today Confucian teachings are seen as an effective factor in improving the spiritual life of Chinese society.

Key words: *noble man, ritual, filial respect, philanthropy, respect.*

Філософська традиція Стародавнього Китаю, яка була представлена шістьма основними школами, створила самобутнє вчення про людину. Антропологічний зміст китайської філософії найбільш яскраво представлений в конфуціанстві, яке було тісно пов'язане з розвитком стародавнього китайського суспільства. Воно виступає як етико-політичне вчення, де основна увага зосереджувалась на моральних правилах, соціальних нормах, регулюванні суспільних відносин та поведінки людини.

Засновником цієї школи є Конфуцій (у китайській традиції Кун Фуцзи, що означає – Вельмишановний Учитель Кун, 552/551–479 рр. до н. е.), який вважається одним із найвидатніших філософів світу. Бувши стурбованим деградацією суспільства, він зосереджував увагу на вихованні у людини як поваги до інших людей, так і до суспільства в цілому. Він розумів людину як функцію в організації суспільства, вона є особистістю не «для себе», а для суспільства [2, с. 64].

Центральною частиною філософії Конфуція є людина, її земне життя і існування. Конфуцій виділяє дві площини у поглядах на природу людини: перша – це вчення про досконалу людину, що наділена вищими доброчесностями, а друга – це вимоги обов'язку, звичаїв та ритуалів. Разом з тим, необхідно зауважити, що Конфуція цікавить не питання «Що *є* Людина?», а питання про те, *якою* має бути Людина у ставленні до інших людей.

Не займаючись спеціально онтологічною та гносеологічною проблематикою, Конфуцій вважав, що концепція «Неба» є початковою, вона розуміється як вища духовно-моральна сила, що визначає розвиток світу і людини. Для цього він використовує такі поняття як *Веління Неба* (*тянь мін)* і *доля (мін).* Небо (*тянь)* є вищим початком, який здатен як чимось наділити, так і погубити людину. Воно має здатність пізнання і його не можна обдурити, а також визначає долю окремої людини і цілої культури. Небо вічно, самостійно, в ролі першопредка породжує речі та людей, несе в собі природні і людські закони, задає єдині норми просторового і тимчасового руху, втілює вищу владу, являє людині моральний закон. З точки зору Конфуція, у неба існує воля, тому її вираження слід шукати, перш за все, в терміні *мін* - наказ, життя, доля. Знання долі неба *тянь мін* означає знайомство з основними закономірностями навколишньої дійсності - на це здатні всі, окрім нікчемних людей. Слідом за осягненням цих основних закономірностей слід привести у відповідність їм свою свідомість, а потім і свої вчинки. Таке виконання *Веління Неба* означало осягнути Дао (шлях). Категорія *Дао* є вихідною для усіх філософських систем Китаю, однак його тлумачення у цих системах різне. Так, для конфуціанства Дао – це «шлях освічених, які володіють моральною силою (*де*) і яким довірятиметься управління суспільством [2, с. 65], це дорога не лише до самовиховання та морального вдосконалення, а й комплекс моральних та етичних правил, яких повинен притримуватися послідовник Конфуція. Проявом Дао є гуманність [3, с. 56–57].

На перший план у філософії Конфуція висувається повчальний зразок особистості – образ *шляхетної людини* (цзюнь-цзи). Цзюнь-цзи – це той ідеал до якого має прагнути будь-яка людина. Цей зразок особистості повинен зміцнювати власну волю, бути непохитним і наполегливим, самовдосконалюватися. У збірнику висловлювань мислителя «Лунь Юй» («Бесіди і судження») термін «шляхетна людина» вживається понад семидесяти разів, однак чіткого тлумачення цього терміну ми не знаходимо. Цей термін набуває різне змістовне наповнення, яке варіюється у залежності від ситуації чи співрозмовника. Наприклад, «Шляхетний муж прагне до доброчесності» [1, с. 24] «Шляхетний муж осягає справедливість» [1, с.25] «Шляхетний муж вбачає потрійну цінність, що містить шлях: у зовнішності, манерах він далекий від грубощів і нехтування, серйозним виразом обличчя здатен заслужити довіру, у висловах, їх тоні уникає вульгарності і фальші» [1, с. 54] «Шляхетним мужем можна назвати того, хто надає перевагу справедливості перед особистою вигодою, жертвуючи собою в момент небезпеки, і ніколи, навіть перебуваючи тривалий час у важких обставинах, не забуває своїх обіцянок» [1, с. 109]. Конфуцій зауважує, що така людина не може бути використана як знаряддя чи засіб іншими людьми: «Шляхетний муж не інструмент» [1, с. 11]. Разом з тим, «шляхетному мужу легко служити, але догодити йому не просто. Йому не догодити, якщо догоджати, не слідуючи шляхові (дао). Коли він керує, то виходить із талантів кожного» [1, с. 104]. Шляхетна людина, на думку Конфуція, цінує людей за безкорисливе служіння правді, а не за послуги, які вони їй роблять. Власне, великий китайський філософ вперше висловлює думку про внутрішнє достоїнство людини, яка приносить в жертву своє життя задля морального удосконалення: «Шляхетний муж піклується про дотримання моральних устоїв» [1, с. 24].

Конфуцій наділяє людину, яка є ідеалом (цзюнь-цзи), наступними моральними чеснотами: *жень* (людинолюбство), *вень* (основи культури як сенс людського буття і елементарна вихованість), *лі*

(дотримання ритуалу), *і* (справедливість), *чжи* (знання, мудрість), *сінь* (довіра), *цзин* (повага), *сяо* (синівська шанобливість), а також наступними обов'язковими рисами: привітність, скромність, правдивість, щирість, безпристрасність, вміння стримувати свої бажання, відраза до наклепників і нерозсудливості тощо.

Однією з основних вимог до шляхетної людини є людяність (*жень*). Жень розуміється як людинолюбство, гуманність, людяність, уважне і великодушне ставлення до людей, побудоване на принципах взаємності, а ще, воно охоплює такі значення як співчуття, милосердя, правдивість, шанобливість, стриманість. *Жень* є вищою цінністю для людини. Воно проявляється в тому, що «хто людяний, той дає іншим опору, бажаючи сам її мати, і допомагає їм досягти успіху, бажаючи сам його досягти. Уміння знайти приклад поблизу – ось у чому вбачається мистецтво людяності» [1, с. 44]. Без людинолюбства просто немає людини. Мірою людинолюбства служать вчинки, а наочним прикладом - історична особистість давнини. «Використання ритуалу цінно тим, що воно призводить людей до злагоди. Шлях стародавніх правителів був прекрасний. Свої великі і малі справи вони робили відповідно до ритуалу» [1, с. 6].

Конфуцій у зміст категорії *«жень»* вкладає різні моральні чинники. Так, на запитання Фань Чі, Сима Ню, Чжун Гуна, Цзи-Чжана та Янь Юань «Що таке людяність», учитель дав наступні відповіді: «Це любов до людей» [1, с. 93] – таку відповідь отримав Фань Чі. Симу Ню «Учитель відповів: «Хто людяний, той в словах обережний» [1, с. 86]. Для Чжун Гуна знайшлося таке пояснення людяності: «Це коли поводяться на людях так, немов вийшли зустріти важливу персону, керують народом так, немов роблять важливий жертовний обряд; не роблять іншим того, чого не хочуть для себе; не викликають гонору в родині» [1, с. 85]. Янь Юаню Учитель відповів: «Бути людяним – означає отримати перемогу над собою і звернутися до ритуалу. Якщо одного дня отримаєш перемогу над собою і звернешся до ритуалу, усі в Піднебесній визнають, що ти людяний. Від самого себе, не від інших, залежить отримання людяності» [1, с. 84]. А Цзи-Чжану Конфуцій відповів: «Той буде людяним, хто зможе втілити всюди в Піднебесній п'ять гідностей: поштивість, великодушність, правдивість, тямущість, доброта. Поштивість не накликає принижень, великодушність покоряє усіх, правдивість викликає у людей довіру, тямущість дає можливість керувати людьми» [1, с. 138].

Як бачимо, тлумачення категорії *жень* дуже широке, воно вміщує доволі велику палітру різних чеснот, які мають бути притаманні шляхетній людині, тому мало хто з людей може відповідати цим вимогам. Навіть про себе Конфуцій запитує: «Чи наважусь я претендувати на те, що маю вищу мудрість і людяність? Але я прагну до них ненаситно, навчаю інших безупинно, тільки це й можна про мене сказати» [1, с. 52].

Отже, шляхетна людина як ідеал повинна втілювати усі якості «жень»: гуманність, людяність, чесність, уважність та великодушне ставлення до інших, співчутливість, милосердя, стриманість, відданість державним інтересам. При цьому, людське існування керується наступними соціальними регуляторами: допомагай іншим досягати того, чого б ти сам хотів досягти та чого не бажаєш собі, того не роби іншим. Тому тільки людинолюбний може правильно оцінювати людей, тільки він володіє межами любові і ненависті до людей, і тільки він здатний триматися мудрої середини [1, с. 103].

Поряд з категорією *«жень»,* шляхетна людина повинна дотримуватися і поняття *«вень»,* яке має також багато значень. Це – узор, знак, ієрогліф, культура, культурність, знання, освіченість. «Вень» створює китайську культуру у всій її повноті, відображає культурний сенс людського існування, та й, власне, вихованість індивіда. Конфуцій, завдяки даному поняттю, створює як концепцію «шляхетної людини», так і концепцію китайської культури. Він висловлює думку, що «вень» – це те, що людина отримує навчаючись і духовна культура предків, якою вона повинна оволодіти.

Будучи обізнаним з переказами мудреців, Конфуцій письмово уклав попередній духовний досвід в єдиний комплекс, який, як фіксація важливого соціально-політичного досвіду, перетворювався в необхідний елемент культури. Філософ вважав, що тексти «можуть впливати навіюванням. У них можна відшукати наочні приклади, коли вони вчать товариськості, допомагають висловити обурення; сприяють, якщо ви поблизу батьків, то служінню їм, а якщо ви перебуваєте далеко, то вони сприяють служінню государеві. Із них дізнаєтесь багато назв птахів, звірів, дерев» [1, с. 140]. Цю письмову традицію Конфуцій прагнув донести до усіх, перетворити її в загальне надбання, а її вивчення зробити обов'язковою умовою для всіх, хто готував себе до державної служби і хотів перетворитися на справжнього цзюнь-цзи. Таким чином, Конфуцій став зачинателем концепції, за якою перетворення людини відбувається через освіту, при чому, навчання повинно стати постійним заняттям упродовж

усього життя. Освічена людина, на думку філософа, це перетворена людина. Для цього він вимагав від своїх учнів засвоювати рекомендовані тексти. Учитель казав, що «Книга пісень» надихає, «Записки ритуалів» дають опору в становленні людини і завершує навчання музика [1, с. 55].

Отже, *«вень»* з'єднує в одне ціле і засіб навчання - письмові тексти, і результати навчання; тобто, *«вень»* виступає як «освіченість» і як якість людини. Саме ця якість має перетворювати особистість людини.

Невід'ємною складовою китайської духовної культури, елементом самосвідомості китайців є поняття «*лі*». Конфуцій підносить його до рівня зразкової ідеї. За вченням китайського філософа, дотримання «*лі»* є головною запорукою відновлення ідеалу суспільної злагоди.

Поняття «*лі»* зазвичай перекладається як етикет, пристойність; культурність, чемність, ввічливість; такт; обряд, церемонія, торжество; ритуал.

Дотримання ритуалу убезпечить людей від помилкових дій та порушення світової гармонії, адже кожна людська дія, на думку конфуціанців, резонує на рівні всезагальності [2, с.47] Людина, маючи обмежену здатність до передбачення наслідків своєї діяльності, повинна дотримуватися ритуалу, який сформували предки, що власним досвідом довели його незаперечну істинність. «Шукаю опору в ритуалах» [1, с. 55]. «Шляхетний муж, оволодіваючи всією ученістю, теж не може не перейти межу, якщо стримуватиме себе правилами ритуалу» [1, с. 43].

Дотримання ритуалу закріплювало основи соціального укладу: «Коли правитель любить ритуал, ніхто в народі не наважиться бути не поштивим» [1, с. 97]. *Лі* - основа держави, опора політики. Разом з тим, ритуал має на увазі певні моральні моделі. Так, «*лі»* - це коли «правитель розпоряджається, підданий виконує; батько турботливий, син шанобливий; старший брат любить, молодший брат покірний; чоловік прагне порозуміння, дружина лагідна і податлива; сестра чоловіка турботлива, дружина слухняна».

Конфуцій вбачав у категорії *«лі»* не тільки засіб вираження соціального статусу, а перш за все як один з найважливіших показників внутрішньої досконалості цзюнь-цзи. «Хто не вивчає ритуал, тому не віднайти свого місця» [1, с. 135]. Власне, з огляду на це, у формуванні людської особистості на перше місце виходить персональна самодисципліна. На думку Конфуція: «якщо одного дня отримаєш перемогу над собою і звернешся до ритуалу, усі в Піднебесній визнають, що ти людяний. Від самого себе, не від інших, залежить отримання людяності» [1, с. 84]. При чому, для вираження свого гуманного ставлення до оточуючих «шляхетна людина» повинна обмежити себе абсолютно особливими правилами поведінки: «Не дивитися на те, що чуже ритуалу, не слухати те, що чуже ритуалу, не говори те, що чуже ритуалу, не роби нічого, що чуже ритуалу» [1, с. 85]. Тобто, «*лі»* інтерпретується у філософії Конфуція як спосіб і вираз індивідуальних досягнень в справі самовдосконалення кожного послідовника своєї доктрини, кожного, хто хотів стати цзюнь-цзи і разом з тим, *«лі»* постає джерелом гармонії у Піднебесній.

Для дотримання порядку Конфуцій використовує принцип *«і»* – справедливість та виправлення. Цей принцип має на увазі належне – щось досить певне, чому можна слідувати. Справедливість – конкретизований аналог гуманності, відрізняється від неї тим, що не допускає занадто широких трактувань. Гуманність-справедливість вимагає самопожертви та часто розуміється як засіб для досягнення якоїсь мети (наприклад багатства і знатності), тому і підкреслюється, що, бачачи користь або досяжність чогось, треба думати про справедливість. Конфуцій вважав принцип «*і»* основою моральної природи людини. Цей принцип складає одну з характеристик шляхетної людини та в той же час є також одним із принципів управління в Піднебесній.

Не менш важливою у філософії Конфуція виступає категорія *«сінь»* – довіра, віра. Саме *«сінь»* пов'язує людей в єдність і сприяє розвитку щирих відносин між ними.

Конфуцій вважає, що за відданість і віру потрібно стояти до кінця і обирати їх принципами життєвої орієнтації. Цінність віри настільки велика, що разом з шанобливістю, ввічливістю, кмітливістю і добротою входить в одне з визначень людинолюбства жень. Відданість і віра часто об'єднуються Конфуцієм в одне поняття «вірної віри», «щиросердої віри» і використовуються як принцип піднесення чесноти і подолання всіх труднощів навіть при знаходженні в середовищі варварів» [1, с. 131].

Морально-пізнавальною складовою конфуціанства виступає категорія *«чжи»* – знання, мудрість. *«Чжи»* має декілька значень: це вроджене знання, тобто те, яке відкрите лише святим мудрецям та отримане в результаті вивчення канонічних книг.

Опановувати знанням, за Конфуцієм, це слухати, спостерігати, потрібне запам'ятовувати, відбирати хороше, вимірюючи все по добру гармонійної середини. В залежності від ставлення до навчанні Конфуцій вибудовує ієрархію пізнаючих суб'єктів. Вище за всіх той, хто має знання від народження ... Нижче його той, хто знаходить знання в навчанні. Далі йде той, кого вчитися змушують труднощі життя, і гірше всіх той, хто взагалі не вчиться навіть під вагою обставин [1, с. 136-138].

Шляхетна людина безкорисливо прагне до знання, яке затим використовує на благо суспільства. «Я маю знання не від народження, але, люблячи старовину, прагну до неї усіма силами… Я неодмінно знаходжу собі наставника в кожному з двох моїх попутників, я вибираю те, що є в них хорошого і наслідую їх, а недоброго в них я уникаю» [1, с. 48-49]. Цінним визнавалося знання, дотримання якого забезпечувало найкращі результати для держави. Справа, якій мала присвятити своє життя шляхетна людина – це отримання, вивчення та наслідування знання залишеного мудрецями.

У навчанні людина проводить все своє життя, її навчає учитель, вона сама навчається. Навчання, вчення позначається Конфуцієм терміном *«сюе».* Через навчання відбувається становлення людини. Любов до *«сюе»* (хао Сюе) виступає невід'ємною визначальною властивістю справжньої особистості У навчанні людина відкриває досконалість своєї природи, тобто пізнає саму себе *(цзи чжи).* [1, с. 45].

Щоб стати людиною, треба вчитися, вважав Конфуцій. Навчання розуміється ним як процес самопізнання, спрямований на досягнення самовдосконалення. «Не стомлюйся у навчанні … навчайся ненаситно», - закликає філософ [1, с. 44]; в іншому місці «навчайся так, ніби твоїх знань тобі завжди замало, і так, ніби ти постійно боїшся їх розгубити» [1, с. 57]. Для свідомого оволодіння знаннями, Конфуцій вважав за необхідне здійснювати розумовий аналіз, тобто навчання має бути поєднане з мисленням: «Вчитися і не обмірковувати – марно, розмірковувати і не вчитися – наражатися на небезпеку» [1, с. 11]. Завдяки навчанню, отриманню знань можна досягти повного розуміння суті речей, окрім того, істинне знання, на думку Конфуція, дає можливість людині відрізняти правду від неправди, порівнювати суще з добрим та уникати злого. Адже «навчання без мислення занурює людину у стан повної необізнаності». [1, с. 90].

Китайський філософ закликав використовувати свої знання на практиці «Вчитися і своєчасно використовувати пройдене на практиці – хіба не це є радістю?» – записано в «Лунь юй» [1, с. 3]. Конфуцій своїм власним прикладом доводив, що завдяки знанням, старанності, любові до навчання можна досягти шани та слави, правда, цей шлях найважчий, однак і найблагородніший: «Розширювати знання, не вихваляючись перед іншими, старанно вчитися, не відчуваючи втоми, навчати інших, не розчаровуючись – це дається мені без зусиль» [1, с. 44]. Отримання знань – це серйозна праця: "Є люди, які починають діяти, не отримавши знання. Я не такий. Дізнавшись як можна більше, я обираю найкраще і наслідую. Побачивши якомога більше, я запам’ятовую. Це знання другого типу» [1, с. 50]. «Прислухайся до всього, що чуєш, але відкидай все сумнівне; вдивляйся у все, що відбувається довкола, і відкидай все випадкове» [1, с. 84]. «Головне – будь чесним і правдивим… не бійся виправляти свої помилки» [1, с. 65].

Метою навчання стає етична трансформація людини, перетворення її в цзюнь-цзи.

Навчання, в тому числі і самоосвіта передбачає два ступеня: по-перше – перетворення звичайної людини в шляхетну *(цзюнь-цзи)* та по-друге – зберегти цей стан. Перший ступінь досягається завдяки засвоєнню класичних текстів: «Учитель сказав: «Надихайся [Книгою] віршів, опирайся на правила, удосконалюйся музикою.»» [1, с. 55]. Другий – досягається завдяки ерудиції, за допомогою якої цзюнь-цзи зберігає свою досконалість: якщо досконала людина велика в своїх знаннях і при цьому щодня займається самоконтролем, то тоді її знання ясні, а вчинки не мають помилок. Таким чином, велика ерудиція дозволяє зберігати досягнуті досконалості. При такому розумінні процес навчання має чіткий початок - вивчення класичних текстів, але не має кінця, оскільки, по суті справи, припиняється лише зі смертю. Іншими словами, згідно з конфуціанським уявленням, навчання має дві фази: на першій з них – учень знаходить дао-шлях, на другій, що триває до самої смерті, намагається його не втратити.

Важливе значення у досягненні ідеалу шляхетної людини займає категорія *«цзин»* – шанобливість, повага. Найбільш чітко ця категорія втілена у формулюванні: «вдосконалюй себе і стань шанобливим» [1, с. 118]. Шанобливість проявляється не в манерах, а в стані внутрішнього світу людини. Тобто, *«цзин»* бере свій початок в трансформації внутрішнього світу людини.

Необхідним фундаментом становлення цзюнь-цзи є синівська шанобливість – *«сяо».* Принцип «*сяо»* має ключове значення для конфуціанства, адже саме цей принцип, на думку Конфуція, є запо-

рукою моральності індивіда: «Шляхетний муж піклується про корінь; коли закладено корінь, то народжується і шлях, синівська пошана і слухняність до старших – чи не в цьому корінь людства?» [1, с. 3-4]. Синівська пошана це шлях генеалогічно-родового, етнічного та соціального єднання. Вона чітко регламентується нормами моралі і ритуалу, порушення яких рівнозначно осуду та приречення себе на ізоляцію, тобто на сімейно-родовий бойкот. Відносини шанування старших і пов'язане з ним мистецтво етикету «лі». За вченням Конфуція, сім'я виступає природною спільністю людей і за етичним розвитком знаходиться на значно вищому рівні, аніж навколишнє соціальне оточення. Сім'я розумілася мислителем як «стартовий майданчик» у процесі формування ідеалу цзюнь-цзи. Вона сприяє виробленню етичного кодексу, який придатний і для суспільства. Необхідно зауважити, що регламентація сімейного життя існувала задовго до Конфуція і не потребувала доповнень, однак, філософ вважав, що родина є етичною школою виховання та трансформації в «шляхетну людину», тому поставив собі за мету перенести моральні принципи сімейних відносин у площину суспільно-політичних. Тобто у політичній етиці опиратися на засади сімейного життя. «Хтось запитав Конфуція: чому ви не берете участі в управлінні державою? Учитель відповів «У Книзі («Шу цзін» - Т.Ш-Л) сказано: «Який ти поштивий стосовно батьків! Ти шануєш їх, ставишся з любов'ю до братів і проявляєш подібне ставлення до управління державою. Бо родина також є управлінням. Невже участю в управлінні вважається тільки діяльність в апараті управління?»»» [1, с. 13]. Принцип синівської шанобливості, за Конфуцієм, є важливим засобом впливу на народ: «Доброчесний з Молодших (тогочасний луський правитель Цзи Кан-цзи – Т.Ш-Л.) запитав про те, як досягти, щоб народ був шанобливим, відданим і натхненним. Учитель відповів: «Будь з ним поважним і він стане поштивим; виконуй обов'язки сина й батька, і він буде відданим, звелич здібних, навчи невмілих, і він надихнеться»» [1, с. 13]. Отже, за твердженням мислителя, принцип «сяо» дієво впливає не тільки на сімейні стосунки, а й на державне управління.

Аналізуючи вимоги, які висувалися до шляхетної людини, ми можемо скласти певний її «моральний портрет». Це, перш за все, людяність, освіченість, вихованість, здатність володіти собою, діяти, відповідно до мети. Разом з тим, «шляхетний муж здатен удосконалювати свій шлях, володіє, управляє ним» [1, с. 203]. Він володіє шістьма мистецтвами – «лі» ритуал, «юе» музика, «шу» письмо (каліграфія), «шу1» рахунок (математика), «ше» стріляння з лука, «юй» управління бойовою колісницею. Конфуцій вказує також на те, що шляхетна людина повинна усвідомлювати усі свої вчинки: «коли дивиться, то думає, чи ясно побачив; а чує – думає, чи правильно почув; він думає, чи ласкавий вираз його обличчя, чи поштиві його манери, чи щира мова, чи шанобливе його ставлення до справи; у разі сумнівів думає про те, щоб порадитися, коли ж гнівається, думає про негативні наслідки; і перед тим, як щось здобути, думає про справедливість» [1, с. 134]. Таким чином, шляхетна людина виступає аристократом по духу. Це досконала людина, взірець, що втілює суспільний ідеал.

Таким чином, узагальнивши попередній досвід та створивши етичне вчення, великий китайський філософ висунув ідею необхідності морального самовдосконалення і створив новий тип людини – «шляхетна людина» (цзюнь-цзи). Вона повинна зміцнювати власну волю, бути непохитною і наполегливою, самовдосконалюватися та володіти наступними моральними чеснотами: *жень* (людинолюбство), *вень* (основи культури як сенс людського буття і елементарна вихованість), *лі* (дотримання ритуалу), *і* (справедливість), *чжи* (знання, мудрість), *сінь* (довіра), *цзин* (повага), *сяо* (синівська шанобливість). Людина не може бути ізольованою і можлива лише в культурі, що потребує традиції. Тому найважливішим у його філософії є поняття людяності, завдяки якому формується успішне суспільство.

Література:

1. Конфуцій. Висловлювання та афоризми. Пер. Тетяни Рожко. К.: Арій, 2015. 224 с.
2. Кремень В. Г., Ільїн В. В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник. К.: Книга, 2005. 528 с.
3. Мартынов А.С. Конфуцианство. «Лунь юй». Перевод А. С. Мартынова. В 2 томах. Спб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. Т. 1. 368 с.

Отримана 15.12.2021

Прорецензована 27.12.2021

Прийнята до друку: 18.01.2022

e-mail: e.m.gnatyuk@nuwm.edu.ua

DOI: 10.25264/2312-7112-2022-23-20-24

Гнатюк Е. Д. Чижевський та Г.-Г. Гадамер: до проблеми інтеграції філософських традицій. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : *науковий журнал.* Острог : Вид-во НаУОА, 2022. № 23. С. 20–24.

УДК 101.1

Едуард Гнатюк

Д. ЧИЖЕВСЬКИЙ ТА Г.-Г. ГАДАМЕР: ДО ПРОБЛЕМИ ІНТЕГРАЦІЇ ФІЛОСОФСЬКИХ ТРАДИЦІЙ

У статті охарактеризовано шляхи рецепції та особливості інтерпретації основних положень герменевтичної філософії Г.-Г. Гадамера у вченні визначного українського мислителя Д. Чижевського з огляду на сьогоденний національний філософський контекст. Аргументовано, що інтеграція окремих герменевтичних ідей у вчення мислителя є одним із прикладів функціонування національної філософської традиції як динамічної, самореферентної, відкритої системи. Виокремлено і проаналізовано основні герменевтично інспіровані аспекти вчення Д. Чижевського, як-от: розгляд питань інтерпретації культурного і художнього тексту; його розуміння шляхом осягнення «духу часу»; осмислення інтерпретації як нової актуалізації і прирощення текстуальних смислів; створення герменевтичних моделей стилістичної ідентифікації, зокрема українського бароко; увага до особистості інтерпретатора; застосування принципів герменевтичного кола; утвердження зв'язку філософії і мови.

Ключові слова: *герменевтична концепція Г.-Г. Гадамера, герменевтичні аспекти вчення Д. Чижевського, інтерпретація, розуміння, герменевтичне коло.*

Eduard Hnatyuk

D. CHYZHEVSKY AND H.-G. GADAMER: THE PROBLEM OF INTEGRATION OF THE PHILOSOPHICAL TRADITIONS

The article describes the ways of reception and features of interpretation of the main provisions of hermeneutic philosophy H.-G. Gadamer in the teachings of the prominent Ukrainian thinker D. Chyzhevsky in view of today's national philosophical context. It is argued that the integration of individual hermeneutic ideas into the teachings of the thinker is one example of the functioning of the national philosophical tradition as a dynamic, self-referential, open system. The main hermeneutically inspired aspects of D. Chyzhevsky's teaching are singled out and analyzed.

It is proved that the hermeneutic «marker» of the Ukrainian thinker's search is the consideration of the interpretation of cultural and artistic text, its understanding by comprehending the «spirit of the time». It is emphasized that the assertion of D. Chizhevsky's hermeneutic conception is related to the statement that each of his new readings and interpretations actualizes its content in a new way and leads to "increment" of meanings and new creation of meanings. It is noted that an important hermeneutic echo in the teachings of the philosopher is the creation of hermeneutic models of stylistic identification, in particular the Ukrainian Baroque. It is emphasized that the hermeneutic inspiration of D. Chyzhevsky's work is indicated by the attention to the personality of the interpreter and the delegation to him of the authority to «add» textual meanings. Emphasis is placed on D. Chizhevsky's fruitful use of the principles of the hermeneutic circle. It was found out that D. Chizhevsky's judgments about the connection between philosophy and language and the availability of the text for interpretation are connected with the reception and creative comprehension of hermeneutic ideas.

Key words: *hermeneutic concept of H.-G. Gadamer, hermeneutic aspects of the teachings of D. Chizhevsky, interpretation, understanding, hermeneutic circle.*

Постановка проблеми. Національні філософські школи є самореферентними, здатними до саморозвитку складноорганізованими системами, відкритими до інтеграції інокультурних філософських традицій та їх закорінення в автентичний ментальний ґрунт. Оригінально осмислені в структурованому, «інформаційно» щільному інтелектуальному філософському полі рецептовані елементи філософських систем набувають нової контекстуалізації, розкривають вихідні і нові аспекти своїх змістів і каталізують інтелектуальний процес.

Першочергового значення останнє набуває у періоди «інституційної відкритості», в які вільна територіальна міграція, інформаційна відкритість, формування спільного інтелектуального поля зумовлюють плідне зростання ідей.

Не випадково, з огляду на сьогоденну інтеграцію України у світове інформаційне поле, інтерес викликають відтинки національної інтелектуальної історії, неповторний облік яких формував культурний діалог.

Одним із важливих аспектів останнього є рецепція та оригінальна інтерпретація філософських ідей, зокрема герменевтичних, у вченні визначного українського мислителя Дмитра Чижевського, що засвідчує не лише національну культурну відкритість, а й дозрілість, структурованість національної філософської школи, її здатність до сприйняття.

Аналіз останніх досліджень. У сучасному світовому та українському філософських дискурсах у різних концептуальних площинах висвітлено різноманітні аспекти герменевтичної теорії Г.-Г. Гадамера. Так, засадничі проблеми раннього гадамерівського вчення проаналізовано у класичній праці К.-О. Апеля [14]. Окремі положення концепції Г.-Г. Гадамера охарактеризовано К. Докхорном [16] та І.М. Фехером [17; 18].

Інтерпретації положень етапної праці німецього мислителя «Істина і метод» присвячено розвідки Р. Бернасконі, Р. Дж. Досталя, Е. Макінтайра, П.С. Сміта.

Чимало наукових праць присвячено естетичним аспектам теорії Г.-Г. Гадамера (О. Бекер [15], Ж. Гронден [19–21], Ю.В. Перова [8], І. Фехер [17;18], Г.-Р. Яусс [22]).

На другу половину 1990-х – початок 2000-х рр. припадає осмислення доробку Г.-Г. Гадамера у низці фундаментальних монографічних робіт. Так, у розвідці Ж. Грондена «Вступ до філософії Гадамера» [21] охарактеризовано основні структурні частини вчення німецького філософа і здійснено їх критичний аналіз. На дисертаційному рівні засадничі положення гадамерівської теорії розглянуто Х. Гафаровим [1], О. Косолаповою, Н. Лопхановою [5], І. Філімоновою, О. Фоміною. Становлення та еволюцію концепції Г.-Г. Гадамера та осмисленням ним традиції досліджено В.С. Малаховим [6; 7].

Компаративістський розгляд вчення Г.-Г. Гадамера містять праці Ж. Грондена, Р.Е. Пальмера, Е.К. Тісельтона, Г. Фігаля, Е.Д. Хірша, М. Хофера, Дж. ді Ченсо.

Водночас, герменевтична теорія Г.-Г. Гадамера у її віддзеркаленнях в українській філософській думці, в аспекті породжуваних нею нових філософських смислів, потребує подальшого наукового вивчення.

Мета статті – охарактеризувати шляхи рецепції та особливості інтерпретації основних положень герменевтичної філософії Г.-Г. Гадамера у вченні визначного українського мислителя Д. Чижевського з огляду на сьогоденний національний філософський контекст.

Основні результати дослідження. Вчення Дмитра Чижевського (1894–1977) демонструє початки герменевтичного дискурсу в українській філософській традиції та його плідний розвиток на перехресті філософських підходів й ідей.

Звернення Д. Чижевського до герменевтичного досвіду спонукали безпосередні комунікативні контакти з Г.-Г. Гадамером за часів перебування у Гейдельберзі та Фрайбурзі, куди український мислитель потрапив після еміграції з охопленої революцією батьківщини влітку 1921 року. Так, за свідченням Г.-Г. Гадамера, Д. Чижевський дійсно був його давнім другом з часів Фрайбурга [9]. У травні 2001 року, менш ніж за рік до смерті, в інтерв'ю журналу «Ї» Г.-Г. Гадамер так згадував про свого товариша: «З Дмитром Чижевським я познайомився на початку 20-х років минулого століття у Фрайбурзі, де ми слухали лекції Гуссерля, Гайдеґґера та ще кількох відомих тогочасних німецьких філософів <…>. Від самого початку нашого знайомства, яке згодом переросло у справжню дружбу, я відразу побачив, наскільки багатогранно обдарованим і наполегливим є цей чоловік. Володіючи неабиякими організаторськими здібностями, він умів згуртовувати довкола себе людей, які прагнули почерпнути в нього знання. З року в рік наші стосунки міцнішали й не переривалися навіть тоді, коли Чижевський кілька років працював у Гарвардському університеті. Але відчуваючи, що моєму українському колезі ведеться там не так, як йому того хотілося б, я запропонував Чижевському повернутися до Німеччини, і він погодився. Приїхавши до Гейдельберга, Чижевський поселився неподалік від філософського факультету. Часто я приходив до нього в гості <…>. Нашу дружбу, яка тривала понад півстоліття, обірвала смерть Чижевського» [2].

Також варто зауважити, що і Г.-Г. Гадамер, і Д. Чижевський були учасниками дослідницької групи «Поетика і герменевтика» – грандіозного міждисциплінарного дослідницького проекту, який на три десятиліття об'єднав теологів, філософів і науковців-гуманітаріїв, переважно німецьких, довкола теоретичних, методологічних та емпіричних проблем інтерпретації фактів культури та мистецтва. Його особливістю стало поєднання лінгвістичного і літературознавчого структурного вивчення тек-

сту та інтертекстуальності з філософською інтерпретацією смислу, умов його створення і сприйняття.

Ініціаторами проекту були філософ Г. Блюменберг, філолог-германіст К. Хезельхаус і філолог-романіст Г.-Р. Яусс з Гессенського університету, до яких згодом приєднався філолог-англіст В. Ізер. Вони звернулися до представників гуманітарних факультетів університетів Німеччини з пропозицією створення робочої групи з теоретико-методологічних проблем досліджень культури. Перше її зібрання відбулося 17–19 червня 1963 року в Гессені. З часом її платформою стали Центр міждисциплінарних досліджень університету в Білефельді, Константський університет та деякі інші. З 1963 по 1994 рік група організувала десятки колоквіумів і випустила 17 тематичних збірників, присвячених дискутивним питанням сучасних гуманітарних наук.

Показово, що саме Г.-Г. Гадамер консолідував у межах проекту більш молодих філософів, серед яких був і Юрген Габермас, а ідеї його філософської герменевтики слугували якщо не фундаментом для теоретичних і методологічних шукань учасників групи, то однією із головних відправних точок, яка визначила весь подальший дослідницький шлях.

З огляду на безпосередню дружню комунікацію Д. Чижевського і Г.-Г. Гадамера та їхню участь у спільних дослідницьких програмах не видається випадковим віддзеркалення позицій українського філософа у низці герменевтичних ідей. Так, саме Д. Чижевський вказав німецькому колезі на взаємозв'язок творчості М. Гоголя з фольклорною традицією, редукування якого при перекладі призводить до збіднення змісту твору. Також український мислитель звернув увагу Г.-Г. Гадамера на відмінності у прочитанні творів Ф. Достоєвського в оригіналі і в перекладах німецькою мовою, що певною мірою відобразилось у гадамерівських міркуваннях про інтерпретації чужомовного тексту.

У свою чергу, для розуміння інтерпретації Д. Чижевським ідей Г.-Г. Гадамера посутніми є їхня рецепція у часі становлення і розвитку, як актуального філософського наробку, та інтеграція у поліфонічний континуум власного вчення.

Одним із важливих аспектів спадку українського філософа, інспірованих герменевтичною концепцією, є питання *інтерпретації* культурного і художнього тексту. Так, Д. Чижевський стверджує, що «навколо творів класиків нагромадилися гори забобонів. Щоб звільнитися від них, потрібно читати твори як щось цілком нове, невідоме, ніколи не читане. Втім, у цьому, можливо, полягає провідний принцип правильного сприйняття художніх творів – не тільки словесних – узагалі: ставитися до художнього твору як "нова людина", як наново народжений глядач і слухач. Варто духовно "знову народитися»" щоб отримати право й можливість доступу до скарбниці мистецтва» [13, с. 402]. У цьому пасажі, як відзначає С. Квіт, знаходимо не лише заклик до наукової пильності, а й вказівку на феноменологічну редукцію, яка змушує зосередитися на сутності твору, знехтувавши домінуючою риторикою та власними преференціями.

Також Чижевський підкреслює, що «розкриття ідейного змісту твору звемо "інтерпретацією" або "вищою інтерпретацією" твору, бо "інтерпретацією" звуть іноді опис тих формальних та змістовних елементів твору, що про них ми говорили вище. Тільки з'ясувавши формальний бік і зміст твору та розкривши його ідейний зміст, ми можемо перейти до того, щоб визначити для твору та автора певне місце в історичному процесі розвитку літератури. Це є мета "синтетичного" зображення літературного розвитку. При цьому чималої ваги набуває питання про періодизацію цього розвитку» [13, с. 403].

З герменевтичною традицією у її дільтеївській та гадамерівській репрезентації теорію Д. Чижевського споріднює намагання *розуміння* художнього тексту шляхом осягнення «духу часу». Так, за зауваженням Д. Чижевського, «з уламків можна настільки зрозуміти "дух" минулих часів, щоб судити про літературний смак та вміння письменників тих часів» [13, с. 7]. Показовим видається намагання українського філософа поєднати реконструкцію смислового і світоглядного континуумів минулого з віднайденням нових текстуальних смислів.

Герменевтичним по суті є переконання Д. Чижевського, що кожне нове прочитання та інтерпретація тексту інакше, по-новому актуалізує його зміст та інтегрує у нові культурні контексти, що призводить до «прирощення» смислів і новостворення сенсу повідомлення.

У пізнанні історичної еволюції культурних феноменів герменевтичним елементом вчення Д. Чижевського є створення герменевтичних моделей стилістичної ідентифікації, зокрема українського бароко [4, с. 8].

Зв'язок із традицією герменевтичної філософії проявляється у Д. Чижевського при розгляді окремих філософських та літературних доробків, зокрема символіки, якою насичена творчість Сковороди [12, с. 49–52].

Гідне уваги й те, що згідно традицій романтичної герменевтики Д. Чижевський відстоює цінність *особистості інтерпретатора*, надає читачеві художнього твору значних смислотворчих повноважень, які уможливлюються «шляхом методу повільного читання, єдино правильного методу читання класиків» [13, с. 385]. Відзначимо, що методологія роботи із літературним текстом, яку використовував Д. Чижевський, співвідноситься із *принципом герменевтичного кола*. Так, філософ «спочатку виявляє та описує ті риси твору, що відносять до певної доби, домінуючих стилістичних традицій, а потім уже виокремлює риси індивідуального стилю, які, у свою чергу, лягають в основу нових традицій та хронологічних принципів» [3, с. 103]. «Д. Чижевський створює герменевтичні моделі для стилістичної ідентифікації та розуміння культурного контексту певної епохи чи національної культури, в яких працює письменник і з'являється художній твір. У такий спосіб він також створює сенс повідомлення, а не лише відтворює його» [3, с. 105].

Важлива вказівка С. Квіта на те, що історія стилів Д. Чижевського «тісно пов'язана із історією ідей, що фактично робить історію літератури та історію філософії однією спільною історією» [3, с. 109].

З рецепцією і творчим осмисленням герменевтичних ідей пов'язані твердження Д. Чижевського про *зв'язок філософії і мови* та доступність тексту для інтерпретації. Так, за твердженням філософа, «сутність Слова в тому й полягає, що воно підлягає тлумаченню! І тим більш багатоманітному, чим більшою мірою Слово обтяжене Думкою. Філософія загалом є суцільним тлумаченням, герменевтикою буття і традиції» [11, с. 293]. Принагідно відзначимо, що таке розуміння проблеми характерне й для Г.-Г. Гадамера, який постулював засадничість інтерпретації для існування і розгортання в бутті філософії, необхідність ставити нові питання на здавалось би відомі відповіді, піддавати сумніву усталену традицію.

Отже, можна констатувати не лише особисту близькість Чижевського до представників герменевтичної філософії, а й значну ідейну спорідненість їхніх дослідницьких настанов. Наведені міркування та розгляд у працях Д. Чижевського засадничих питань герменевтики дозволяє констатувати її оригінальний, бодай й фрагментарний, розвиток в українській філософсько-естетичній традиції.

Висновки. Отже, можемо зробити висновок, що інтеграція окремих герменевтичних ідей у вчення Д. Чижевського є одним із прикладів функціонування національної філософської традиції як динамічної, самореферентної, відкритої системи.

Герменевтичним «маркером» шукань українського мислителя є розгляд питань *інтерпретації* культурного і художнього тексту, його розуміння шляхом осягнення «духу часу». З герменевтичною гадамерівською концепцією вчення Д. Чижевського споріднює твердження, що кожне його нове прочитання та інтерпретація по-новому актуалізує його зміст і призводить до «прирощення» смислів і новостворення сенсів. Важливим грмневтичним відлунням у вченні філософа є створення герменевтичних моделей стилістичної ідентифікації, зокрема українського бароко. На герменевтичну інспірованість творчості Д. Чижевського вказує увага до особистості інтерпретатора та делегування йому повноважень «прирощення» текстуальних смислів. Не підлягає сумніву плідне використання Д. Чижевським в аналізі літературних текстів принципів герменевтичного кола.

З рецепцією і творчим осмисленням герменевтичних ідей пов'язані судження Д. Чижевського про зв'язок філософії і мови та доступність тексту для інтерпретації.

Література:

1. Гафаров Х. С. Философская герменевтика Г.-Г. Гадамера : становление и развитие : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.03. Санки-Петербург: 2003. 345 с.

2. Інтерв'ю Г.-Ґ. Ґадамера. *Незалежний культурологічний часопис «Ї».* URL Режим доступу: http://www.ji-magazine.lviv.ua/inform/info-ukr/gadamer.htm

3. Квіт С. М. Герменевтика стилю. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія». 2011. 143 с.

4. Квіт С. М. Герменевтична стратегія Дмитра Чижевського. *МАҐІСТЕРІУМ*. Вип. 39. Історико-філософські студії. С. 4–11.

5. Лопханова Н. И. Проблема понимания и интерпретации в герменевтике Г.-Г. Гадамера и в культурно-исторической теории языка Л. С. Выготского : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01. Москва, 2003. 125 с.

6. Малахов В. С. Герменевтика Г.-Г. Гадамера и проблемы историко-философской интерпретации текста. *Идеологические и методологические проблемы буржуазных историко-философских исследований*. Москва, 1985. С. 33–47.

7. Малахов В. С. Проблема традиции в философской герменевтике Г.-Г. Гадамера : автореф. дис. … канд. филос. наук. Москва, 1986. 34 с.

8. Перов Ю. В. Герменевтика и эстетика. *История эстетической мысли*. В 5 Т. Т. 5. Москва, 1990.

9. Пріцак О., Шевченко І. Пам'яті Дмитра Чижевського (23 березня 1894 р. – 18 квітня 1977 р.). *Кіровоградська універсальна наукова бібліотека ім. Дмитра Чижевського*. URL. Режим доступу: http://library.kr.ua/elmuseum/chizhevsky/pritsak.html

10. Ушкалов Л. В. Дмитро Чижевський та його книга про філософію Сковороди. *Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди*. Харків: Прапор, 2004. С. 3–22.

11. Чижевский Д. И. Гегель в России. Санкт-Петербург: Наука, 2007. 411 с.

12. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. Харків: Прапор, 2004. 272 с.

13. Чижевський Д. Філософські твори у 4 т. Т. 2. Київ: Смолоскип, 2005. 263 с.

14. Apel K.-O. Regulative Ideen oder Wahrheitsgeschehen? Zu Gadamers Versuch, die Fragenach den Bedingungen der Moglichkeit gUltigen Verstehens zu beantworten. Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes. Frankfurta. M., 1998. S. 569–607.

15. Becker O. Zur Fragwiirdigkeit der Transzendierung der asthetischen Dimension der Kunst II Philosophische Rundschau. 1962. № 10. S. 225–238.

16. Dockhorn K. Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode II Cottingsche Gelehrte Anzeigen. № 218, 1966. S. 169–206.

17. Feher I. M. Gadamers Destruktion der Asthetik im Zusammenhang seiner philosophischen Neubegriindung der Geisteswissenschaften II Denkwege I von D. Koch. Tubingen: Attempto, 1998. S. 25–54.

18. Feher I. M. Hermeneutik und Philologie. Verstandnis der Sachen, Verstandnis des Textes II Berliner Beitrage zur Hungarologie. Berlin/Budapest, 1999. S. 11– 25.

19. Grondin J. Einfuhrung zu Gadamer. Tubingen: Mohr Siebek, 2000.

20. Grondin J. Hans Georg Gadamer II Asthetik und Kunstphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart inEinzeldarstellungen I J. Nida-Rumelin und M. Betzier. Stuttgart: Kroner, 1998. S. 294–302.

21. Gronden, J., Plant, K. The Philosophy of Gadamer. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2003. 180 p.

22. Jauss K. R. Asthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Frankfurta. M.: Suhrkamp, 1982.

Отримана 07.12.2021

Прорецензована 27.12.2021

Прийнята до друку: 18.01.2022

e-mail: ksshev@ukr.net

DOI: 10.25264/2312-7112-2022-23-25-30

Шевчук К. Поняття «естетичний предмет» в концепції Романа Інґардена: аналіз основних аспектів. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : *науковий журнал.* Острог : Вид-во НаУОА, 2022. № 23. С. 25–30.

УДК 18

Катерина Шевчук

ПОНЯТТЯ «ЕСТЕТИЧНИЙ ПРЕДМЕТ» В КОНЦЕПЦІЇ РОМАНА ІНҐАРДЕНА: АНАЛІЗ ОСНОВНИХ АСПЕКТІВ

У статті проаналізовано сутність та основні характеристики поняття «естетичний предмет» в концепції відомого польського естетика Романа Інґардена. Автор звертає увагу на значення цього поняття в естетичному вченні Р. Інґардена, його роль у розгортанні процесу естетичного переживання твору мистецтва та формуванні естетичних цінностей. При цьому особливого значення автор статті надає онтологічно-екзистенційним аспектам поняття «естетичний предмет» в теорії польського філософа.

Специфікою естетичної концепції Р. Інґардена є розрізнення твору мистецтва й естетичного предмету. Власне, естетичний предмет у нього постає в результаті естетичної конкретизації твору мистецтва, а тому важливим є перехід від твору мистецтва до естетичного предмету. Твори мистецтва є схематичними, незавершеними, містять «незаповнені місця» і лише в результаті конкретизації, яка відбувається у відповідній естетичній позиції вони можуть перетворитися на естетичні предмети. Відтепер вони перестають бути схематичними творами й надають можливість реципієнту на наочне «спілкування» з характерними якостями й естетичними цінностями.

Здійснене в статті дослідження особливості концепції естетичного предмета в Інґардена спрямоване не лише на осягнення основних аспектів у розумінні цього поняття в естетиці польського вченого, але, крім цього, автор зосереджується на осмисленні значення даної концепції в сучасній естетичній теорії та звертається до аналізу концепцій інших представників естетичного процесу першої половини XX ст., які також відсилалися у своїх вченнях до окреслення поняття «естетичний предмет». Відтак, звертається до висвітлення ключових характеристик цього поняття в кнцепціях Л. Блаштайна, М. Валліса, В. Віткєвіча, В. Татаркевіча та ін. й здійснює компаративістський аналіз їхніх поглядів з інґарденівським осмисленням поняття «естетичний предмет».

Ключові слова: *естетичний предмет, твір мистецтва, естетична конкретизація, естетичне переживання, естетична цінність.*

Kateryna Shevchuk

THE CONCEPT OF "AESTHETIC OBJECT" IN ROMAN INGARDEN'S WORKS: THE ANALYSIS OF MAIN ASPECTS

The article analyzes the essence and main characteristics of the concept of "aesthetic object" in the works of the famous Polish philosopher Roman Ingarden. The author draws attention to the importance of this concept in the aesthetic conception of R. Ingarden, its role in the development of the process of aesthetic experience of the work of art and the formation of aesthetic values. The author attaches special importance to the ontological and existential aspects of the concept of "aesthetic object" in the theory of the Polish philosopher.

The specificity of R. Ingarden's aesthetic concept is the distinction between a work of art and an aesthetic object. In fact, his aesthetic object appears as a result of aesthetic concretization of a work of art, and therefore it is important to move from a work of art to an aesthetic object. Works of art are schematic, incomplete, contain "unfilled places". Only as result of concretization, which occurs in the appropriate aesthetic position, they can become aesthetic objects. From now on, they cease to be schematic works and provide the recipient with the opportunity for visual "communication" with characteristic qualities and aesthetic values.

Ingarden's research on the peculiarities of the concept of aesthetic subject is aimed not only at understanding the main aspects of understanding this concept in the aesthetics of the Polish scientist, but also focuses on understanding the meaning of this concept in modern aesthetic theory and analyzes the concepts of other philosophers of the first half of the twentieth century, who also referred in their works to outline the concept of "aesthetic object". Therefore, the author turns to the coverage of key characteristics of this concept in the works of L. Blaustein, M. Wallis, W. Witkewicz, W. Tatarkiewicz and others.

Keywords: *aesthetic object, work of art, aesthetic concretization, aesthetic experience, aesthetic value.*

Варто зауважити, що інґарденівська концепція предмета естетики як цілісної суб'єктивно-об'єктивної ситуації, у якій відбувається творчо-рецептивна зустріч суб'єкта зі створеним об'єктом,

яка, своєю чергою, веде до утворення інтенціонального естетичного предмета, має джерело в його онтологічно-екзистенційних дослідженнях. Відтак, і проблематика будови твору мистецтва та його конкретизації, і пов'язана з ними аксіологічна проблематика становлять основні етапи аналітичного схоплення естетичного спостереження. Це положення Р. Інґарден розглядав у межах аналізу чуттєвого сприйняття. Саме цей момент пов'язує естетичну проблематику із спором ідеалізм–реалізм, який викликав зацікавлення Р. Інґардена цариною естетики.

Оскільки в концепції Р. Інґардена естетичний предмет виникає в результаті естетичної конкретизації твору мистецтва, то варто детальніше проаналізувати те, яким чином відбувається процес переходу від твору мистецтва до естетичного предмету. Очевидно, що розгляд цього питання пов'язаний також з осмисленням власне інґарденівського розуміння сутності твору мистецтва, а також його основних онтологічно-екзистенційних характеристик.

Згідно з Р. Інґарденом, твір мистецтва має складну структуру. Філософ виділив три основні типи елементів в основі твору: обов'язкові структурні елементи (шари), необов'язкові структурні елементи (наприклад, незвукові складові музичного твору: музичні «форми», елементи зображення), а також змістовні елементи, пов'язані з матерією («якістю» в концепції Р. Інґардена) твору (наприклад, естетична якість). Обов'язкові структурні елементи (або «шари»), визначають будову твору мистецтва.

Як чисто інтенціональний, а також позачасовий предмет твір мистецтва за Р. Інґарденом характеризує схематичність і незавершеність. Загальною рисою творів мистецтва є також багатофазність і багатошаровість, однак не всі види мистецтва наділені цими двома характеристиками. Наприклад, існують такі види мистецтва, які можуть бути тільки багатошаровими (живопис, скульптура, архітектура) чи тільки багатофазними (інструментальна музика). Натомість, здійснений згодом Інґарденом аналіз музичного твору і творів абстракціонізму виявив, що вони є одношаровими. Найкраще сутність багатошаровості твору втілює приклад літературного твору, який є чотиришаровим [4, с. 53].

Для того, щоб певний твір мав «багатошарову» будову, потрібно й достатньо:

а) щоб у ньому були різноманітні складові – як, наприклад, у літературному творі: мовне звучання, значення, зображені предмети тощо;

б) щоб різноманітні складові, а отже, самі мовно-звукові елементи, пов'язувалися між собою у твори вищого рівня (як значення слів у сенс речень), ті, натомість, у твори ще вищого рівня (речення у групи речень), нарешті щоб усі вони поєдналися в одну цілісність, яка зазвичай поширюється на весь діапазон твору (наприклад, рівень сенсу літературного твору);

в) щоб створена в такий спосіб основна складова твору не втрачала в цілісності твору свою окремішність, але поставала виразним членом цієї цілісності;

г) щоб існував органічний зв'язок між різними складовими твору в межах його цілісності [8, с. 211].

Як відомо, поняття багатошаровості твору мистецтва використовує також Н. Гартман. Тому при визначенні цього поняття Р. Інґарден прагне якомога точніше окреслити умови, за яких предмет має багаторівневу будову.

Інґарденівська теорія шарової будови твору мистецтва була своєрідним «відкриттям» в естетиці. Як пише А. Тищик, «ніхто до нього [Р. Інґардена – *К. Ш.*] не виявив і не описав цієї, здавалося б, очевидної структури твору мистецтва, і то так ясно й виразно [...]. Поняття шаровості виявилося надзвичайно ефективним і пізнавально плідним. Було чимось подібним до аналітичного ключа, який би дозволив заново описати всю сферу мистецтва [...]. Аналітична робота над будовою практично всіх видів мистецтва, яка могла б осилити хіба що ціла школа, а не одна людина, вимагала значного дослідницького зусилля, але Р. Інґардену це вдалося здійснити» [14, с. LI].

Щодо питання про спосіб існування творів мистецтва, зауважимо, що твір мистецтва – це предмет, який становить окрему буттєву цілісність, ілюзорно самостійний, він інтендує до прекрасного, може бути схоплений як естетичний предмет, існує для того, щоб бути естетично ціннісним.

Твір мистецтва як твір свідомої і цілеспрямованої діяльності людини становить окрему буттєву цілісність. Метою його існування є бути прекрасним, бути носієм естетичних цінностей.

Згідно з Р. Інґарденом, існує окрема група предметів, які наділені естетичною цінністю. Твори мистецтва стають естетичними предметами завдяки конкретизації, здійсненій в естетичній позиції. Саме з цього моменту вони перестають бути схематичними творами та дозволяють реципієнту наочне спілкування з характерними якостями й естетичними цінностями [9, с. 167].

Естетик неодноразово підкреслював, що у творі мистецтва завжди мусять проявлятись якісь естетично активні якості, схоплення яких суб'єктом веде до формування естетично ціннісного предмета.

Відповідно до теорії Інґардена, твір мистецтва постає схематичним твором, що містить багато «незавершених» чи «незаповнених» місць. До кожного такого місця належить чітко обмежена кількість можливих заповнень, із яких лише одне може актуалізуватися. Естетичний предмет, натомість, є результатом одного з можливих повних визначень твору. При цьому до одного твору може належати багато різних естетичних предметів, через які він проявляється [4, с. 415].

Центральним питанням в теорії естетичного предмета Р. Інґардена є визначення способу існування предмета естетичного переживання. Проблематика способу існування предмета естетичного переживання пов'язана з осмисленням низки питань: чи естетичні предмети існують як реальні (фізичні чи психічні), ідеальні або чисто інтенціональні предмети? Чи естетичні предмети існують так само, як твори мистецтва? Яким є спосіб існування естетичних предметів щодо суб'єкта сприйняття?

Слід зауважити, що терміни «предмет естетичного переживання» та «естетичний предмет» більшість польських естетиків першої половини XX ст. використовували як синоніми (зокрема, Л. Блауштайн, В. Татаркевич, М. Валліс, В. Вітвицький). Дещо іншу позицію займав Р. Інґарден, який створив, мабуть, найрозвиненішу й доволі оригінальну концепцію естетичного предмета серед усіх, які виникли у 30-х рр. XX століття у всій світовій естетиці [3, с. 25].

Досить плідним моментом теорії Р. Інґардена є здійснене ним розрізнення у результаті онтологічного аналізу трьох відмінних, але пов'язаних між собою видів буття:

1) буттєвий фундамент твору мистецтва (своєрідний матеріальний об'єкт, – напр. малюнок чи книжка);

2) твір мистецтва як чисто інтенціональний і схематичний твір, що надбудовується на матеріальному предметі (твір літератури чи образотворчого мистецтва);

3) характерний естетичний предмет, а саме: конкретизація твору мистецтва, здійснена реципієнтом (напр., глядачем або читачем) в естетичній позиції [9, с. 13].

При цьому, і твір мистецтва, й естетичний предмет не є реальними (фізичними, психічними чи психофізичними) предметами, але предметами чисто інтенціональними. Відомо, що Р. Інґарден виразно протиставляв чисто інтенціональні предмети реальним [7, с. 292].

Естетичний предмет, стверджує Р. Інґарден, не можна ототожнити з чимось реальним, спостереження чого дає перший імпульс розвитку естетичного переживання. Польський естетик відрізняв чисто пізнавальне схоплення речей від естетичного сприйняття. Він розглядав це питання на прикладі Венери Мілоської: мармур, з якого скульптура створена «скривджений» часом, камінь має нерівності, заглиблення, ніс має темну пляму, груди роз'їджені водою, однак, в естетичному налаштуванні не зважаємо на ці пошкодження, тоді як чисто пізнавальне сприйняття неодмінно враховує всі ушкодження, оскільки їх недогляд означав би фальшування фактів дослідження. При цьому в естетичному сприйнятті така поведінка, твердить філософ, навіть заохочується.

Оскільки в теорії Р. Інґардена твір мистецтва й естетичний предмет є предметами інтенціональними, то вони є аналогами й творами актів свідомості й лише в цих актах мають джерело свого буття і свого повного забезпечення [4, с. 179].

Як чисто інтенціональні предмети, твір мистецтва й естетичний предмет є: буттєво-несамостійні (не мають буттєвого фундаменту в самих собі), похідними (створеними творцем і реципієнтом), буттєво залежать (від творця, реципієнта і буттєвого фундаменту), позбавлені часової «актуальності», хоча й виглядають такими, що існують у реальному часі [7, с. 283-285].

Естетичний предмет як предмет чисто інтенціональний, хоча позбавлений часової «актуальності», але, на відміну від твору мистецтва як схематичного твору, є, згідно з польським філософом, «твором розтягнутим у часі», який існує в «феноменальному конкретному часі» [4, с. 423].

Залежність від актів свідомості творця й реципієнта не позбавляє, однак, твір мистецтва й естетичний предмет як його конкретизацію самостійності - вони є предметами, що становлять другу цілісність щодо переживань реципієнта, а також трансцендентними щодо відчуттів суб'єкта сприйняття [7, с. 130-131].

Для Інґардена важливо було прояснити питання способу існування естетичного предмета й робив він це, знову ж таки, у співставленні способу існування твору мистецтва. Зауважував, зокрема, що існування твору мистецтва відрізняється від існування естетичного предмета, оскільки він має опору не лише в матеріальному буттєвому фундаменті, але також у творця й реципієнта твору. Так, твір мистецтва, як і його буттєвий фундамент, є, передусім, інтерсуб'єктивним предметом. Натомість естетичний предмет є предметом моносуб'єктивним, – доступним безпосередньо тільки реципієн-

тові, який здійснив естетичну конкретизацію певного твору мистецтва [9, с. 52]. Таким чином, твір мистецтва не є в концепції Р. Інгардена одним із можливих естетичних предметів, вони не існують ідентично. Це розрізнення твору мистецтва й його естетичної конкретизації, побудоване на розрізненні способів їхнього буття, було в теорії Р. Інґардена доволі плідним.

Слід звернути увагу, що інші естетики, зокрема В. Татаркевич, М. Валліс, В. Вітвицький, не розрізняли в 30-х рр. XX ст. твору мистецтва від естетичного предмета і фізичного фундаменту твору. Р. Інґарден навіть критикував В. Татаркевича і В. Вітвицького за те, що, на їхню думку, предмети естетичного переживання є елементами реального світу, які даються суб'єкту в чуттєвих спостереженнях [5, с. 121].

При цьому, якщо В. Вітвицький не змінив свого погляду в цьому питанні, то В. Татаркевич у праці «Два поняття форми» (1949) розрізнив твір мистецтва й естетичний предмет: у процесі спілкування з твором реципієнт доповнює його в своїй свідомості уявою й думками, які викликають асоціацію з цим твором; разом з цими доповненнями твір мистецтва стає естетичним предметом [13, с. 157-158]. Сам В. Татаркевич не посилається при цьому на Р. Інґардена, але, очевидно, що саме під його впливом здійснив це розрізнення. Завдяки концепції Р. Інґардена частково скорегував свої погляди у цій справі М. Валліс, який у 30-х рр. XX століття вважав твори мистецтва фізичними об'єктами особливого виду, а в 60-х рр. XX ст. сприйняв інґарденівське розрізнення твору мистецтва й естетичного предмета від буттєвого фундаменту твору, не сприйняв, однак, розрізнення твору мистецтва й естетичного предмета.

Відомо, що в 1934 р. подібний погляд виразив представник американського прагматизму Джон Дьюї у праці «Мистецтво як досвід» («Art as Experience»). Незалежно від Р. Інґардена від відрізнив фізичний витвір мистецтва (наприклад, фізична брила сформованого мармуру), який ще не є естетичним предметом, від самого естетичного предмету, яким твір мистецтва стає в ході естетичного сприйняття [2, с. 261]. Дьюї вважав, що в ході сприйняття відбувається «наростання естетичного предмета», яке полягає в доповненні суб'єктом сприйняття «твору мистецтва» новими значеннями й цінностями.

В цілому, розрізнення буттєвого фундаменту твору мистецтва й самого твору мистецтва, здійснене Р. Інґарденом, не викликає сумнівів. Хоча певні проблеми виникли під час дослідження абстрактного мистецтва, оскільки важко тут розрізнити малюнок від образу [6, с. 192-197].

Своєю чергою, розрізнення твору мистецтва як схематичного й чисто потенційного від естетичного предмета викликає низку питань із боку представників неомарксистської естетики в Польщі (С. Моравський, Б. Дзємідок). Критикували вони, зокрема, те, що, згідно з концепцією Р. Інґардена, індивідуальна естетична конкретизація формує естетичний предмет. Як твердив С. Моравський, «твір мистецтва завжди є для когось, а тим "кимось" є, передусім, якийсь суспільний суб'єкт. Так переказаний сучасникам і сприйнятий ними твір мистецтва ставав водночас естетичним предметом» [11, с. 246]. Чинником, який співконституює твір мистецтва як твір мистецтва і водночас естетичний предмет, була б тоді не свідомість індивіда, а суспільна свідомість певної епохи й певної групи [3, с. 31-32].

Прихильником інґарденівської концепції естетичного предмета вже у 30-х рр. XX століття став Л. Блауштайн. Однак у кількох моментах розуміння естетичного предмета Л. Блауштайна відрізняється від інґарденівського. По-перше, в Р. Інґардена естетичний предмет є цілісною конкретизацією твору мистецтва. Результатом однієї естетичної конкретизації є один моносуб'єктивний естетичний предмет, тому кожне естетичне переживання стосується одного естетичного предмету. Натомість у Л. Блауштайна естетичне переживання як складний психічний процес стосується цілого переліку різнорідних, часткових естетичних предметів.

Наступна відмінність між розумінням Р. Інґардена і Л. Блауштайна полягає в питанні реальності існування естетичного предмета. Згідно з Р. Інґарденом, естетичний предмет ніколи не є реальним об'єктом, натомість Л. Блауштайн допускає схоплення предмету естетичного переживання як дійсного. За виключенням імагінативного сприйняття в налаштуванні на уявний світ й сигнітивного сприйняття в налаштуванні на фіктивний світ, всі решта видів (спостережне сприйняття, а також імагінативне й сигнітивне сприйняття в налаштуванні на відтворені предмети) сприйняття предметів естетичного відчуття в концепції Блауштайна схоплюються суб'єктом як дійсні.

Як уже зазначалося, в концепції Р. Інґардена підкреслюється значення як предметних, так і суб'єктивних передумов естетичного переживання. У дусі сучасної естетики в концепції Р. Інґардена

йдеться про особливу роль реципієнта в ході естетичного переживання. Зокрема, акцентується значення естетичної позиції суб'єкта, його налаштувань і тих відчуттів, які виникають у нього в процесі сприйняття твору мистецтва.

Відрізнивши твір мистецтва й естетичний предмет, Р. Інґарден зазначав, що твір мистецтва спирається як на матеріальну основу, так і на переживання реципієнта. Внаслідок цього твір мистецтва є інтерсуб'єктивним естетичним предметом, на відміну від естетичного предмета як результату естетичної конкретизації цього твору мистецтва [4, с. 33-38].

Традиційно в естетиці предмет естетичного переживання визнавали готовим, таким, що вже існує. Рефлексія Р. Інґардена виявила, натомість, творчий характер переживання. Його позицію в цьому питанні підтримав Л. Блауштайн. Він, зокрема, багаторазово підкреслював, що естетичний предмет (предмет естетичного відчуття) не є чимось «готовим», але є результатом творчих зусиль суб'єкта [1, с. 6].

Роль суб'єкта в процесі естетичного переживання, як і онтологічний характер самого естетичного предмета, в концепції Р. Інґардена постає в абсолютно новому світлі. Таке розуміння естетичного предмета має значні теоретичні наслідки, зокрема, для теорії сприйняття.

Теоретичне значення й актуальність концепції естетичного переживання Р. Інґардена пов'язане, загалом, з урахуванням підкреслено активної ролі суб'єкта в процесі сприйняття мистецтва [12, с. 193].

Польський естетик акцентує увагу на значенні підготовленості і кваліфікованості суб'єкта естетичного переживання. Проблематиці необхідних здібностей реципієнта естетик присвятив декілька параграфів (11-13, 24) праці «Про пізнання літературного твору» («O poznawaniu dzieła literackiego»), але найбільш чітко й системно представив кваліфікації суб'єкта естетичного сприйняття в роботі «Принципи епістемологічного розгляду естетичного досвіду» («Zasady epistemologicznego rozważania doświadczenia estetycznego»).

Зокрема, учений визначив такі кваліфікації:

1) чутливість до актуальних якостей певного твору мистецтва;

2) здатність розкрити і сконструювати наступні конкретні моменти, а також заповнити «невизначені» місця;

3) здатність актуалізації моментів, які в самому творі є лише потенційними, та вміння реконструкції актуальних моментів твору;

4) здатність суб'єкта до емоційної реакції на цінність чи ціннісні якості, наочно проявленні завдяки естетичному переживанню [10, с. 166-167].

Необхідно заувжити, що для Інґардена притаманне прагнення уникати надмірної психологізації відносно основних естетичних феноменів, що й відбилося в його полеміці з представниками психологізму та емоціоналізму в польській естетиці цього ж періоду В. Вітвицьким і Т. Чежовським. Зокрема, Р. Інґарден багаторазово підкреслював, що естетичне переживання твору мистецтва не може зводитися до жодного з чисто емоційних чинників. Однак він вважав, що цілком позбавлене емоційних чинників естетичне відчуття не є взагалі можливим. Тому, як уже зазначалося, прагнув визначити роль емоції в естетичному переживанні.

На думку Р. Інґардена, відчуття різноманітних емоцій під час спілкування з твором мистецтва не може бути метою в собі, правомірними й необхідними є лише ті емоції в естетичному переживанні, які служать створенню естетичного предмета і безпосереднього схоплення естетичної цінності. Всі решта чуттєвих переживань, що постають у сприйнятті твору мистецтва, мають позаестетичний характер.

Невідповідною, на думку Р. Інґардена, є мрійлива позиція відносно твору мистецтва, яку серед можливих називав В. Татаркевич. Р. Інґарден вважав, що це типово дилетантська «позиція естетичного споживача» [5, с. 119-120]. Позаестетичний характер мають, на його думку, також численні чуттєві реакції на постаті, представлені у творі, на психічні сторони й перипетії цих позицій.

Наївні, малоосвічені люди вважають, твердить Р. Інґарден, що, чим інтенсивнішими й багатшими є емоційні реакції цього типу, тим удалішими є їх естетичні переживання й більш ціннісним сам твір, що ці відчуття викликав. Це переконання є помилковим: багатство та інтенсивність емоційних переживань, які мають місце під час сприйняття твору мистецтва, не свідчать про вдалість естетичного переживання чи його цінність. Умовою вдалого перебігу естетичного переживання є, передусім, зосередження уваги на творі, опанування і спокій. Інтенсивні і бурхливі відчуття реципієнта, згідно з Р. Інґарденом, зовсім не є, таким чином, сприятливим чинником.

Як відмічав Б. Дзємідок, Р. Інґарден слушно зауважує, що дешеві, порожні й «сенсаційні» твори викликають живі й різноманітні позаестетичні відчуття і через це можуть завоювати наївних і малоосвічених споживачів. Важко, однак, визнати рацію щодо тези Р. Інґардена про те, що шедеври не викликають інтенсивних емоційних переживань [3, с. 174].

Попри всі відмінності концепцій С. І. Віткевича й Р. Інґардена, можна віднайти багато спільних моментів у їхніх поглядах щодо емоційної складової естетичного переживання. Зокрема, обидва естетики не зводять естетичних переживань, викликаних твором мистецтва, до чисто емоційних переживань. При цьому вони визнають значення чуттєвих чинників особливо на початку (Р. Інґарден) і в кульмінації естетичного переживання (С. І. Віткевич й Р. Інґарден).

Ці збіги, однак, не повинні створювати ілюзії повної подібності позицій двох філософів. Саме поняття, яке використовує С. І. Віткевич, «метафізичне почуття» є менш однозначним і слабо окресленим у порівнянні з поняттями, які використовує Р. Інґарден. Віткацій не обґрунтував достатньою мірою, що «метафізичне почуття» є своєрідною естетичною емоційною реакцією на мистецтво. На відміну від більшості теоретиків, які використовують поняття «естетичне почуття (емоція)», Р. Інґарден точно й однозначно визначив, що він розуміє під поняттям «естетична емоція». Однак, він все ж не зміг довести, що можливо й необхідно розрізнити естетичні й позаестетичні емоції у спілкуванні з твором мистецтва.

Притаманне концепції Р. Інґардена зосередження уваги на «квалітативних» (якісних) характеристиках естетичного предмета відсилає до аналізу якісного наповнення твору мистецтва як потенційного естетичного предмета. Естетик вважав, що цінність твору мистецтва, як і можливість його естетичного переживання, залежить, зокрема, від творчих зусиль митця, які мають безпосереднє відношення до творення художньої цінності твору, на основі якої, згідно з Р. Інґарденом, може виникнути й естетична цінність. Тому особливе значення естетик надавав аналізу творчості як основи процесу виникнення ціннісного твору мистецтва та важливої складової процесу його естетичної інтерпретації з боку суб'єкта естетичного переживання.

Художня творчість, як твердить Р. Інґарден, поглинає людину цілком, всю її особистість, при цьому здійснює на неї вплив, трансформує її. Якщо в результаті цього виникає справжній твір мистецтва, то й він, і сам процес його творення залишають глибокий слід у душі митця. Так само відбувається у випадку зустрічі реципієнта з шедевром: творення конкретизації виявляє його ціннісні характеристики і, як наслідок, залишає слід у людині.

Здійснена Р. Інґарденом аналітика твору мистецтва як основного предмета естетичного переживання й естетичного оцінювання сприяє кращому розумінню як процесу творення, так і сприйняття продуктів художньої творчості, а також відкриває перспективу онтологічних досліджень феноменів сучасного мистецтва.

Література:

1. Blaustein L. O ujmowaniu przedmiotów estetycznych. Lwów: Nakł. "Lwowskiej Biblioteczki Pedagogicznej", 1938. 29 s.

2. Dewey J. Sztuka jako doświadczenie. Wrocław: Zakł. Nar. im. Ossolińskich, 1975. 445 s.

3. Dziemidok B. Teoria przeżyć i wartości estetycznych w polskiej estetyce dwudziestolecia międzywojennego. Warszawa: PWN, 1980. 352 s.

4. Ingarden R. O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury. Warszawa: PWN, 1960. 489 s.

5. Ingarden R. O poznawaniu dzieła literackiego. Warszawa: PWN, 1976. 468 s.

6. Ingarden R. O tak zwanym malarstwie abstrakcyjnym. *Przeżycie. – Dzieło. – Wartość.* Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1966. S. 195-222.

7. Ingarden R. Spór o istnienie świata. T. 1. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1947. 296 s.

8. Ingarden R. Studia z estetyki. T. 2. Warszawa: PWN, 1958. 478 s.

9. Ingarden R. Studia z estetyki. T. 3. Warszawa: PWN, 1970. 440 s.

10. Ingarden R. Zasady epistemologicznego rozważania doświadczenia estetycznego. *Przeżycie. – Dzieło. – Wartość.* Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1966. S. 52-65.

11. Morawski S. Szkoła stawiania pytań. *Studia Estetyczne.* Cz. 1. Warszawa, 1970. T. VII. S. 261-282.

12. Szczepańska A. Estetyka Romana Ingardena. Warszawa: PWN, 1989. 264 s.

13. Tatarkiewicz W. Droga przez estetykę. Warszawa: PWN, 1972. 482 s.

14. Tyszczyk A. Sztuka i wartość. O estetyce Romana Ingardena. *Wybór pism estetycznych Romana Ingardena.* Kraków: Universitas, 2005. S. VII-CVII.

Отримана 18.11.2021

Прорецензована 20.12.2021

Прийнята до друку: 18.01.2022

e-mail: yaroslav.lukasik@oa.edu.ua

DOI: 10.25264/2312-7112-2022-23-31-35

Лукасік Я. Від детронізації правди до постправди. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : *науковий журнал.* Острог : Вид-во НаУОА, 2022. № 23. С. 31–35.

УДК 1:16

Ярослав Лукасік

ВІД ДЕТРОНІЗАЦІЇ ПРАВДИ ДО ПОСТПРАВДИ

У статті розглядається причини появи феномену постправди. Термін «постправда» був визнаний словом року 2016 і до сих пір не покидає риторику медіа-політичного простору. Джерела появи цього феномену автор шукає у сфері філософії, перед усім у зміні погляду на концепцію істини. Детронізація істини, як наслідок ідеї смерті Бога, проголошеної Ніцше наприкінці XIX ст. стала основною ідеєю філософії та культури XX і початку XXI ст.

Ключові слова: *постправда, детронізація істини, постмодернізм, деконструкція, християнська філософія.*

Jaroslaw Lukasik

FROM DETHRONEMENT OF TRUTH TO POST-TRUTH

The article is considering the reasons for the phenomenon of post-truth. The term "post-truth" was recognized as the 2016 Word of the Year and still does not leave the rhetoric of the media-political space. The author seeks the sources of this phenomenon in the field of philosophy, especially in changing the view of the concept of truth. The dethronement of truth as a consequence of the idea of God's death proclaimed by Nietzsche in the late nineteenth century became the main idea of philosophy and culture of the XX and early XXI centuries.

Key words: *post-truth, dethronement of truth, postmodernism, deconstruction, Christian philosophy.*

Термін «постправда» зробив за останніх кілька років блискучу кар'єру. З 2016 року, коли редактори Оксфордського словника визнали його словом року, проблема постправди викликає винятковий інтерес та не покидає риторику медіа-політичного простору. Причиною стало збільшення приблизно на 2000% використання цього терміну порівняно з попередніми роками. Все частіше вона також стає об'єктом наукових досліджень. Вище згаданий Оксфордський словник так визначає її дефініцію: «політичні дії та мислення, при яких об'єктивні факти є менш впливовими у формуванні громадської думки, ніж заклики до емоцій і особистих переконань» [1]. Н. М. Ростова у своїй статті «Філософська аналітика ідей постправди» виділяє кілька акцентів у визначенні слова «постправда» [2, с. 1].

В одному випадку йдеться про домінування емоцій над фактами. Цей аспект підкреслює вище згадана дефініція сформована авторами Оксфордського словника. Домінація емоцій є наслідком кризи раціональності в постмодерній культурі. Це в свою чергу результат ідейних процесів, які останні півтора століття визначають напрям західної філософії та культури, що є основним предметом цього дослідження.

В іншому – про стирання кордонів між правдою і вигадкою і про стан самообману, в якому живуть людина і ціле суспільство. Американсько-сербський журналіст і драматург Стів Тезіч в своєму есе, написаному ще в 1992 році аналізує риторичну стратегію американців: «Ми, як вільні люди, добровільно вирішили, що хочемо жити у постправдивому світі» [3]. Говориться тут про загальну поведінку, яка послаблює зміст правди – про колективне небажання протистояти реальності.

У третьому випадку мова йде про проблему дезінформації. Сучасні ЗМІ маніпулюють інформацією таким чином, що вона вводить в оману одержувача інформації. Схоже, що це все більш поширена практика [4].

У четвертому – про цифрову епоху, яка задає нелюдську швидкість чергування подій, в якій неможливо встигнути відрізнити правду від брехні. Парадоксально, цифрова революція, що дала безмежний доступ до інформації кожному користувачу інтернету не посприяла масовому поширенню знань та правди, але створила інформаційний хаос, в якому людина втрачає відчуття реальності.

У п'ятому – про «інформаційні пузирі», в яких кожен з нас знаходиться на зразок в'язня камери віртуального ув'язнення. Елі Парісієр в своїй публікації на тему так званих «фільтруючих бульбашок» (анг. filter bubbles) стверджує, що сучасна людина, яка в основному черпає інформацію з соціальних мереж попадає в закриті анклави, в яких люди схожих поглядів проводять з собою час, майже без контакту з людьми інших переконань. Це є джерелом так званої «помилки конфірмації» (анг. confirmation bias), що можна визначити як тенденцію інтерпретувати будь які факти чи інформацію, як підтвердження власних вірувань чи теорій [5].

Хоч обставини появи терміну «постправда» в широкому застосуванні пов'язані з американською президентською кампанією 2016 року, коли головними конкурентами були Хіларі Клінтон і Дональд Трамп, а також референдумом на тему продовження членства Великої Британії в Євросоюзі, проте його виникнення в політичній культурі Заходу має значно більш глибоке коріння, що виникає з еволюції філософської думки, зокрема зі зміни поглядів на істину.

Ціллю цієї статті є прослідкувати шлях від зміни погляду на концепцію істини, яка відбулась під впливом спроб виключення метафізики з філософського дискурсу і пошуками нової концепції, яка би порвала з класичною та християнською традицією і створила зовсім нову систему поглядів на питання істини.

Людина, яка чує термін «постправда» автоматично ставить собі питання: «А чи була колись правда і чим вона є?». Варто тут звернутись до різних традицій розуміння концепції істини в історії європейської філософії та їхнього впливу на образ культури і менталітет людей Заходу. Польський філософ Анджей Вісьнєвський поділяє всі теорії істини на реалістичні і антиреалістичні [6]. До реалістичних він зараховує традицію, що розпочав Парменід, який першим серед відомих нам філософів підняв питання: чим є істина та які вона має відносити до дійсності. Геракліт пов'язує її з раціональністю, вічним правом, порядком, логікою [7]. Він ототожнював поняття істини з Логосом, який розумів як вічний, незмінний принцип, що керує світом. Так, істина спиралась на реальність, незалежну від людини, що лежить поза цим світом, трансцендентну, незмінну і вічну.

Дуже показовими тут є диспути поміж софістами з одного боку та Сократом і Платоном з іншого. Софісти не вірили в можливість пізнати істину і навіть в її існування. Згідно з системою Вісьнєвського, їхня концепція істини належить до категорії антиреалістичної. Софісти сприймали реальним лише те, до чого можна доторкнутись. Вони бачили світ як дійсність, яка є в постійному русі, вічно повстає та змінюється. Разом з нею змінюється істина, вона є плинна і випадкова, як випадковою є і реальність. Платон не лічив такий спосіб мислення вартим називатись філософією та вважав, що він не міг привести до пізнання реальності. Згідно з Платоном, реальність можна пізнати тільки, коли вона не є залежною від людини, має свій сенс та внутрішню структуру. За змінними, видимими явищами має стояти незмінна реальність, а мірою всіх речей має бути абсолют, бог. Натомість Протагорас, основний персонаж, що представляє філософію софістів, вважав, що мірою всіх речей є людина. Саме людський розум визначає навіть сам факт існування чи неіснування речей [8].

Класичну концепцію правди розвинула християнська філософія і теологія. Св. Тома Аквінський, спираючись на праці Аристотеля визначив дефініцію істини як Veritas est adeaequatio rei et intellectusco, що перекладається: істина є згідністю змісту думки з тим, до чого вона відноситься [8]. У християнській філософії місце платонівського абсолюту як автора реальності та визначника правди займає Бог. Св. Іоанн використовує термінологію грецької філософії у вступі до своєї Євангелії, називаючи Христа Логосом, що «був споконвіку, який був у Бога і був Богом, через якого все повстало і ніщо що повстало, не повстало без нього» (Ів. 1:1–3). Дійсність можна осмислити, світ пізнаваний, бо в його основі лежить розумний задум Творця. Більше того, Логос, згідно з Іоанном, є не тільки трансцендентним, він стає іманентним: «Слово (Логос) стало тілом і перебувало між нами» (Ів. 1:14). Таким чином, крім онтологічних тверджень, євангеліст виявляє епістемологічну відкритість Логосу. Хоча світ є великою таємницею, пошук істини є закладений в кожній людині та в цьому є сенс і цей пошук вінчається успіхом, дякуючи ініціативності самого Логосу.

Християнська філософська традиція від отців церкви, аж до Йозефа Ратзінгера і Алвіна Плантінги дотримується концепції взаємодоповнення віри та розуму. В кінці кінців, будь-яка філософська концепція потребує певних вихідних аксіом. Як говорить австрійський логік Курт Ґьодель, в кожній системі мислення можна довести лише те, що лежить в її припущеннях [9]. Зрозуміло, умовою такої комплементарності віри та розуму є факт, що віра не є фанатичною, а розумною.

Відхід від класично-християнської концепції істини почався в епоху Просвітництва в XVIII ст., але справжня війна проти метафізики, на яку ця концепція спирається, почалась в наступному столітті в рамках позитивізму. Проте анти-метафізичний проект позитивізму зазнав поразки і був розкритикованим самими же позитивістами, наприклад Б. Расселом. Поразка мала подвійний характер. По-перше, попри всі намагання, не вдалось позитивізму самому звільнитись від метафізики. Різні позитивістські теорії такі як методологія науки, наукова картина світу, чи лінгвістичний аналіз все одно спирались на метафізичні передумови. Але головне, саме позитивізм, воюючи проти класичної концепції філософії, спричинився до появи інтелектуальних революційних течій, з якими йому довелося вести довготривалі війни в рамках протистояння аналітичної (спадкоємця позитивізму) та континентальної філософій [10]. Американський мислитель Алан Блум так підсумував наслідки позитивістської боротьби з метафізикою: «Філософія, яку зневажає і відкидає позитивістська наука, мстить, проникаючи у вульгаризованій формі в суспільну думку та наклепуючи науку» [11, с. 216].

Багато різних теорій істини народилося на межі XIX-XX століть, коли старі ідеї відкидались, і усвідомлення необхідності нового її розуміння було загальним. В появі нових теорій істини велику роль зіграв Фрідріх Ніцше. Він не був позитивістом, але мусив прийняти ставлення до позитивістської деструкції. Ніцше відомий своїм висловом «Бог помер», проте це твердження в його устах – скоріше констатація факту, який відбувся до нього. Він творив у епоху, в якій були особливі настрої дедеїфікації істини [12]. Йому потрібно було знайти свою відповідь на питання детронізації істини і він знайшов її в заміні ідеалістичної волі правди на волю сили як натуралістичний інстинкт життя [12]. Ніцше розумів, що смерть Бога тотожна смерті істини, та усвідомлював наслідки, які ці смерті могли принести в історію людства. До того істина була ціллю мислення і аксіологічним фундаментом для культури і суспільства. Її розпад неминуче привів би до нігілізму. Спасіння світу від нігілізму він шукав у новій концепції істини, яка би стала основою для нової «етики» по ту сторону добра і зла.

Ніцше через ідею смерті Бога, яка означає смерть старої метафізичної правди, визначив напрям філософії XX ст. Пропустимо тут бурхливі дискусії на тему його впливу на формування ірраціональних і тоталітарних ідеологій, і що за цим іде, трагічних подій першої половини XX ст. Сфокусуємось лише на інтелектуальних течіях, які є визначними для наших днів. Ніцше вважається пророком постмодерністської думки в західній культурі, де нігілізм – це абсолютна точка зору, не пов'язана з жодним ідеалом [13].

Разом з вирішальною тезою Ніцше про смерть Бога в постмодерній філософії виникають ідеї смерті Автора, смерті людини і смерті Суб'єкта, кінця метанарративів, філософії, метафізики, історії, мистецтва, релігії, науки, музики і слова [2]. Постмодерністи є майстрами в завдаванні смертей та проголошенні різних кінців, криз та упадків. Ці поняття є характерними для настрою вичерпаності, що відчуває епоха постмодерну і який посилює риторика постмодерністської філософії та культури.

Основоположники постмодернізму, такі як М. Фуко чи Ж. Дерріда, натхнені працями Ніцше, рухаються далі по визначеному ним маршруту. Основний напрямок філософії Ж. Дерріди – це критика метафізичності і європейської культури. Він, як і Ніцше, вважав ціллю своїх досліджень боротьбу з традиційною європейською філософією, заради чого створив власну деконструктивну систему [14]. Завдяки йому французьке слово «деконструкція», яке до другої половини XX ст. означало спеціалізований термін, сьогодні увійшло в науковий обіг багатьох мов, причому не тільки філософів і літературознавців. Його стали використовувати також архітектори, теологи, художники, музичні критики, політики, кінорежисери, правознавці та історики [14]. Деконструкція Дерріди полягала в нанесенні ударів по позиціях, які стверджували те чи інше філософське положення. На його думку, західна філософія ґрунтується на фундаментальній основі логіки, розуму, істини – на логоцентрізмі. Це припущення створює ряд ієрархічних відмінностей, [14] званих бінарними опозиціями. Завдання постмодернізму – деконструювати бінарні опозиції, а разом з ними приховані владні ієрархії. Дерріда, як і інші постмодерністи, досконало розумів, що західна цивілізація має свою основу не тільки в політичних чи соціальних структурах, але набагато глибше – у структурі мови, тому переніс поле боротьби на семантику та лінгвістику, намагаючись деконструювати мову, як одне з основних джерел європейського логоцентризму. Так, постмодернізм як найсміливіший проект філософії антиреалізму бачить в Логосі-розумі тирана та імперіаліста, відповідального за репресивну культуру. Про роль розуму в житті суспільства та похідних від нього соціальних інституцій, як раціональна економіка, недвозначно говорить один із найбільш впливових постмодерністських авторів Ж. Ф. Ліотар: «При

капіталі розум уже є при владі. Ми хочемо зруйнувати капітал не тому, що він ірраціональний, а саме тому, що він раціональний. Розум і влада – одне і те саме» [15, с. 12–13].

В подібному тоні з долею щирості, чи навпаки цинізму, висловлюється американський літературний критик і філософ Франк Лентриккія: «Для постмодерністів не є важливим знайти основу чи умови істини, але використати владу з ціллю суспільних змін» [16, с. 3]. Те, про що ще на зорі філософії, попереджав Платон, що на звільнене від правду місце прийде сила, не є проблемою для постмодернізму. В його очах, подібно як у софістів, все навколо – це лише сила. Істина і знання є соціально обумовлені, за ними завжди ховаються претензії на владу.

Чи повна відмова від старих категорій істини, добра, природи, сутності, об'єктивності тощо справді зробить світ кращим? Відповідь Річарда Рорті здається позитивною та повною оптимізму: розставання з авторитаризмом філософії матиме подібний ефект, як розставання з релігією: це поліпшить людей, забере провину і зніме тягар надмірних і непотрібних зобов'язань [17].

У рамках підсумку варто звернути увагу на факт, що слово «постправда» органічно і закономірно виникає в епоху, сенс якої концентрується в словах «Бог помер». Це не дивно, адже домінуюча тенденція в філософії цієї епохи спрямована на те, щоб подолати істину [15, с. 16–18]. Детронізація істини може мати злободенні наслідки в житті цивілізації, точно так, як її брак чи деформація руйнує життя індивидів. Криза ліберальної демократії на Заході стала загально визнаним фактом. Остання декада принесла небувалу ідеологічну та політичну поляризацію західних суспільств, яка стала результатом втрати суспільного консенсусу. Консенсус, зі свого боку, тримався на основі певних самоочевидних правд, які були природніми для більшості людей і асоціювались зі здоровим глуздом та універсальними моральними засадами. Канадський професор психології Джордан Пітерсон цей фундамент асоціює з Логосом, що, на іронію, є співзвучним з поглядами Деріди. Проте Пітерсон попереджає, що його руйнація означатиме кінець Західної цивілізації та великі турбуленції, які переживатиме людство [18].

Отже, феномен постправди свідчить про вже існуючу глибоку кризу західної цивілізації, фактор, який поглиблює цю кризу і водночас є її наслідком. Цей фактор спричиняє ерозію раціонального мислення і разом з тим позбавляє поведінку людей раціональних основ, нівелює значення фактів та робить емоції мотором людських дій. Релятивістський вимір постправди розмиває категорії, важливі для європейської культури: чіткий дихотомічний поділ на добро і зло, красу і потворність, правду і брехню, свободу і поневолення, закон і беззаконня. Сприяє тому, що світ стає для нас менш зрозумілим, отже і менш безпечним. Поступово приводить до збою у функціонуванні існуючих структур, світу цінностей [19, с. 61].

Процес поширення феномену постправди швидко прогресує. Він перекочував зі світу філософії до медіа-політичного простору, суттєво змінивши якість життя жителів Заходу. Є всі підстави прогнозувати, що цей процес буде розвиватись далі. Уже сьогодні постправда і споріднені з нею явища характерні для постмодерну, негативно впливають на різноманітні сфери життя суспільства, як, наприклад, на якість шкільної освіти. А як виглядатиме життя людей Заходу, коли постправда проникне в світ економіки та бізнесових стосунків? Чи варто тоді буде залишати машину на ніч на СТО, або чи довіряти стоматологу? Загальновідомо, що довіра грає важливу роль у розвитку економіки. Проте довіра тримається на факті присутності правди в культурі ділових стосунків та цінностей, які виникають з правди. Це такі цінності як чесність, правдомовність, вірність, благородність, честь. Отже, істина є базовим фактором, необхідним для економічного процвітання, на неї спирається етика і аксіологія, що створюють сприятливий клімат для економічного добробуту.

Концепція істини в її класично-християнському розумінні була основною складовою фундаменту західної цивілізації протягом довгих століть. Без неї неможливо уявити унікальні феномени Заходу, що виникають з раціонального способу мислення і християнської етики, такі як цінність особистості, права людини, наука, освіта, вільний ринок, політичні свободи і демократія. Руйнація цієї основи може привести до зникнення феноменів, які, безсумнівно, є безпрецедентними в історії цивілізацій, та мати катастрофічні наслідки для життя людей Заходу і людства в цілому.

Література:

1. Word of the Year 2016. *Oxford Languages*. URL: https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/ (дата звернення 01.02.2021)

2. Ростова Н. Философская аналитика идеи постправды. *Христианское чтение*, 2018. №6. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/filosofskaya-analitika-idei-postpravdy (дата звернення 01.02.2021).

3. Tesich S., A Government of Lies. *The Nation*, January 6/13. 1992. pp. 12–14.

4. Wala Ł. Dezinformacja społeczeństwa realizowana przez media internetowe a jej społeczna akceptacja. *Annales. Etyka w życiu gospodarczym*, 2015. 18 (1), ss. 115-124 URL: http://www.annalesonline.uni.lodz.pl/archiwum/2015/2015_1_wala_115_124.pdf (дата звернення 25.03.2021)

5. Czapliński P. Niecała prawda o postprawdzie. Czym jest post-prawda i jakie niesie ze sobą konsekwencje. *Polityka*, 2017. URL: https://www.polityka.pl/niezbednik/1699602,1,czym-jest-post-prawda-i-jakie-niesie-ze-soba-konsekwencje.read (дата звернення: 01.02.2021)

6. Wiśniewski A. Zagadnienie prawdy. Wstęp do filozofii : Materiały do wykładu, 2015/2016. URL: https://docplayer.pl/49765757-4-zagadnienie-prawdy-andrzej-wisniewski-wstep-do-filozofii-materialy-do-wykladu-2015-2016.html. (дата звернення 01.02.2021)

7. Duma T. Problem prawdy w myśli Platona, *Studia Ełckie*, 2011. № 13. ss. 7-30

8. Lakomy M., Oświecimski K. Postprawda a filozofia, nauki o mediach i nauka społeczna Kościoła. *Postprawda spojrzenie krytyczne*. Kraków : Wydawnictwo naukowe Ignatianum, 2018. ss. 9–24

9. Krajewski S. *Twierdzenie Godla i jego intepretacje filozoficzne: od mechanizmu do postmodernizmu*, 2003. Warszawa: wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego. 366 p.

10. Баумейстер А. Лекции по метафизике. Лекция 5/17. *Логический позитивизм против метафизики*. URL: https://youtu.be/87_B5WvC9TE (дата звернення: 01.02.2021)

11. Bloom A. *The Closing of the American Mind*, 1987. NYC: Simon&Shuster. 392 p.

12. Buczyńska-Harewicz H., *Nietzscheańskie aporie prawdziwości*, 2007, URL: https://rcin.org.pl/Content/51255/WA248_67593_P-I-2524_buczyn-nietzschean.pdf (дата звернення 01.02.2021)

13. Фуко М. *Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975—1976 учебном году*. СПб. : Наука, 2005. 335 с.

14. Агабекова У. Р. Особенности развития идей Ф. Ницше и М. Хайдеггера философами постмодернизма. *Актуальні проблеми філософії та соціології: Науково-практичний журнал* / Голов. ред. Д. В. Яковлев; відпов. секретар І. В. Шамша. Міністерство освіти і науки України. Національний університет «Одеська юридична академія». Одеса, 2016. Вип. 11. С. 3–7.

15. Lyotard J-F. *Derive a partir de Marx et Freud*. Paris : Union Générale, 1973. 316 pp.

16. Hicks S., *Explaning postmodernism*. Okham's Razon Publishing, 2011. 278 pp.

17. Legutko R. Postmodernizm, 2015. *Ośrodek Myśli Politycznej* URL: http://www.omp.org.pl/stareomp/index9059.php (дата звернення 01.02.2021)

18. Peterson J. Ideology, Logos and Belief, 2017. URL: https://youtu.be/yyEQnRdN0Ec (дата звернення 01.02.2021)

19. Radzik R. Postprawda: przyczyny, przejawy i skutki zaistnienia. *Postprawda spojrzenie krytyczne*. Kraków : Wydawnictwo naukowe Ignatianum, 2018. ss. 41–66.

Отримана 12.12.2021

Прорецензована 03.01.2022

Прийнята до друку: 18.02.2022

e-mail: kafedra_kultury@ukr.net

DOI: 10.25264/2312-7112-2022-23-36-40

Стеценко В. До питання про ідентичність філософської теології А. Шептицького з томістичною філософією. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : *науковий журнал.* Острог : Вид-во НаУОА, 2022. № 23. С. 36–40.

УДК 141.30(477)"19"(092)

Валерій Стеценко

ДО ПИТАННЯ ПРО ІДЕНТИЧНІСТЬ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ А. ШЕПТИЦЬКОГО З ТОМІСТИЧНОЮ ФІЛОСОФІЄЮ

Розглянуто особливості розвитку томістичної традиції в творчій спадщині представників української греко-католицької філософської та богословської думки пер. пол. XX ст. Проаналізовано специфіку концептуального змісту їх рефлексії в цьому напрямку як оригінального національного феномену. Досліджено особливий внесок у розвиток української томістичної філософії філософської теології видатного релігійного мислителя XX ст. А. Шептицького.

Ключові слова: *томізм, неотомізм, українська томістична філософія, А. Шептицький, ідентичність.*

Valerii Stetsenko

THE QUESTION OF IDENTITY OF A. SHEPTYTSKYY'S PHILOSOPHICAL THEOLOGY WITH THOMISTIC PHILOSOPHY

The article considers the peculiarities of the development of Thomistic tradition in the creative legacy of representatives of Ukrainian Greek Catholic philosophical and theological thought of the first half of the 20th c. Specific features of the conceptual contents of their speculations in this respect as an original national phenomenon have been considered. The author investigates the special contribution in the development of Ukrainian Thomistic philosophy philosophical Theology of outstanding religious thinker of the 20th c. A. Sheptytskiy.

Key words: *Thomism, Neo-Thomism, Ukrainian Thomistic Philosophy, A. Sheptytskiy, identity.*

Надзвичайно цікавим самобутнім явищем української релігійної філософії XX ст. виступає філософська теологія, репрезентована греко-католицькими богословами і філософами у пер. пол. XX ст. У цей час найбільш авторитетною і знаковою постаттю УГКЦ, її богослов'я та філософської теології стає очільник українських греко-католиків, митрополит Андрей Шептицький (1865–1944 рр.), який відрізнявся не лише особистою харизмою, плідною працею в розбудові Церкви, активною громадсько-політичною діяльністю, а й своїм особливо великим внеском у розвиток української богословської науки та релігійної філософії [7; 8; 14; 15; 19]. Тому цілком логічно, що з поміж інших представників греко-католицької релігійної філософії пер. пол. XX ст. творчість саме цього українського релігійного мислителя вимагає особливо ретельного аналізу.

Зокрема, з величезної за обсягом й надзвичайно різноманітної за змістом теологічної спадщини митрополита А. Шептицького вирізняються своїми цікавими релігійно-філософськими ідеями його аскетично-моральні та морально-пасторальні твори, що стали вагомим здобутком української богословсько-філософської думки [26; 27]. Це значною мірою стосується й багатьох інших богословсько-філософських ідей, сформульованих Митрополитом у своїх працях, які вийшли окремими публікаціями або у великій кількості пастирських послань та листів, зібраних у численних збірках його творів [21; 22; 23; 24; 25; 28].

Вивчення богословської й релігійно-філософської спадщини А. Шептицького вже знайшло, певною мірою, своє місце в науковій літературі [1; 2; 5; 9; 10; 11]. Однак, проблема дослідження творчості цього видатного українського релігійного мислителя, аналізу її богословського й релігійно-філософського змісту і надалі залишається актуальною. Зокрема, метою даної розвідки є з'ясування питання стосовно того, з яким напрямом історичного розвитку європейської філософії найбільш помітно у концептуальному відношенні прослідковується ідентичність філософування митрополита Андрея у пер. пол. XX ст.

З цього погляду, у дослідженні богословсько-філософської думки А. Шептицького особливу увагу, на нашу думку, привертає те, що він дотримувався характерної загалом для провідних мислите-

лів УГКЦ того часу томістичної традиції. Як вказують деякі вітчизняні дослідники, значною мірою це викликалось обставинами еволюції тогочасної західноєвропейської богословської й філософської думки, передусім теології й філософії Римо-Католицької Церкви, з якими була тісно пов'язана богословська й філософська творчість західноукраїнських греко-католицьких мислителів. Зокрема, відомо як негативно сприйняла офіційна богословська наука (томізм) РКЦ появу на поч. XX ст. такої модерністської філософської течії, як аналітична філософія (неопозитивізм), а особливо – виникнення спочатку у середовищі католицьких (під впливом неотомізму), а згодом і протестантських (під впливом екзистенціалізму) теологів релігійного (богословського) модернізму. У свою чергу, боротьба з філософським та богословським раціоналізмом (неопозитивізму та релігійного модернізму в католицизмі), а почасти – і з деякими тенденціями в неотомізмі, відродила схоластичну течію в католицькій теології і томізм знову зайняв провідне місце у богословській науці РКЦ [13, с.165]. Зрозуміло, що вказані обставини пожвавили інтерес і до релігійно-філософського томізму.

Що ж стосується впливу на українських греко-католицьких мислителів особливо популярної у пер. пол. XX ст. філософії неотомізму, то, як підкреслюється в історико-філософській та релігієзнавчій літературі, його популярність серед католицьких теологів і філософів обумовлювалась потребою звернення релігійних мислителів тієї доби до гуманізму у поєднанні з апеляцією до абсолютних цінностей, здатних об'єднати «розділений світ», надати йому цілісність і гармонію. Не дивно, що неотомізм, який поставив це собі за мету, продовжуючи водночас томістичну традицію примирення розуму і віри, поєднання науки і релігії, став у підсумку одним з найвпливовіших напрямів католицької й загалом західноєвропейської філософії пер. пол. XX ст. [12, с.213; 17, с.212-213].

Цілком закономірно, що і українська релігійно-філософська думка пер. пол. XX ст., яка була органічною складовою європейського філософського процесу, увібрала в себе ідеї неотомізму. Зустрічаємо їх і в концепціях релігійних мислителів УГКЦ. На цьому особливо наголошує у своєму дослідженні О. Ліщинська [12, с.213-220]. По-суті, її розвідка є чи не єдиною на даний час спробою узагальнюючого розгляду особливостей, ідей та головних представників досить потужної течії в богословсько-філософській думці релігійних мислителів УГКЦ, яка склалась у пер. пол. XX ст. під впливом томістичної традиції. Зокрема, О. Ліщинська визначає цю течію у греко-католицькій теології та філософії (філософській теології), до якої у пер. пол. XX ст. відносить А. Шептицького, Й. Сліпого, Г. Костельника, М. Конрада, а у др. пол. XX ст., окрім Й. Сліпого, – також М. Любачівського, С. Мудрого, П. Біланюка, як «український неотомізм». Як вказує дослідниця, ці українські греко-католицькі релігійні мислителі XX ст., перебуваючи під впливом арістотелівсько-томістичної філософії, висловлюють не лише співзвучні із .західноєвропейськими філософами-неотомістами погляди, але й такі оригінальні ідеї, які містять певні концептуальні особливості, що дає змогу тлумачити їхні концепції як особливий вияв неотомізму, дозволяє розглядати цей український неотомізм як оригінальний національний феномен [12, с.213-214].

Поряд з цим, незважаючи на монографічні праці А. Базилевича [1], О. Гринiва [3], І. Гриньоха [4], М. Кашуби та І. Мірчук [6], В. Ленцика [9], І. Музички [16] Ю. Тамаша [18], присвячені дослідженню творчості деяких з вищезгаданих релігійних мислителів, зокрема, і творчості А. Шептицького, проблема розвитку томістичної традиції в українській (греко-католицькій) богословській та релігійно-філософській думці пер. пол. XX ст. залишається ще малодослідженою, потребуючи більш ґрунтовного, всебічного і системного вивчення. Очевидно, що назріла потреба уточнення як того, до якого напряму філософії слід віднести цю релігійно-філософську творчість західноукраїнських богословів і філософів, так і персонального внеску у розвиток томістичної традиції такого визначного діяча УГКЦ, як А. Шептицький.

Зокрема, на наш погляд, розвиток томістичної традиції у богословсько-філософській думці цього видатного українського релігійного мислителя швидше заслуговує назви не «український неотомізм», а – «українська томістична філософія», через особливо помітний вплив на неї саме традиційної арістотелівсько-томістичної манери філософування (хоча й зустрічаються у ній і окремі ідеї неотомізму). Недаремно, зусилля прихильників «універсального українського християнства» у пер. пол. XX ст. очолив саме митрополит Андрей Шептицький, який, як і багато хто з його попередників серед предстоятелів УГКЦ, прагнув до об'єднання християнських конфесій України на основі католицької (тобто, томістичної) теології і філософії [20, с.12-14].

Незаперечним залишається те, що саме томізм і розвиток томістичної традиції, тобто арістотелівсько-томістичної манери (стилю) філософування з властивим йому концептуальним змістом (а не неотомізм як повністю оновлене й модернізоване вчення Томи Аквінського – *автор*), є провідним лейтмо-

тивом у філософуванні А. Шептицького. Власне це, на нашу думку, і дає підставу більш адекватною для його філософування вважати назву «українська томістична філософія», а не «український неотомізм».

Аналіз духовної спадщини – релігійно-філософських концепцій А. Шептицького дозволяє виявити найбільш питомі риси та провідні ідеї української томістичної філософії, допомагає вичленувати низку питань, які трактуються у томістичному дусі. Серед них розроблений ще Томою Аквінським класифікаційно-підпорядковуючий метод впорядкування і розміщення окремих знань. Він знайшов свій особливий вияв в універсальності (як і у Аквіната) релігійно-філософського вчення Шептицького. Але найбільш помітною ознакою філософування цього мислителя у томістичному дусі і манері є його особлива увага до гносеології та онтології Томи, зокрема, до сформульованих ним ідеї (принципу) «гармонії віри і розуму» (науки і релігії) та кредо «філософія – служниця богослов'я» («природна теологія» – філософська теологія як пропедевтика «надприродної теології» – богослов'я), а також – до його обґрунтувань теоцентризму, доказів Бога, положень христології, філософсько-антропологічних (сутність людини і людської душі) та етичних (свобода, щастя особистості) питань, проблеми суспільства і особи тощо. Все це й об'єднується в межах розгляду головної для томізму універсальної богословсько-філософської проблеми «Бог – світ – людина».

Так, дослідники вказують на важливе значення трьох понять в універсальному богословсько-філософському вченні митрополита А. Шептицького: «Теос, космос, антропос», які об'єднують теоцентричну світонастанову – Бог як незримий центр світу з уявленнями про сотворений Ним універсум (Всесвіт) і людину як його зримий центр. Завдяки динамічному зв'язку «Теос, космос, антропос», що є серцевиною його вчення, Митрополит і з'єднує у ньому «нетварне» з «тварним»: трансцендентну, сакральну сферу з природою, Бога з людиною [10, с. 35; 12, с. 214].

Водночас дослідники звертають увагу і на доволі помітні національні особливості томістичної філософії греко-католицького мислителя. Для неї, як і загалом для української релігійної філософії, прикметним залишається домінування морально-етичних та антропологічних питань, проблеми людини у світі та суспільстві у зв'язку з особливим акцентом на національних і загальнолюдських гуманістичних цінностях [10, с. 35; 12, с. 214]. Приміром, орієнтуючись у своїй гносеології на томістичну традицію, Андрей Шептицький пріоритетного значення серед внутрішніх орієнтирів особистості надає розуму, знанню, мудрості, пов'язуючи їх з ознаками, притаманними українцям. У своїй праці «Божа мудрість» він особливо вказує на глибоке «поціновування мудрості» як національну прикмету й водночас найважливішу потребу українського народу [21, с.6].

Шляхом християнської інтерпретації гносеології, де головною домінантою стає віра, спрямована на пізнання єдиної (Божественної) Істини, греко-католицький мислитель наводить місток від понять розум, мудрість, наука до віри і релігії [2, с. 69-73]. Вирішується ця проблема співвідношення та зв'язку між ними цілком у томістичній манері, як гармонія віри і розуму, при зверхності першої. Ця ідея гармонії, віри і розуму (що стосується і відповідного витлумачення гармонії релігії та науки – В. С.), відзначають дослідники, є однією з провідних у творчості А. Шептицького [5, с. 64-68; 12, с. 214]. Зокрема, для Шептицького, як наголошує дослідник його творчості А. Базилевич, «ідеал науки є по ідеалі святости найвищим ідеалом людства» [1, с. 101].Так само й існуючі суперечності між релігією і наукою тлумачаться мислителем як результат непорозумінь [26, с. 168].

Таке обґрунтування гармонійного співвідношення віри і розуму (релігії і науки) забезпечує А. Шептицькому як українському послідовнику томістичної традиції й адекватне відображення онтологічної картини світу. Як і гносеологія, онтологія А. Шептицького значною мірою була викликана томістичним впливом. Зокрема, він вважав, що поза світом слід розумом шукати когось, від кого все походить, тобто першопричину, першорушія – Творця світу [28, с. 189]. Як бачимо, у цих міркуваннях Митрополита спостерігається аналогія з каузально-космологічними (каламічними) доказами існування Бога у Т. Аквінського. Згідно з уявленням українського релігійного мислителя, Бог є початком (джерелом) і причиною всього існуючого.

Визначальним для української томістичної, як і загалом для української християнської філософії, є «конечний Богоцентризм». Перебуваючи в межах такого теоцентричного світогляду, властивого для християнського віровчення, А. Шептицький відповідним чином витлумачує онтологічну картину світу. Згідно з його вченням про буття, світ є єдиною всеосяжною системою, порядком, де все влаштовано розумно і доцільно Богом-Творцем. Відтак, Бог є найдосконалішою реальністю, вершиною онтологічної структури Всесвіту. На думку А. Шептицького, звідси цілком логічно виходить, що в основі всього сущого знаходиться абсолютне божественне буття, яке породжує все багатоманіття світу [28, с. 189-190].

Християнське віровчення, на яке спирається А. Шептицький як релігійний мислитель, також органічно поєднує теоцентризм з ідеєю людинолюбства. Цей синтез, як відомо, набуває форми християнського гуманізму. Його ідеями просякнуті і філософія Т. Аквінського, і неотомістів І. Бохеньського, Ж. Марітена та інших. Таке поєднання християнського віровчення з гуманістичними вартостями є давньою традицією і в українській релігійній філософії. Звідси стає зрозумілою особлива наповненість християнським гуманізмом греко-католицької філософської теології пер. пол. XX ст., зокрема, томістичної філософії А. Шептицького. Розвиваючи томістичну традицію він, як доводить зміст його творів, прагне за допомогою гуманістичного християнського світогляду гармонізувати відносини людини зі світом, розглянути їх у контексті головної для нього богословсько-філософської проблеми «Бог – світ – людина» [21; 22; 23; 24; 25; 26; 27; 28]. Тож таке гуманістичне «звучання» богословської та релігійно-філософської думки видатного греко-католицького мислителя, безумовно, зближує його не лише з томізмом, а й з неотомізмом у контексті оновленого християнського гуманізму останнього.

Важливе місце в обґрунтуванні онтологічної картини світу А. Шептицький відводить христології, де відчутно виявляє себе томістична ідея органічної єдності, синтезу сакрального і мирського. Так, згідно універсального вчення А. Шептицького, поєднання трансцендентного і природного, Божественного і людського уособлює Ісус Христос, який, за визначенням Митрополита, є "пречудним твором теоандричним" (Боголюдиною), в чиїй особі поєднується сакральний і природний світ, з якого «з плодом людського ума лучиться плід Божого слова» [25, с. 133]. Ісус Христос-Спаситель виконує особливу місію, рятуючи людей й об'єднуючи їх своїм законом любові, огортаючи, за словами А. Шептицького, «найніжнішою, найсердечнішою, вітцівською, материнською любов'ю» [27, с. 197]. У такий спосіб низька людська природа підноситься до гідності синівства Божого. Ці міркування, підкреслюють дослідники, характеризують вчення видатного українського мислителя як глибоко гуманне [10, с. 36-37].

На думку А. Шептицького, як й інших представників томістичної філософії, завдяки Ісусу Христу та християнству людська особистість не губиться у світі й водночас не розчиняється в Абсолюті. За допомогою Христового вчення людина отримує можливість опанувати світом і собою, пізнати світ і себе, своє внутрішнє єство. Нарешті, дарована людям Богом-Отцем через свого Сина-Христа любов налагоджує гармонію між особистістю і Творцем. Як неодноразово наголошував у своїх творах А. Шептицький, любов – це першооснова життя, яка звеличує й освячує душу, скеровує у бік добра, об'єднує людей й водночас підносить особистість до трансцендентних першооснов світу [25, с. 179, 223; 26, с. 269; 28, с. 37].

Як бачимо, онтологічна картина світу у вченні А. Шептицького нагадує його ієрархічну впорядкованість у Т. Аквінського: неорганічна і органічна природа, людина і людське суспільство, царство «чистих духів» і Бог як вершина світу. Продовжуючи думку Аквіната, що кожне Боже створіння складається з пасивного начала – матерії та актуалізуючої її певної духовної форми, звідки і постає багатоманіття сотвореного Богом світу, Митрополит, як й інші українські послідовники Томи, наголошує, що саме дух є творчою причиною всього існуючого. Від духовного начала походить матерія і її закони, життя і його доцільність, людина та її розум [12, с.215].

Отже, вже у межах онтологічних міркувань А. Шептицького, як й інших українських томістів, можна прослідкувати акцент на антропологічній проблематиці. Релігійні мислителі УГКЦ значне місце у своєму філософуванні відводять осмисленню сутності людини, її природного і духовного начал. Основою їх антропології, як типово християнської, є теза про єдність духовного і матеріального, невидимого і видимого, Бога і людини. Людина, згідно цього погляду, є складною субстанцією, що містить душу і тіло. При цьому греко-католицькі мислителі відводять душі вагомішу роль, вважаючи її основою особистості. Так, А. Шептицький стверджував, що людська душа – це «промінчик з неба», у якому міститься духовне життя особистості [25, с.88].

Таким чином, у своїй інтерпретації християнського гуманізму А. Шептицький шукає розкриття істинної людяності через вияв у ній духовного, вічного, Божественного. Власне, у своїй концепції християнського гуманізму Митрополит особливо наголошує на тому, що людина є творінням, а отже – сином Бога, який своєю благодаттю наблизив її до вічного життя та особистого щастя, наділив високою гідністю. Так цілком у дусі християнського гуманізму Т. Аквінського, де ідея людинолюбства нерозривно пов'язана з теоцентризмом, А. Шептицький розглядає особистість крізь призму її безпосереднього зв'язку з Богом, а тому трактує її життя як святиню. Мислитель особливо підкреслює те, що людина – найдосконаліше Боже творіння. Творець наділив її безсмертну душу розумом

і свободою, чим наблизив до своєї абсолютно досконалої сутності. Саме розум і свобода роблять людину віддзеркаленням безмежної Божественної досконалості [28, с.183].

Звідси, на думку дослідників, походить й характерний для української томістичної філософії засновок, що людина, наділена Творцем розумом і свободою, здатна обрати праведний шлях морального вдосконалення [12, с.215]. Тобто, й у осмисленні морально-етичних проблем А. Шептицький як послідовник томістичної традиції в УГКЦ також тяжіє до їх арістотелівсько-томістичного витлумачення з домінуючою орієнтацією на розум і мудрість, даровані людині її Творцем [11, с.112]. У свою чергу, вічний і безмежно досконалий Абсолют (Бог), який виступає синтезуючим чинником віри, розуму і моралі, як саме втілення вищої Мудрості, Правди і Добра, проголошується А. Шептицьким найвищою моральною метою, до якої повинен прямувати кожний християнин [22, с.50].

У підсумку, як видається, цілком коректним буде висновок, що, розглядаючи гносеологічні, онтологічні, антропологічні та етичні проблеми, А. Шептицький, безперечно, перебував у силовому полі томістичної традиції, з характерним для неї впливом інтелектуалізму. Разом з тим, співзвучним західноєвропейському неотомізму є розвиток цим видатним українським релігійним мислителем концепції християнського гуманізму. Висловлені ним оригінальні ідеї поєднують загальнолюдський гуманістичний потенціал християнського віровчення з національними вартостями, наповнені пріоритетом особистості, наділеної розумом і свободою, гідністю синівства Божого.

Література:

1. Базилевич А. Введення в твори митрополита Андрея Шептицького. Львів: Свічадо, 1993. 236 с.

2. Бліхар В. С. Філософсько-богословський аспект пізнання у творчій спадщині Андрея Шептицького. *Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2007 рік]*. Львів: Логос, 2007. Кн. II. С. 68–74.

3. Гринів О. І. Йосиф Сліпий як історик, філософ, педагог. Львів: Місіонер, 1994. 160 с.

4. Гриньох І. Введення до творів Кардинала Йосифа, Верховного Архієпископа. Львів: Сучасність, 1988. 205 с.

5. Дарморіз О. Питання співвідношення віри і розуму в богословсько-філософській концепції митрополита Андрея Шептицького. *Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2009 рік]*. Львів: Логос, 2009. Кн. II. С. 64–68.

6. Кашуба М., Мірчук І. Гавриїл Костельник: філософські погляди. Дрогобич: Вимір, 2002. 140 с.

7. Красівський О. За Українську державу і Церкву. Громадська та суспільно-політична діяльність Митрополита Андрея Шептицького в 1918–1923 рр. Львів: Свічадо, 1995. 86 с.

8. Лаба В. Митрополит Андрей Шептицький. Його життя і заслуги. Люблін: Свічадо, 1990. 62 с.

9. Ленцик В. Визначні постаті Української Церкви: митрополит А. Шептицький і патріарх Й. Сліпий. Львів: Свічадо, 2001. 608 с.

10. Ліщинська О. Концепція християнського гуманізму в релігійній філософії А. Шептицького. *Релігієзнавчі студії.* Львів: Вид. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2007. Вип. 2. С. 32–40.

11. Ліщинська О. Моральна концепція Андрея Шептицького. *Історія релігій в Україні: [тези повідомлень VII міжнародного круглого столу (Львів, 12–14 травня 1997 року)*. Львів: Логос, 1997. С. 112–113.

12. Ліщинська О. Український неотомізм: особливості, ідеї, представники. *Вісник Львівського університету. Серія: філософські науки.* 2001. Вип. 3. С. 213–220.

13. Макух У. Журнал «Богословія» в українській богословській думці XX століття. *Історія релігій в Україні: [наук. щорічник, 2007 рік].* Львів: Логос, 2007. Кн. II. С.165–173.

14. Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність: [документи і матеріали (1899–1944)]: в 3 т. Львів: Свічадо, 1995. Т.1. Церква і церковна єдність. XXXII, 521 с.

15. Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність: [документи і матеріали (1899–1944)]: в 3 т. Львів: Свічадо, 1999. Т.II. Кн. 2. Церква і суспільне питання. 986 с.

16. Музичка І. Початки української богословської науки в двадцятому століттю і Блаженніший Патріярх Йосиф. Рим, 1978. 198 с.

17. Релігієзнавчий словник. [за ред. проф. А. Колодного і Б. Лобовика]. К.: Четверта хвиля, 1996. 392 с.

18. Тамаш Ю. Гавриїл Костельник медзи доктрину и природу. Нови Сад, 1986. 351 с.

19. Цегельський Л. Митрополит Андрій Шептицький. Короткий життєпис і огляд церковно-народної діяльності. Львів: Вид-во Отців Василіан "Місіонер", 1995. 77 с.

20. Чубатий М. Митрополит Андрей та його ідея католицької України // Патріархат. 2007. № 3. С. 12–14.

21. Шептицький А. Божа мудрість. Львів: Бібльос, 1932. 123 с.

22. Шептицький А. Божа сійба. Жовква: Печатня оо. Василіян, 1913. 133 с.

23. Шептицький А. Пастирські послання 1899–1914 рр. Львів: Артос, 2007. Т. 1. L+1014 с.

24. Шептицький А. Пастирські послання 1918–1939 рр. Львів: Артос, 2009. Т. 2. XII+1248 с.

25. Шептицький А. Письма-послання (1939–1944). Львів: Фонд духовного відродження ім. Митрополита Шептицького, 1991. 454 с.

26. Шептицький А. Твори (аскетично-моральні). Львів: Свічадо, 1994. 493 с.

27. Шептицький А. Твори (морально-пасторальні). Львів: Свічадо, 1993. 547 с.

28. Шептицький А. Твори: пастирські послання до духовенства й вірних Станиславівської єпархії (1899–1904). Львів: Бібльос, 1935. 252 с.

Отримана 15.12.2021

Прорецензована 27.12.2021

Прийнята до друку: 18.01.2022

e-mail: m.o.rudakevych@wunu.edu.ua

DOI: 10.25264/2312-7112-2022-23-41-48

Рудакевич О. Релігійна християнська філософія як філософська основа соціальної роботи. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : *науковий журнал.* Острог : Вид-во НаУОА, 2022. № 23. С. 41–48.

УДК 101.2

Оксана Рудакевич

РЕЛІГІЙНА ХРИСТИЯНСЬКА ФІЛОСОФІЯ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ОСНОВА СОЦІАЛЬНОЇ РОБОТИ

Стаття висвітлює еволюцію релігійних філософських вчень кінця XIX- початкуXX століття, які вплинули на формування професії ,,соціальний працівник,,. Безперечно,що ідея перетворення суспільства на основі примату християнських духовних цінностей спонукала до активізації практики благодійності та милосердя. Враховуючи важливі соціальні функції релігійних організацій, з'ясувано роль і місце християнських католицьких та протестантських вчень у суспільних трансформаціях та в моделюванні гуманного соціального організму. Аналіз джерел релігійної філософії даного періоду дає змогу осмислити діяльність християнських конфесій як в історії так і на сучасному етапі.

Ключові слова: *релігійна філософія, моральні чесноти, духовні цінності, гуманізм та емпатія, практика благодійності, гідність людини.*

Oksana Rudakevych

THE RELIGIOUS CHRISTIAN PHILOSOPHY AS PHILOSOPHICAL BASIS OF SOCIAL WORK

The article covers the evolution of religious philosophical teachings of the late XIX – early XX century, which influenced developing of the 'social worker' profession. Undoubtedly, the idea of transforming society on the basis of the primacy of Christian spiritual values prompted the intensification of the practice of charity and mercy. Considering vital social functions of religious organizations, it is necessary to clarify the role and place of Christian Catholic and Protestant teachings in social transformations and in the modeling of the humane social organism. Analysis of the sources of religious philosophy of this period gives an opportunity to comprehend the activities of Christian denominations both in history and at the present.

Key words: *religious philosophy, moral virtues, spiritual values, humanism and empathy, charity practice, human dignity.*

Постановка проблеми. Індустріальний розвиток та процес урбанізації в країнах Європи та США XIX століття розірвали традиційні соціальних зв'язки у відносинах між людьми в суспільстві, збільшили частку маргінальних верств населення, погано адаптованих до життя в місті. Між людиною та суспільством виникли такі соціальні проблеми, які неможливо було вирішувати методами, випробуваними у традиційному суспільстві. В умовах різкого загострення суспільних відносин серед найбільш освічених людей формувалося переконання, що суспільство потрібно лікувати, опираючись на методику добродійності й милосердя. Тому наприкінці XIX – поч. XX ст. виникла професія соціального працівника, започаткована рухом пропагандистів наукової благочинності (наукової філантропії). в католицькому та протестантському середовищах. «Оце книга нащадків Адамових. Того дня, як створив Бог людину, Він її вчинив на подобу Божу. Чоловіком і жінкою. Він їх створив і поблагословив їх. І того дня як були вони створені, назвав Він їхнє ймення: Людина…» (Бут.5:1-2). «Це моя заповідь, щоб ви любили один одного, як я вас полюбив! Ніхто неспроможний любити більше, ніж тоді, коли він за своїх друзів своє життя віддає…» (Йо 15, 12-13) – біблійні заповіді спонукали до унікального виду професійної діяльності, метою якої було створення соціальних умов для покращення життя конкретної особи, що потрапила у складні життєві обставини. Філософські релігійні погляди, які періодично виникали у європейському християнському інтелектуальному середовищі сформували критерії професійної етики соціального працівника, а саме: практичний гуманізм та емпатія у щоденних вчинках.

В індустріально розвинених країнах з'явилися групи людей та громадські організації, які почали займатися цим видом діяльності: Мері Річмонд, Джейн Адамс, Елен Стар – США, Єлизавета Фрай –

Англія, Марія Галері – Франція. Визнаючи право людини на гідне життя лідери добродійності фактично запровадили соціальні реформи, де боротьба з бідністю, право на соціальне забезпечення в старості, питання піклування над безпритульними дітьми, незаможними інвалідами та іншими обездоленими категоріями населення стали моральними засадами для подальшого розвитку суспільства та держави. Очевидним є те, що ідеї європейського релігійної філософії безпосередньо вплинули на переосмислення погляду на людину та її соціальне буття. Метою даної філософської традиції стало перетворення суспільства на основі примату християнських духовних цінностей.

Аналіз досліджень та публікацій з даної проблеми. Критичний підхід до аналізу релігійної філософії кінця XIX-XX століття потребує вивчення доробку представників християнського персоналізму та неотомізму. Також джерельну базу даного дослідження складають теолого-богословські напрацювання Соціального Вчительства Католицької Церкви, репрезентовані Компендіумом соціального вчення Католицької Церкви,енцикліками Пап Римських, зокрема «Rerum novarum» Лева XIII, «Quadragesimo anno» Пія XI, «Centesimus annus Івана» Павла II, а також доробку відомого теолога-богослова Й. К. Гьофнера.

Сучасні дослідники релігійної філософії А. Колодний, С. Кияк, П. Кралюк, С. Здіорук, В. Єленський, Л. Филипович, В. Шевченко та ін., у своїх працях приділили значну увагу соціальній діяльності християнських церков та провели ґрунтовний порівняльний аналіз впливу кожної з них на українське суспільство. Враховуючи те що, віровчення діючи у соціальному просторі постає перед проблемою відповіді на соціальні виклики, воно виробляє власну соціальну доктрину. Проблему становлення соціальних доктрин релігійних інституцій досліджували такі вітчизняні вчені як: Любчик В., Пасічний Р., Саган О., Филипчук С., Широкорадюк С., Яроцький П. та ін.

Метою даної статті є дослідження витоків та еволюції релігійної філософії кінця XIX-XX століття. Враховуючи, що релігія є однією із сторін процесу суспільного життя, виникає необхідність комплексного дослідження цінностей, норм і моделей поведінки, які вона формує в людині. Вивчення процесів становлення соціального аспекту вчення дає змогу осмислити діяльність Церкви в попередні періоди та на сучасному етапі, з'ясувати її роль і місце в суспільних трансформаціях, напрями діяльності віруючих.

Виклад основного матеріалу. Людська індивідуальність, яка «усвідомлює сама себе» є предметом дослідження релігійної філософії другої половини XIX століття. [6], [5] В цей час матеріалізм поступово перестає хвилювати думки інтелектуалів, тому приходить нова парадигма, ціннісною орієнтацією для якою виступає людина та її розвиток. Духовні цінності, духовність, віра, мораль, милосердя, доброчесність, соціальне служіння та допомога ближньому є важливими ознаками стабільного розвитку соціального організму. В даному контексті важливим є вивчити доробок представників американського і французького християнського персоналізму. Американський персоналізм (кінця XIX століття) виник як своєрідна реакція на деперсоналізацію та дегуманізацію особи в умовах техногенного прогресу і бюрократизованого суспільства. Засновник даної філософської школи Борден Боун (1847–1910). відкриває цінність особистості як відправної точки для філософських та теологічних досліджень. Дане вчення продовжили Мері Калкінс (1863-1930), Джорж Хаусон (1834–1916), Ральф Флюеллінг (1871- 1960) та інші. Французький персоналізм, що виник в 30-ті роки XX століття, на відміну від американського (більш абстрактного і академічного вчення) був набагато ближчим до життя. Дана філософська доктрина осмислюючи сучасний світ, розглядає існуючі проблеми «тотального» розвитку людини в контексті примату (першості) духовних цінностей. Група інтелігентів, котрі об'єдналися навколо журналу «Esprit» («Дух») створили французький персоналізм. Очолював групу Емануель Муньє (1905–1950). Серед його представників – Поль-Луї Ландсберг (1901–1944), Габріель Мадіньє (1895-1958) та інші.

Представники французького персоналізму сформулювали такі основні положення: а)криза людини є наслідком кризи цивілізації в цілому: криза виробництва позбавляє людину саморозвитку, недоліки системи розподілу ведуть до занепаду моралі, насадження соціальних стандартів гасить індивідуальну творчість, а засилля комфорту перетворює борця на споживача;

б) буття людини має два виміри: «зовнішнє буття» – біологічні, економічні і соціально-політичні проблеми людини, які вивчаються конкретними науками; «внутрішнє буття» – психологічні, економічні і культурні проблеми людини, які є предметом антропологічного знання;

в) індивід (окрема людина) включається в загальне (суспільне) завдяки своєму діяльному характеру. Діяльність характеру – це практична життєдіяльність людини, яка виявляється знаходить свій

вияв у трудовій діяльності; «немає нічого людського, що не було б практикою»; «діяльність людини – це її вершина».

г) діяльний характер людини, як її діяльне ставлення до світу, формується процесом «залучення» людини до таких «видів руху» як: екстеріоризація (від лат. externus – зовнішній) – взаємодія людини з зовнішньою реальністю; інтеріоризація (від лат. internus – внутрішній) – внутрішня зосередженість особи, її звернення до глибин власного «Я», взаємодія з самим собою; подолання – поєднання прагнень особи взаємодіяти з внутрішньою зосередженістю. Подолання протиставлення себе і світу через поєднання «взаємодії» і «зосередженості»;

д) внутрішній світ людини – основний предмет філософії і серцевина не тільки людського існування, а й системи «людина–світ». Він має такі три рівні: по-перше, органічне і колективне несвідоме (досвідоме), змістом якого є сукупність чуттєвих інстинктів, потягів, прагнень (відповідає фрейдистському «Воно»); по-друге, свідомість, змістом якого є спрямованість людського індивідуального розуму на реальний світ і усвідомлення реальності (відповідає фрейдистському «Я»); по-третє, дух, змістом якого є надсвідомість «Я» та самосвідомість «Я». Це – «безодня особистої трансценденції», де здійснюється перетворення реальності шляхом відродження об'єктивного в суб'єктивне. На цьому рівні існування осмислюється з позиції Добра і Зла, Блага і Гріха, а також тільки тут особисте існування набуває істинної свободи – спрямованості окремої особи до Верховної особи (Бога) [6].

Засадничими для персоналізму стали праці Емануеля Муньє «Персоналістська і суспільна революція» (1934), «Маніфест персоналізму» (1936), «Від власності капіталістичної до власності людської» (1936) [21]. Домінантою в цих творах стала думка, що особа є первинна реальність і найвища духовна цінність суспільства. «Особа – це духовна істота конститутивна способом існування і самостійністю в своєму бутті, вона підтримує це існування за допомогою прийняття ієрархії вільно прийнятних і внутрішньо пережитих цінностей, за допомогою відповідального включення в діяльність і постійно здійсненого звернення. Таким чином вона здійснює свою діяльність в свободі і, крім того, розвиває за допомогою творчих актів своє покликання в всій іі своєрідності…» [6]. Е. Муньє стверджує подвійну сутність людини: вона покликана осмислювати і переживати іманентні потреби як духовної істоти, будучи при цьому заручницею як своєї біологічної організації, так і своєї епохи. «Людина – буття природне. Завдяки своєму тілу вона є складовою частиною природи і тіло невідокремлене від неї… Наша особа втілена. Отже, вона ніколи не може повністю позбавитись матеріальних залежностей і тих умов в яких вона пербуває…» [6]. Християнський персоналізм Е. Муньє прагне сумістити ці обидві грані людського існування: «Тілесне Я і Я, що існує об’єктивно є єдиним досвідом...Тіло пригнічує нас. Ми залежимо від нього, але в ньому –джерело нашої свідомості, духовності. Воно-посередник в житті духу. В цьому значенні можна сказати. Що непредметна істота є неможливою істотою, але добавимо, що будучи тільки предметним буттям, людині не вистачало б завершеності буття,тобто особистісного життя…» [21]. Людина може відбутися лише через самоформування особи, яке здійснюється за допомогою духовно-споглядальних процедур: прагнення до втілення самої себе і суспільного визнання; пошуку реального покликання в межах самоконцентрації медитативного типу; самопожертвування через самовідречене життя для інших. Але завжди основоположним принципом у всіх процесах є любов.

Бурхливий розвиток європейських держав у XIX-XX століттях, глобальні соціально – економічні трансформації та потреба теолого–філософських узагальнень даних процесів, привели до розквіту релігійно-філософського вчення неотомізму та формування соціального вчення в лоні інтелектуальної традиції Католицької Церкви. Геніальна спадщина домініканського схоласта та мислителя Томи Аквінського (1225-1274), а саме – праці «Сума теології» та «Сума проти язичників» стали грунтом на якому розквітли нові вчення релігійної філософії у Західні. Європі. Тома Аквінський створив гармонійну теолого–філософську систему де поставив крапку над «і» в дискутивних питаннях щодо: співвідношення віри і розуму (релігії та науки); доведення Буття Бога та його пізнання; людина, як взаємозв’язок душі та тіла; свобода волі та Божого передвизначення; оптимальна соціальна організація життя людини тощо. Людина, вважав Т. Аквінський, являє собою єдність душі та тіла. «Нематеріальна “душа” своє завершення отримує тільки в “тілі”. Але душа – це субстаційна форма, вияв Божого в людині, це також інтелект. Цим людина наближається до розуміння та пізнання Бога, що власне і є метою життя людини… Найглибше споглядання реалізується в любові. Вона надихає людину до моральності, активності, мудрості, поміркованості та справедливості» [9].

В практичному житті, людина керується «природним законом» (який також має божественне походження), що вимагає досягнення добра та уникнення зла. Мета моральності – це виховання в людині чеснот завдяки яким проводиться «доброчинний спосіб життя». Впорядкувати чуттєво-тілесне життя людини може лише розум. Якщо жити розумно без надмірностей (які є відображенням гріховних пристрастей) лише тоді можливо жити праведно [5].

В творі «Про володарювання князів» Т. Аквінський обґрунтував положення про необхідність держави, оскільки людина є суспільною істотою. Держава, вважав філософ «є виявом божественного порядку». Вона повинна сприяти суспільному благу, піклуватись про справедливість в суспільстві, організовувати доброчинний спосіб життя громадян [9]. Так було започатковано системний підхід до вирішення проблем суспільного буття людини. В повній мірі дане питання проаналізовано у Соціальному вченні Католицизму.

Зразком гуманного емпатійного ставлення до людини стала соціальна доктрина Католицької Церкви. Католицька Церква декларувала право розглядати усі сфери суспільного життя та оцінювати людську діяльність з точки зору християнських принципів та моралі, аргументуючи це тим що, людина є головною цінністю, а турбота за неї ставить перед церквою проблему моральної оцінки її життя і діяльності в світлі Євангелія і як наслідок виникає необхідність творення соціальної доктрини. [15]. Створюючи міст між земним покликанням людини та її трансцентною цінністю, Церква ставить собі за мету спрямовувати поведінку людини у русло християнського життя та реалізувати його на практиці [1]. Отже, виконуючи релігійну місію «порятунку людини», Церква постає перед проблемою виконання місії соціальної. Доцільно буде зауважити що, Католицька Церква творила власну доктрину під впливом викликів часу даючи відповіді на виникаючі суспільні та політичні проблеми, у формі різноманітних церковних документів [2], [20]. Сьогодні дана доктрина складється з таких джерел: Святе Письмо Старого та Нового Завіту, твори Отців та Вчителів Церкви, документи Апостольської Столиці – листи-послання, звернення (енцикліки) Римських Первосвященників, Кодекси канонічного права, документи партикулярних Церков та Церков свого права з соціальних питань. Польський дослідник Ю. Майка вважає що, соціальна доктрина католицизму є не теоретичною конструкцією, а власне історичним відгуком на історичні проблеми. Саме тому, погляди, що їх пропонує Церква, завжди носили оказіональний характер (з яскраво індивідуальними, новими словотвірними моделями автора), а якщо вони і зводились у певну систему, то така систематизація носила історично обумовлений характер [17]. Готовність Церкви реагувати на нові суспільні виклики та проблеми,давати на них відповіді через соціальну доктрину робить її надзвичайно динамічною, про що наголошує у своєму дослідженні вітчизняний релігієзнавець П. Яроцький [30]. Фактично об'єднання церковних документів, виданих у різні роки та присвяченим різним питанням, їх тематична структуризація сприяли творенню доктрини Католицької Церкви. Основні положення цієї доктрини, з посиланням на першоджерела зазначені у Компендіумі соціальної доктрини церкви [15].

Відомий дослідник соціального вчення католицизму кардинал Й. Гьофнер, характеризує соціальне вчення як «сукупність соціально-філософського та богословського пізнання сутності та устрою людського суспільства, а також норм і обов'язків, які випливають із цього пізнання та реалізуються в конкретних суспільних відносинах» [5]. Тобто соціальна доктрина – це не універсальне вчення, чи конкретна соціально-політична чи економічна програма, а комплекс положень і принципів, користуючись якими необхідно шукати шляхи вирішення проблем, які відносяться до сфери суспільного життя чи економічної діяльності.

Важливий вплив на врегулювання соціальної справедливості та необхідної для цього діяльності мала енцикліка папи Лева XIII «Rerum novarum» (1891), яка стала одним з перших кроків у формуванні даного соціального вчення [37]. Ця енцикліка констатувала поширення бідності, зростання лихварства та жадібності, беззахисне становище робітників та непомірну концентрацію багатств у руках нечисленних багатіїв, які створили найманим робітникам рабські умови праці. Папа Лев XIII в енцикліці «Rerum novarum» наголосив, що відстоюючи соціальну справедливість Церква нагадує багатим про моральний обов'язок піклуватися про бідних та немічних. Таким чином ця християнська альтернатива зможе примирити «кровожерливий лібералізм» та «безбожний соціалізм». Вагомим доповненням соціальної доктрини Католицької Церкви стала енцикліка папи Пія X «Quadragesimo anno» (1931), проголошена в сорокову річницю «Rerum novarum» [39]. Цей документ проаналізував економічне та соціальне становище в європейських країнах. Папа виступив на захист приватної власності, яку знищує соціалізм та критикував лібералізм, що прагне лише про примноження прибутків

забуваючи про людину. На його думку, передувати побудові справедливого суспільного устрою мало б моральне відродження та дотримання християнських засад у всіх сферах суспільного життя. Логічним продовженням соціального питання в Католицькій Церкві стала енцикліка «Mater et magistra» Папи Івана XXIII (1961), де йшлося про розбудову суспільств зруйнованих в другій світовій війні [36]. В процесі допомоги країнам, постраждалим від тоталітаризму та колоніалізму основою мала б стати християнська любов та пошук істини. Особистою відповідальністю кожного християнина перед Церквою стало вдосконалення соціального устрою своєї держави, адже найважливішою цінністю мала б бути людська гідність кожної людини.

Наступний, хто вагомо розвинув релігійну філософію другої половини XX століття був К. Войтила – Папа Іоан Павло II, який він вважав загальною теологічною настановою, або інтерпретаційною моделлю, судження, де «земля» й «небо», тобто матеріальний і духовний світи розглядаються крізь призму людини. Центральною категорією теологічного персоналізму оголошується «особистість» [8]. Суттєвим є відношення особи до діяльності і опис цього відношення. Реальність дії виявляє особу найповніше. Безпосередній акт свідомої діяльності виражає і осмислює екзистенцію людини. Лише дія є засобом інтеграції особи. Саме таке розуміння складає філософську основу, яка знайшла свій розвиток в «Laborem exercens». Акцент на етичну площину діяльності демонструє зверхність моральних критеріїв над усіма іншими в аналізі сучасності і місця в ній людської особи. Особливістю вчення К. Войтили про смисл людського життя є переконання у тому, що християнство відкриває в людській особистості нові сховані рівні, а також нові форми її активності, за допомогою яких формується досконала особистість. Насамперед, християнство відкриває природну й надприродну глибини містичної складової особистості людини. Нові риси особистості проявляються тоді, коли на основі таких критеріїв, як структура, існування й діяльність людини співвідносяться Христос і людська особистість. Іван Павло II, запевняє, що факт боговтілення має онтологічний характер, а відтак стосується всіх людей: як віруючих, так і невіруючих, як християн, так і тих, хто сповідує інші релігії. «У таємниці втілення людина відкривається як жива подоба Бога-Сина»; «Не можна зрозуміти людину без Христа» [8].

Доктрину К. Войтили як папи і його антропологію як католицького мислителя характеризує насамперед включення у персоналістську концепцію особи Христа і пов'язаної з нею есхатологію, отож можемо вести мову про христоцентричний персоналізм Івана-Павла II, що найповніше виражений в теології праці. Людина, як особа працююча, наслідує Христа і бере з нього приклад. Розглядаючи вияв праці в єдності з Христом, розіп'ятим за нас, – читаємо в «Laborem exercens» – людина співпрацює певним чином з Сином Божим у відкупленні людства. З'ясовується істинність вчення Ісуса, коли людина кожного дня бере хрест діяльності, до якої була покликана. В людській праці християнин відзнаходить частку Христового хреста [34]. Праця, таким чином, набуває сакральної цінності, а особа, яка здійснює працю, продовжуючи справу Христа здійснює замисел Божий. Божественний план спасіння, які складають всю сферу сучасного життя людини, що перестає бути опозиційною до трансцендентних цінностей [34].

В христоцентричній філософії Івана Павла II, земний світ, сформований людиною, зливається в одне з релігійним баченням майбутнього в надприродному світі. Христоцентрична концепція особи, розглядаючи кожну особу як співучасника есхатологічного плану, який реалізується за допомогою Христа, робить релігійний елемент іманентною частиною кожної індивідуальної людської долі і всієї людської цивілізації. Християнізація цивілізації здійснюється ніби із середини, виникає ніби із онтологічних засад самої людської особи – суб'єкта праці. За такого підходу втрачаються будь-які засади провідного у неотомістській онтології поділу людини на «особу» і «індивіда», а також і виокремлення двох автономних площин діяльності християнина, які пов'язані з «духовним порядком» і «порядком мирським» [34]. Все мирське, так як і майбутнє надприродне буття, є домівкою Христа, полем діяльності особи, яка співпрацює з Христом.

З точки зору церковних настанов, мирянину відводиться значна і активна роль в суспільному житті, оскільки саме миряни повинні змінювати суспільну дійсність в світлі настанов Церкви. У зверненні делегатів II з'їзду мирян УГКЦ «Моя участь у житті парафії, церкви та держави» до всіх мирян УГКЦ наголошується що: «Парафія не обмежується храмом і прихрамовим подвір'ям. Розбудова парафії повинна відкрити нас на солідарну допомогу тим, хто потерпає від різних бід і залежностей, повинна зродити в нас ще більшого духа любові і солідарності. Тому ми зі своєї парафії повинні йти з допомогою залежному від алкоголю і наркотиків, азартних ігор і розпусти; запобігти розлучен-

ням, абортам і контрацепції; припинити хабарництво і брехню як у колі найближчих, так і на рівні суспільства та держави» [15]. Основним, базовим принципом християнської релігійної філософії є принцип трансцендентної гідності людини, як образу Божого [15], [2], [5]. У католицькій традиції визнається, що без уточнення взаємозв'язку між трансцендентною цінністю людини й конкретними матеріальними, міжособовими, соціальними й політичними структурами людського існування гідність людини й далі буде порожньою ідеєю. Бачення людини як особистості передбачає визнання гідності кожної особи. Збагнувши власну трансцендентну гідність, людина навчається визнавати гідність інших, творить нові людські стосунки, намагається змінити правила та суспільні структури [15]. Таким чином робиться перехід від трансцедентної цінності людини до проблем особистості, суспільства, держави. Враховуючи необхідність збереження людської гідності, Церква виводить життєві принципи керуючись якими, на її думку, можна втілити принцип людської гідності в життя та гармонізувати суспільні відносини. Принцип людської гідності, являє собою сутність соціальної доктрини Церкви та є базою розвитку принципів спільного блага, субсидіарності і солідарності [15], [2], [5]. Гідність людини у контексті суспільного буття, розглядається Католицькою Церквою з богословської та антропологічної точок зору, що дозволяє їй сформувати чітку позицію щодо конкретних сфер особистого та суспільного життя людини, на основі вищезазначених принципів.

Польський дослідник Ю. Майка, аналізуючи соціальну доктрину католицизму приходить до думки, що усі настанови можна звести в ряд положень, які утворюють загальну систему. По-перше, положення, які стосуються суті зв'язків, що виникають між прагненням людини до Бога та її світською (політичною, суспільною та економічною) діяльністю; по-друге, положення, змістом яких є критичний аналіз існуючої соціальної дійсності; по-третє, рекомендації Церкви, щодо узгодження соціально-економічної та політичної критики з нормами релігійної моралі [17]. За допомогою цих положень, які мали різноманітну форму, від енциклік до звернень чи листів, Церква критикувала соціальну дійсність, вказувала шляхи вирішення суспільних проблем, або просто узгоджувала існуючий лад з нормами християнської моралі [1], [5].

В даному дослідженні важливо відзначити відголосок який створила в католицьких спільнотах християнська релігійна філософія. Так в країнах з великим відсотком вірних Католицької Церкви були створені громадські організації орієнтовані на практичне втілення та реалізацію норм, які визначені як „праведний або доброчинний спосіб життя", а саме:організації «Карітас» [7], Католицькі релігійні організації України [11], Міжнародна федерація католицьких медичних асоціацій [18], Міжнародний католицький комітет медсестер і працівників медико-соціальної сфери [19]. Даний перелік є далеко не повним і потребує подальшого вивчення та написання ґрунтовного дослідження.

Висновок. Мета діяльності релігійних інституцій – знайти гідне місце людини у світі та суспільстві, а завдання – сформувати взаємозв'язок між світоглядними принципами викладеними релігійному вченні та сучасними соціальними проблемами. Мету діяльності соціального працівника можна визначити як моделювання такого соціального устрою, з врахуванням в його суспільно-політичного, соціально-економічного та морально-етичному аспектів, при якому кожна людина, християнин (і не тільки християнин) може вести такий спосіб життя, який відповідає загальнолюдським моральним еталонам, зокрема Євангелії. Творячи «ідеальний» суспільний лад, Церква змушена реагувати на запити суспільства, які часто відображаються у вигляді соціальних проблем, які є наслідком і відображенням існуючих проблем та протиріч [1]. Не буде перебільшенням сказати, що соціальний працівник також відповідальний за соціальне, фізичне та духовне благополуччя свого підопічного, адже нема іншої настанови, аніж основоположної заповіді Христа: «Люби ближнього свого, як самого себе» [Мт 12:31]. Для цього необхідно відчути в собі Божий образ (почуття гідності) та бажання очистити його своїм покаянням (почуття совісті). Суспільна реальність мала б бути передусім множиною духовних існувань поєднаних у цілісність Богом та не раціоналізованою комунікацією [25]. Без цих засадних настанов неможлива ефективна практика фахівця соціальної роботи, позаяк його внутрішня культура, інтелігентність, прояв моральних чеснот підпорядковується досягнення кінцевої мети: зробити все, за будь-якої можливості, задля здоров'я, благополуччя та щастя людини, незалежно від того, яке б вона не займала соціальне становище в суспільстві. Адже найвищий дар на землі – життя та гідність людини.

Література:

1. Академічне релігієзнавство. За наук. ред. А. Колодного. К. : Світ Знань, 2000. С. 737-778.

2. Баджо А. М. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія. *Соціальна доктрина Церкви : (зб. ст.).* Львів : Свічадо, 1998. С. 49–78.

3. Всесвітня організація випускників закладів католицької освіти [Електронний ресурс]. *Комісія у справах мирян УГКЦ.* Режим доступу : http://www.laityugcc.org.ua/laity_catholic/articles/world-organisation-of-formerpupils-of-catholic-education.html

4. Волинець О. Солідарність, субсидіарність та загальне благо як фундаментальні принципи взаємодії людини, громадянського суспільства та держави у соціальному вченні католицизму. *Українська національна ідея: реалії та перспективи розвитку.* 2014. № 26. С. 3–8.

5. Гьофнер Й., кардинал. Християнське суспільне вчення. Пер. з нім. С. Пташник, Р. Оглашенний. Львів: Свічадо, 2002. 304 с.

6. Грицанов В. Мунье. *Новейший философский словар*. Минск: Книжн. Дом, 2001.

7. Діяльність Карітас Україна. [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://caritas-ua.org/index.php/uk/activity.

8. Дуйкін В. Християнський персоналізм Івана-Павла. *Наук. Записки "Історія".* 2001. № 4. С. 119–122.

9. Захара І. Лекції з історії філософії. Львів: Видавництво ЛБА, 1997. 398 с.

10. Здіорук С. Етноконфесійна ситуація в Україні та між церковні конфлікти. *Національний інститут стратегічних досліджень.* К., 1993. Вип. 9. 59 с.

11. Католицькі релігійні організації України [Електронний ресурс]. *Релігійно-інформаційна служба України.* Режим доступу :http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/52490.

12. Кияк С. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи. Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. 632 с.

13. Колодний А. Феномен релігії: природа, структура, функціональність,тенденції [Електронний ресурс] Режим доступу:https://kolodnyj2009.wordpress.com/2009/03/16/fenomen_religiji.

14. Колодний А. Християнські Церкви України перед викликами світського суспільства. *Наукові записки. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія : зб. наук. пр.* К., 2004. № 14. С. 211–217.

15. Компендіум соціальної доктрини Церкви. К. : КАЙРОС, 2008. 549 с.

16. Любчик В. Сучасна соціально значуща ідеологія церкви та можливості посилення її впливу на українське суспільство. *Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації : зб.наук. матер.* К., 2007. – С. 121–126.

17. Майка Ю. Социальное учение Католической Церкви. Рим; Люблин: Изд-во Святого креста, 1994. 479 с.

18. Міжнародна федерація католицьких медичних асоціацій [Електронний ресурс]. *Комісія у справах мирян УГКЦ.* Режим доступу: 200http://www.laityugcc.org.ua/laity_catholic/articles/International-Federation-ofCatholic-Medical-Associations.html

19. Міжнародний католицький комітет медсестер і працівників медикосоціальної сфери [Електронний ресурс]. Комісія у справах мирян УГКЦ. Режим доступу : http://www.laityugcc.org.ua/laity_catholic/articles/internationalcatholic-committee-of-nurses-and-medical-social-assistants.html

20. Мороз В. Нормативний характер принципів соціальної доктрини Католицької церкви: еволюційний шлях становлення. *Релігієзнавство в актуальності його проблем. Пам'яті професора А. Гудими : зб.статей-вшанувань, наук. праць та експертиз*. К., 2014. № 71/72. С. 142–147.

21. Муньє Є. Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. 250 с.

22. Новиченко М. Актуальні питання соціально значущої діяльності церков і релігійних організацій в Україні. К., 2004. С. 106–110.

23. Пасічний Р. Неурядові релігійні (католицькі) організації та їх вплив на міжнародні політичні процеси. *Українська національна ідея: реалії та перспективи розвитку : зб. наук. пр.* Львів, 2013. Вип. 25. С. 141–146.

24. Саган О. Держава і церква – основні моделі взаємодії. *Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії : наук. зб.* К., 1999. С. 45–49.

25. Соціяльно зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989–2008) (Джерела християнського суспільного вчення та служіння). Заг. ред. Л. Коваленко. Львів : Вид-во Українського католицького університету, 2008. 570 с.

26. Соціальна філософія. Короткий енцикл. сл. За ред.. В. Андрущенка. Київ; Харків: Рубікон, 1997. 357 с.

27. Суспільний дороговказ віруючого [Електронний ресурс]. *Християнин і світ.* 2002. Режим доступу :http://www.xic.com.ua/cerkva-pro/8-ekonomika/66-suspilnyj-dorogovkaz-virujuchogo.

28. Филипчук С. Суспільно-політична діяльність українських християнських конфесій у 2006 р. через призму їх соціального вчення. *Історія релігій в Україні : наук. щорічник / ред. кол. : З. Білик, Я. Дашкевич, Л. Моравська.* Львів, 2007. Кн. 2. С. 435–443.

29. Широкорадюк С. Соціальне служіння Римо-Католицької Церкви в Україні. *Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія і сучасність. Сер. наук. збірників. Збірник № 3*. За заг. ред. д. філос. н. П. Яроцького, д. філос. н. Л. Филипович, д. філос. н. С. Кияка. К., 2009. С. 365–369.

30. Яроцький П. Особливості розвитку соціального вчення католицизму. *Українське релігієзнавство.* 2001. № 20. С. 55–64.

31. Яроцький П. Релігійний фактор у сучасній Україні. *Людина і світ.* 2004. № 3. С. 2–8.

32. Яроцький П. Релігія у країнах Східної та Центральної Європи після соціалізму. *Релігійна панорама.* 2009. № 12. С. 39–52.

33. Яроцький П. Соціальне вчення церкви за умов глобалізації. *Людина і культура в умовах глобалізації : зб. наук. статей.* К.: Парапан, 2003. С. 321–329.

34. Jan Pawel II. Laborem exercens. *Tygodnik Powszechny*, 1981. 125 s.

35. John Paul II. Centesimus Annus [Електронний ресурс]. *La Santa Sede.* Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/john-paulii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.

36. John XXIII. Mater Et Magistra [Електронний ресурс]. *La Santa Sede.* Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/johnxxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_ _15051961_mater.html.

37. Leon XIII. Rerum Novarum [Електронний ресурс]. *La Santa Sede.* Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/leoxiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html.

38. Pasiczny R. Ukrainska Cerkiew Greko-Katolicka oraz zagadniena ochrony socjalnej w warunkach transformacji spoleczenstwa ukraińskiego. *Evropsky poltcky a pravni diskurz.* 2014. Svazek 1, vyd. 6. S. 386–393.

39. Pius XI. Quadragesimo Anno [Електронний ресурс]. *La Santa Sede.* Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/piusxi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html.

40. Strzeszewski Cz. Katolicka nauka społeczna. Lublin; wyd. KUL, 2003. 812 s.

Отримана 15.12.2021

Прорецензована 27.12.2021

Прийнята до друку: 18.01.2022

e-mail: vita_prokopchuk@ukr.net

DOI: 10.25264/2312-7112-2022-23-49-52

Прокопчук В. Феномен ідентичності у проблемному полі структуралістських та постструктуралістських теорій. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : *науковий журнал.* Острог : Вид-во НаУОА, 2022. № 23. С. 49–52.

УДК 377.36:159.923.2:616

Віта Прокопчук

ФЕНОМЕН ІДЕНТИЧНОСТІ У ПРОБЛЕМНОМУ ПОЛІ СТРУКТУРАЛІСТСЬКИХ ТА ПОСТСТРУКТУРАЛІСТСЬКИХ ТЕОРІЙ

У статті здійснено експлікацію особливостей формування ідентичності у контексті дискусійного простору сучасного соціально-гуманітарного знання. Показано, що ідентичність є динамічною багаторівневою структурою, яка зазнає змін у процесі адаптації особистості до мінливої соціальної реальності, супроводжуючись кризовими періодами і виробленням захисних стратегій.

Відстежено трансформаційні зрушення розуміння особистісної ідентичності як внутрішньої самототожності та цілісності унікального Я у структуралістських та постструктуралістських теоріях. Стверджується, що відмова від сприймання індивідуального Я як особистісного центру призводить до утвердження фрагментарності, розщепленості, релятивності та віртуальності.

Ключові слова: *ідентичність, особистість, особистісна ідентичність, соціальна ідентичність, «Я-ідентичність», структуралізм, постструктуралізм.*

Vita Prokopchuk

THE PHENOMENON OF IDENTITY IN THE PROBLEM FIELD OF STRUCTURALIST AND POSTSTRUCTURALIST THEORIES

The article explains the peculiarities of identity formation in the context of the discussion space of modern socio-humanitarian knowledge. It is shown that identity is a dynamic multilevel structure that undergoes changes in the process of adaptation of the individual to the changing social reality, accompanied by crisis periods and the development of protective strategies.

Transformational shifts in the understanding of personal identity as an inner identity and integrity of the unique self in structuralist and poststructuralist theories are traced. It is argued that the rejection of the individual self as a personal center leads to the assertion of fragmentation, fragmentation, relativity and virtuality of the subject.

Key words: *identity, personality, personal identity, social identity, "I-identity", structuralism, poststructuralism.*

Постановка проблеми. На сучасному етапі розвитку проблема ідентичності концептуалізувала дискусійний простір соціально-гуманітарного знання і стала одним із провідних міждисциплінарних дослідницьких наративів. Зростання інтересу до цієї проблеми обумовлене передусім процесами розмивання соціально-рольової структури сучасного суспільства, його нестабільністю та неможливістю побудови такої системи координат, яка б забезпечувала гармонійний і збалансований розвиток усіх потенцій особистісного Я. Особливо це стосується структуралізму та постструктуралізму де проблема ідентичності стає епіцентром дискусій, переоцінки та своєрідної ревізії філософського спадку класичного і почасти некласичного етапу.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Поза межами особистісної ідентичності неможливе усвідомлення власної унікальності, свого Я, своїх можливостей та перспектив. Відчуття ідентичності досягається і засвоюється людиною у процесі життєдіяльності і має відповідати її усвідомленим та неусвідомлюваним потребам та запитам. Проблема ідентичності створює високе резонансне поле. Найперше маємо на увазі парадигму когнітивно орієнтованої психології, представниками якої є Х. Теджфел, Дж. Тернер, Г. Брейквел, феноменології (М. Хайдегер), американської екзистенційної психології (Р. Мей, І. Ялом, Дж. Б'юдженталь, С. Мадді), у контексті постмодерну (Е. Гідденс, П. Бурдьє) тощо.

Означені підходи свідчать про розмаїття варіантів осмислення феномену ідентичності, який набуває статусу системотворного поняття у теорії особистості (особистісна ідентичність) та проблемному полі соціальної детермінації (соціальна ідентичність). Соціальна та особистісна ідентичність постають в цілісній єдності та взаємодії.

Метою статті є теоретичне обґрунтування та висвітлення феномену ідентичності у контексті структуралістських та пост структуралістських терій.

Виклад основного матеріалу. На даний час не існує єдиного підходу щодо вивчення ідентичності, для того, щоб достатньою мірою експлікувати смисловий простір даного поняття, необхідно відстежити еволюцію поглядів на цю проблему у досить широкому історичному спектрі.

З точки зору реальної динаміки особистісна та соціальна ідентичності не є різними частинами чи аспектами єдиної ідентичності, а різними точками у процесі розвитку останньої. Так, Г. Брейквел стверджує, що категорії соціальної ідентичності, засвоєні у процесі взаємодії із соціальним середовищем, не тільки сприяють самопізнанню, а й забезпечують формування структури особистісної ідентичності та оцінку моральних та соціальних норм, які задані референтною групою і є елементами змістової структури. І хоча особистісна ідентичність зазнає впливу соціальної, однак в уже сформованому варіанті особистісна ідентичність активно впливає на соціальну, причому процес їхньої взаємодії становить діалектичну єдність – упродовж усього життя індивіда.

Зважаючи на це, особистісна та соціальна ідентичності є різними точками у динаміці розвитку єдиної ідентичності, базовими елементами якої, згідно з Г. Брейквел, є біологічний організм, ціннісний, змістовий, оціночний і хронологічний компоненти. Біологічний організм являє собою осердя ідентичності. В міру її розвитку його вплив зростає.

Змістовий вимір вбирає в себе усі наявні параметри, з допомогою яких індивід може описати самого себе і які репрезентують його як унікальну особистість. Він зазнає значного розширення у процесі життєдіяльності, оскільки у ньому зливаються параметри як соціальної, так і особистісної ідентичності. Соціальна ідентичність (тут беремо до уваги групове членство та соціальні ролі), і особистісна, складовими якої є цінності, мотиви, емоції, настанови, персональні конструкти, каузальні схеми тощо, разом засвідчують часову безперервність змістового виміру. У такому зрізі дихотомія між соціальною та особистісною ідентичністю нівелюється. Посутнім є також твердження Г. Брейквел про різний ступінь взаємозв'язку між елементами ідентичності у різних людей. Одним властива строго ієрархічна структурна організація змістових елементів ідентичності, а інші задовільняються простим невпорядкованим складом окремих елементів.

Усі елементи змістового виміру можуть претендувати на позитивну чи негативну оцінку з боку індивіда, критерієм якої стають соціальні норми та цінності. Динаміка оцінювання обумовлюється змінами в наявному соціальному середовищі. Загальним планом розвитку ідентичності стає суб'єктивний час. Прикметно, що Г. Брейквел уводить поняття біографічного часу, у якому переплітаються змістові й ціннісні параметри виміру ідентичності [8].

Американська екзистенційна психологія – Р. Мей, І. Ялом, Дж. Б'юдженталь, С. Мадді – розглядає ідентичність як внутрішню сутність і відчуття власного Я, що охоплює різнополюсові переживання: з одного боку, – страх, тривога, одинокість, туга, відчай, абсурд, страждання, приреченість вибирати, а з другого, – трепет і благоговіння, свобода, відчуття цілісності, осмисленості, моральної відповідальності та закоріненості у світі. Представники цієї школи намагалися поєднати екзистенційну психологію з гуманістичною психологією і психоаналізом. У центрі уваги цієї школи – проблема людини, що опинилася перед необхідністю визначити свою ідентичність, постійно переборюючи сумніви, сум'яття і тривогу. Тривогу Р. Мей називає «суб'єктивним станом особистості, котра розуміє, що її існування може бути зруйноване і що вона може перетворитися у Ніщо» [9, с. 50]. Причиною тривоги Р. Мей [9] називає усвідомлення особистістю потенційності свого буття та можливості небуття і відчуття загрози життєво важливим цінностям. Саме тривога являє людині фундаментальне буття-у-світі. Її породжує страх, пройти через який означає повною мірою відчути екзистенцію як безкінечність та постійну присутність власного Я, яке боїться, чинить опір і появляється з небуття.

Тривога може бути конструктивною, і деструктивною, нормальною і невротичною. Переглядаючи свої цінності, людина може конструктивно протистояти життєвим обставинам. З тривогою Р. Мей пов'язує такі стани, як: почуття провини, турботи, любові, волі. Експлікуючи поняття онтологічної провини, дослідник співвідносить кожен її тип із способом буття-у-світі. Так, тип провини, що відповідає Umwelt, закорінений у недостатньому усвідомленні нашого буття-у-світі. Це провина викликана поділом (separation guilt) людини і природи. Неспроможність розуміти світ інших (Mitwelt) викликає другий тип провини. А третій – заснований на стосунках із власним Я (Eigenwelt). І тут «справа не у моральній недосконалості… це невідворотний результат того факту, що кожен з нас є окрема особистість і не має іншого вибору, окрім як дивитись на світ власними очима» [9, с. 4].

Екзистенційну свободу (existential freedom) Р. Мей трактує як свободу діяти відповідно до власного вибору [9].

Водночас Дж. Б'юдженталь розуміє ідентичність як «процес постійного відчуття свого Я, а також прийняття себе як даності» [1, с. 112]. У його творчості основне місце належить суб'єктивності. Суб'єктивне позначає багатоманітний внутрішній світ, потік свідомості, глибинну і до кінця не омовлену сутність кожної людини, яка нині втрачена і потребує відновлення. Дж. Б'юдженталь проти спрощеного розуміння людини і людства в цілому. Автентична природа людини прихована у безперервному процесі дорефлексивного невербального усвідомлення буття, у якому людина відчуває незнищенну внутрішню опору і творчо переосмислює наявну дійсність. К. Ясперс [7] трактує ідентичність в статусі однієї із чотирьох формальних ознак свідомості Я: найперше – це відчуття діяльності, що дозволяє усвідомлювати себе активною істотою, друге – це відчуття власної єдності, позаяк воно забезпечує усвідомлення того, що саме в цей час я єдиний, третьою ознакою постає усвідомлення власної ідентичності, що дозволяє говорити про те, що Я зараз такий самий, як і колись, а четвертою – усвідомлення власної нетотожності іншим, відмінності від світу [6].

Ці думки стають особливо актуальними у постсучасну епоху глобалістських трансформацій, що суттєво видозмінюють особистісний простір. У контексті структуралізму та постструктуралізму проблема ідентичності стає епіцентром дискусій, що стали засобом переоцінки та своєрідної ревізії філософського спадку класичного і почасти некласичного етапу. Ідентифікація тут трактується як особлива практика означування і самопозначення індивіда, внаслідок чого індивідуальність конституює людину як Я, на відміну від «тіла» та «особистості» шляхом обмеження вибору із множинності можливого. Відтак, ідентичність перестає бути фіксованою реальністю, вона сама для себе стає проблемою, яка знаходиться у стані постійного пошуку вирішення. Під загрозу поставлена цілісність суб'єкта, суперечливим стає і авторство власної особистості. Структуралісти та постструктуралісти, підкреслюючи процесуальність ідентичності, відмовляються сприймати Я як особистісний центр, для них Я – це ілюзія, віртуальний простір, у якому сходяться перспективні лінії смислу.

Так, особистість у Ж. Лакана [2] являє собою розщепленого суб'єкта, кожен елемент якого має власну історію, яка постійно змінюється, тим самим перерозподіляючи структуру суб'єктивності. Позаяк не існує стабільного Я, значить немає цілісного індивіда. Його місце у Ж. Лакана займає фрагментований індивід. Суб'єктність набуває релятивного характеру, позаяк вона стає похідною від практики взаємостосунків суб'єктів і проявляє себе через принцип розмежування, опозиції іншого по відношенню до мене. У даному контексті суб'єктивність являє собою дію системи означень, яка існує до індивіда, задаючи його культурну ідентичність. Адже Ж. Лакан обмежує світ людського існування мовою і мовленням, що трактуються як первинні щодо людської суб'єктності. Сама ж суб'єктність вписана у безперервний символічний порядок, що складається зі слів, які постають замінниками реальності і можуть перевизначати структуру суб'єктності [2]. Постструктуралісти, постулюючи множинність суб'єкта, розщеплюють його на непостійні ідентичності, позаяк свідомість людини відпочатково є розколотою. Суб'єкт, що промовляє, завжди перебуває між свідомим та несвідомим, фізіологією та соціальністю, а тому ніяк не може злитися воєдино. Для М. Фуко [5] він складає множинні Его.

Невипадково М. Фуко говорить про номада-кочівника, який ніде не знаходить собі прихистку [5]. Постструктуралізм культивує поняття «номадичної сингулярності» та симулякра. Стверджуючи ідею смерті суб'єкта, він нівелює ідею активного творчого перетворення світу шляхом становлення ідентичності. Необхідно визнати тенденції сучасного глобалізованого світу з притаманним йому інформаційним прискоренням та розростанням комунікативних транскультурних зв'язків неминучою реальністю, яка вимагає жити за принципами «глобального он-лайну» у новій системі ціннісних координат. Нині йдеться про необхідність переформатування архітектоніки сучасного світу, пошук альтернативних варіантів глобалізації з метою подолання вакууму, заповненого уніфікованою масовою глобальною і транснаціональною культурами.

На сучасному етапі важливо підтримувати стан динамічної рівноваги і сформувати адекватну рефлексивну площину для збереження самоцінності людського Я, його невід'ємної ідентичності. Цією площиною має стати проаналізований нами багатий і розмаїтий досвід філософської та психолого-педагогічної традиції. За твердженням Е. Носенко, дослідження психологічних новоутворень особистості має здійснюватися на «перетині» особистості та її здібностей; особистості і цінностей; особистості й діяльності [4, с. 176.]. В юності образ майбутнього є складним інтегративним утво-

ренням, який охоплює ціннісні орієнтації, перші життєві плани, планові та очікувані події, елементи рефлексії та самооцінки, засвоєні стереотипи поведінки, настанови та емоційне ставлення до майбутнього. Так, І. Мельничук трактує ідентичність як співвіднесення того, що «має буття», з самим собою у зв'язаності та безперервності власної мінливості, а сутністю ідентичності називає відповідність, що усвідомлюється як досконалість [3]. А Л. Шнейдер розглядає особистісну ідентичність як «самореферентність, відчуття і усвідомлення унікальності Я у його екзистенції та неповторності особистісних якостей» [6, с. 13]. Дослідниця стверджує думку про те, що особистісна ідентичність є результатом активного процесу, який відображає уявлення суб'єкта про себе, власний шлях розвитку і супроводжується відчуттям сильного Я у власній безперервності, тотожності та визначеності. Саме це відчуття дозволяє людині сприймати своє життя як досвід тривалості та єдності свідомості, цілісності життєвих планів і щоденних вчинків, що дозволяють діяти послідовно [5].

Висновки. Отже, ідентичність являє собою синтез таких характеристик людини як тотожність, цілісність і визначеність в унікальній структурі, яка змінюється внаслідок адаптації і переорієнтації у мінливому світі. Вона вимірюється такими індивідуальними параметрами, які мають постійний характер і дозволяють розвивати історію власного Я, його унікальність та нетотожність з іншим. А процес формування ідентичності є центральним психологічним новоутворенням, що являє собою динамічну багаторівневу структуру, яка зазнає змін у процесі адаптації особистості до мінливої соціальної реальності, що супроводжується кризовими періодами і виробленням захисних стратегій.

Література:

1. Бьюдженталь Д. К. Наука бьпъ живым: Диалоги между терапевтом и пациентом в гуманистической психотерапии. М.: Класс, 1998. 336 с.

2. Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда. Инстанция буквы в бессознательном, или судьба разума после Фрейда. М.: Логос, 1997. С. 148–183.

3. Мельничук І. М. Формування професійної ідентичності майбутніх соціальних працівників в умовах тренінгу. Педагогіка і психологія формування творчої особистості: проблеми і пошуки : зб. наук. праць / відп. ред. Т. І. Сущенко. Київ-Запоріжжя, 2008. Вип. 48. С. 214–221.

4. Носенко Е. Л. Сучасні напрями зарубіжної психології: психологія особистості: підручник. Дніпропетровськ: Вид-во Дніпропетр. нац. ун-ту, 2010. 261 с.

5. Фуко М. Археология знания: пер. с фр. В. П. Визигина; общ. ред. Б. Левченко. Киев: Ника-Центр, 1996. 208 с.

6. Шнейдер Л. Б. Личностная, гендерная и профессиональная идентичность: теория и методы диагностики. М.: МПСИ, 2007. 128 с.

7. Ясперс К. Общая психопатология / Пер. с нем. Л. О. Акопяна. М.: Практика, 1997. 1056 с.

8. Breakwell G. M. 2001. Social representational constraints upon identity processes. In Representations of the social: Bridging theoretical traditions, Edited by: Deaux, K. and Philogene. Pp. 271–284.

9. May R. Contributions of existencial psychotherapy. In R. May, E. Angel, & H. F. Ellenberger (Ed.) Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology. New York: Basic Books. 1958 a, p. 50.

Отримана 09.12.2021

Прорецензована 05.01.2022

Прийнята до друку: 18.01.2022

e-mail: nataliatrofimcuk66@gmail.com

DOI: 10.25264/2312-7112-2022-23-53-59

Трофімчук Н. Формування екологічної культури студентської молоді засобами інтегративного підходу. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : *науковий журнал.* Острог : Вид-во НаУОА, 2022. № 23. С. 53–59.

УДК 373.3:37.015.31:57.081.1

Трофімчук Наталія

ФОРМУВАННЯ ЕКОЛОГІЧНОЇ КУЛЬТУРИ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ ЗАСОБАМИ ІНТЕГРАТИВНОГО ПІДХОДУ

Статтю присвячено дослідженню проблеми формування екологічної культури студентів закладів вищої освіти засобами реалізації в навчальний процес інтегративного підходу. Стверджується, що екологічна культура постає новою світоглядною парадигмою та істотним аспектом соціокультурного буття, що потребує формування екологічно орієнтованого мислення, спрямованого на критичне переосмислення антропогенного впливу на навколишнє середовище, необхідності глибокого розуміння нерозривного зв'язку між людиною та природою на ціннісній морально-естетичній основі.

Підкреслено, що формування екологічної культури вписане у контекст загальної екологічної освіти і реалізується засобами інтегративного підходу як певної стратегії в умовах множинності та поліваріативності освітнього процесу.

***Ключові слова**: екологічна культура, культура, екологічна освіта, інтеграція, педагогічна інтеграція, інтегративний підхід.*

Trofimchuk Natalia

FORMATION OF ENVIRONMENTAL CULTURE OF STUDENT YOUTH BY MEANS OF INTEGRATIVE APPROACH

The article is devoted to the research of the problem of formation of ecological culture of students of higher education institutions by means of realization in the educational process of the integrative approach. It is proved that ecological culture is a new worldview paradigm and an essential aspect of socio-cultural life, which requires the formation of ecologically oriented thinking aimed at critical rethinking of anthropogenic impact on the environment, the need for a deep understanding of the inextricable link between human nature and nature.

It is emphasized that the formation of environmental culture is inscribed in the context of general environmental education and is implemented by means of an integrative approach as a strategy in terms of plurality and multivariate educational process.

Understanding the strategy of forming the ecological culture of students of higher education institutions shows that it is built on integrative principles and involves the coordination of scientific thinking with the humanities, thus involving not only rational knowledge but also sensory-emotional, which allows to assert creative role and principles. humanization of the educational process.

In the conditions of multiplicity and polyvariance of the process of formation of ecological culture, the integrative approach aims to build a synthetic educational model, in the context of which literature, art, poetry, arts and crafts, leisure practices, etc. are organically inscribed. He asserts the unity and indivisibility of the process of forming the ecological culture of students, bringing it beyond specific disciplinary boundaries.

***Key words:** ecological culture, culture, ecological education, integration, pedagogical integration, integrative approach.*

Постановка проблеми. Феномен екологічної культури, що незмінно пов'язаний з проблемами людського виживання в умовах природніх загроз і катаклізмів та подолання різних екологічних небезпек, нині постає стратегічною метою сучасної освіти. Екологічна культура являє собою систему взаємозалежностей та взаємоадаптації людини і природи на основі культурних традицій, емоційно-ціннісних переживань, що забезпечує збалансованість та урівноваженість людського буття і дозволяє людині долати власну природну обмеженість. Людина мовби приміряє і пристосовує до себе світ, у якому вона живе, вловлюючи його живий нерв і пульсацію життєвої енергії. Охоплюючи широкий спектр людської реальності, екологічна культура постає як інтегративне утворення, що визначає зміст сучасних освітніх процесів. Ідея інтеграції нині є однією з домінантних, оскільки ретранслює динаміку парадигмальних педагогічних зрушень в умовах переходу від традиційних моделей струк-

турування знань лінійного типу до більш складних, від статичних до динамічних. Дозволяючи уникнути однобокості та одноплощинності наукової стратегії і постаючи основною умовою модернізації змісту освіти, вона націлює на побудову синтетичної освітньої моделі та розвиток інтегративних процесів в освіті.

Ідея метапарадигмального синтезу, що передбачає цілісність досліджуваного освітнього поля зі збереженням методологічного плюралізму та множинністю його репрезентацій уперше експлікована у дисертаційному дослідженні М. Романенка «Соціальні та парадигмально-когнітивні детермінанти розвитку сучасної освіти». Саму ж процедуру метапарадигмального синтезу запропоновано автором для системного аналізу та класифікації парадигмально-когнітивних основ постсучасних освітніх теорій та практик [17].

Про широкі можливості інтеграції в педагогічному процесі, «її об'єктивну необхідність, форми прояву, механізми реалізації та вплив на структуру педагогічного знання та освіти» говорить В. Безрукова [2, с. 3] Характеризуючи категоріальний статус інтеграції в педагогіці, дослідниця вказує на триєдність її семантичного поля, а саме розглядає це поняття як процес і результат цього процесу, а також тенденцію, яку можна кваліфікувати водночас як принцип розвитку теорії і практики. Зважаючи на поліфункціональність та багатоплановість означеного поняття, а також переобтяженість його великою кількістю розмаїтих характеристик виникає проблемність обгрунтування єдиного визначення. Нині феномен інтеграції центрує освітній пошук таких науковців, як О. Савченко, Н. Бібік, В. Ільченко, Т. Пушкарьова, Л. Масол, О. Гайдамака, Н. Очеретяна, О. Сухаревська та ін., у дослідженнях яких інтеграція позначає підпорядкування єдиній виховній і навчальній меті однотипних частин та елементів змісту, методів і форм у рамках освітньої системи на певній стадії навчання [19, с. 9].

Теоретико-методологічну основу інтеграції розроблено І. Козловською, яка вбачає у ній процес взаємодії елементів, наділених відповідними властивостями, що передбачає встановлення, ускладнення та інтенсивність істотних зв'язків між ними [10]. Це значною мірою впливає на те, що наслідком вказаної взаємодії стає новий інтегрований об'єкт, який хоча й володіє якісно відмінними трансформованими властивостями і містить кардинально нові системні властивості цілого, проте зберігає у своїй структурі індивідуальні ознаки вихідних елементів. Таким чином, інтегрування постає як якісно новий динамічний і суперечливий процес структурування знань у нових органічних взаємозв'язках. Досліджуючи сутнісні ознаки цього процесу, І. Козловська переконує у необхідності створення передумов об'єднання попередньо розрізнених елементів, проте не шляхом простого сумування, а синтезу, результатом якого має бути система, ключовою ознакою якої дослідниця вважає цілісність. Саме ця інтегративна система екологічних та культурних взаємозв'язків і взаємовпливів й потребує нині ширшої наукової палітри.

Метою статті є дослідження процесу формування екологічної культури студентів закладів вищої освіти засобами реалізації інтегративного підходу.

Виклад основного матеріалу дослідження.

Прикметно, що ідея інтеграції якнайпосутніше узгоджується з методологічними засадами холістичної парадигми, яка засвідчує планетарні зусилля глобалізованого світу на збереження власної цілісності і неподільності. Якщо ж брати до уваги холістичну педагогіку, то найпродуктивнішою її ідеєю належить визнати ідею цілісності суб'єкта, неподільності і незбагненності людської душі. У вимірах холізму, вибудуваного на інтегративних засадах, екологічна культура входить у зміст душевних прагнень і спонук, переломлюючись крізь людську суб'єктивність у її нерозривному зв'язку зі світом.

Педагогічна інтеграція як принцип розвитку педагогічної теорії і практики відображає специфіку сучасного стану педагогічної науки і володіє необхідним арсеналом впливу на усі її сфери і явища. Зазвичай поняття інтеграція (від лат. integration – відновлення, поновлення та integer – цілий) постає як «доцільне об'єднання та координація дій різних частин цілісної системи» [5, с. 401], процес розвитку, «пов'язаний з об'єднанням в єдине ціле розрізнених частин і елементів, результатом якого є певний ступінь інтегрованості – стан упорядкованого функціонування частин цілого» [22, с. 595]. Як зауважує І. Бех, наявна «стадія наукового мислення дедалі більше характеризується прагненням розглядати не окремі, ізольовані об'єкти явища життя, а їх більш чи менш широкі єдності. Тож інтеграція, як вимога об'єднання в ціле якихось частин чи елементів, вважається необхідним дидактичним засобом, за допомогою якого можна створити в учнів цілісну картину світу» [3, с. 5]. Водночас

Н. Бордовська відстежує тенденцію до «зростання теоретичної множинності педагогіки [4, с. 292], а це, на думку дослідниці, засвідчує потребу нових методологічних підходів для осмислення та визначення шляхів її розвитку. В Оксфордському тлумачному словнику інтеграція розглядається як «акт чи процес поєднання двох або більше частин таким чином, щоб вони функціонували злагоджено» [26, с. 675].

Процеси, які відстежуємо у рамках наявної системи, сприяють підвищенню рівня її цілісності та організованості, інтенсифікуючи відповідні зв'язки між структурними елементами системи, що засвідчено Державною національною програмою «Освіта» («Україна XXI століття»), Національною доктриною розвитку освіти України, Концепцією нової української школи, у якій, зокрема, запропоновано «навчальний матеріал …інтегрувати в змісті споріднених предметів або вводити до складу предметів у вигляді модулів» [11]. Як бачимо, процес інтеграції є одним із найбільш сучасних інноваційних підходів в освітньому полі України.

Доцільно підкреслити, що поняття інтеграції уперше було озвучене у 30-х рр. XX ст. і його семантичне поле формувалося упродовж тривалого часу, що засвідчують праці Й. Песталоцці, Й. Гербарта, К. Ушинського, Г. Сковороди тощо. Так, основною педагогічною думкою Г. Сковороди стає природне виховання, що передбачає виховання цілісного духа, гармонійної особистості, що живе у злагоді із собою. Предметом педагогічних пошуків мислителя стає людина, її думки, душа, дух серце, розум, що разом засвідчують ідею людини як складної системи, яка вимагає делікатного ставлення до себе. Так, Г. Сковорода зазначає, що «часто ми найдрібніших дрібниць не розуміємо. А людина це маленький світ, мікросвіт, силу якого важко осягнути, так само, як неможливо відшукати початок всесвіту» [18, с. 174].

Водночас, основоположник наукової педагогіки й народної школи К. Ушинський стверджує думку про те, що знання та ідеї, що розробляються різними науками, повинні органічно вбудовуватися у світлий і панорамний погляд на світ [21], а в основу виховання людини має покладатися цілісне людинознавство, а, отже, без всебічного вивчення людини педагогіка є немислимою. Зауважимо, що започаткованій ним педагогічній антропології, яка синтезує та систематизує знання про людину, він надає статусу методологічного фундаменту саме педагогіці.

Наріжною проблемою сучасного педагогічного знання стає дезактуалізація його винятково прикладних аспектів, що виходять за межі власної змістової конкретики, потребуючи узагальнень та фундаменталізації. Не можна не дослухатися до думки О. Сухомлинської, яка фіксує відчутний відрив усієї педагогічної науки від практики. Кардинальні зміни та інноваційні процеси, що відстежуються в системі освіти, засвідчують прагнення науковців, «з одного боку, знайти й аргументувати нові засади, нову парадигму своєї науки, а з другого, – науково описати, підвести науковий фундамент під сучасні інноваційні процеси, що відбуваються в освітньому просторі України» [20, с. 3-4].

Такі міркування покладаються в основу обґрунтування інтегративного підходу, що включає інтеграцію в ролі принципу конструювання системи і «забезпечує доцільне об'єднання і синтез компонентів змісту навчання внутрішньопредметного та міжпредметного характеру, їх узагальнення на рівні фактів, понять,теорій, ідей, формування цілісної системи узагальнених знань, способів і видів діяльності» [16].

Ідея інтегративного підходу в освітньому процесі пронизує праці О. Дубасенюк [8, с. 17-20], Н. Антонова [1], Є. Галицьких [6], І. Яковлєва [25] та ін. Так, О. Дубасенюк трактує цей підхід як стратегію дослідження процесу, – базову ціннісну орієнтацію, яка визначає позицію педагога [8, с. 17-20], а В. Лопаткін вважає його засобом, що забезпечує «цілісність картини світу; сприяє розвитку здібностей системного мислення у процесі розв'язання теоретичних і практичних завдань» [14]. Зауважимо, що Л. Гриценко, пов'язує інтегративний підхід із розробкою методів діяльності, конструюванням складних об'єктів, що перебувають у процесі розвитку та їх дослідженням на підставі об'єднання в єдине ціле їх розмаїтих властивостей, моделей та концепцій [7], а Н. Мойсеюк трактує інтегративність «як орієнтацію на інтегральні курси, пошук нових підходів до структурування знань як засобу цілісного розуміння та пізнавання світу» [15, с. 139].

На нашу думку, інтегративний підхід являє собою стратегію дослідження процесу формування екологічної культури студентів закладів вищої освіти, що усуває фрагментацію знань про реальність, вибудовуючи цілісну картину світу. У контексті сказаного стає очевидним те, що власне екологічні уміння та навички мають стати не так об'єктом засвоєння знань, а передусім отримати статус психолого-педагогічного фактора особистісного розвитку, вироблення особистісних цінностей, що

передбачають не тільки активну соціальну взаємодію, а й відповідні відносини з природою як екосистемою, у якій людині відведена не остання роль. Так чи інакше ідея інтегрування набула нині наскрізного характеру і охоплює собою усі сфери педагогічного знання.

Прикметно, що Концепція екологічної освіти України серед стратегічних напрямків і тактичних завдань розвитку вказує на потребу формування поколінь з новою екологічною культурою, новим екологічним світоглядом на принципах гуманізму, екологізації мислення, міждисциплінарної інтеграції, історизму та системності з метою збереження і відновлення природи України та її біологічного різноманіття, а також «екологізацію навчальних дисциплін та програм підготовки» [11].

Зауважимо, що нині суттєво розширилося коло наук, що експлікують екологічну проблематику. До них, зокрема, віднесено і біологію, і економіку, і географію, а також медичні й соціологічні дослідження. Зокрема, на думку М. Хилька, екологія, прагнучи асимілювати наявні проблеми природознавчого та соціогуманітарного профілю, не тільки значно розширює власне предметне поле, а й так чи інакше претендує на певне лідерство в науковому пізнанні, а тому її не варто «втискувати» в рамки виключно природознавства чи соціології» [23]. Не буде помилкою визнати, що сучасна екологічна культура вибудовується на міждисциплінарній основі, щоразу залучаючи у власний обіговий контекст нові види пізнання, а тому постає відкритою системою, що передбачає координацію змісту навчальних дисциплін, їх взаємодію на єдиній мотиваційній основі. Таким чином, використання інтегративного підходу у формуванні екологічної культури студентів кваліфікуємо як необхідний елемент цілісного освітньо-виховного процесу студентської молоді, де інтеграція традиційно представлена блоком нормативних дисциплін, кожна з яких так чи інакше актуалізує попередньо набуті знання. Така послідовність в оволодінні необхідним каркасом знань репрезентує інтегративну вертикаль предметно орієнтованого навчання. У закладах вищої освіти інтегративна модель оволодіння знаннями не обмежується вимогами їх нарощування та сумування, а передбачає взаємодію та взаємодоповнення дисциплін.

«Охорона праці та безпека життєдіяльності» є новою інтегрованою дисципліною, предметом вивчення якої є забезпечення комфортної взаємодії людини із довкіллям шляхом вивчення і пізнання закономірностей виникнення небезпечних ситуацій, виявлення шкідливих факторів впливу на людину й середовище, їх прогнозування, формування у студентів відповідальності за особисту та колективну безпеку, а також створення та впровадження міжнародних екологічних стандартів, скерованих на забезпечення сталого розвитку суспільства, основою якого є моделювання різних варіантів розвитку та прогнозування й оптимізація їхніх результатів. Метою курсу є набуття знань, умінь та способів запобігання небезпечних ситуацій, пошук шляхів надійного захисту в разі виникнення небезпеки та уміння оперативно ліквідовувати наслідки її прояву. Означений курс охоплює такі галузі знання, як гігієна праці, цивільний захист, пожежна безпека, інженерна психологія, основи медичних знань. Перетинаючись, вони не просто висвітлюють подібну проблематику, а й збагачують одна одну новими пізнавальними колізіями, що поглиблюють процес формування екологічної культури. Звідси випливають завдання дисципліни «Охорона праці та безпека життєдіяльності», які полягають у вмінні ідентифікувати та встановлювати причини та джерела потенційної небезпеки та визначати вірогідність їхнього впливу на організм людини та довкілля, а також, використовуючи нормативно-правову базу, вживати належних заходів для ліквідації та забезпечення незагрозливих умов існування людини та середовища. Важливо виокремити провідну для формування екологічної культури студентів програмову змістову лінію, означену як менеджмент безпеки, центром уваги якого є основні законодавчі акти з безпеки життєдіяльності, зокрема екологічне законодавство, а також основні положення Закону України «Про охорону праці», екологічний контроль та екологічне право.

Програма дисципліни «Фізичне виховання» являє собою нормативний документ, предметом вивчення якого є зміст та організація розмаїтих форм раціональної фізичної активності у формі фізичних вправ, які сприяють ефективному формуванню необхідних умінь та навичок, що впливають на оптимізацію фізичного та психофізіологічного стану здобувача вищої освіти, його розумову та фізичну працездатність, гармонійний, фізичний та духовний розвиток як необхідний елемент процесу формування екологічної культури. Проблема фізичного виховання, націлена на збереження та зміцнення здоров'я, охоплює також і закономірності взаємодії людини з природою, залежність від середовища, кліматичних умов, механізми адаптації людини, психоемоційні та біологічні ритми, що являють собою регулярне і циклічне повторення інтенсивності життєвих процесів чи станів усіх живих організмів з їх власною амплітудою та фазами існування. Однак природнє середовище не може стати

єдиним регулятором фізичної та екологічної культури людини, яка не обмежується природніми та генетикою, а неодмінно враховує соціальну потребу комунікації, самовираження і самоствердження. Цей аспект є особливо важливим для усвідомлення потреби формування екологічної культури, що на заняттях спортом розпочинається зі збереження спортивних споруд, інвентарю та елементів обладнання і надалі проявляється у стилі ведення ігор та виконання комплексу фізичних вправ, етичних нормах, які регулюють поведінку спортсмена під час фізкультурної активності, продукуванні естетичних цінностей під час спортивно-показових виступів, олімпіад, парадів тощо. Нині є очевидним оздоровчий та загальнокультурний сенс фізичного виховання, що плекає ідеал фізичної досконалості як певного динамічного стану особистості, невіддільного від ідеалу здорового суспільства.

Плекання цінностей фізичної культури позначає злиття суспільного та особистого інтересу шляхом формування суспільно необхідних потреб, а також трансформації соціального досвіду у властивості особистості, яка прагне найбільш повно реалізувати свої сутнісні сили. Це значною мірою посилює адаптивні можливості організму і створює надійну основу для подальшого існування, позначаючи відкритість та перехід особистості на нові ступені розвитку, охоплюючи емоційно-вольову та мотиваційну сферу, креативні здатності та саморозвиток, простір суб'єктивного самовираження.

Властиво, що організація фізичного виховання передбачає: розуміння ролі фізичної культури у становленні особистості молодшого спеціаліста; оволодіння принципами здорового способу життя; оволодіння системою практичних умінь та навичок зміцнення здоров'я, удосконалення психофізичних здатностей, використання набутого досвіду для досягнення соціально значимих цілей. Реалізуються ці завдання безпосередньо на практичних заняттях фізичної культури, тому їх теоретичний аспект потребує особливої рефлексивної площини, яка створюється у процесі вивчення таких навчальних дисциплін, як «Філософія», «Психологія», «Культурологія» та ін. Так, метою вивчення дисципліни «Філософія» є ознайомлення студентів з основними віхами історії розвитку філософії, змістом основних проблем сучасної філософії через освоєння відповідних філософських знань, прилучення до гуманістичного змісту філософського світогляду, а також формування екологічної свідомості та екологічної культури. Невипадково серед багатьох завдань філософського знання, як-от: осмислення сутності і призначення філософії, основних філософських ідей, що супроводжують розвиток людства, основних тенденцій історико-філософського процесу, вміння аналізувати оригінальні філософські тексти, вироблення здатності до філософського осмислення явищ буття, складності сучасного суспільного процесу, – одним з провідних залишається формування екоцентричного мислення. На перший план виноситься поняття екологічної свідомості, екологічної етики (принцип благоговіння перед життям А. Швейцера), етики відповідальності (А. Наєсс та Г. Йонас), екологічних законів взаємодії суспільства і природних систем Б. Коммонера, концепції ноосфери В. Вернадського, екологічних морально-етичних норм та принципів. Результативність навчального курсу визначається низкою критеріїв, серед яких здатність студентів обґрунтовувати свою світоглядну та громадську позицію; застосовувати одержані знання для вирішення професійних задач, розробки соціальних і екологічних проектів; аналізувати соціально значущі проблеми й процеси, факти і явища суспільного життя; володіти методологією і методами пізнання, творчої діяльності; здатністю до діалогу як засобу вирішення соціальних та екологічних проблем.

Вивчення дисципліни «Психологія» передбачає підвищення рівня психологічної компетентності студентів з метою їх особистісного зростання, корекції власних психологічних станів, створення необхідного комунікативного простору для професійної самореалізації, виявлення мотиваційної сфери, в тому числі і мотивації екологічної поведінки. Одним з першорядних завдань курсу є вміння систематизувати та інтегрувати психологічну інформацію у систему взаємовідносин людини з довкіллям, аналізувати та оцінювати часткові та глобальні наслідки взаємодії людини з природою. особливості психологічного впливу з боку природного, соціального та антропогенного оточення, реакцію людини на дію факторів середовища, зокрема тих, які викликають стрес, зміни мотивів діяльності, прагнень, ціннісних орієнтацій, вчинків, волевиявлень, емоцій і настроїв тощо. Тут оприявнює себе проблема вивчення екологічної свідомості, осмисленої в статусі психологічного явища, а також екологізацію та психологізація змісту еколого орієнтованих навчальних програм.

Водночас «вивчення культурології передбачає раціональне засвоєння інтегральної культури народів світу, розкриття їх багатства крізь призму національної культури як домінуючої складової, усвідомлення того, що тільки діалог світових культур дає можливість осягнути глибину й особливості власної національної культури» [13]. У такому контексті екологічна культура як складова культури в

цілому та істотний компонент особистісної культури постає як прагнення реалізувати людське життя в природному середовищі на ціннісній морально-духовній основі, потребуючи усвідомлення нерозривного зв'язку людини з природою й необхідності формування глибокого розуміння взаємоузгодженості особистих потреб із збалансованим ладом природного довкілля. Разом з тим, антропогенна трансформація цілісності «людина-природа» на взаємодію «споживач-ресурси», «природа-форми господарства» призводить до порушення екологічної рівноваги й неспроможності біосфери звільнитися від деструктивного впливу людської діяльності. І саме тому людина як соціо-біологічно-духовна істота з метою збереження власної позитивності у відносинах «людина-природа», повинна підтримувати не тільки здатність природних систем до саморегуляції, але й забезпечувати свідоме втручання крізь призму особистісного до самообмеження у всіх її вимірах.

У цьому контексті, осмислення стратегії формування екологічної культури студентської молоді засвідчує про її побудову на інтегративних засадах і передбачає узгодження природничо-наукового мислення з гуманітарним, залучаючи таким чином не тільки сферу раціонального пізнання, а й чуттєво-емоційного, що дозволяє стверджувати креативну роль принципів гуманізації та гуманітаризації освітнього процесу. В умовах множинності та поліваріативності процесу формування екологічної культури інтегративний підхід націлює на побудову синтетичної освітньої моделі, у контекст якого органічно вписані філософія, література, мистецтво, поезія, художні ремесла, психологія, екологія, фізична культура, дозвіллєві практики тощо. Він стверджує єдність і неподільність процесу формування екологічної культури студентів, виводячи його за конкретні дисциплінарні межі.

Висновки і перспективи подальших розробок. Таким чином, формування екологічної культури студентів закладів вищої освіти вписане у контекст загальної екологічної освіти і реалізується засобами інтегративного підходу як певної стратегії в умовах множинності та поліваріативності освітнього процесу, що націлює на побудову синтетичної освітньої моделі. Формуючи взаємовідносини людини із довкіллям, екологічна культура стає одним із типів її життєдіяльності, позаяк забезпечує сталі координати соціуму, усуває екологічні загрози та внутрішній дискомфорт людини, утверджує високі гуманістичні цінності та пріоритети. Саме вони й актуалізують подальші розробки екологічної культури на інтегративних засадах.

Література:

1. Антонов Н. С. Интегративная функция обучения. М.: Просвещение, 1994. 304 с.

2. Безрукова В. С. Интеграционные процессы в педагогической теории и практике : монография. Екатеринбург, 1994. 152 с.

3. Бех І. Д. Інтеграція як освітня перспектива. Початкова школа. 2002. № 5. С. 5–6.

4. Бордовская Н.В. Диалектика педагогического исследования: Логико-методологические проблемы. СПб.: Изд-во РХГИ, 2001. 512 с.

5. Великий тлумачний словник сучасної української мови: [уклад. і ред. В.Т. Бусел]. К., Ірпінь: ВТФ «Перун», 2005. 1728 с.

6. Галицких Е.О. Интегративный подход как теоретическая основа профессионально-личностного становления будущего педагога в университете: дис. … д-ра пед. наук. СПб, 2002. 387с.

7. Гриценко Л.И. Теория и практика обучения: интегративный подход: учеб. пособие для студ. высш.учеб. заведений. М.: Издательский дом "Академия", 2008. 240с.

8. Дубасенюк О.А. Інтегративний підхід до професійного розвитку особистості педагога в умовах цивілізаційних змін. Науковий часопис НПУ імені М.М. Драгоманова. Серія 16. Творча особистість. К., 2010. Вип. 12 (22). С. 17-20.

9. Закон України «Про вищу освіту». Вища школа. 2002. № 6. С. 74–121

10. Козловська І.М. Теоретико-методологічні аспекти інтеграції знань учнів професійної школи (дидактичніоснови). Львів: Світ,1999. 302 с

11. Концепція екологічної освіти України. Рішення Колегії Міністерства освіти і науки України № 13/6-19 від 20.12.2001

12. Концепція Нової української школи. URL: https:// www.kmu.gov.ua /.../ukrainska-shkola-compressed.pd...

13. Культурологія: Навчальний посібник / За ред. Т.Б.Гриценко. Київ: Центр навчальної літератури, 2008. URL: https://studentbooks.com.ua/content/view/129/46/.

14. Лопаткин В. М. Интегративные тенденции в развитии региональной системы педагогического образования. URL: https://www.dissercat.com/content/integrativnye-tendentsii-v-razvitii-regionalnoi-sistemy-pedagogicheskogo-obrazovaniya

15. Мойсеюк Н.Є. Педагогіка: навчальний посібник. К., 2009. 656 с.

16. Пак М. Теоретические основы интегративного подхода в процессе химической подготовки учащихся профтехучилищ: дис. ... докт. пед. наук: 13.00.02 «Теорияи методика обучения». СПб, 1991. 308 с.

17. Романенко М.І. Соціальні та парадигмально-когнітивні детермінанти розвитку сучасної освіти : автореф. дис... д-ра філос. наук: 09.00.10 Дніпропетровський національний ун-т., 2003. 32 с.
18. Сковорода Г. Повне зібрання творів. К.: Наукова думка. Т. 1. 1973. 532 с.
19. Сухаревская Е.Ю. Технология интегрированного урока. Ростов н/Дону: Изд-во Учитель, 2003. 128 с.
20. Сухомлинська О.В. Історико-педагогічний процес: нові підходи до загальних проблем . К.: АПН, 2003. 68 с.
21. Ушинский К.Д. Избранные педагогические сочинения М.: Педагогика, 1974. 584 с.
22. Философский энциклопедический словарь. М. : Совет. энцикл., 1983. 840 с.
23. Хилько М.І. Екологічна безпека України: Навчальний посібник К., 2017. 267 с.
24. Шярнас В.И. Принцип интеграции в профессионально-технической педагогике. Интеграционные процессы в педагогической теории и практике: технологический аспект: Тез. докл. Свердл. инж.-пед. ин-т. Свердловск, 1991. С. 7-10.
25. Яковлев И.П. Интегративные процессы в высшей школе. Л.: Изд-во ЛГУ, 1980, 113 с.
26. Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English / Sixth Edition ; ed. by Sally Wehmeier.: University Press, 2000. 1540 p.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ:

Гнатюк Едуард – асистент кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування.

Лукасік Ярослав – аспірант кафедри філософії та культурного менеджменту Національного університету «Острозька академія».

Прокопчук Віта – кандидат педагогічних наук, доцент кафедри фізична терапія, ерготерапія «КЗВО Рівненська медична академія».

Рудакевич Оксана – кандидат філософських наук, доцент кафедри психології та соціальної роботи Західноукраїнського національного університету

Стеценко Валерій – кандидат філософських наук, доцент Львівського національного університету імені Івана Франка

Трофімчук Наталія – аспірантка кафедри суспільних дисциплін Національного університету водного господарства та природокористування.

Туренко Віталій – кандидат філософських наук, науковий співробітник Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Шамсутдинова-Лебедюк Тетяна – кандидат філософських наук, професор кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету.

Шевчук Катерина – доктор філософських наук. професор, професор кафедри філософії Рівненського держаного гуманітарного університету.

Яндрич Петар – професор Загребського університету прикладних наук (Хорватія), редактор журналу «Постдігітальна наука і освіта», запрошений професор Університету Вульвергемптона (Англія).

ЗМІСТ

Петар Яндрич
ПОСТЦИФРОВА ВІЙНА: ЗАКЛИК ДО ДІАЛОГУ 3

Віталій Туренко
КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ПОЛІТИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ
У СПАДЩИНІ КСЕНОФАНА І ГЕРАКЛІТА 8

Тетяна Шамсутдинова-Лебедюк
ОБРАЗ «ШЛЯХЕТНОЇ ЛЮДИНИ» КОНФУЦІЯ ЯК ІДЕАЛ МОРАЛЬНОГО ЗРАЗКУ 14

Едуард Гнатюк
Д. ЧИЖЕВСЬКИЙ ТА Г.-Г. ГАДАМЕР: ДО ПРОБЛЕМИ ІНТЕГРАЦІЇ
ФІЛОСОФСЬКИХ ТРАДИЦІЙ 20

Катерина Шевчук
ПОНЯТТЯ «ЕСТЕТИЧНИЙ ПРЕДМЕТ» В КОНЦЕПЦІЇ РОМАНА ІНҐАРДЕНА:
АНАЛІЗ ОСНОВНИХ АСПЕКТІВ 25

Ярослав Лукасік
ВІД ДЕТРОНІЗАЦІЇ ПРАВДИ ДО ПОСТПРАВДИ 31

Валерій Стеценко
ДО ПИТАННЯ ПРО ІДЕНТИЧНІСТЬ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ А. ШЕПТИЦЬКОГО
З ТОМІСТИЧНОЮ ФІЛОСОФІЄЮ 36

Оксана Рудакевич
РЕЛІГІЙНА ХРИСТИЯНСЬКА ФІЛОСОФІЯ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ОСНОВА
СОЦІАЛЬНОЇ РОБОТИ 41

Віта Прокопчук
ФЕНОМЕН ІДЕНТИЧНОСТІ У ПРОБЛЕМНОМУ ПОЛІ СТРУКТУРАЛІСТСЬКИХ
ТА ПОСТСТРУКТУРАЛІСТСЬКИХ ТЕОРІЙ 49

Трофімчук Наталія
ФОРМУВАННЯ ЕКОЛОГІЧНОЇ КУЛЬТУРИ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ
ЗАСОБАМИ ІНТЕГРАТИВНОГО ПІДХОДУ 53

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ 60

Наукове видання

НАУКОВІ ЗАПИСКИ
НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ «ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ»
СЕРІЯ «ФІЛОСОФІЯ»

ВИПУСК 23

Науковий журнал

Відповідальний редактор *Д. М. Шевчук*
Заступник відповідального редактора *М. О. Зайцев*
Комп'ютерна верстка *Н. О. Крушинської*
Художнє оформлення обкладинки *К. О. Олексійчук*

Формат 60x84/8. Ум. друк. арк. 7,2. Наклад 100 пр. Зам. № 20–22.
Папір офсетний. Друк цифровий. Гарнітура «Times New Roman».

Оригінал-макет виготовлено у видавництві
Національного університету «Острозька академія»,
Україна, 35800, Рівненська обл., м. Острог, вул. Семінарська, 2.
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи РВ № 1 від 8 серпня 2000 року.