

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ

ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 1 (171). Том 2

КИЇВ - 2020

Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях.
Випуск 1(171). Том 2. Київ, 2020. 206 с.

Головний редактор – *В. В. Лях*, доктор філос. наук, професор
Заст. головного редактора – *А. В. Усик*, кандидат філос. наук
Відповідальний секретар – *Р. В. Самчук*, кандидат філос. наук

Редакційна колегія:

<i>Б. Вальденфельс</i>	д-р філос. н., проф. (м. Бохум, Німеччина)
<i>В. Г. Воронкова</i>	д-р філос. н., проф. (м. Запоріжжя, Україна)
<i>Декомб Венсан</i>	д-р філос. н., проф. (м. Париж, Франція)
<i>Р. О. Додонов</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>А. М. Єрмоленко</i>	чл.-кор. НАНУ, д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>Ю. Ю. Завгородній</i>	д-р філос. н., ст. наук. співроб. (м. Київ, Україна)
<i>Крепон Марк</i>	д-р філос. н., проф. (м. Париж, Франція)
<i>Я. В. Любимий</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>А. М. Малівський</i>	к. філос. н., доцент (м. Дніпро, Україна)
<i>Т. В. Матусевич</i>	к. філос. н., доцент (м. Київ, Україна)
<i>Ніко Скерано</i>	д-р філос. н., проф. (м. Нюрнберг, Німеччина)
<i>Л. О. Филипович</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>В. В. Хміль</i>	д-р філос. н., проф. (м. Дніпро, Україна)

Видання засноване 1998 р.

Свідцтво про державну реєстрацію: КВ № 15444-4016Р

Включено до Переліку наукових фахових видань України
згідно з наказом Міністерства освіти і науки України від 17.03.2020 р. № 409

Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України (протокол № 4 від 9 червня 2020 р.)

Адреса редакції: 01001, м.Київ, вул.Трьохсвятительська, 4
Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України
e-mail: article@multiversum.com.ua web-сайт: <http://multiversum.com.ua>

© В. В. Лях, 2020

© Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, 2020

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 122/129

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.2.01

Я. В. Любивий,
доктор філософських наук, професор,
провідний науковий співробітник,
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
м. Київ, Україна
e-mail: yaroslav.lyubiviy@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9929-7323>

РЕСУРС ТА РЕФЛЕКСІЯ СВОБОДИ У ДОБУ ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

У добу радикальної цивілізаційної трансформації суспільства та досягнення ним нового рівня складності, загострюється проблема віднаходження ресурсів свободи та свободи вибору людини. Обмеженість природних ресурсів спонукає людину віднаходити внутрішні, рефлексивні, інтелектуально-духовні ресурси виживання та свободи самореалізації, що дає можливість у перспективі перейти, крім іншого, до екологічної рівноваги між природою та суспільством та запобігти кліматичному колапсу людства. Цивілізаційний розвиток розширює горизонт свободи людини і, водночас, ставить її перед проблемою ресурсного забезпечення для реалізації нових можливостей свободи, одним із важливих ресурсів якої є рефлексія. Здатність людини до рефлексії не є чимось, що притаманно виключно ефемерній суб'єктивності, а виявляється продовженням певних глибинних закономірностей буття, що виражаються, зокрема, у рекурсивній функції, а також у самореференції природних і соціальних процесів. Відрефлексовування людиною власного стану в аспекті свободи або несвободи є важливим чинником, що спонукає її як до самовдосконалення, так і до втілення якісно нових суспільних відносин, за яких її власна вільна самореалізація є і умовою і наслідком вільної самореалізації осіб, з якими вона взаємодіє. Напрацювання такого соціального капіталу

та формування відповідних соціальних відносин є соціальною й організаційною передумовою прориву до інноваційних технологій та відновлювальної енергетики. Досягнути такого рівня вільного цивілізованого стану суспільство може лише пройшовши через «вузький коридор» (Д. Аджемоглу та Дж. Робінсон) цілеспрямованого створення відповідних соціальних інститутів і формування легітимної держави та відповідального громадянського суспільства, що відкриває можливість свободи самореалізації людини. У результаті триваючої наразі цивілізаційної трансформації має виникнути суспільство з високою синергією (А. Маслоу), важливим ресурсом якого повинно стати рефлексія другого порядку, цілеспрямоване самоуправління рефлексивними процесами, що забезпечують соціальну самоорганізацію на основі загальнолюдських цінностей.

Ключові слова: *свобода, свобода волі, самореалізація, ресурс, рефлексія, самореферентна рефлексія, цивілізаційна трансформація, екологічна рівновага, синергетичний резонанс, суспільство з високою синергією.*

Проблема свободи є фундаментальною, життєво важливою світоглядною проблемою філософії від часів її зародження і має певний інваріантний «вічний» аспект. Однак у контексті змінюваних соціокультурних обставин і розгортання життєдіяльності людини ця проблема набуває дедалі нових конотацій. Нагальним стає переосмислення та відрефлексовування стану свободи та свободи волі в умовах цивілізаційних трансформацій, кожна наступна з яких стає дедалі більш стрімкою й кризовою для сприйняття людини. Наразі людство входить у фазу цивілізаційної трансформації, що має докорінно змінити життя людини на планеті.

Для філософського осмислення феномена свободи потрібно мати принаймні певний досвід свободи та її обмежень у контексті цілісного власного життєвого досвіду людини, а також певний категоріальний інструментарій такого осмислення.

Для практичного набуття свободи слід розуміти потенціал можливої для людини міри свободи у наявних обставинах, віднайти або здобути відповідні ресурси для такого набуття та відрефлексувати процес такого набуття.

Ідея абсолютної свободи можлива лише як вироблена теологією Воля Бога як Абсолюта. Проте, і сам Бог не діє як завгодно, а відповідно до створених Ним самим законів, які спрямовують до Блага, що є певним обмеженням для сваволі людини й структури її свободи. Із погляду науки, від моменту Великого Вибуху еволюція Всесвіту відбувається згідно з фізичними, фізико-хімічними та деякими іншими константами, законами та закономірностями і, водночас, в еволюційних процесах утворення, розвитку та руйнування конкретних систем у точках біфуркації відбуваються частогусто випадково. Особливо це проявляється в еволюції живих систем, коли їх поведінка визначається кодом ДНК, сформованого протягом мільйонів років і конкретними обставинами навколишнього середовища, а також випадковим вибором тією чи іншою особою лінії поведінки.

Із виникненням людини як суспільної істоти та розгортанням її соціокультурної творчості, вона почала прагнути до самореалізації й свободи. Як біологічна істота людина має діяти в напрямку забезпечення себе й членів власної сім'ї та роду достатніми ресурсами виживання та розвитку. У цьому сенсі людина має певні обмеження її свободи, котрі визначаються потребами індивідуального й колективного виживання.

До ресурсів, що забезпечують можливість та реалізацію свободи людини належать різноманітні природні й соціокультурні чинники, а також суб'єктно-діяльнісний потенціал самої людини. Людина запозичує у природи ресурси, завдяки відповідному досвіду використовує їх дедалі більш ефективно й економно, а також вольовим зусиллям створює власні інтелектуально-духовні ресурси, що суттєво розширюють горизонти її свободи.

Фундаментом ресурсу свободи є ресурси життєзабезпечення людини. Відсутність мінімальних умов нормального життєзабезпечення людини призводить до обмеження її свободи, гострого відчуття несвободи та фрустрації. До ресурсів життєзабезпечення слід зарахувати насамперед різноманітні природні чинники, рослинний та тваринний світ, чисте, не забруднене відходами життєдіяльності людини та промисловими відходами природне середовище, корисні копалини, родючі землі, рекреаційні зони відпочинку, сама продуктивна діяльність людини. До інтелектуально-духовних ресурсів

відносяться знання та технології, а також духовно-моральний потенціал людини.

Сучасне суспільство знання накопичує науковий потенціал, за допомогою якого протягом найближчих десятиліть люди мають подолати гострі екологічні негаразди, особливо шляхом впровадження відновлювальної сонячної й вітрової енергетики, що замінює використання шкідливої енергетики, заснованої на спалюванні вуглеводнів (Рифкін) [7]. У середньостроковій перспективі відновлювальна енергетика має стати базою не лише кардинального зменшення забруднення довкілля, а і його очищення, починаючи від ґрунтів та повітря, завершуючи очищенням океанів для підтримання найбільшого продуцента кисню на планеті – океанічного планктону. Це збільшує ресурс свободи для майбутніх поколінь людства.

Одним з важливих ресурсів свободи є соціальний ресурс, оскільки модерні соціальні інститути дають можливість узгодити інтереси членів суспільства, запобігти перевитраті часу та сил на боротьбу інтересів та амбіцій конкуруючих осіб. Гуманітарні науки створюють основу для продукування високоякісного соціального капіталу, заміщуючи жорстку міжособистісну конкуренцію ситуацією взаємно доповняльних компетенцій особистостей. Сучасні соціальні технології відкривають можливість гармонізувати відносини у колективах таким чином, щоб досягати ефекту синергетичного резонансу – реалізувати таку модель взаємодії у цих колективах, котра суттєво підвищує продуктивність діяльності, а також породжує моральне задоволення від людяної атмосфери свободи у колективі.

Інтелектуально-духовний ресурс свободи, поряд із соціальним, є, власне, суто людським ресурсом. Кваліфіковане задіяння цього ресурсу відкриває для людини можливість ефективно використовувати інші – природні й соціальні – ресурси, а також спонтанно самовдосконалюватися. Інтелектуально-духовна творчість є основою для подальшого саморозвитку і інтелекту, і духовності, і волі як такої, позаяк свобода волі є вищим проявом свободи стосовно спонтанного природного відчуття свободи та є продовженням останнього.

Відчуття свободи є природним станом вільної людини і існує у тому випадку, коли людина має достатньо ресурсів для життєзабезпечення. Якщо таких ресурсів бракує, у людини виникає психічне напруження та відчуття несвободи. У тих чи інших природних та соціальних умовах та при певному рівні знань та технологій людина здобуває необхідні засоби для існування та намагається розширити свої технологічні можливості та вдосконалити власні людські якості. Що більш розвинене суспільство в технологічному та інституціональному аспекті, то з меншими витратами часу, напруженням і відчуттям несвободи людина забезпечує власну життєдіяльність. У такому разі людина у згуртованому колективі інших людей має більше можливостей для свободи від тиску природних та соціальних обставин. Водночас, людина прагне не лише задовольнити базові потреби, а й досягти самореалізації. Відчуття свободи тут має доповнитися рефлексивною волею до свободи самореалізації, що є передумовою для наукової, технологічної, художньої, релігійно-міфологічної та філософської творчості.

Для більш повної реалізації свободи людина має постійно оцінювати наявність об'єктивних ресурсів для власної життєдіяльності і відрефлексовувати, крім іншого, власне внутрішнє відчуття свободи/несвободи, що є одним із ключових регуляторів її діяльності.

Рефлексія свободи означає усвідомлення стану свободи (або несвободи), а також усвідомлюване зв'язування відчуття свободи з об'єктивними обставинами, що їй сприяють або, навпаки, викликають відчуття та усвідомлення несвободи. Ця рефлексія свободи є механізмом, що забезпечують досягнення, підтримання та розширення потенціалу й горизонту свободи як такої. Відчувши несвободу (або недостатність міри вже досягнутої свободи), людина, зазвичай, планує певні дії з метою досягнення більшої міри свободи.

Рефлексія не є лише мисленнєвою раціональною дією, вираженою вербально й сформульованою логічними засобами у вигляді відповідного істинного або хибного судження. Рефлексія цілком може бути і почуттєво-емоційною. Моральна рефлексія є накладанням одного почуття на інше, боротьбою та витісненням одного з цих почуттів. Наприклад, почуття егоїстичного задоволення від певної «корисної» практичної дії може супроводжуватися почутте-

во-емоційною рефлексією сорому, провини. Альтруїстична дія може супроводжуватися рефлексивним почуттям піднесення, любові тощо. Аналогічно, рефлексія може бути естетичною, політичною, релігійною. Зокрема, поняття єдиного Бога у будь-якій монотеїстичній релігії є неможливим без апофатичної рефлексії, котра відкидає все те, що не відноситься до чистої ідеї єдиного Бога. Будь-яка творча продуктивна діяльність людини неможлива без технологічної рефлексії – постійним зіставленням кожної її дії з технологічними еталонами та вимогами.

Здатність людини до свідомої рефлексії є унікальним і неповторним феноменом, проте її фундамент міститься у загальних закономірностях буття, котрі можуть мати математичне вираження у рекурсивних функціях (Н. Луман) [5, с. 231], а в інформатиці – у вигляді контуру TOTE (Taste – Operate – Taste – Exit) (Р. Ділтс). Цей контур можна витлумачити наступним чином. Починаючи виконання певної дії, людина (оператор), по-перше, тестує (Taste), перевіряє, оцінює, відрефлексовує початковий, вихідний стан процесу цієї дії, по-друге, виконує (Operate) перший крок цієї дії, по-третє, тестує (Taste), відрефлексовує результат цього першого кроку. Якщо результат першого кроку за технологічними вимогами не влаштовує людину, вона корегує власну дію і знову (знов і знов циклічно) перевіряє результат зазначеного першого кроку доти, доки він не задовольнить технологічним вимогам. По-четверте, людина завершує перший крок і виходить (Exit) із циклу повторення зазначених спроб. Після цього людина (оператор) переходить до наступного (другого) кроку [3]. Зв'язок рефлексії з рекурсивною функцією та контуром TOTE засвідчує, що вона має підґрунтя у глибинних закономірностях самоорганізації Всесвіту.

У соціальних системах, на думку Н. Лумана, універсальна рекурсивна функція та контур TOTE проявляються як самореференція, котра полягає у тому, що ці системи кожною власною операцією відносяться до самих себе [5, с. 265]. У результаті соціальної взаємодії та комунікації індивідуальних суб'єктів, їхня рефлексія, що може бути виявлена у феноменологічному досвіді, виходить на інтерсуб'єктивний соціальний рівень, проявляється як соціальна самореференція, рекурсивний аутопоезис у вигляді спостереження

другого порядку [5, с. 166], тобто як спостереження над власним самоспостереженням. Така подвійна рефлексія, – рефлексія рефлексії, – забезпечує більш ефективне структурування та функціонування соціальної системи аж до виникнення ефекту синергетичного резонансу, такого ефекту, відповідно до якого продукується надлишок діяльнійсної енергії ніби з «нічого».

Рефлексія є необхідним компонентом свободи, що дає людині можливість усвідомити саму свободу як таку, а також оцінити міру доступної їй у даний момент часу свободи й намітити дії задля розширення її сфери. Проте, крім цього суб'єктивного рефлексивного усвідомлення, у людини є ще розуміння того, за рахунок якого ресурсу можна досягти стану свободи у випадку, якщо є гостре відчуття несвободи, або розширити її, якщо є усвідомлення недостатності наявної міри свободи.

Для досягнення стану свободи або збільшення її міри людина може використовувати різні ресурси – природні, соціальні, духовно-психологічні, однак одним з важливих ресурсів свободи є сама рефлексія як така. Адже за допомогою зворотних зв'язків рефлексії та самореферентних дій людина може обрати таку траєкторію досягнення свободи, за якої можна отримати оптимальний результат за умови мінімального використання невідновлюваних природних ресурсів. А за умов дедалі більшого використання «зеленої» енергетики у людства виникає можливість відновити частину ресурсів дикої природи, зокрема чистоту повітря, ґрунтів та океанів, які людство засмітило протягом останніх від ста до двохсот років індустріальної доби.

Феномен свободи є багатовимірним та багаторівневим. Свободу можна розуміти як уникнення з мінімальною витратою часу та сил внутрішнього напруження у зв'язку із задоволенням або незадоволенням елементарних вітальних потреб людини. У такому разі людина, на думку Епікура, досягає стану атараксії, безтурботності [10]. Такого самого стану внутрішньої свободи (апатії), відмежованого від турбот навколишнього світу, прагнули досягти стоїки (Сенека) [8]. Інший, вищий рівень свободи проявляється у самореалізації людини, коли тиск проблеми фізичного виживання подолано в її очікуваній життєвій перспективі. Більша міра свободи людини досягається шляхом контролю над ресурсами, достат-

німи, щоб забезпечити більш менш тривалий вільний час для особистісної самореалізації. Це може досягатися доти, доки життя людини та суспільства не переривається несподіваними подіями у вигляді так званих чорних лебедів (Н. Талеб) [9], одним з найсуттєвіших з таких явищ є цивілізаційні трансформації, що декілька разів траплялися в історії людства. Ефект «чорного лебедя» означає, що ситуація невизначеності, а також і контекст свободи суттєво розширилися і для адекватного вписування особистості у цю нову ситуацію та контекст потрібно віднайти новий ресурс. Водночас, розширення контексту свободи й нестача ресурсу для її реалізації викликає фрустраційне відчуття несвободи.

Саме зараз у світі відбувається цивілізаційна трансформація, котра за масштабом сумірна з аграрною революцією (10–12 тис. років тому) або з індустріальною революцією (від кінця XVIII ст. до нашого часу) [6]. У цій ситуації людина має прискорено освоїти нові, насамперед екологічні, відновлювальні ресурси, щоб подолати ситуацію несвободи, що виникає у нових обставинах. Такими практично невичерпними ресурсами є інтелектуально-духовні ресурси: наукові й технологічні знання, мотиваційна енергія відповідального громадянського суспільства, екологічно орієнтована мораль, високопродуктивний «еволюційний» самоменеджмент, побудований на співтворчості й довірі, ідею якого формулює Ф. Лалу у праці «Компанії майбутнього. Посібник для створення організаційного натхнення за посередництвом вищого рівня свідомості» (Лалу) [4].

Мірою цивілізаційного розвитку людства обрії свободи розширюються, вона досягає дедалі вищого рівня. Соціально-політичні свободи та вільна виробнича діяльність сприяють і економічному розкріпаченню людини. Особливістю суспільних механізмів є те, що крайнощі політичного авторитаризму «згори» та свавільного анархізму «знизу» мають бути опосередковані активною й безперервною діяльністю громадянського суспільства. Щоб досягти тих суспільних відносин, за яких можливий високотехнологічний розвиток соціуму, як це відбувається у сучасних цивілізованих країнах, державі й суспільству потрібно пройти «вузьким коридором» інституційного розвитку до продуктивної соціально-

економічної свободи (Аджемоглу, Робінсон) [1], в умовах якої людина може забезпечити достатній ресурс для власної самореалізації. Іншими словами, людина може досягти достатнього рівня свободи лише у контексті цілісності суспільних відносин при умові справедливого розподілу ресурсної бази свободи, що охоплює як матеріальні, так і соціокультурні компоненти. У такому разі індикатором свободи, крім іншого, стає міра задоволення людини від інноваційної морально-духовної атмосфери у соціумі.

Проте у сучасному суперечливому кризовому світі досягнення більш високого рівня свободи самореалізації потребує напруженої інтелектуальної роботи, щоб у наполегливій вольовій практичній діяльності досягти бажаного. Більш високий рівень свободи вимагає від людини вміння проектувати власну діяльність та саморозвиток не лише на найближчу, а й на більш віддалену часову перспективу. Якщо людина витратить ресурси лише на задоволення поточних потреб тут і тепер, її розвиток може суттєво загальмуватися. Ретроградні політичні сили через посередництво медіасфери маніпулюють свідомістю людини, нав'язують «постправду» (Вілбер) [2], насаджують споживацтво шляхом орієнтації її діяльності на найближчу перспективу тут і тепер, ігноруючи екологічні та соціальні наслідки таких дій. Але суспільство з високою синергією має досягати такого стану взаємовідносин, за якого самореалізація креативної меншості сприяє самореалізації всіх членів суспільства. У такому випадку більшість членів суспільства мають можливість інклюзивно оволодівати технологічними й соціально-психологічними інноваціями, що здобуті креативним класом. Тому віднаходити один із ключових ресурсів свободи у добу сучасної цивілізаційної трансформації слід у мережево структурованій та комунікативно підтримуваній соціальній рефлексії, якою оволодівають й користуються дедалі більш широкі верстви громадян.

Перехід до більш складного суспільства й інноваційних технологій у періоди цивілізаційних трансформацій розширює ресурси свободи, але водночас вимагає й більш високого рівня рефлексії, яка сама стає потужним, невичерпним ресурсом суспільної саморегуляції. Якщо людина при досягненні більш широкого контексту свободи ретроспективно подивиться на свій попередній

життєвий шлях, для неї можуть відкритися приховані до цього обмеження свободи у вигляді несподівано виявлених об'єктивних обставин, – «чорних лебедів». Негативний вплив цих обставин долається шляхом більшого залучення додаткових внутрішніх ресурсів, зокрема знання та духовно-психічні ресурси. Серед цих ресурсів рефлексія сама є ресурсом дедалі більш складної та більш ефективної саморегуляції соціальних, соціально-екологічних процесів, особистісного самовдосконалення та міжособистісної взаємодії.

Сучасна цивілізаційна трансформація є результатом невідповідності інноваційних технологічних досягнень та високого рівня розвитку людського капіталу, з одного боку, та суспільних відносин, у тому числі міждержавних, – з іншого. Недосконалість поточних суспільних відносин може призвести до такого неконтрольованого зростання екологічних кризових явищ, що може спричинити глобальний кліматичний колапс і поставити під загрозу саме виживання людства.

Важливим ресурсом подолання існуючих кризових явищ має стати своєрідна рефлексія рефлексії – цілеспрямоване самоуправління рефлексивними процесами, що забезпечують соціальну самоорганізацію на основі загальнолюдських цінностей та відповідну трансформацію суспільних відносин. Орієнтуючись на позитивні глобальні тренди й долаючи негативні, людина у мережевій співпраці зі співгромадянами має створити такі відносини, за яких екологічно й соціально орієнтована самореалізація однієї особи є умовою і стимулом самореалізації інших осіб, що і створює ефект інтерсуб'єктивної свободи. Справжньої свободи людина не може досягти поза суспільством, котре за допомогою зворотних зв'язків рефлексивно самовдосконалюється.

Важливою передумовою названої цивілізаційної трансформації є перехід від ситуації ілюзорної свободи та постправди до пізнання всієї складності й багатомірності суспільних відносин «критичною масою» членів мережево структурованого громадянського суспільства. Вирішальна роль у цьому осмисленні належить філософії та іншим соціогуманітарним наукам, а також узагальненню відповідних соціальних практик.

Таким чином, розв’язання проблеми свободи в умовах сучасної цивілізаційної трансформації можливо за допомогою цілеспрямованого розвитку внутрішнього ресурсу людини – рефлексії у її розвинутому вигляді, а саме – соціальної самореферентної рефлексії. Самореференція рефлексії полягає у тому, що соціальні суб’єкти контролюють спрямованість та ефективність цієї рефлексії як чинника вдосконалення суспільних відносин і створюють необхідні передумови свободи людини. Свобода людини полягає не в ізоляції від зовнішнього тиску, а у конструюванні міжособистісних та колективних відносин, заснованих на екологічно спрямованих загальнолюдських цінностях. Свобода набуває нової якості, якщо вона включає в себе морально-естетичне задоволення особи високою якістю взаємин між людьми.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аджемоглу Д., Робінсон Дж. Вузький коридор. Держави, суспільства і доля свободи. Київ : Наш формат, 2020. 520 с.
2. Вілбер К. Трамп і епоха постправди. Львів : Terra incognita, 2019. 136 с.
3. Дилтс Р. Моделирование с помощью НЛП. СПб. : Питер, 2001. 288 с.
4. Лалу Ф. Компанії майбутнього. Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2017. 544 с.
5. Луман Н. Введение в системную теорию / ред. Дирк Бекер. Москва : Логос, 2007. 360 с.
6. Пекар В. Різнобарвний менеджмент: Еволюція мислення лідерства та керування. Харків : Фоліо, 2016. 191 с.
7. Рифкин Дж. Третья промышленная революция. Как горизонтальные взаимодействия меняют энергетику, экономику и мир в целом. Москва : Альпина-нон-фикшн, 2016. 410 с.
8. Сенека. Моральні листи до Луцилія. Київ : Апріорі, 2017. 552 с.
9. Талеб Н. Чорний лебідь. Про (не)ймовірне у реальному житті. Київ : Наш формат, 2017. 392 с.
10. Эпикур. *Антология мировой философии в четырех томах*. Том 1. Философия древности и средневековья. Часть 1. Москва : Мысль, 1969. 576 с. С. 346–360.

REFERENCES

- Acemglu, D., Robinson, J. (2020). *The Narrow Corridor. States, Societies, and the Fate of Liberty*. Kyiv: Nash Format. 520 p. [In Ukrainian].
- Wilber, K. (2019). *Trump and a Post-Truth World*. Lviv: Publishing House Terra Incognita. 166 p. [In Ukrainian].
- Dilts, R. (2001). *Modelling with NLP*. St. Petersburg: Piter. 288 p. [In Russian].
- Laloux, F. (2017). *Reinventing Organizations. A Guide to Creating Organizations Inspired by the Stage of Human Consciousness*. Kharkiv: Family Laisure Club. 544 p. [In Ukrainian].
- Luhmann, N. (2007). *The Introduction to System Theory*. Ed.: D.Baecker. Moscow: Logos. 360 p. [In Russian].
- Pekar, V. (2016). *Colorful Management. Evolution of Leadership, Thought and Management. 2nd edition supplemented*. Kharkiv: Folio. 191 p. [In Ukrainian].
- Rifkin, J. (2016). *The Third Industrial Revolution. How Lateral Power is Transforming Energy, the Economy and the World*. Moscow: Alpina non- Fiction. 410 p. [In Russian].
- Seneca, L. (2017). *Moral Letters to Lucilius*. Kyiv: Apriori. 552 p. [In Ukrainian].
- Taleb, N. (2017). *The Black Swan. The impact of the Highly Improbable*. Kyiv: Nash Format. 392 p. [In Ukrainian].
- Epicourus. (1969). *Anthology of World Philosophy in Four Values. Volume 1. Philosophy of Antiquity and Middle Ages. Part 1*. Moscow: Mysl, 1969. P. 346-360. [In Russian].

Yaroslav Lyubiviy

Doctor of Philosophical Sciences, Leading Researcher H. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Science of Ukraine; Kyiv, Ukraine;
e-mail: yaroslav.lyubiviy@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9929-7323>

Resources and Reflection of Freedom in the Age of Civilizational Transformation

Abstract

In the era of radical civilizational transformation of society and its achievement of a new level of complexity, the problem of finding the resources of freedom and freedom of human choice becomes more acute. Limited natural resources motivate people to seek internal, reflective, intellectual and spiritual resources of survival and freedom of self-realization, which allows in the perspective to move to an ecological balance between nature and society and prevent climate collapse. Civilizational development expands the horizon of human freedom and, at the same time, puts it in front of the problem of resource providing for the realization of new opportunities for freedom, one of the important resources of which is reflection. Man's ability to reflect is not something inherent in ephemeral subjectivity, they are fundamental laws of universe, expressed, in particular, in the recursive function and self-reference of natural and social processes. Reflection of one's own state in the aspect of freedom or non-freedom is an important factor that motivates him both to self-improvement and to embody qualitatively new social relations, in which his own free self-realization is a condition and consequence of free self-realization of persons with whom he interacts. The development of such social capital and the formation of appropriate social relations is a social and organizational prerequisite for a breakthrough in innovative technologies and renewable energy. Society can achieve such a level of free civilized state only by passing through a "narrow corridor" (D. Ajemoglu and J. Robinson) of purposeful creation of appropriate social institutions and the formation of a legitimate state and responsible civil society, which opens the possibility of human freedom. As a result of the ongoing civilizational transformation, a society with high synergy (A. Maslow) should emerge, an important resource of which should be second-order reflection, purposeful self-management of reflexive processes that ensure social self-organization based on universal values.

Keywords: *freedom, freedom of will, self-realization, resource, reflection, self-referential reflection, civilizational transformation, ecological balance, synergetic resonance, society with high synergy.*

УДК 1(316.77+316.32)

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.2.02

І. І. Литвиненко,

кандидат політологічних наук,
доцент кафедри суспільних наук,

Черкаський факультет Одеської національної юридичної академії,
м. Черкаси, Україна

e-mail: litvinenkoi@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2605-7211>

СОЦІАЛЬНІ МЕРЕЖІ І ТРАНСФОРМАЦІЇ ГЛОБАЛЬНОГО СОЦІАЛЬНОГО ПОРЯДКУ

Статтю присвячено аналізу ролі соціальних мереж у становленні глобалізаційних процесів людства. З'ясовано, що роль соціальних мереж завжди була важливою у функціонуванні суспільства, однак в останні десятиліття їхній вплив на становлення глобалізації суттєво зріс. Глобальний соціальний порядок виникає, зокрема, завдяки соціальним мережам. Неостанньою чергою саме завдяки ним він отримує свій сенс, свою ідеологію, своє ціннісне обґрунтування. Глобальний соціальний порядок інституалізується багато в чому завдяки соціальним мережам. Поступово він сам набуває соціально-мережевих ознак. У статті проаналізовано соціально-антропологічні підвалини формування специфіки людських соціальних мереж порівняно із соціальними зв'язками тварин. Здійснено порівняльний аналіз поглядів Ювала Ноя Харарі, Джеррі Койна, Ніла Фергюсона, Йорана Терборна, Мішеля Мафесолі. Висунуто гіпотезу, що соціальні мережі трансформують зсередини соціальні інститути, у тому числі ті, що становлять інституційний каркас глобалізації. Водночас, соціальні мережі суттєво допомагають функціонування інститутів у забезпеченні реалізації соціальних потреб членів суспільства.

Ключові слова: соціальний порядок, глобалізація, глобальний соціальний порядок, соціальні мережі, соціальні ієрархії, соціальні інститути.

Чимало хто зауважує, що саме за доби глобалізації набувають поширення соціальні мережі, однак це твердження є справедливим лише почасти. Адже лише соціальні мережі в Інтернет набули вражаючого поширення за останнє десятиліття, але і сам Інтернет є універсальною соціальною мережею, яка вже існує кілька десятиліть. А ще раніше існували широкі соціальні мережі – торгівельні, релігійні, політичні, мистецькі, які також об'єднували людей на рівні горизонтальних зв'язків за принципом не так особистого знайомства, як залучення до спільної справи. Питання варто ставити скоріше інакше: в історії людства завжди існували соціальні мережі, але завдяки інтернету їхня чисельність, обсяг і розмаїття зросли по експоненті. Завдяки такому зростанню вони почали суттєво змінювати саму сутність глобалізації як процесу утворення глобального соціального порядку. З'ясуванню основних обставин цих змін і присвячена ця стаття.

Щодо історії соціальних мереж варто звернутися, наприклад, до дослідження британського історика Ніла Фергюсона «Площі та вежі», в якому він аналізував вертикальні і горизонтальні соціальні відносини. З антропологічного погляду, глобалізація почалася ще десятки тисяч років тому – з того часу, як представники *Homo Sapiens* розселилися по усім континентам (крім Антарктиди) планети Земля. Можна згадати працю ізраїльського дослідника Ювала Ноя Харарі «Людина розумна» [7], послатися на працю американського генетика Джеррі Койна «Чому еволюція правдива» [3], згадати праці інших антропологів чи популяризаторів антропології – історія людства почалася не тисячі і навіть не десятки тисяч років тому, а мільйони років тому. За цей час примітивні соціальні зв'язки, властиві соціальним тваринам, поступово трансформувалися у специфічні людські соціальні зв'язки. Можна звернути увагу також на дослідження істориків та представників соціальних наук, які вбачають початок глобалізації у вужчому, більш строгому значенні слова вже у Давньому світі, зокрема у зв'язку з появою світових релігій [5].

Методологією нашого дослідження є ціннісний функціоналізм, який запропонував в якості системного підходу у соціально-му пізнанні український дослідник Михайло Бойченко [2]. Цей пі-

дхід орієнтує на виявлення ціннісного підґрунтя для селекції функціонально успішних стратегій суспільного розвитку.

Якщо Ніл Фергюсон вважає, що перша мережева доба почалася лише у добу Відродження, що він демонструє на прикладі родинно-мережевих зв'язків фамілії Медичі, яка лягла в основу перших міжнародних сталих банківських партнерських зв'язків [6, с. 97–98], то інші дослідники більш оптимістичні щодо витоків глобалізації у людському суспільстві – навіть якщо виходити не з антропологічного погляду. Так шведський дослідник Йоран Терборн стверджує, що «Перша хвиля глобалізації – це трансконтинентальне поширення релігій, яке створило те, що ми сьогодні, більш ніж через тисячу років називаємо «світовими релігіями»» [5, с. 62]. Чи можна говорити, що ця хвиля була результатом лише поширення перших імперій, які Фергюсон розглядає як ієрархічні організаційні утворення? Вочевидь, ні. Але перед тим, як перейти до виявлення мережових засад світових релігій, варто нагадати, що соціально-мережеві зв'язки – це те, що людина частково запозичила у світі природи, у інших соціальних тварин, так само, як запозичила тут і найпростіші ієрархічні соціальні структури і практики.

Ювал Ной Харарі стверджує, що, серед іншого, саме вища соціабельність кроманьйонців сприяла тому, що вони витіснили більш розрізнених і мало згуртованих неандертальців: «Але якщо неандертальці, денісівці та інші види людей не злилися з розумними, чому ж вони зникли? Одна з можливих відповідей на це запитання полягає в тому, що *Homo sapiens* довели їх до вимирання. Уявіть групу розумних, яка досягла Балканської долини, де вже протягом сотень тисяч років жили неандертальці. Новоприбулі почали полювати на оленів, збирати горіхи та ягоди – традиційні продукти харчування корінних мешканців. Завдяки кращій техніці та неперевершеним соціальним навичкам розумні виявилися правішими мисливцями та збирачами. Тому вони швидко плодилися та розмножувалися» [7, с. 30–31]. Наскільки таке твердження є науковим, можна ще сумніватися. У будь-якому разі Джеррі Койн відзначає: «Деякі сучасні мислителі розробили складні теорії, згідно з якими наше почуття моральності і багато моральних постулатів виникли в результаті природного добору за способом мислення,

успадкованим нами від соціального примата – так само, як мова уможливила створення складного суспільства і культури. Проте в кінцевому підсумку ці ідеї зводяться до неперевірених спекуляцій, які, напевно, навіть неможливо перевірити... Я дотримуюсь погляду, що висновки про еволюцію людської поведінки повинні базуватися на дослідженнях не менш прискіпливих, за дослідження інших тварин» [3, с. 243–244].

Справді, Харарі є більше популяризатором, ніж науковцем. Його думка нерідко біжить попереду фактичного обґрунтування, цікаві, хоч до кінця і не обґрунтовані гіпотези для нього часто густо важать більше, ніж доведені статечні теорії. Утім, деякі його ідеї заслуговують на більш докладну перевірку – і то не лише на емпіричну, а й на логічну, а також на постановку мисленнєвих експериментів. Наприклад, надзвичайно цікавим є його припущення про роль і цільову причину розвитку фантазії і абстрактного мислення у *Homo sapiens* на відміну від інших гомінінів: не утилітарна вітальна потреба, і не рандомна потреба попліткувати пояснюють бурхливий розвиток здатності до абстрактного мислення, «однак фантазії дали нам можливість не просто уявляти якісь речі, але робити це колективно... Розумні ж співпрацюють дуже гнучко з незчисленною кількістю чужих людей. Ось чому розумні правлять світом, тоді як мурахи їдять наші рештки, а шимпанзе сидять у клітках у зоопарках та дослідних лабораторіях» [7, с. 39]. Таким чином, еволюціоністи пояснюють особливими соціальними та залежними від них когнітивними якостями глобальне домінування людини як біологічного виду. Це є базовим глобальним соціальним порядком, однак він не пояснює, як саме влаштований цей порядок, так би мовити, всередині людства.

Якщо брати давні часи, Харарі стверджує, що навряд чи можна дати однозначну відповідь на це питання: «... вчені не можуть дійти згоди навіть щодо основних питань, таких як існування приватної власності, малих родин та моногамних стосунків. Відносини в деяких з них могли бути ієрархічними, напруженими та жорсткими, неначе в найогиднішій групі шимпанзе, тоді як в інших – невимушеними, мирними та розпущеними, неначе у зграї бонобо» [7, с. 78].

Це останнє питання ставить, зокрема, Ніл Фергюсон, даючи двоєдину відповідь – завдяки побудові соціальних ієрархій і завдяки творенню соціальних мереж. Нас у даному разі більше цікавить друга складова його відповіді. Звісно, варто при цьому пам'ятати, що всі організаційні зусилля є лише виразом об'єктивних людських потреб у спілкуванні на міжнародному і глобальному рівнях, а тому ієрархії чи мережі, чи інші формальні чи неформальні організації будуть лише інструментом глобалізації, а не самою глобалізацією.

Фергюсон узагальнює дані різних спеціальних соціальних наук, таких як економіка, соціологія організаційна поведінка тощо і доходить кількох важливих висновків. По-перше, соціальні мережі – це зовсім не обов'язково невеликі соціальні утворення, нерідко вони охоплюють великі соціальні маси людей. Останнє є особливо властивим цифровій добі, коли контакти між людьми по всьому світу значно спростилися завдяки сучасним засобам масової комунікації та засобам поширення інформації [6, с. 53–64]. Мережа – це не одна невелика структура, нерідко мережі мають кілька центрів, довкола яких утворюються ще більше менших центрів та подекуди утворюються щільні кластери більш інтенсивної взаємодії: «Три найважливіші мірила у формальному аналізі мереж – це центральність за ступенем, центральність за посередництвом та центральність за близькістю» [6, с. 56]. Перша центральність визначається кількістю прямих зв'язків особи з іншими представниками мережі, остання з інтенсивністю контактів у мережі, а от центральність за посередництвом позначає вагомість внутрішньо мережевих зв'язків – чи переважають контакти з центральними фігурами мереж, чи з периферійними: «Постаті, яким властива значна центральність за посередництвом, необов'язково повинні мати найбільшу кількість зв'язків, але їхні зв'язки – впливові» [6, с. 57]. Таким чином, у мережах, на відміну від ієрархій, на перший план виходять горизонтальні соціальні зв'язки, а вертикальні відносини ієрархії переосмислюються у «горизонтальних» стосунках центру і периферії, впливів, а не наказів, вузлів, а не керівників: «... що більша кількість вузлів у мережі, то більше користі від мережі отримують всі вузли» [6, с. 62].

Дуже цікавою є ідея про спорідненість функціонування соціальних мереж і поширення так званих «вірусних» ідей: «Ідеї (а насправді ще й емоційні стани і стани здоров'я, як-от ожиріння) можуть розходитися соціальними мережами, вельми подібно до того, як передаються справжні віруси» [6, с. 62]. За цього вузли комунікації у соціальних мережах можуть виконувати подвійну роль: як посилювати поширення ідей всередині мережі, так і ослаблювати таке поширення, якщо певний вузол зупиняє таке поширення як шкідливе.

Утім, теорія мереж доволі швидко у своєму розвитку засвідчила, що мережі не є абсолютною альтернативою ієрархії. Так, на прикладі функціонування інформаційних мереж, стало зрозуміло, що деякі вузли, які забезпечують безальтернативно доступ до подальших контактів за межами внутрішньої мережі – інформаційні хаби – є не лише вузлами, а й своєрідними «рубильниками», які можуть повністю перекрити зовнішній доступ, а тому займають безперечно вищий ієрархічний статус усередині самої мережі. Хоча коли хаб включений, виникає ілюзія повної свободи і легкої доступності усіх контактів всередині мережі.

Приклад з інформаційними мережами багато у чому є показовим для розуміння функціонування усієї глобалізації людства: коли немає значних загроз виникає відчуття повної прозорості суспільства у глобальному масштабі – подорожуй куди хочеш, спілкуйся з ким хочеш, веди бізнес з ким хочеш тощо. Однак, сучасна пандемія ковід-19 показала, наскільки крихкою і умовною є така ілюзія перемоги глобалізації над локальними соціальними структурами: кордони легко закриваються, міжнародні проекти якщо не згортаються зовсім, то нерідко надовго відтерміновуються або значно скорочуються. Однак саме багатоманітність глобальних соціальних мереж, яка значно перевищує багатоманітність глобальних формальних організацій (як от ООН, Світовий банк, Юнеско тощо), гарантує те, що навіть якщо розглядати глобалізацію не як об'єктивний процес, але як проект, тоді «закрити» глобалізацію буде практично неможливо – доти, доки люди зацікавлені комунікувати у глобальних масштабах.

Водночас, приклад інформаційних мереж засвідчує, що глобалізація завжди організаційно є складною не лише якісно, а й за

рівнями організації комунікації. Окремі соціальні мережі виникають довкола різних цінностей, так що інколи цінності однієї мережі виявляються не сумісними з цінностями іншої. Однак завжди знаходяться окремі представники обох таких ворожих спільнот, які або примудряються бути одночасно їхніми членами, або, частіше, знаходять третю спільноту, до якої вони також входять, яка є ціннісно нейтральною щодо перших двох. Наприклад, Ромео і Джульєтта кохали одне одного попри ворожнечу їхніх сімей: їхнє почуття не базувалося на сімейних традиціях, але йшло своїм власним шляхом. Так само у міжнародних відносинах навіть на інституційному рівні зовсім нерідко зустрічаються на перший погляд парадоксальні і майже неможливі коаліції, а на рівні соціальних мереж додання здавалося би нездоланих організаційних кордонів, своєрідна організаційна трансгресія є швидше нормою, ніж винятком. Цілком логічно припустити, що нерідко соціальні мережі виникають саме там, де інші, переважно формальні соціальні організації виявляються надто структурно і нормативно жорсткими, а комунікативні потреби у людей через це виявляються нереалізованими. Але в історії людства нерідко траплялися ситуації, коли, навпаки, саме соціальні інститути утворювалися як варіант організаційного закріплення розвинених мережових зв'язків. Загалом, чим далі розвивається людство, тим більш справедливо не протиставляти соціальні мережі і соціальні ієрархії, соціальні мережі і соціальні інститути, але більш доречно і коректно розглядати їх переважно як різні рівні організації комунікації: соціальні мережі більш ефективно діють на низовому і середньому рівні соціальної комунікації, соціальні інститути, ієрархії та формальні організації – на середньому та вищому рівнях. Хоча, якщо розглядати процес глобалізації як ціле, він швидше нагадує мобільну і гнучку, не завжди передбачувану над-мережу, ніж якусь добре структуровану і надійно заплановану над-організацію.

Це добре демонструє історія становлення глобалізації. Зокрема, Терборн вирізняє шість хвиль глобалізації: крім уже згаданої нами першої хвилі у IV–VI ст. нашої ери (1), він називає і обґрунтовує європейський колоніалізм XVI – початку XVII століття (2), франко-британську світову війну 1750–1815 рр. та посилення єв-

ропейської наддержави (3), загальний імперіалізм і світовий поділ на економічно розвинені і економічно відсталі країни у 1830–1918 рр. (4), глобалізаційну політику у 1919, 1941, 1947–1989 роках (5) і, нарешті, остаточне самоствердження глобалізації з 1990 р. [5, с. 60–84]. З одного боку, зрозуміло, що цей автор розглядає глобалізацію як дедалі більш планово здійснюваний проект, в якому ієрархії явно домінують над мережами. З іншого боку, дослідник засвідчує, що культура і менталітет глобалізації формувалися невинно і без усякого спеціального керівництва протягом майже всієї історії людства (на прикладі аналізу економічних, демографічних, вікових, генераційних, гендерних, культурних та інших процесів). Усе це дає підстави стверджувати, що інституційні засади глобалізації не меншою мірою завдячують впливу соціальних мереж, ніж тиску соціальних ієрархій.

Щодо невиправданої переоцінки свідомого планування соціальних процесів, а також виявлення поза-раціональних впливів на суспільний розвиток доволі показовим і переконливим є дослідження норвезького і американського політолога Юна Ельстера «Кислий виноград», в якому він аналізує особливості колективного вибору, в котрому дедалі більшу роль відіграє не раціональність, а особиста свобода, яку ідеалізує чимало теоретиків, виявляється надто переоціненою [8]. Французький філософ Мішель Маффесолі дає оригінальну відповідь, яка наближає нас до розв'язання проблеми мереж: у сучасному суспільстві, яке свідомо позиціонує себе як глобальне за визначенням, на перший план суспільного життя виходять соціальні спільноти, які базуються не на раціональних проектах, а переважно на спільних емоціях. Це – своєрідний новий трайбалізм, коли дедалі більшою мірою життєво важливі рішення приймають саме колективно, у режимі, так би мовити, спільної «атмосфери», а не за моделлю Просвітництва. Маффесолі підводить до думки, що такі спільноти-триби нікуди не зникали з первісних часів, просто мінялися засади їхнього утворення, змінювалися цінності, а самі спільноти приховувалися за лаштунками, давши можливість дедалі більшою мірою виступати соло окремим особистостям. У постмодерну добу таке маскування виявилось для спільнот уже непотрібним, і вони знов вийшли на авансцену історії [4].

Усе це змушує переосмислити роль соціальних мереж в історії людства загалом і у становленні його глобалізації, зокрема. Для соціальної філософії і ширше – соціальної теорії, стає необхідним переосмислити насамперед засади функціонування соціальних інститутів. Деякі вітчизняні дослідники вже займаються виконанням цього завдання. Так, можна взяти до уваги праці М. Бойченка, наприклад, його дослідження системних засад гуманітарної освіти, в якому він розкриває роль тих чинників, які зазвичай вважали несистемними і неінституційними [1]. У сфері освіти найбільш очевидно виявляється провідна роль соціальних спільнот у функціонуванні соціальних інститутів – зокрема й через функціонування соціальних мереж.

Якщо на перших порах глобалізація здійснювалася доволі планово, під впливом транснаціональних компаній, зразком яких можуть слугувати численні ост-індські компанії, то чим далі, тим більше глобалізація не вписується вже в жодний окремий проект і стає очевидним, що намагання втиснути її в якусь певну схему завжди були і будуть марними. Це зовсім не перекреслює значущості інституційного каркасу, який лежить в основі більшості глобалізаційних процесів: навпаки, інституційні завдання нерідко виконуються у не-інституційний спосіб, що доповнює інституційні шляхи глобалізаційного будівництва.

Соціальні мережі, втім, дедалі більшою мірою з доповнювальних засобів соціальної взаємодії перетворюються на базові – у тому числі й всередині самих соціальних інститутів. Соціальні мережі не лише проникають у вже наявні соціальні інститути, а й самі інституалізуються. Так, соціальні мережі в Інтернет давно перетворилися на строго регламентовані у своєму функціонуванні інституції.

Окремо слід згадати особливий зв'язок між соціальними мережами і соціальними системами. Тривалий час вважали, що завдання соціальних систем ідеально виконують формальні організації. Дещо згодом розширили множину можливих виконавців за рахунок соціальних інститутів. Однак більш важливим за однозначністю засобів досягнення системних завдань є однозначність самого такого досягнення. І якщо засоби можна урізноманітнювати, то

це лише краще відповідатиме базовому принципу функціональної еквівалентності, на який спирається не лише дія, а й саме існування соціальних систем. Адже чим варіативнішим є можливе виконання системних завдань, тим більш гарантованим воно буде – система повинна максимально ефективно адаптуватися до всіх можливих змін свого середовища. Мережевий спосіб такої адаптації, як правило, виявляється більш гнучким і мобільним, ніж інституційні, а тим більше формально-організаційні способи, які спираються на жорсткі правила і заборони.

Піді́ємо підсумки основних відповідей на ключове питання нашого дослідження: як саме трансформується глобальний соціальний порядок під впливом соціальних мереж? По-перше, глобальний соціальний порядок виникає, у тому числі, завдяки соціальним мережам. По-друге, глобальний соціальний порядок отримує свій сенс, свою ідеологію, своє ціннісне обґрунтування не останньою чергою завдяки соціальним мережам. По-третє, глобальний соціальний порядок інституалізується багато у чому завдяки соціальним мережам. Нарешті, по-четверте, глобальний соціальний порядок сам поступово набуває соціально-мережових ознак.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бойченко М. Застосування системного підходу в гуманітарній освіті. *Гуманітарна педагогічна парадигма вищої освіти*. Київ : Педагогічна думка, 2007. С. 49–66.
2. Бойченко М. Соціальні цінності і функціональні завдання освітньої комунікації: філософське осмислення. *Гілея: науковий вісник*. Збірник наукових праць. Київ : ВІР УАН, 2017. Вип. 116. С. 233–240.
3. Койн Дж. Чому еволюція правдива / пер. з англ. Т. Цимбала. Київ : Наш Формат, 2015.
4. Маффесолі М. Час племен. Занепад індивідуалізму у постмодерному суспільстві / пер. з фр. В. Плющ. Київ : ВД «Києво-Могилянська академія», 2018.
5. Терборн Й. Мир. Руководство для начинающих / пер. с. англ. Е. М. Горбуновой, Л. Г. Титаренко. Москва : Изд. дом Высшей школы экономики, 2015.
6. Фергюсон Н. Площі та вежі. Соціальні зв'язки від масонів до фейсбуку / пер. з англ. К. Диса. Київ : Наш формат, 2018.

7. Харпi Ю. Н. Sapiens. Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього / пер. з англ. Я. Лебеденка. Харків : Книжковий клуб «Клуб сімейного дозвілля», 2016.

8. Эльстер Ю. Кислый виноград. Исследование провалов рациональности / пер. с англ. И. Кушнareвой. Москва : Издательство Института Гайдара, 2018.

REFERENCES

Boychenko, M. (2007). Application of a systematic approach in humanitarian education. *Humanitarian pedagogical paradigm of higher education*. Kyiv: Pedahohichna dumka, pp. 49-66. [In Ukrainian].

Boichenko, M. (2017). Social values and functional tasks of educational communication: philosophical understanding. *Hileya: naukovyy visnyk. Zbirnyk naukovykh prats' (Gileya: scientific bulletin. Collection of scientific works)*, Issue 116. pp. 233-240. [In Ukrainian].

Coyne, Jerry (2015). *Why Evolution is True*. Т. Tsymbal (Transl). Kyiv: Our Format. [In Ukrainian].

Maffesoli, M. (2018). *Age of tribes. The decline of individualism in postmodern society*. French V. Pliushch (Transl). Kyiv: VD "Kyiv-Mohyla Academy". [In Ukrainian].

Therborn, Joran (2015). *The World: A Beginner's Guide*. E. M. Gorbunova, L. G. Titarenko (Transl). Moscow : Izd. the house of the Higher School of Economics. [In Russian].

Ferguson, Neil (2018). *Squares and towers. Networks and Pover: from the Freemasons to Facebook*. K. Dis. Kyiv: Our format. [In Ukrainian].

Harari, Yuval Noah (2016). *Sapiens. A Brief History of Humankind from the past to the future*. Ya. Lebedenko (Trans.). Kharkiv : Book Club "Family Leisure Club". [In Ukrainian].

Elster, Yon (2018). *Sour grapes. Studies in the Subversion of Rationality*. I. Kushnareva (Trans.). Moscow: Gaidar Institute Publishing House. [In Russian].

Iryna Litvinenko

PhD in Political Sciences, Associate Professor of Social Sciences, Cherkasy faculty of the Odessa National Law Academy; Cherkasy, Ukraine; e-mail: litvinenkoi@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2605-7211>

Social networks and transformations of the global social order

Abstract

The article is devoted to the analysis of the role of social networks in the formation of globalization processes of mankind. It has been found that the role of social networks has always been important in the functioning of society, but in recent decades their influence on the formation of globalization has increased significantly. The global social order arises, in part, through social networks. The global social order gets its meaning, its ideology, its values, not least through social networks. The global social order is institutionalized largely through social networks. The global social order itself is gradually becoming socially networked. The socio-anthropological foundations of the formation of the specifics of human social networks in comparison with the social connections of animals are analyzed. Network theory has shown fairly quickly that networks are not an absolute alternative to hierarchies. Thus, on the example of the functioning of information networks, it became obvious that some nodes that provide access to further contacts outside the internal network – information hubs – are not just nodes, but a kind of "switches" that can completely block external access, and therefore occupy undoubtedly the highest hierarchical status within the network itself. Although when the hub is turned on, there is an illusion of complete freedom and easy availability of all contacts within the network. The modern Covid-19 pandemic has shown how fragile and conditional this illusion of globalization's victory over local social structures is: borders could be easily closed, and international projects, if not completely curtailed, could be often delayed or significantly reduced. However, it is the diversity of global social networks that far exceeds the diversity of global formal organizations (such as the UN, the World Bank, UNESCO, etc.) that ensures that even if we consider globalization not as an objective process but as a project, then "close" globalization will be virtually impossible – as long as people are interested in communicating on a global scale. A comparative analysis of the views of Yuval Noah Harari, Jerry Coyne, Neil Ferguson, Yoran Therborn, Michel Maffesoli. It is hypothesized that social networks transform social institutions from within, including those that make up the institutional framework of globalization. On the other hand, social networks significantly

complement the functioning of institutions in ensuring the implementation of social needs of members of society.

Keywords: *social order, globalization, global social order, social networks, social hierarchies, social institutions.*

УДК 316.012:177.3

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.2.03

А. О. Макарова,
кандидат філософських наук,
докторантка кафедри філософії та політології
Житомирського державного університету імені Івана Франка
м. Житомир, Україна
e-mail: Makarova_AO@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7270-0135>

ФЕНОМЕН АРХЕТИПУ У СУЧАСНИХ УКРАЇНСЬКИХ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИХ РЕЦЕПЦІЯХ

Сучасна українська філософська наука перебуває у пошуку нових шляхів обґрунтування власних смислів і завдань у контексті реалій та перспектив складного соціального світу. У статті аргументується наявність соціально-філософських рецепцій у сучасних українських філософських дослідженнях феномена архетипу як методологічного інструменту вирішення цих завдань. Мета дослідження полягає у доведенні актуальності та перспективності звернення у сучасному українському соціально-філософському дискурсі до феномена архетипу як такого, що містить рецепції цього дискурсу, його теоретико-методологічних та практичних засад. Завданнями роботи є аналіз актуального стану сучасного українського соціально-філософського дослідження архетипу; обґрунтування наявності рецепцій соціально-філософського дискурсу у різноспеціалізованих сучасних українських філософських дослідженнях з огляду на міждисциплінарність проблематики та метагранічність архетипу; окреслення перспектив використання архетипного підходу як частини методологічного дискурсу в українських соціально-філософських рецепціях майбутнього. Реалізація цих завдань становить новизну дослідження, яке має оглядово-аналітичний характер. Архетипно-ціннісний підхід визначається як такий, що є перспективним у процесі пошуку нових підходів у соціально-філософському дискурсі в контексті вирішення актуальних завдань філософії.

Ключові слова: *архетип, сучасна українська філософія, соціально-філософські рецепції, соціально-філософський дискурс, архетипний підхід.*

У сучасній українській філософії, яка являє собою духовну традицію багатьох поколінь, також традиційно піднімаються проблеми духовного розвитку особистості у складному світі соціальних феноменів. В останнє десятиліття цей світ змінився і ускладнився ще більше. Актуальне завдання філософії, в тому числі української, все ще полягає «в осмисленні потенцій тієї чи іншої соціальної системи й людини у цій системі: 1. Аналіз параметрів наявного (реального) буття тієї чи іншої соціальної системи і людини в цій системі, а також осмислення їх потенцій. 2. Побудова проекту метаграницного (поза межного) буття соціальної системи, який принципово виходить за межі наявного, але відображає його потенції і при цьому є гуманістичним – гідна самореалізація людини в цьому проекті є метою, а не засобом. 3. Оформлення цілісної стратегії досягнення проекту метаграницного (поза межного) буття соціальної системи і людини в ній через перехід потенціального у актуальне, можливого у дійсне, що передбачає границне буття цієї системи» (Н. Хамітов) [22, с. 21], і це не може не радувати. Адже філософію можна «зробити служницею» не лише теології, а й політики, економіки, ідеології, зв'язки яких з етикою вітчизняна філософія обговорює давно і плідно. Підсилити гуманістичну і гуманітарну традицію і окреслити в ній нову тенденцію, на нашу думку, можна через звернення соціальної філософії до аналізу феномена «архетипу» як потужного власне метаграницного ментального утворення, що несе «чисті» первинні смисли людської сутності, дає можливість до неї «повернутися», якщо не в часі та просторі, то у відчутті та осмисленні. Характеристики архетипу як енергоінформаційного (а не лише енерго- чи інформаційного) феномена та його ознаки «інваріантності», «амбівалентності», «стійкості» уможливають звернення до його аналізу як ретранслятора духовних смислів єдності суспільства, соціуму, держави, нації, інституцій, соціальних акторів, зокрема особистостей, у цілому. В умовах трансформативності суспільств архетипний підхід набуває значення додаткового методологічного інструменту дослідження соці-

30

льних явищ і процесів, сповнюючись рецепціями актуальних соціально-філософських смислів.

Архетипно-орієнтовані дослідження переживають в останні двадцять років «сплеск» дослідницького інтересу в сучасній Україні саме як інструмент наукового аналізу феноменів колективного несвідомого у соціокультурних (О. Кожем'якіна [9]) та ментально-національних вимірах (див.: О. Гапеева, В. Кисіль «Українська національна ідея: бібліографічний огляд сучасних поглядів...» [3]). Це тим більше свідчить про державотворчий потенціал такого аналізу, що спочатку дана тема набувала переважно психологічних рецепцій (див.: В. Менжулін «Пригоди архетипів...» [15]). «У самому базовому змісті буття української нації існують різні компоненти, смисли, цінності, архетипи, системна єдність яких поки що не знайшла цілісного наукового осмислення. Це виводить дану проблематику як соціально-значущу і актуальну», – зазначає Хоанг Тхи Кук у дисертації на здобуття вченого ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю «соціальна філософія та філософія історії» (2012). У цьому контексті він згадує імена сучасних українських філософів, сферою наукових зацікавлень яких є «національний менталітет» – «М. Поповича, П. Гнатенко, О. Донченко, В. Храмову. Сучасні українські вчені В. Андрущенко, В. Арбеніна, В. Бебик, А. Бичко, І. Бичко, Н. Вяткіна, В. Горський, Р. Додонов, Б. Евтух, Є. Головаха, С. Кримський, А. Кавалеров, О. Лісеєнко, О. Майборода, М. Мищенко, Л. Нагорна, В. Омелянчик, Т. Поплавська, Ю. Писаренко, О. Стовпец, Т. Рудніцка, О. Степаненко, В. Храмова, С. Шульга та ін.» [23, с. 8]. Висновки щодо актуальності розгляду тематики архетипу саме в соціально-філософському контексті підтримують і інші сучасні українські філософи. Так, А. Рубан у дисертації на здобуття вченого ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю «філософська антропологія, філософія культури» (2008) відзначає: «Зміст ментальності, досягнувши вищих рівнів духовного життя розчиняється у національному характері, у суспільній думці, у формах суспільної свідомості, у змісті інституційного рівня духовного виробництва в формах архетипів, символів, ритмів, симпатій і антипатій» [18, с. 16]. Неусвідомленість і безпосередня «неоформленість» архетипу лише додає таким науковим пошукам актуальності (Н. Ковтун [див.: 8]) і є під-

ставою для філософського аналізу у цьому напрямку в майбутньому.

Об'єктом нашого дослідження є аналіз феномена архетипу як частини сучасного українського філософського дискурсу. Предметом – соціально-філософські рецепції теми архетипу як феномена, що має соціальну специфіку. Метою дослідження є, по-перше, аналіз актуального стану сучасного українського соціально-філософського дослідження архетипу; по-друге, обґрунтування його актуальних позитив та соціально-філософських рецепцій з огляду на міждисциплінарність аналізу архетипу і його метаграничність; і, по-третє, визначення перспектив використання архетипного підходу як частини методологічного дискурсу в українських соціально-філософських рецепціях майбутнього. Сукупність цих завдань і становить наукову новизну дослідження, яке має оглядово-аналітичний характер. Методологічною основою є метод аналітико-синтетичного опрацювання документів (АСОД), завдяки якому оглянуто проблематику архетипу у філософських дослідженнях двох останніх десятиліть, визначено тенденції та перспективи застосування архетипного підходу у соціально-філософських дослідженнях.

Сучасний «соціально-філософський дискурс (discursus: от лат. Discursus - міркування) це: 1) вербально артикульований спосіб об'єктивації змісту поліетнічного соціуму як складного соціального феномена, що регулюється домінуючим у тій чи іншій соціокультурній традиції типом раціональності; 2) сукупність смислів, когнітивних та ціннісних значень, що є основою культури суспільства, охоплює всі форми комунікативної активності людини, її рефлексією щодо політичного світу та своєї ролі в ньому; 3) культурні артефакти, реалізовані у філософській символіці; 4) інституційні та неінституційні (особистісно орієнтовані) форми спілкування, в яких суб'єкт, адресат або зміст спілкування належать до сфери філософського осягнення дійсності» і т.д. (М. Максименюк) [14, с. 225]. Звернення до наведених тут елементів соціально-філософського дискурсу у філософських дослідженнях з інших спеціальностей можна вважати *рецепціями* (від лат. «receptio» – прийом, прийняття) – сприйняттям, запозиченням, від-

творенням, перетворенням смислів та понять [26]. У цьому контексті, справді, «архетип та принципи його феноменологічного розгортання представляють собою природню діалектику взаємодії суспільної форми буття індивіда та людства і змісту їх свідомого самоосвоєння», як відзначає А. Некита у дисертації 2001 р. кандидата філософських наук за спеціальністю «соціальна філософія та філософія історії» [16, с. 12]. І саме тому ми вважаємо, що праці сучасних українських вчених, які розробляли тематику архетипу, окреслюють його з різних боків як соціокультурний феномен. Серед наукових спеціалізацій такого аналізу – історія філософії, філософська антропологія та філософія культури, а також політологія, українознавство, державне управління, філософія освіти, мовознавство, мистецтвознавство та ін. На те, що «аналіз проблемного поля індивіда, архетипова детермінація української та російської культур здійснено в працях М. Поповича, В. Кременя, В. Малахова, Н. Корабльової», у 2002 р. звертає увагу Н. Чеботарьова у дисертації кандидата філософських наук за спеціальністю «соціальна філософія та філософія історії» [21, с. 5].

Простий пошук у системі Google на запит-поєднання ключових слів «архетип» and «соціально-філософський» and «український» and «дисертація» видає результат в 69 700 позицій (станом на 23.07.2020). При додаванні маркера «2010» утворюється цифра в 43 600, з маркером «2011» – 44 600, з маркером «2013» – 43 600, з маркером «2014» – 46 300, з маркером «2015» – 43 900, з маркером «2016» – 31 100, з маркером «2017» – 26 700, маркер «2018» дає 21 300 результатів, маркер «2019» – 18 700, і, нарешті, маркер «2020» – 25 300 результатів [25]. Водночас на сайті наукової бібліотеки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова у режимі вільного пошуку за маркерами «архетипи» and «соціально-філософський» знаходиться 11 283 результати, а при додаванні маркеру «український» стає 29 499 позицій [27]. Зрозуміло, що жодна наведена статистика не є навіть близько репрезентативною. Для того, щоб зрозуміти більш-менш реальну ситуацію, необхідно промоніторити персональні списки праць вчених у базах Google Scholar, Publons, Orcid, Web of Science; сайти підрозділів університетів та дослідницьких установ по всій Україні, списки дисертацій, поданих на затвердження в МОН, перегляда-

нути теми науково-дослідних робіт та плани проведення конференцій і круглих столів, проаналізувати зміст монографій (одноосібних та колективних), фахових журналів, збірників праць, а також методичних комплексів і контент інтернет-ресурсів, на яких проводяться вебінари, тренінги, презентації. Кожен дослідницький проект у цьому ракурсі постає як цілий мультиверсум соціально-філософських категорій, пов'язаних спільною ідеєю інваріантів духовного життя людини, що впливають на соціальні, суспільні, культурні, державні процеси. Якщо ж все таки поставити завдання виявити узагальнену картину соціально-філософських рецепцій феномена архетипу в Україні за останні 10 років, то база Google Scholar дає можливість це зробити більш коректно, з огляду на те, що не лише показує приблизну кількість джерел, а й виявляє кількість копій, цитувань і сама цитує відповідні місця у працях. Значимо, що категоріальний науковий апарат, пов'язаний з концептом «архетипу», включає в себе «суміжні концепти» міфу, символу, цінності, паттерну, символічного образу, а розгляд феномена архетипу в контексті аналізу «ідей» та «діяльності» дає безмежне поле для поєднання смислів і конструювання методологічних підходів та методик.

Отже, список бібліографічних посилань, доступних базі даних Google Scholar, налічує станом на 23.07.2020 р. 41 сторінку. Ми наведемо ці дані як нерелевантну нерепрезентативну статистику – цифри, без яких все ж масштаб соціально-філософської рефлексії над тематикою архетипу в сучасній Україні поряд із іншими темами досліджень буде невідчутним.

Посилання на джерела у базі Google Scholar (2010–2020 pp.)

	Архетип and со- ціально- філософський and український	Архетип and со- ціально- філософський	Архетип
2010–2011	55	64	18 100
2011–2012	74	82	14 800
2012–2013	86	102	19 300

2013–2014	89	111	14 600
2014–2015	95	121	20 400
2015–2016	88	114	14 800
2016–2017	82	103	21 200
2017–2018	74	88	14 900
2018–2019	82	92	20 500
2019–2020	61	70	15 400
Разом за період 2010–2020	411	496	16 000

Наведена статистична інформація лише ілюструє розгортання кількох методологічних процесів щодо визначення ролі феномена архетипу в українській соціально-філософській парадигмі:

1. Появу зацікавлення феноменом архетипу на тлі глобального інтересу світової наукової спільноти до архетипу взагалі (у різних його проекціях);

2. Тривалість цього процесу у часі (загалом спад інтересу дослідників пов'язаний, на нашу думку, зі станом інституцій в Україні, соціокультурними процесами дезадаптації в українському суспільстві та складним становищем сучасної людини у світі, що засвідчує, зокрема, колективна монографія «Людина в складному світі...» [13]);

3. Розгляд феномена архетипу в якості методологічного концепту соціально-філософського знання, що здатний надати дослідженням соціальної реальності необхідної їм якісної визначеності, стати не лише «коренем суспільного буття», а й коренем соціально-філософської методології;

4. Обирання концепту архетипу як методологічної складової соціально-філософського аналізу саме українського соціального тла та властивих йому процесів (за даними статистики, частка та-

ких україно-орієнтованих досліджень серед соціально-філософських становить щороку не менше 60%).

Оскільки динамічна картина, ілюстрована статистичною викладкою, справедливо викликати сумніви у репрезентативності, ми наведемо паралельно аргумент географічного поширення (територіальний аспект) соціально-філософських досліджень феномена архетипу. Для такої ілюстрації оберемо з усього масиву наукової літератури, виданої останнім часом в Україні з проблематики архетипу, збірку «Публічне управління: теорія та практика: збірник наукових праць Асоціації докторів наук з державного управління» (2014) [17] – одне з низки видань дослідницької «Української школи архетипіки», яка концептуалізувала і розвинула *архетипний підхід* через створення власне активної наукової спільноти. Вона ілюструватиме, по-перше, статусність, по-друге, поширеність, і по-третє, розгалуженість архетипно-грунтованих досліджень соціальних явищ. Так, віце-президент Національної академії державного управління при Президентові України проф. М. Білінська у передмові до цього видання зазначає: «Українська школа архетипіки об'єднує понад 150 докторів і кандидатів наук, аспірантів, докторантів, магістрантів і незалежних дослідників, котрі – представники найважливіших сфер соціально-гуманітарного знання з 12 країн світу. Сьогодні цілком можна говорити про сформоване наукове співтовариство, сукупний результат діяльності якого становлять близько 250 наукових публікацій, в тому числі ряд монографій і докторських дисертацій в галузі наук державного управління. За підсумками теоретико-методологічних семінарів готуються резолюції та рекомендації для органів державної влади» [17, с. 5].

Тематичний аналіз матеріалів даних двох джерел – наведеної інформації із сайту Google Scholar та досліджень у збірнику «Публічне управління...» дає змогу виокремити «сміслові рубрики» у системі рецепцій сучасних українських філософів щодо феномена архетипу. У даному поданні значення «порядку» чи пріоритету така рубрикація не має, крім спроби визначити спрямування дослідницьких інтересів. Найбільш «активними» є розробки у сфері дослідження: української ментальності; трансформаційних процесів сучасності; соціокультурних практик; державного будівництва

(публічного адміністрування або управління); соціокультурних традицій; соціальних структур; екзистенціалів суспільного буття; колективного несвідомого; історичних традицій; проблем забезпечення рівності (в основному стосовно гендерних проєкцій). Існує і категорія інтегративних праць, в яких поєднуються перелічені тематики (наприклад, монографія проф. М. Козловця «Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації» [10]). Вони є репрезентацією не окремого феномена, а зв'язку феноменів, і становлять значний інтерес.

Загалом це дає можливість зробити висновки щодо актуальності дослідження архетипів у соціально-філософському аспекті.

По-перше, поняття «архетипу» є базою для наукових дискусій, що сприяє розвитку соціогуманітарного знання в цілому. Наукові заходи, що проводяться в Україні, підтверджують ефективність трансдисциплінарності у форматі міжнародного наукового співробітництва та дієвості традицій освітнього учнівства. Феномен архетипу приваблює наукове молоде покоління саме широтою «репертуару рецепцій», і в тому числі як частини наукової практики передання знань від доктора, професора, до аспіранта, пошукача [1, с. 16]. Рельєфно висвітлюють актуальність пошуку нових підходів у соціально-філософському дискурсі автори колективного навчального посібника, в якому саме міждисциплінарний дискурс є «родзинкою» сучасних підходів до методологічних завдань: «На порядок денний знов вийшла споконвічна філософська проблема вибору людиною шляху, що веде її до добра чи зла. Вирішити цю ситуацію нині можливо лише через інновацію людського розуму і моралі. Водночас стало очевидним, що дотримання лише традиційних етичних принципів у науковій діяльності й медичній практиці не завжди дає позитивні результати. Це означає, що всі традиційні етичні регулятори науки й медицини самі потребують нового підходу, нового трактування цілої низки проблем медицини» («Соціально-філософські та етичні проблеми медицини...» 2010 р.) [19, с. 5]. *До таких підходів, на нашу думку, слід зарахувати архетипний, а у поєднанні з концептом «цінність» в якості архетипно-ціннісного, він може стати незамінним інструментом аналізу транс-та мета-інтегративних соціальних систем.*

По-друге, для наукового аналізу зв'язку архетипу та інших соціальних явищ застосовними є як методи загальнонаукового, зокрема гуманітарного, дослідження, так і специфічно соціально-філософські методи, що уможлиблює не лише міждисциплінарний «діалог інтерпретацій» на рівні теорій, а й створення практичних корелятивних моделей соціального буття з великим діапазоном часово-просторових параметрів. Так, у дослідженні «Особливості методології наукового пізнання» визначено поняття «архетип наукового мислення», яке автори А. Культенко та О. Радовільська також розкривають як «архетип теоретичного мислення». На їхню думку, його складовими є поняття «стиль мислення» та «картина світу», що дає вихід у широкі сфери соціософського та соціокультурологічного знання. «Під поняттям «архетип теоретичного мислення» – зазначають дослідники, – розуміють сукупність принципів, які на конкретному історичному етапі розвитку науки задають певний спосіб теоретичної діяльності для пояснення явищ, визначають вибір засобів цієї діяльності, відбір та прийняття її кінцевих результатів, а також задають певне бачення світу, спосіб його відображення в науковому пізнанні, що в єдності визначає і певний тип теоретичного мислення, і сукупність допустимих заходів теоретичної діяльності» [11, с. 189]. Дослідження архетипу часто ґрунтуються на принципі системності [16], об'єктивності, історизму, причинності, зіставлення, порівняння, загального зв'язку і розвитку [18]; використовуються також аналіз наскрізних структур, соціально-психологічний аналіз, герменевтичний підхід, феноменологія, порівняльно-історичні дослідження [7]; інтегрований підхід, «який поєднує на комплементарних засадах синергетичний, діалектичний, когнітивний, системний підходи» [20, с. 3].

По-третє, на рівні соціально-філософського аналізу глобальних соціальних утворень та процесів в українській філософії останнього десятиліття архетипна складова виокремлюється як системоутворювальна. Так, науковою новизною захищеної у 2015 р. О. Сташкевич дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 «Інтелектуальна цивілізація: соціально-філософський аналіз» є «доведена гіпотеза, що форма буття смислу в континуумі Семантичного Все-

світу визначає тип цивілізації, оскільки історичний розвиток планетарної спільноти проходить декілька етапів, котрі детермінуються і пояснюються здатністю планетарної людини засвоювати ланцюг перетворень змісту Семантичного Всесвіту по лінії: архетипи – емпіричне знання – наукове знання – інформація – смисли – «космічне смислотворення» [20, с. 4]. В авторському поясненні алгоритмів життєдіяльності людства використовуються, поряд з терміном «архетип», також концепти «пралюдина», «індивід», «людська особистість», «планетарне людство як особистість», «ноосферна особистість», «променеве людство», «планетарна спільнота», «всі Семантичного континууму» та інші. Космічна цивілізація, на думку О. Сташкевич, є продовженням цивілізаційного розвитку не лише інтелектуальної цивілізації найближчого майбутнього, а й архетипної «працивілізації» далекого минулого. У дисертації 2010 р. доктора наук за спеціальністю 09.00.03 О. Єременка запропоновано терміни «архетипна подія», «архетипна програма», «архетипний взірць», а у підрозділі «Архетипне, номіналістичне і естетичне розуміння «подієтеми»» розвинено й деталізоване вчення про подієтему [6, с. 22]. Така методологія утворює наскрізну «сітку», в якій соціальне згортається і розгортається у різних проєкціях, але завжди у системотворчій (власне соціально-філософській) рецепції.

По-четверте, вагомим методологічним значенням наділяють архетипний підхід і у царині українського суспільнотворення як практичного завдання науки: «Бачення національної ідеології як проєкту життєтворення суспільства тісно переплетені з етнокультурною міфотворчістю та вивченням архетипів. Метод архетипів істотно відрізняється від інтуїтивно-психологічних міркувань про душу народу, – підкреслює В. Веденєєв. – ... На цьому архетиповому підґрунті можна вибудувати історичну перспективу української спільноти, враховуючи взаємодію різних соціально-політичних утворень у сучасних глобалізаційних реаліях» [2, с. 128]. У дисертації 2004 р. кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 О. Горбаня «Стратегема сталого розвитку суспільства (соціально-філософський аналіз)» «виявлена і розглянута сталість буття соціуму на основі архетипного зв'язку етносу і довкілля. На основі аналізу етнографічного матеріалу, виявлені екологічні па-

раметри архетипів української ментальності як передумови сталого розвитку даного антропогеоценозу» [4, с. 13]. Автор дисертації доктора філософських наук за спеціальністю 21.03.01 «Національна безпека в умовах соціальних трансформацій (теоретико-методологічний аналіз)» (2005) О. Дзьобань визначив низку апробаційних матеріалів, ключовим поняттям яких є «соціальний архетип», що розглядається у різних площинах: у контексті безпеки соціальної системи та в контексті культури. Висновки дослідника можуть стати концептуальними засадами методології оприявлення соціальних параметрів архетипу у процесі вирішення практичних проблем сучасного українського кризового соціуму [5]. У своїй дисертації 2002 р. кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03. Н. Чеботарьова підкреслює, що «ненасилля, як явище суспільного життя, ідеологічний принцип, соціальний ідеал, механізм соціальної регуляції та засіб розв'язання конфліктів уявляє соціальний архетип і атрибут соціального морфогенезу, що задає основоположні “сенси” цивілізованому співжиттю людей» [21, с. 8]. А дослідник національного менталітету Хоанг Тхи Кук у дисертації 2012 р. кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 так викладає новизну власного дослідження: «Визначення «національного менталітету» пов'язане з іманентною етнокультурною цілісністю, котра вміщує сукупність історично сформованих установок і рис характеру народу, цінностей, стереотипів і архетипів, які мають специфіку поведінкового прояву», виявляючи далі як *уточнене* «уявлення про основні складники національного менталітету: «архетипічний» – система архетипів і компонентів колективного несвідомого; когнітивний – образ світу і способи мислення колективного суб'єкта; ціннісно-символічний – система цінностей, ціннісних орієнтацій, значень, норм; емоційний – оцінки, настрої, емоції, почуття; поведінковий – мотиви і стереотипи поведінки» [23, с. 4]. Це означає, що такий підхід вже не є абсолютною новацією, але повинен розвиватися далі, щоб поступово перейти в якість традиції соціально-філософської методології.

Говорити про універсальність архетипу як методологічного соціально-філософського конструкта дає можливість його *феноменальна природа*, концептуалізована О. Любчук та В. Шостаком у

такій рецепції: «Рівночасно архетипові форми міфологічного минулого є і ціннісно-ієрархічними формами, і позбавленими релятивності формоутвореннями. Архетип утілює дійсність у процесі, зміні. Він є потенційно досягненим у діалектично відкритому просторово-часовому континуумі майбутнього. Як позачасовий механізм передавання духовних надбань архетип утримує визначеність, доки деструктивні сили не спричиняють його дезактуалізацію. Із часом структурні складники архетипу перегруповуються, трансформуються в інші архетипи або до певного часу зникають, а за певних умов знову виринають на рівні індивідуальної та суспільної свідомості. Пророча заданість архетипових форм покликана задавати смисл майбутніх часів, а не жорстко визначати майбутні факти. Тому будь-які передбачення мають тлумачити смисл розвитку, а не лише його фактичне наповнення. Потрапляючи на історичний ґрунт, архетип наповнюється змістом відповідно до соціально-культурного оточення. Через архетип можна висловити безкінечне чи остаточне, надати йому буття у формі кінцевого, конкретного образу. Водночас архетип не локалізований у реальному історичному процесі, а утримує в собі всю повноту часів» [12, с. 41]. Отже, у перспективі його дослідження здатне створити новий «горизонт смислів» саме у соціально-філософській рецепції: адже здавна «міфологічне смислопородження, створюючи у цілому ілюзорну картину світу, у кінцевому підсумку виконувало конструктивні функції, згуртовувало людей, допомагало орієнтуватися у ворожому для них світі протягом багатьох тисячоліть. Хоча, за великим рахунком, ці уявлення мали ілюзорно-фантастичний характер, тим не менш, вони допомагали вирішувати завдання виживання і розвитку людських спільнот і окремої людини» (В. Шаповал [24, с. 85]). Щодо *категоризації феномену архетипа*, то наведемо лише кілька, згідно з обсягом статті, соціально-філософських його рецепцій сучасними українськими філософами. Архетип «святості» та архетип «софійності» конотовано проф. Н. Ковальчук поміж інших (архетип «серця», архетип слова» та інших, виокремлених проф. С. Кримським) [7]. Архетип Героя часто стає об'єктом наукового аналізу, зокрема соціально-філософського, саме українських дослідників. Так, проф. Н. Ковтун вказує як на джерела з'ясування історико-філософського підґрунтя архетипу культурно-

го героя в українській духовній традиції «праці А. Бичко, В. Войтовича, О. Гриценка, В. Давидюка, М. Котляра, С. Кримського, М. Поповича, Н. Хамітова» [8, с. 2]. Але лише цим архетипом далеко не вичерпується перелік об'єктів архетипного аналізу вказаних авторів. Так, проф. Н. Хамітов також стверджує, що «метаантропология і постантропология як теорії і практики самореалізації особистості уособлені в архетипах доктора Фауста і доктора Вагнера», а також виокремлює «духовні та душевні архетипи» – Геній, Герой, Святий. Ми погоджуємося і з першим, і з другим поділом [22, с. 8]. Типології архетипів у сучасній соціогуманітарній науці вельми розгалужені і потребують окремого розгляду.

Отже, доходимо загального висновку: завдання соціально-філософського дослідження феномена архетипу в контексті його зв'язку з різними соціогуманітарними феноменами становить один з напрямів розвитку української філософії майбутнього. Рецепція архетипно-ціннісним підходом соціально-філософських смислів дає можливість досягти перспективної мети «внесення людиною сенсу у навколишній світ... : – на індивідуальному рівні: набуття точки опори, рівноваги власної душі; – на соціальному рівні: досягнення єдності та згуртованості соціальної групи, до якої належить індивід, без чого виживання і успішне існування у навколишньому світі неможливе» [24, с. 93]. Ці завдання цілком корелюють із принципами, обґрунтованими Н. Хамітовим в якості методологічного вектора для соціального аналізу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Архетипіка і державне управління: раціоналізація та нормативні практики. *Збірник наукових праць переможців і кращих авторів Другого міжнародного конкурсу молодих учених*. Київ, 13 червня 2014 р. / ред. Е. А. Афоніна, Г. Л. Рябцева. К. : Псіхея, 2014. 120 с.
2. Веденєєв В. О. Теоретичні засади соціокультурного виміру сучасного процесу самоідентифікації громадян України. *Грані*. 2014. № 6 (110) червень. С. 125–130.

3. Гапеева О. Л., Кисіль В. В. Українська національна ідея: бібліографічний огляд сучасних поглядів. *Вісник Національної академії оборони*. 2010. Вип. 5 (18). С. 11–16.

4. Горбань О. В. *Стратегема сталого розвитку суспільства (соціально-філософський аналіз)*: Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. Таврійський національний ун-т ім. В. І. Вернадського. Сімферополь, 2004. 18 с.

5. Дзьобань О. П. *Національна безпека в умовах соціальних трансформацій (теоретико-методологічний аналіз)*. Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 21.03.01 – гуманітарна і політична безпека держави. – Національний інститут стратегічних досліджень. Київ, 2005. 32 с.

6. Єременко О. М. *Історична подія у контексті європейської традиції (соціально-філософський аналіз)*. Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за фахом 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара. Дніпропетровськ, 2010. 34 с.

7. Ковальчук Н. Д. *Символічні структури етнокультурного процесу в Україні*. Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за фахом 09.00.04 – «філософська антропологія, філософія культури». – Інститут філософії імені Г. С. Сковороди Національної Академії Наук України. Київ, 2007. 20 с.

8. Ковтун Н. М. *Архетип культурного героя в українській духовній традиції: історико-філософський контекст*. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.05 – історія філософії. Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Київ, 2008. 20 с.

9. Кожем'якіна О. М. Архетипні засади комунікативних практик маніпулювання довірою. Публічне управління: теорія та практика. *Збірник наукових праць Асоціації докторів наук з державного управління*: Спеціальний випуск. Харків : Вид-во «ДокНаукДержУпр», 2012. С. 263–272.

10. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації. Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. 558 с.

11. Культенко В. П., Радовільська О. О. Особливості методології наукового пізнання. *Гілея: науковий вісник*. 2020. Вип. 152 (1). С. 18–190.

12. Любчук О., Шостак В. Феномен архетипу: трактування, прояви й роль у національній культурі. *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки*. 2013. № 11. С. 38–42.

13. Людина в складному світі / ред. Н. В. Кочубей, М. О. Нестерової; вступне слово В. П. Адрушенка. Суми : Університетська книга, 2017. 357 с.

14. Максименюк М. Ю. Соціально-філософський дискурс розвитку поліетнічного соціуму. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2010. Вип. 40. С. 224–238. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/znpgvzdia_2010_40_24

15. Менжулін В. Нові пригоди архетипів: спадщина Карла Юнга в інтерпретаціях українських дисертантів-філософів. *Актуальні проблеми духовності. Збірка наукових праць*. Кривий Ріг, 2005. С. 11–128.

16. Некита А. Механізми несвідомого соціального спотворення феноменології архетипу. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. Інститут філософії імені Г.С.Сковороди Національної Академії Наук України. Київ, 2001. 14 с.

17. Публічне управління: теорія та практика. Збірник наукових праць Асоціації докторів наук з державного управління. Харків : Вид-во «ДокНаукДержУпр». 2014. № 2(18) спеціальний випуск. 244 с.

18. Рубан А. О. Світоглядні особливості українського національного характеру (філософсько-антропологічний аналіз). Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури. Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова. Київ, 2008. 20 с.

19. Соціально-філософські та етичні проблеми медицини: Навч. Посібник / заг. ред. А. П. Алексеєнко, В. М. Лісового. Харків : Колегіум, 2010. 340 с.

20. Сташкевич О. О. Інтелектуальна цивілізація: соціально-філософський аналіз. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. Інститут вищої освіти Національної академії педагогічних наук України. Київ, 2015. 21 с.

21. Чеботарьова Н. В. Феномен агресії в людському досвіді: соціально-філософський вимір. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. Харківський військовий університет. Харків, 2002. 14 с.

22. Хамітов Н. В. Перспективи самореалізації особистості: проекти метаантропології і постантропології. *Майбутнє особистості та сім'ї: контексти філософської антропології, психоаналізу, арт-терапії та фі-*

лософської публіцистики. Підхід філософської антропології як мета антропології: збірник наукових праць / ред. Н. В. Хамітов. Київ : Інтерсервіс, 2019. С. 7–25.

23. Хоанг Тхи Кук. Національний менталітет в умовах трансформації сучасного українського суспільства. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського. Одеса, 2012. 23 с.

24. Шаповал В. Про сенс та безглуздість сущого. *Філософські обрії*. 2012. № 28. С. 84–93.

25. Пошук у базі даних Google Scholar. URL: [https://scholar.google.com/scholar?hl=ru&newwindow=1&as_sdt=0%2C5&as_ylo=2010&as_yhi=2020&q=%D0%B0%D1%80%D1%85%D0%B5%D1%82%D0%B8%D0%BF+%D1%81%D0%BE%D1%86%D1%96%D0%B0%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D0%BE-%D1%84%D1%96%D0%BB%D0%BE%D1%81%D0%BE%D1%84%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%B8%D0%B9+%D1%83%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%B8%D0%B9+&btnG=\(дата звернення 23.07.2020\).](https://scholar.google.com/scholar?hl=ru&newwindow=1&as_sdt=0%2C5&as_ylo=2010&as_yhi=2020&q=%D0%B0%D1%80%D1%85%D0%B5%D1%82%D0%B8%D0%BF+%D1%81%D0%BE%D1%86%D1%96%D0%B0%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D0%BE-%D1%84%D1%96%D0%BB%D0%BE%D1%81%D0%BE%D1%84%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%B8%D0%B9+%D1%83%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%B8%D0%B9+&btnG=(дата звернення 23.07.2020).)

26. Рецепція. URL: <http://enc.com.ua/medicina/rezi-riz/25888-receptiya.html>

27. DSpace at library NPU Dragomanova. URL: <http://enpuir.npu.edu.ua/simple-search> (дата звернення 23.07.2020).

REFERENCES

Afonin E. A., Ryabtsev G. L. (Eds). (2014). Archetype and public administration: rationalization and normative practices. *Zbirnyk naukovykh prats' pere-mozhtsiv i krashchykh avtoriv Druhoho mizhnarodnoho konkursu molodykh uchenykh* (Collection of scientific works of winners and best authors of the Second International Competition of Young Scientists). Kyiv, 120. [In Ukrainian].

Vedenyeyev, V. O. (2014). Theoretical basis of sociocultural dimension modern process of self-identification citizens of Ukraine. *Hrani (Grani)*, № 6(110) cherven, 125-130. [In Ukrainian].

Hapeyeva O .L., Kysil' V .V. (2010). Ukrainian national idea: bibliographic review of modern views. *Visnyk Natsional'noyi akademiyi oborony* (Bulletin of the National Defense Academy). 5 (18), 11-16. [In Ukrainian].

Gorban', A. V. (2004). "*Stratagem of sustainable development of a society (the socially-philosophical analysis)*". Abstract of the dissertation on competition of a scientific degree of the candidate of philosophical sciences on a speciality 09.00.03 - Social philosophy and philosophy of a history. Tavricheskiy National University of V. I. Vernadskiy. Symferopol. 18. [In Ukrainian].

Dzeban, A. P. (2005.) *National security in conditions of social transformation (theoretic and methodological analysis)*. Dissertation for the Doctor's scientific degree in Philosophical Sciences in speciality 21.03.01 - humanitarian and political security of the state. National Institute for Strategic Studies. Kyiv. 32. [In Ukrainian].

Yeremenko, A. M. (2010). *Historical event in the context of European tradition: social-philosophical analysis*. Thesis for the Doctoral Degree in Philosophy Speciality 09.00.03 – Social Philosophy and Philosophy of History. Dnepropetrovsk Oles Gonchar National University. Dnepropetrovsk. 34. [In Ukrainian].

Kovalchuk, N. D. (2007). *Symbolic Structures of Ethnocultural Process in Ukraine*. Thesis for taking the degree of Doctor of Philosophical Sciences. Specialization 09. 00. 04 - philosophical anthropology, philosophy of culture. Institute of Philosophy named G.Skovoroda of National Academy of Sciences of Ukraine. Kyiv. 20. [In Ukrainian].

Kovtun, N. M. (2008). *Archetype of the cultural hero in Ukrainian spiritual tradition: historical-philosophical context*. Manuscript. Dissertation for obtaining the scientific degree of the Candidate of Science in Philosophy. 09.00.05. – History of Philosophy. Taras Shevchenko Kyiv National University. Kyiv. 26. [In Ukrainian].

Kozhemyakina, O. M. (2012). Archetypal principles of communicative practices of trust manipulation. Public administration: theory and practice. *Proceeding of the Association of Doctors of Science in Public Administration: Sprcial Issue. Kharkiv*, pp. 263–272. [In Ukrainian].

Kozlovets, M. A. (2009). *The phenomenon of national identity: the challenges of globalization*. Zhytomyr: Vyd-vo ZHDU im. I. Franka. 558. [In Ukrainian].

Kultenko, V. P., Radovilska, O. O. (2020). Features of scientific knowledge methodology). *Hileya: naukovyy visnyk (Hileya: scientific herald)*. Vol. 152 (1). 18-190. [In Ukrainian].

Lyubchuk, O., Shostak, V. (2013). The Phenomenon of Archetype: Interpretation, Manifestation and Role of the National Culture. *Naukovyy visnyk Skhid-*

noyevropeys'koho natsional'noho universytetu imeni Lesi Ukrayinky (Scientific Bulletin of the Lesia Ukrainka East European National University). № 11. 38-42. [In Ukrainian].

Kochubey, N. V., Nesterova, M. O. (Eds.) (2017). *Human in Complexity*. Sumy: Universytets'ka knyha, 357. [In Ukrainian].

Maksymenyuk, M. Yu. (2010). Socio-philosophical discourse of development of polyethnic society. *Humanitarnyy visnyk Zaporiz'koyi derzhavnoyi inzhenernoyi akademiyi (Humanities bulletin of Zaporizhzhie State Engineering Academy)*. Vip. 40. 224-238. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/znpvgvzdia_2010_40_24 [In Ukrainian].

Menzhulin, V. (2005). New adventures of archetypes: the legacy of Carl Jung in the interpretations of Ukrainian dissertations-philosophers. *Aktual'ni problemy dukhovnosti. Zbirka naukovykh prats' (Actual problems of spirituality. Collection of scientific works)*. Kryvyi Rih. 11-128. [In Ukrainian].

Nekita, A. (2001). *Mechanisms of unconscious social transformation phenomenology of archetype*. Abstract of the dissertation for obtaining of degree of bachelor of philosophic science on speciality 09.00.03 - social philosophy and philosophy of history. Institute of Philosophy, Ukrainian Academy of Sciences. Kiev. 14. [In Ukrainian].

Public administration: theory and practice: a collection of scientific works of the Association of Doctors of Science in Public Administration (2014). Kharkiv: Vyd-vo "DokNaukDerzhUpr". № 2 (18) special issue. 244. [In Ukrainian].

Ruban, A. O. (2008). *Worldview features of the Ukrainian national character (philosophical and anthropological analysis)*. Abstract of the Dissertation to achieve the Degree of the Candidate of Philosophical Science in speciality 09.00.04 - Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture. The National Pedagogical University named after M. P. Drahomanov. Kiev. 20. [In Ukrainian].

Alekseenko, A. P., Lisovy, V. M. (Eds.) (2010). *Socio-philosophical and ethical problems of medicine: Textbook. Manual*. Kharkiv: Kolehium. 340. [In Ukrainian].

Stashkevich, O. (2015). *Intellectual Civilization: Philosophical and Social Analysis*. Abstract of the dissertation for the degree of candidate in philosophical sciences by speciality 09.00.03 - social philosophy and philosophy of histo-

ry. Institute of Higher Education of the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine. Kyiv. 21. [In Ukrainian].

Chebotařyova, N. V. (2002). *The phenomenon of aggression in human experience: socially-philosophical measurement*. Abstract of a Candidate of Philosophy dissertation in the speciality 09.00.03 – social philosophy and history of philosophy. Kharkiv military university. Kharkiv. 14. [In Ukrainian].

Khamitov, N. V. (Ed.) (2019). Perspectives of self-realization of personality: projects of metaanthropology and postanthropology. *The future of personality and family: contexts of philosophical anthropology, psychoanalysis, art therapy and philosophical journalism. The approach of philosophical anthropology as the purpose of anthropology: a collection of scientific works*. Kyiv: Inter-service. 264. 7-25. [In Ukrainian].

Hoang Thi Cuc (2012). *National mentality in the conditions of transformation of the modern Ukrainian Society*. Abstract of the thesis for a candidate's degree in philosophical Science. Speciality 09.00.03. - Social philosophy and philosophy of history. State Institution "The South Ukrainian National K. D. Ushinsky Pedagogical University. Odessa. 23. [In Ukrainian].

Shapoval, V. N. (2012). About sense and nonsense pure. *Filosofs'ky obrii. Naukovo-teoretychny zhurnal*. Vypusk 28. Kyiv-Poltava, 84-93. [In Ukrainian].

Retrieved from [https://scholar.google.com/scholar?hl=ru&newwindow=1&as_sdt=0%2C5&as_ylo=2010&as_yhi=2020&q=%D0%B0%D1%80%D1%85%D0%B5%D1%82%D0%B8%D0%BF+%D1%81%D0%BE%D1%86%D1%96%D0%B0%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D0%BE%D1%84%D1%96%D0%BB%D0%BE%D1%81%D0%BE%D1%84%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%B8%D0%B9+%D1%83%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%B8%D0%B9+&btnG=\(](https://scholar.google.com/scholar?hl=ru&newwindow=1&as_sdt=0%2C5&as_ylo=2010&as_yhi=2020&q=%D0%B0%D1%80%D1%85%D0%B5%D1%82%D0%B8%D0%BF+%D1%81%D0%BE%D1%86%D1%96%D0%B0%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D0%BE%D1%84%D1%96%D0%BB%D0%BE%D1%81%D0%BE%D1%84%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%B8%D0%B9+%D1%83%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%B8%D0%B9+&btnG=(Application date 23.07.2020).)

Receptio. Retrieved from <http://enc.com.ua/medicina/rezi-riz/25888-receptiya.html>

DSpace at library NPU Dragomanova. Retrieved from <http://enpuir.npu.edu.ua/simple-search> (Application date 23.07.2020).

Alla Makarova

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Doctoral Student of the Department of Philosophy and Political Science, Zhytomyr State Ivan Franko University; Zhytomyr, Ukraine; e-mail: Makarova_AO@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7270-0135>

The phenomenon of archetype in contemporary ukrainian sociophilosophical receptions

Abstract

Contemporary ukrainian philosophical science is in the process of finding new ways to justify their own senses and objectives in the context of realities and perspectives of the social complexity. In articles, they argue the presence of sociophilosophical receptions in contemporary ukrainian philosophical studies of archetype phenomenon as a methodological tool of solving these objectives. The goal of the study is proving relevance and perspectivity of appeal in contemporary ukrainian sociophilosophical discourse to phenomenon of archetype as such, which matches the specific of discourse, its theoretical, methodical and practical principles. Objective of the work is analysis of the relevant state of the contemporary ukrainian study of the archetype; justification of the presence of receptions of sociophilosophical discourse in differently specialized contemporary ukrainian studies given the crossdisciplinarity and cross-border issues of the archetype; outlining perspectives of using the archetypal approach as the part of methodological discourse in ukrainian sociophilosophical receptions of the future. Realizing these objectives makes up the novelty of the research, which has review and analytical nature. The deployment of methodological process of defining the roles of the phenomenon of archetype in ukrainian sociophilosophical paradigm was illustrated; proven the correlation between sociophilosophical studies of the phenomenon of archetype (in the context of its connection with different sociohumanitary phenomena) and principles of social analysis in the future. Conclusion was made, that: 1) Definition of "archetype" is a base of the scientific discourse, which contributes to the development of sociohumanitary knowledge in general; 2) In crossdisciplinary studies of the phenomenon of archetype the methods of sociophilosophical analysis were used, which makes it possible for interpretation dialog and creation of practical correlative models of social being; 3) At the level of sociophilosophical analysis of global social clusters, the archetype component in con-

temporary ukrainian sociophilosophical studies stands out as system-forming; 4) An important metodological meaning archetypal approach gains in the area of influence of the ukrainian society creation. Archetypal-axiological approach is defined as such, that is promising in the process of searching of new approaches in sociophilosophical discourse in solving relevant objectives of philosophy.

Keywords: *archetype, contemporary ukrainian philosophy, sociophilosophical receptions, sociophilosophical discours, archetypal approach.*

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 111:141.12

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.2.04

А. М. Малівський,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та соціології
Дніпровського національного університету
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна
м. Дніпро, Україна
e-mail: telepat-57@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6923-5145>

МЕТАФІЗИКА ДЕКАРТА ЯК ВЧЕННЯ ПРО УМОВИ САМОРОЗБУДОВИ ОСОБИСТОСТІ

Опонуючи дискусійній рецепції метафізики Декарта, автор зосереджується на її тлумаченні як умов особистісної самореалізації. Інтерпретація мислителя в контексті незавершеної революції Коперника прояснює чинники актуалізації належних засадин людської поведінки. У процесі звернення до приватного листування обґрунтовується правомірність а) оцінки періоду роботи над незавершеними «Правилами для керування розумом» як етапу метафізики та б) з'ясування мотивів роботи над незавершеним ним текстом. Аналіз спадщини Декарта як осмислення умов розбудови особистості увиразнює її змістовну спорідненість із вченням Канта. Йдеться насамперед про межі людського знання як передумову свободи, а також про принципову відмінність знань людини та зовнішніх речей. Глибоке знайомство з метафізикою Декарта свідчить про її дистанціювання від науки та релігії та його розважливе ставлення до ідеї абсолютизації мислення. А оскільки усвідомлення метафізичності людської природи зумовлює звертання Декарта до мистецтва, то подальші перспективи дослідження автор пов'язує з вивченням його ролі.

Ключові слова: Декарт, метафізика, особистість, свобода, наука, етика, релігія, поетика.

Історія філософії демонструє широкий діапазон трансформацій образу метафізики – від злетів (перша філософія та мати всіх наук) до визнання її зайвості та навіть смерті. Нині відбувається її реабілітація та пошуки в минулому суголосних сучасним шуканням форм. Істотні труднощі цих пошуків пов'язані з унікальністю нинішнього стану речей та розмаїттям підходів до його тлумачення. До незаперечних здобутків на цьому шляху безперечно належить теза Е. Корета щодо її особистісного характеру. Метафізика Декарта, здавалося б, у такому контексті однозначно потрапляє в число неприйнятних, оскільки асоціюється з вченням про субстанції та дегуманізовані сутності.

Ознайомлюючись у загальному плані з поширеними варіантами тлумачення філософського вчення Декарта, ми дізнаємося про його почесне місце у статусі патріарха, який свого часу виконав роль батька, а нині його спадщина виглядає як своєрідний ігровий майданчик для дітей (студентів). Свідченням істотних зрушень у філософському ландшафті сучасності є вихід на перший план серйозних труднощів, пов'язаних зі спроможністю сучасного покоління пройти вчення мислителя та «переступити» через нього. Означені вище усталені поверхові уявлення постають як результат тривалої традиції, одночасно з якою нині співіснує потужний рух посиленого інтересу до його вчення серед знаних мислителів, який справедливо кваліфікується як рух «Назад до Декарта» (Ж.-Л. Марйон). Розкриваючи імплікації цього руху, варто зауважити його спрямованість проти загальноновідомих кліше щодо втілення у вченні мислителя інструментального та дегуманізованого розуму.

Переходячи безпосередньо до метафізики Декарта, вважаємо за потрібне привернути увагу до парадоксальності оцінок її на сторінках дослідницької літератури, а саме – поширеність традиції випускати критичні стріли співіснує з посиленням інтересу до «Медитацій» як головного метафізичного твору. Усе ще недостатньо проясненими нині є слова Декарта з «Опису людського тіла» про те, що «немає більш плідного заняття, ніж самопізнання». Драматичність ситуації стає більш явною за умови уваги до неза-

вершеного характеру творчості мислителя, тобто повного змістовного розгортання його задуму. Для ілюстрації мого розуміння останньої тези вважаємо за слушне звернутися до листа до французького перекладача «Принципів філософії», який друкується як Передмова до них. Означений там образ філософської системи зображується мислителем у вигляді дерева, коренем якого є метафізика, стовбур фізики, а гілки, які приносять плоди, – механіка, медицина та етика. На глибоке переконання Декарта, змістовна розбудова останньої передбачає антропологічне підґрунтя, тобто вчення про людину. Маючи його на увазі, слушно навести самокритичне зізнання Декарта на сторінках цього твору: «... я ще недостатньо прояснив усі ті речі, які хотів би тлумачити тут» [6, АТ: VIIIA, с. 315]. Іншим словами, мислитель визнає недостатню розробку ним вчення про людину, укорінене в метафізиці. Останній момент слушно враховувати, звертаючись до спостережень істориків філософії щодо ключової ролі самотності та оригінальності особистості мислителя як конститутивного моменту спадщини. Автор біографічного дослідження Десмонд Кларк обґрунтовано зауважує, що «його інтелектуальний проект був унікально персоналістичний та особистісний» [5, с. 68], що підтверджує мою концепцію. За останні кілька років з'явилися репрезентативні видання, сторінки яких демонструють змістовну розробку тривалий час знехтуваних антропологічних аспектів спадщини Декарта. До їх насамперед належать як надруковані в 2017 р. матеріали конференції, присвяченої трактату «Людина» [3], так і оксфордський довідник 2019 р., присвячений філософії французького мислителя та картезіанства (до його сторінок будемо звертатися пізніше). Результати наших власних досліджень за останні роки оприлюднені на сторінках монографії [2] та статті [8], які тут можна резюмувати в кількох теоретичних положеннях. У центрі уваги мислителя знаходиться сполучення «людина – Бог», інтенсивні медитації щодо якого і стали змістом його метафізики. У такому контексті актуалізуються завдання прояснення як характеру співвідношення наукової та філософської революцій, так і специфіки нового способу бачення метафізики. Також на перший план виходить питання про спосіб увиразнення змістовних трансформацій епохи, яка є спадкоємицею епох середньовіччя та Ренесансу (тобто теології та гумані-

зму). До найменш розроблених аспектів філософської спадщини Декарта все ще належить його метафізика та характер її прояви в людській природі.

Виходячи зі сказаного, слушно вбачати мету дослідження в проясненні специфіки сучасного бачення витоків та змісту Декартової метафізики як вчення про умови саморозбудови особистості. Її реалізація передбачає зосередження уваги на таких основних завданнях: аналіз репрезентативних варіантів тлумачення метафізики Декарта в дослідницькій літературі; вивчити контекст становлення задуму Декарта та першу форму оприявнення ним нового типу метафізики; здійснити експлікацію основних вимірів картезіанської метафізики в його найбільш довершеному творі як вчення про передумови особистісної саморозбудови.

Аналіз репрезентативних варіантів метафізики Декарта в літературі

Нині до репрезентативних публікацій стосовно метафізики Декарта доцільно віднести статтю Лоуренса Нолана «Метафізика Декарта» в новому оксфордському довіднику, присвяченому осмисленню філософської спадщини мислителя та його спадкоємців, яка претендує на роль підсумкової. Означена стаття покликана прояснити та систематизувати хід думки метафізики Картезія, втіленням якого автор вважає поняття атрибуту та субстанції як центральний, об'єднуючий принцип. І хоча намір автора максимально вписати концепцію мислителя в контекст традицій та сучасної йому епохи є ознакою його сумлінності, але водночас з позицій герменевтики важко погодитися з тезою щодо правомірності шукати автентичну метафізику на шляху буквального відтворення способу мислення середини XVII ст. Не менш дискусійною є категорична теза Нолана про метафізику на службі фізики [11, с. 89]. Важко погодитися з обраним ним способом викладу основних ідей Декарта, який як і в опублікованих текстах, так і в приватному листуванні дистанціювався від ролі рупора філософських ідей. Як відомо, йому була близькою та привабливою ідея продуктивного діалогу зі своїми сучасниками. Аргументами є як нереалізований задум надрукувати «Дискурсію» разом із зауваженнями та відпові-

дями на них, так і нині доступний широкому загалу текст «Медитацій про першу філософію», який є єдиним цілим із Запереченнями та Відповідями на них. Тут здається слушним акцентування діалогового способу філософування Декарта, відзначеного свого часу Ж.-Л. Марйоном [10, с. 30–41] та Лорансом Рено на сторінках означеного вище довідника [12, с. 229–237].

До аксіоматичних істин у декартознавчій літературі до недавнього часу належала ілюзія щодо достовірності техноморфної спрямованості шукань мислителя. Традиційно тлумачення Декартом принципово нових перспектив пов'язується з наукою та технікою, оскільки базується на поверховій рецепції відповідного фрагменту з «Дискурсії». «На перший план виходить, – пише він, – можливість та необхідність замінити попередню умоглядну філософію на практичну як умову дійового сприяння загальному благу: «... можна... стати *немовби* господарями та панами Природи» (Курсив мій. – М. А.). Як засвідчує уважне прочитання цього фрагменту, однозначна теза щодо техноморфної спрямованості набуває переконливості за рахунок «принесення в жертву» сполучника *comme* (немовби – *фр.*).

Репрезентативним прикладом життєздатності технократичної концепції метафізики Декарта є нещодавно опублікована (2015) монографія Ганоха Бен-Ямі «Філософська революція Декарта: Переоцінка» [4]. Для автора виглядає аксіоматичною належність потреб науки та техніки до ключових чинників становлення філософської думки продовж останніх кількох століть. «Сучасна філософія здійснює новий поворот... завдяки науково-технічному розвитку». А оскільки йдеться про детермінуючий вплив науково-технологічного розвитку продовж кількох попередніх століть, то оригінальність та революційність Декарта пропонується вбачати в оприявненні ним потреб техніки, тобто прояснення питань про те, чого «здавалося б, вимагає наука цієї епохи та досягнення її технології» [4, с. 8].

Картезіанська метафізика, на думку автора монографії, укорінена в «його складному, інноваційному світогляді, котрий базується на широкому діапазоні технологічних, наукових, методологічних та інших ідей». Одним з результатів означеного бачення є дискусійна теза автора монографії щодо методу Першої «Медита-

ції» як «ілюзії» [4, с. 201]. В означеному контексті метафізика як перша філософія виглядає чимось зужитим та зайвим на шляху науки, прикладом чого є залишки схоластики у вигляді ключових проблем «Медитацій» – відмінність ума і тіла, доказ існування Бога, ідея злого генія, загальні причини хибності знань тощо. Найбільш репрезентативними проявами концепції технологічного детермінізму Бен-Ямі є четверта та п'ята глави його монографії, де він звертається до фізіології та вчення про душу як найбільш виразної демонстрації впливу детермінуючого впливу машинної технології. Яскравим прикладом «вирішального вкладу» Декарта дослідник називає його ідею пояснення живих істот за допомогою принципів та законів неживої природи, хоча зазначає, що його позиції, яка «випередила свій час», бракувало емпіричного підтвердження [4, с. 107]. Марно було б на сторінках цього дослідження шукати форми прояви запиту епохи на розбудову вчення про людину та розробки метафізики як експлікацію умов її самореалізації. Як ми вже відзначали, сьогодні дедалі більш привабливими та перспективними є ті варіанти тлумачення метафізики, в основі яких лежить антропологічна орієнтація.

Робота над «Правилами» та становлення нового типу метафізики

Першим способом фіксації наявності у Декарта власної позиції щодо метафізики є поняття «новий проект» у приватному листі до Мерсена від 15 квітня 1630 р., де він стисло окреслює основні мотиви своїх шукань у процесі роботи над незавершеним текстом «Правил для керування розумом». А оскільки для Декарта як правовірного католика (яким він залишався все своє життя) насущою була потреба наближення до Бога, то умовою її реалізації для нього стала відмова від цінностей повсякденного життя та звільнення простору для розбудови вертикальних вимірів людського духу, тобто настанова на експлікацію умов самореалізації особистості.

Необхідною передумовою належного існування людини є її власні зусилля для виходу за межі усталених уявлень, усвідомлення нових викликів та здійснення перевороту у способі світосприй-

няття. Узагальнюючи власну позицію наприкінці восьмого «Правил», Декарт формулює власне кредо у вигляді імператива: «Кожен, хто має принаймні найменшу любов до істини, повинен здійснити хоча б раз у житті» спробу самопізнання, тобто вийти за межі традицій та досягнути природу та масштаби людського знання [6, АТ X: 397–398].

Виходячи з контексту незавершеної революції Коперника, Декарт усвідомлює драматичну гостроту питання про належні засади людської поведінки, розв'язання якої передбачає прояснення питання про умови можливості свободи людини. Реалізацію цього запиту мислитель пов'язує з ревізією усталених тлумачень зв'язків і, насамперед, категорій випадковості та необхідності. Серед сторінок «Правил» відзначимо ті, де увиразнюється прообраз *cogito* як безсумнівної істини. Зокрема, йдеться про постать Сократа, для якого в процесі сумніву увиразнюється характер сполученості його природи з істиною та хобою. Інші приклади тих глибоких істин, які заслуговують на пріоритетну увагу, для нього пов'язані зі сполученням людина – Бог. Нині їх необхідний характер прихований від більшості людей, хоча сьогодні важко не впізнати в них прообраз базових положень метафізики «Медитацій»: ««Я існую, отже Бог існує», а також «Я розумію, отже маю ум, відмінний від тіла»» [6, АТ X: 421-2].

В умовах наукової революції та становлення нової картини світу, складовою якого є людина, для Декарта максимально драматизується проблема свободи. Безумовна цінність останньої та її пріоритетність щодо процесу розбудови нового образу світу є для нього аксіоматичними. А тому спостерігається акцентування обмежених можливостей розуму як умова свободи. У восьмому «Правилі» ми читаємо: «На цьому етапі немає більш корисного пізнання, ніж питання про те, що є людське пізнання та якими є його межі» [6, АТ X: 397]. У десятому «Правилі» мислитель наголошує на неоднозначності чинників існування того «порядку та міри», які є для нього основним предметом уваги. Він наголошує на доцільності розрізняти два типи існування, а саме – порядок, котрий природно існує в самих речах, та штучно створений людиною порядок. Означена диференціація важлива, насамперед, як вагомий аргумент для відмови від спокуси абсолютизації природ-

ничо-наукового мислення, з якою часто асоціюється позиція Декарта. Не менш важливим моментом його вчення є наголошення на певній приблизності та умовності природничо-наукової картини світу. Відзначимо, що тут Декарт, як і пізніше Кант, наголошує на принциповій відмінності наших знань про речі та речей самих по собі. У тексті «Правил» ми зустрічаємо тезу, значущість якої важко переоцінити: «Коли ми розглядаємо відповідність речей нашим знанням про них, наше бачення має відрізнятись від того, якими вони мають бути, якщо ми говоримо про них згідно з тим, як вони існують у реальності» [74, АТ X: 418]. У наведених формулюваннях Картезія важко не помітити ідеї, споріднені з диференціюванням наших знань про речі та речей самих по собі в Канта.

Маючи на увазі незаперечний гуманістичний пафос тексту «Правил», сучасні авторитетні дослідники акцентують факт їх непересічної значущості у творчій біографії мислителя. Насамперед йдеться про укоріненість у цьому тексті декартової концепції метафізики, свідченням чого є творча дискусія відомого фахівця Фердинанда Алк'є та його знаменитого співвітчизника – Жан-Люка Марйона. Перший з них категорично наполягає на відсутності будь-яких проявів метафізики в незакінченій праці, посиляючись на вузькість та упередженість базової настанови. Він зауважує, що «Правила» не містять жодних слідів метафізики. Навпаки, твердить мислитель, в цій роботі залишається відсутність певності стосовно природи ума, тож її тенденція підганяти всі істини під одну й ту саму програму безпосередньо засвідчує, що коли Декарт писав «Правила», його думка все ще лишалася винятково на рівні науки. Аналізуючи цю думку свого співвітчизника, Марйон наголошує на доцільності антитези, а саме: хоча «Правила» й посиляються лише на суто інтелектуальні прості природи, водночас до процесу осмислення залучається воління як те позаінтелектуальне, яке «пізніше виявляє себе як сфера метафізики». А тому цей текст він кваліфікує як знакову віху у процесі розробки метафізики: «ми маємо визнати, що хоча «Правила» актуально не являють собою розгорнутий виклад картезіанської метафізики, вони тим не менше артикулюють її фундаментальну концепцію та припускають її першочергове значення». Мені важко не погодитися з висновками Марйона

про те, що ««Правила» містять «елементи метафізики». Маючи на увазі її своєрідність та передбачаючи можливі заперечення, авторитетний дослідник наголошує на тісній сполученості методу та метафізики, пропонуючи тезу про метафізику, яка втілена в теорії методу [9, с. 118–120].

Досі недооцінений потенціал для прояснення способу і характеру укоріненості метафізики Декарта в тексті «Правил» містять сторінки згадуваного вище листа до Мерсена. Вони дають можливість як пролити нове світло на дискусію в сучасній літературі щодо витоків та змістовної своєрідності філософського вчення мислителя, так і прояснити чинники незавершеності «Правил» та змістовно окреслити своєрідність позиції їх автора на цьому етапі. Насамперед, означений лист є цінним як ілюстрація виходу Декарта за межі наукової революції, так і зосередження уваги на метафізиці як першій філософії. Для французького мислителя, як і для блаженного Августина, тут насамперед йдеться про пізнання Бога та самого себе. Це є, пише Декарт, «те завдання, з якого почалися мої студії», а саме – «прагнення пізнання Його і пізнання себе». Звертання до попереднього етапу творчості дає можливість конкретизувати той контекст, в якому увага зосереджується на поняттях Бога та людини. Мається на увазі центральна роль антропологічно-етичної проблематики, увиразнена в «Ранніх записках». В обох випадках йдеться про проблему засад належної поведінки людини, де знаковим є формулювання питання 1619 р.: «Яким шляхом я піду?» Як засвідчують сторінки листа від 1630 р. (тобто через два роки після припинення роботи над текстом «Правил»), Декарт демонструє недвозначне повернення до цього питання. Нині можна напевне говорити про змістовну спадкоємність та майже буквально означеної вище проблеми відтворення на сторінках листа: «Але про що я турбуюсь більше за все – та вірую, що це найбільш важливе, – твердить він, – так це про те, щоб дізнатися, чим мені необхідно керуватися у житті» [6, АТ Х: 137]. А оскільки в останньому випадку позиція Декарта істотно відрізняється від попередньої, то він застосовує словосполучення «новий проект», акцентуючи її своєрідність. На нашу думку, тут йдеться про «новий проект» як про нове тлумачення вже існуючої проблеми, яка поставала в новому світі.

Усвідомлюючи гостроту проблеми належних засад людської поведінки та шукаючи власний варіант її розв'язання, Декарт приймає до уваги принципово нові умови її актуалізації. Він пам'ятає як про усталену традицію її релігійного тлумачення, так і про контекст наукової революції, який зумовлює вихід на перший план математики як ідеал максимальної достовірності. У першому випадку мислитель дистанціюється від релігійного аспекту, розмежовуючи сферу традиційної теології та філософії. На сторінках листа Декарт наголошує, що для нього теологія пов'язана з одкровенням, а метафізика є важливою як дослідження за допомогою людського розуму.

Конкретизуючи своєрідність змістовного осмислення Декартом другого моменту, варто акцентувати наявність у нього твердої переконаності щодо важливості метафізики для нового типу філософування. Як наслідок, у листі до Мерсена він зауважує не лише можливість досягнення нею рівня математичних знань, а й істотне перевищення його, тобто вказує на більш високий щабель достовірності метафізичних істин. Експлікуючи своє прозріння, у листі до Мерсена Декарт відзначає: «... зрозумів, як можна довести метафізичні істини методом більш очевидним, ніж геометричні докази» [6, АТ X: 144]. Більш глибоке прояснення власної позиції в автентичній формі, яка передбачає медитації щодо сполученості людини і Бога, була репрезентована ним значно пізніше на сторінках його класичного твору з метафізики.

«Медитацій» про передумови особистісної саморозбудови

Як засвідчує історія декартознавства, чинником автентичного тлумачення цього тексту є належна увага до способу його укоріненості в особистісних обставинах. Нехтування ним часто проявляється у некритичній орієнтації на уявлення щодо спрямованості основних зусиль мислителя на обґрунтування нової картини світу. Прикладом є усталена традиція аналізувати ключову роль сумніву як спосіб прояснення вихідного пункту філософування Декарта. Однак в межах пріоритетності антропологічного ракурсу для нього на першому плані знаходиться не так питання про спроможність людини виступати в ролі вихідного пункту в процесі розбудови та

обґрунтування нового бачення світу, як умова розв'язання проблеми покликання людини у Всесвіті. Для нього вона тут важлива як втілення парадоксу, оскільки, будучи часткою природи, водночас покликана вийти за її межі та наблизитися до Бога. Виходячи за межі наївної рецепції богоподібності людини як її раціональності, Декарт наголошує на надзвичайній складності означеного завдання. Іншими словами, парадоксальність людської природи стає більш явною за умови уваги до способу співвідношення її основних складових. Виходячи за межі позірності, він констатує: «все, що є в мені, я маю від Бога», однак одночасно я не позбавлений істотних вад, оскільки, як свідчить досвід, «я все ж підвладний незліченним заблудам». Повертаючись до ідеї недовершеності людської природи, він знов констатує – «моя природа є вельми слабкою та обмеженою» [1, с. 216– 218]. Змістовно окреслюючи позицію Декарта щодо умов можливості самореалізації людиною свого покликання, варто звернути увагу на спосіб акцентування ним ієрархічності її внутрішнього світу. Розкриваючи її, він зауважує безумовний пріоритет божественного начала в її природі: «в мені... раніше є сприйняття нескінченного, а не скінченого, тобто – сприйняття Бога, а не мене самого» [1, с. 198]. Аксіоматично, що домінуючим началом у людській природі є божественне начало як втілення нескінченості.

Зіставляючи означені ідеї зі способом їх презентації на сторінках «Дискурсії», ми краще розуміємо мотиви її незадовільної оцінки Декартом. Прояснення чинників останньої передбачає звернення до ситуації незавершеної революції Коперника, яка, як засвідчує історичний досвід, містить низку спокусливих ходів думки, з якими і нині часто асоціюється ідейний багаж «Дискурсії». Йдеться про можливість перебільшення статусу людини у Всесвіті, проявою чого є абсолютизація її мислення та антропоцентризм. У такому ракурсі своєрідність способу викладу метафізики у «Медитаціях» слушно означити як спростування названих спокус та тих припущень, які їх уможливлюють. На сторінках найдосконалішого втілення Декартової метафізики для її автора важливим є насамперед продовження розпочатої в тексті «Правил» лінії на окреслення та осмислення передумов особистісної саморозбудови. Маючи на увазі наскрізний характер сполучення людина – Бог для спадщини

мислителя в цілому, важко не визнати його предметом метафізики Декарта. Дослідницька література демонструє життєздатність спокус її редукціоністського тлумачення, серед яких чільне місце посідає акцентування раціональної компоненти людської природи та раціональності світобудови. Ознаки усвідомлення цієї спокуси Декартом присутні на сторінках «Медитацій», які водночас містять і її спростування. У цьому контексті слушно привернути увагу до обраного ним способу дистанціювання від тих проявів пихатості та зарозумілості людини, які відомі як атеїзм. У «Посланні» представникам факультету теології Паризького університету позиція атеїстів означається як безпідставні претензії на звання розумних і вчених тих людей, які зазвичай є «більше недоуками». Конкретизуючи дещо нижче (У передмові до читача) змістовні вади їхнього підходу, Декарт зауважує присутність тут неприйнятного для нього антропоморфного тлумачення Бога. До його проявів належать «або додавання Богові людських афектів, або присвоювання нашим умам таких (необмежених) сили та мудрості» [1, с. 126, 130].

Враховуючи характер змістовної поєднаності обмеженості людської природи та всемогутності Бога, Декарт окреслює своє розуміння можливості для людини обирати саму себе, свій належний образ. Істотно, що в процесі реалізації цього наміру він не зупиняється перед наївним тлумаченням буквального розуміння Бога як втілення всемогутності. А тому авторитет Творця залучається ним як спосіб благословіння людини на вільне життя та відповідальний вибір. І хоча для нього безперечно, що Бог міг створити людину такою, що ніколи не помиляється, але водночас аксіоматичною є теза про те, що досконалість Всесвіту передбачає не їх буквальну подібність, а наявність у людини певних вад – «деякі його частини не позбавлені недоліків» [1, с. 230].

Акцентуючи обмеженість усталеного бачення метафізики Декарта як обґрунтування достовірності фізики, що передбачає фрагментарне залучення образу Бога, слушно привернути увагу до повної назви «Медитацій», де акцентується ключова роль ідеї доведення існування Бога. Реалізація останнього завдання передбачає а) істотну зміну ракурсу рефлексії щодо сполучення людина – Бог, а саме – вихід за горизонтальний вектор, орієнтований на науку і

техніку та б) перехід до зосередження уваги на осмисленні умов можливості вертикальних вимірів, які для нього пов'язані зі свободою волі. Іншими словами, вивчення позиції Декарта щодо належних засад людської природи в тексті «Медитацій» передбачає змістовну розробку вектора, означеного в листі до Мерсена, де згадується про намір сприяти формуванню у юрби (як носіїв «слабких умів») більш піднесеного уявлення про Бога. Для нього безсумнівно, що останнє можливо за умови постійних та цілеспрямованих вправ та зусиль особистості, оскільки в протилежному випадку людина приречена на некритичне відтворення усталених традицій, адже «... певна бездіяльність повертає мене до звичного життя» [1, с. 154]. У процесі інтерпретації наслідків цієї констатації стає явною парадоксальність позиції Декарта стосовно можливості вичерпного пізнання людиною свого становища у Всесвіті та отримання однозначної відповіді щодо належних засад власної природи у вигляді орієнтованого на математичне природознавство знання. Отримані висновки є невтішними стосовно можливостей позитивних та амбітних результатів самопізнання. Філософ зауважує: «... може бути, що я – щось більше, ніж сам розумію» [1, с. 200].

Як бачимо, потужний геній Декарта проявляється у його спроможності протистояти спокусам епохи наукової революції та усвідомленні принципової неможливості людини уподібнитися Богові за допомогою знання. Здавалось б, ця констатація суперечить добре відомій тезі про раціоналістичність людини як прояву її божественності. Як правило ті, хто схильний однозначно кваліфікувати позицію Декарта як представника інструментального розуму або панраціоналіста оминають увагою його наголошення на гіпотетичності тези щодо раціоналістичності людини як прояву її божественності. Окреслюючи власну позицію, сам він висловлюється в «Медитаціях» досить стримано, зауважуючи: «є вельми вірогідним», що хоча людину як істоту розумну створену «за Його образом і подобою, й що ця подібність... сприймається мною через ту саму здатність, через яку сприймаю самого себе» [(1, с. 210)]. Пояснюючи підстави зазначеної гіпотетичності, насамперед варто привернути увагу до істотного аспекту людської природи, а саме – наявності інтенції на щось вище та більш довершене, яке має невіразні обриси в контексті орієнтації на ідеали природознавства та

має значно складнішу природу. А тому, окреслюючи власне бачення природи людини, він, по-перше, застосовує поняття невідомої досі субстанції, по-друге, наголошує на ключовій значущості тих вимірів та здатностей, які присутні у вигляді нереалізованого потенціалу. Аналізуючи проблему природу відчуттів, він констатує неспроможність сучасного йому рівня науки пояснити їх і припускає існування деякої активної субстанції, яка досі нам невідома. Остання, на його думку, «не може перебувати в мені самому», а отже – «їй належить бути в якійсь відмінній від мене субстанції» [1, с. 266]. Усвідомлюючи обмеженість сучасної йому картини світу, Декарт неодноразово наголошує на тому, що в людині існує «багато потенційного», способи увиразнення чого ще недостатньо прояснені: «є в мені ще й деяка здатність, поки недостатньо мною пізнана» [(1, с. 186].

Для Декарта змістовна конкретизація позиції щодо природи тих вимірів природи людини, які присутні в нас потенційно, тісно пов'язана з вирішенням проблеми доступного нам способу інтерпретації сполученості людина – Бог. Одним з наслідків останньої тези є максимальна драматизація питання про те, в який же спосіб ми можемо досягнути сполученості людина – Бог? Розглядаючи це питання, варто пам'ятати про згадувану вище парадоксальність способу мислення Картезія, яка проявляється в тому, що хоча людина неспроможна досягати цілі Бога, водночас вона має безпосередній доступ до першопричин речей. Іншими словами, йдеться про те, що людині дано як опосередковане мислення, яке зовні «накидає» необхідність речам, так і безпосередній доступ до їх внутрішньої природи. Окреслюючи останнє, він наголошує: внутрішня «необхідність самої речі, себто існування Бога, детермінує мене мислити так» [1, с. 242]. Драматична напруга питання про доступний нам спосіб інтерпретації сполученості людина – Бог спонукає нас зосередити увагу на синкретичності способу мислення Картезія. Цей момент справедливо наголошується в публікаціях Ж.-Л. Марйона. Вказуючи на поєднання у нього поетики та теології, філософії та науки, дослідник водночас акцентує досі недооцінений високий статус поетів. Останні наділяються певним авторитетом непогрішимості, оскільки «свідчать про початкову свободу

Бога при зіткненні з долями» [10, с. 115]. Виходячи з наведеної констатації сьогодні в процесі неупередженого ознайомлення з текстами Декарта легко знайти підтвердження для тези про істотність поетики для його способу філософування. Зокрема, йдеться про сторінки відомого листа до французького перекладача, надрукованого як Передмова до «Принципів філософії» 1647 р., які засвідчують факт неодноразового вживання ним як синонімічних понять «знання» та «мистецтво» (*le savoir, les arts*) [6, АТ ІХВ: 2, 18]. Переконливим аргументом щодо істотності мистецтва для Декарта також є характеристика в одному з останніх параграфів «Принципів» окремих галузей філософії як видів мистецтва – «медицина і механіка як і всі інші мистецтва» [6, АТ VIIIA: 327]. Безперечно, що звертання до поетики як способу осмислення метафізики Декарта відкриває нові можливості для осягнення окресленої ним метафізики, яка є вченням про передумови становлення особистості.

Публікації останніх років щодо поетики мислителя [7; 13] проливають нове світло на його спадщину. Але ґрунтовне використання їх ідейного багажу лежить поза межами даного дослідження.

ЛІТЕРАТУРА

1. Декарт Р. Медитації про першу філософію / *Метафізичні медитації. «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень*: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун, пер. з фр. і лат. К. : Дух і Літера, 2014. 368 с. С. 115–292.
2. Малівський А. М. Незнаний Декарт: антропологічний вимір у філософуванні. Дніпро : Герда, 2019. 300 с.
3. Antoine-Mahut D., Gaukroger St. eds. Descartes' Treatise on Man and its Reception. Vol. 43. Springer, 2017. 304 p.
4. Ben-Yami H. Descartes' Philosophical Revolution: A Reassessment, Palgrave Macmillan, 2015. 281 p.
5. Clarke D. M. Descartes: A Biography, Cambridge University Press, 2006. 520 p.
6. Descarte R. Œuvres complètes in 11 vol. Paris : Vrin, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 1996.
7. Gilby E. Descartes's Fictions: Philosophy with Poetics. Oxford University Press, 2019. 225 p.

-
8. Malivskiy A. Cartesian Personal Metaphysics. *Антропологічні виміри філософських досліджень. Зб. наук. праць*. 2020. № 17. С. 156–167.
9. Marion J.-L. Cartesian metaphysics and the role of the simple natures. *The Cambridge Companion to Descartes*, Edited by John Cottingham. Cambridge University Press, 2006. P. 115–139.
10. Marion J.-L. On the Ego and on the God. Further Cartesian Questions. New-York, 2007. 277 p.
11. Nolan L. Descartes's Metaphysics. *Nadler, Steven, Tad M. Schmaltz, and Delphine Antoine-Mahut, eds. The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*. Oxford University Press, 2019. P. 827; 89–105.
12. Renault L. Descartes moral philosophy. *Nadler, Steven, Tad M. Schmaltz, and Delphine Antoine-Mahut, eds. The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*. Oxford University Press, 2019. P. 827; 226–239.
13. Waldow A. Experience Embodied: Early Modern Account of the Human Place in Nature. Oxford University Press, 2020. P. 295.

REFERENCES

- Antoine-Mahut, D. & Gaukroger, S. (Eds.). (2017). *Descartes' Treatise on Man and its Reception* (Vol. 43). Springer. [In Ukrainian].
- Ben-Yami, H. (2015). *Descartes Philosophical Revolution: A Reassessment*. Springer.
- Clarke, D. M. (2006). *Descartes: A Biography*. Cambridge University Press.
- Dekart, R. (2014). Meditations on the first philosophy. In *Медитації» Дєкарта u dzerkali suchasnykh tlumachen*. Kiev: Dukh i Litera. [In Ukrainian].
- Descartes, R. (1996). *Œuvres complètes*: in 11 vol. Paris: Vrin, publiées par Ch. Adam et P. Tannery.
- Gilby, E. (2019). *Descartes's Fictions: Philosophy with Poetics*. Oxford University Press.
- Malivskiy, A. (2020). Cartesian Personal Metaphysics. *Antropologichni vymiry filosofskykh doslidzhen (Anthropological measurements of philosophical research)*, No. 17. [In Ukrainian].
- Malivskiy, A. (2019). *The Unknown Descartes: The Anthropological Dimension in Philosophy*. Dnipro: Herda. [In Ukrainian].
- Marion, J.-L. (2006). Cartesian metaphysics and the role of the simple natures. *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge University Press.

Marion, J.-L. (2007). *On the Ego on the God: further Cartesian question*. New York.

Nolan, L. (2019). Descartes's Metaphysics. In *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*.

Renault, L. (2019). Descartes's Moral Philosophy. In *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*.

Waldow, A. (2020). *Experience Embodied: Early Modern Account of the Human Place in Nature*. Oxford University Press.

Anatoly Malivskiy

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Associate Professor of the Department of Philosophy and Sociology, Academician V. Lazaryan Dnipro National University of Railway Transport; Dnipro, Ukraine; e-mail telepat-57@ukr.net; ORCID 0000-0002-6923-5145

Descartes' metaphysics as a doctrine of the conditions of the self-development of personality

Abstract

Emphasizing the debatable nature of the impersonal reception of Descartes' metaphysics, the author proposes to focus on its interpretation as a condition of personal self-realization. The presence of constructive potential in the legacy of the thinker is evidenced by the movement "Back to Descartes" represented by well-known philosophers of the twentieth century. The reasons for the popularity of "Meditations" are associated with the presence of invariant values and meanings in it. Interpretation of the thinker's legacy in the context of the unfinished Copernican revolution allows us to understand the factors of actualization of the proper principles of human behavior. In the process of appealing to private correspondence, the legitimacy of a) attribution of the period of work on incomplete "Rules" to the stage of formation of Descartes' metaphysics and b) personal nature of motives for starting and stopping work on unfinished text is substantiated. Analysis of Descartes' legacy as an understanding of the preconditions for the self-development of the personality allows

the author to emphasize the substantive affinity of his position with the teachings of Kant. We are talking about a) the limits of human knowledge as a prerequisite for freedom and b) the fundamental difference between human knowledge and external things. Forms of distancing metaphysics from science and religion are distinguished. Descartes' study of metaphysics testifies to his balanced attitude to the temptations to exaggerate the significance of human being in the universe and the absolutization of his thinking. Awareness of the peculiarity of knowledge about the metaphysical nature of human being determines his appeal to art. The author connects further prospects of research of metaphysics of the thinker with studying of its poetic component.

Keywords: *Descartes, metaphysics, personality, freedom, science, ethics, religion, poetics.*

УДК 141.3+165.62

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.2.05

А. В. Ільїна,

кандидат мистецтвознавства,
докторантка Інституту філософії
імені Г. С. Сковороди НАН України
м. Київ, Україна

e-mail: husserliana2016@ukr.net

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4921-5777>

АВТО-РЕФЕРЕНТНІСТЬ І АВТО-АФЕКЦІЙНІСТЬ ЯК АЛЬТЕРНАТИВНІ МОДЕЛІ ПРОЧИТАННЯ ДЕКАРТОВОЇ КОНЦЕПЦІЇ СОGITO: ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТ

Статтю присвячено дослідженню альтернативних можливостей інтерпретації Декартової концепції cogito: як авто-референтної структури і як авто-афекційності. Контекстом аналізу виступає трансцендентально-феноменологічний ракурс погляду на картезіанську філософію як на засновок трансцендентального мотиву. Визначено роль принципу авто-референтності в трансцендентальному дискурсі. На ґрунті розгляду перспектив тлумачення картезіанського підходу, запропонованих М. Анрі й Ж.-Л. Марйоном, виявлено моменти іррелевантності авто-афекційної настанови вимогам трансцендентального мислення і втомивовано адекватність авто-референтної моделі його засадам. Авторка доходить висновку, що, попри позірну пріоритетність авто-афекційності для трансцендентального дискурсу, пов'язану насамперед з притаманною їй радикалізацією функціонального аспекту свідомості й усуненням небезпеки субстантивної cogito, закладеної в структурі авто-референтності, остання видається відповіднішою вимогам трансцендентального мислення, оскільки передбачає збереження принципу відношення-відмінності, конститутивного для трансцендентальної думки – який в умовах авто-афекційності виявляється редукованим.

Ключові слова: авто-референтність, авто-афекційність, *cogito*, феноменологія, інші.

Серед множини теоретичних винаходів картезіанської філософії, концепція *cogito* [10] посідає особливе місце, позначаючи собою початок нової філософської парадигми: «епохи суб'єкта». Власне, Декартове *cogito* лежить в основі трансцендентальної концепції суб'єктивності (свідомості). У сучасній філософії – тобто, філософії «після модерну», намагання підважити та-або радикально переосмислити ідею і статус суб'єкта (намагання, які часто густо виявляються не так делегітимацією трансцендентальної настанови, як її своєрідною радикалізацією) більш чи менш експліцитно, але з необхідністю впираються в закладені Декартом засади філософського тлумачення суб'єктивності. Актуалізація Декарта в умовах філософії сьогодення значною мірою пов'язана з поворотом в декартознавстві, здійсненим видатним французьким феноменологом – Жан-Люком Марйоном, який в радикально своєрідний спосіб продовжує класичну феноменологічну лінію реінтерпретації й ре-актуалізації Декарта, що червоною ниткою проходить крізь тексти засновника феноменології – Едмунда Гусерля.

Показово, що переосмислення Декарта відбувається синхронно з його «трансценденталізацією» (і значною мірою завдяки їй): Гусерль експліцитно визначає власний проект як трансцендентальний, апелюючи до картезіанської думки як до джерела «трансцендентального мотиву»; в Марйоновому тлумаченні Декарта одним з визначальних сюжетів є трансцендентальні аспекти картезіанського мислення.

Альтернатива авто-референтності й авто-афекційності – точніше, проблема вибору релевантної стратегії тлумачення картезіанської концепції з означених альтернатив – стосується саме базової теми Декартового філософування: теми *ego cogito*. Ця проблема оприявнюється в річищі і на ґрунті трансцендентально-феноменологічних інтерпретацій Декарта та, артикулюючи трансцендентальні моменти картезіанського підходу, інтенсифікується насамперед в межах таких інтерпретаційних стратегій, що пов'язані зі спробами радикального переосмислення Декартового спадку в умовах сучасних філософських пошуків і запитів. Таким

чином виявляється вмотивованою актуальність поставленого на трансцендентальних засадах питання про авто-афекційність або авто-референтність *cogito* в картезіанській концепції.

Метою цієї статті є критичне дослідження можливостей і наслідків інтерпретації картезіанської концепції в річищі ідеї авто-афекційності – порівняно з перспективою тлумачення Декартового *cogito* на засадах принципу авто-референтності – в контексті трансценденталістського позиціонування філософії Декарта. Досягнення даної мети вимагає виконання наступних *завдань*: показати значення принципу авто-референтності для трансцендентального дискурсу в цілому; в рамках дискурсивного поля трансцендентальної настанови, порівняти принципи авто-референтності й авто-афекційності; проаналізувати спроби витлумачення картезіанської концепції в річищі проблеми авто-афекційності; на ґрунті тлумачень картезіанської проблематики, визначити моменти релевантності або іррелевантності авто-афекційної і, відповідно, авто-референтної настанов вимогам трансцендентального мислення.

Проблема авто-референтності в зв'язку з Декартовою філософією викликає інтерес багатьох дослідників. Так, Клаус Біркман розглядає її в контексті дослідження Гегелевого погляду на декартівську концепцію *cogito*. Він акцентує момент непростоти останнього, підкреслює, що певність (*certitude*) як фундаментальне домагання картезіанської думки досягається саме завдяки авто-референтності Я, а також використовує феноменологічну термінологію для пояснення стосунку між різними вимірами Я в авто-референтному акті ідентифікації ноєматичного Я, *про* яке Я мислить, і Я ноетичного, що власне здійснює акт мислення [8, с. 651]. Етьєн Балібар порівнює авто-референтність картезіанського *ego* з авто-референтністю, що має місце в теологічному дискурсі: притаманною засадничій біблійній фразі «я є той, хто я є» [5, с. 102-103]. Вільям Бус розглядає авто-референтність *cogito* в річищі логічної проблематики [7].

Цікавий аналіз авто-референтності, на якій ґрунтується теза «я є я» («je suis moi») – численні тематизації й інтерпретації якої в модерній і після модерній філософії значною мірою завдячують картезіанській ідеї *cogito* як своєму джерелу й певному інваріанту концептуалізацій – здійснює Едгар Морен. Дослідник засвідчує,

що «авто-референція є спроможністю не лише до самопосилання, а й до посилення на себе по відношенню до зовнішнього світу, в центрі якого ми розташовані» [21, с. 6]. Відповідно, таким чином зрозуміла авто-референтність перекривається з проблемою фінітності суб'єкта («можна сказати, що... суб'єкт стає власною фінітністю, оскільки встановлює свою само-трансцендентність» [21, с. 6]) і його стосунку до *іншого*. Даний ракурс тематизації *cogito*, який Морен не прив'язує до Декарта буквально, лежить в основі тлумачення картезіанської позиції Марйоном і містить мотиви, що зумовлюють і уможливлюють трансценденталістське прочитання концепції Декарта: відношення до *іншого* і проблема фінітного-інфінітного.

Стівен Хетерінгтон, розглядаючи інтерпретацію картезіанського *cogito* Пітером Слезакем (Peter Slezak), відзначає, що в її основі лежить «комбінація авто-референції і заперечення» [14, с. 85]. Важливість такого мисленнєвого ходу полягає в тому, що він поєднує проблему авто-референції з таким фундаментальним аспектом Декартової концепції, як принцип сумніву, що, своєю чергою, є важливим засновком конституювання трансцендентально-феноменологічного принципу *epoche*.

Проблема авто-афекційності щодо декартівської концепції насамперед є предметом уваги видатних феноменологів Мішеля Анрі й Жан-Люка Марйона (останній також є визначним декартознавцем): аналіз підходів цих філософів лежить в основі даної розвідки, тому зараз ми не зупинятимемося детальніше на їхніх тезах. Ініційована концепцією Анрі, тема авто-афектації *cogito* як своєрідної альтернативи класичному для феноменології інтенційному тлумаченню свідомості має резонанс у подальших феноменологічних дослідженнях. Наприклад, Джеймс Харт звертає увагу на протиставлення, що виникає між гайдегерівським і анрієвським прочитаннями Декартової концепції на ґрунті розрізнення, відповідно, авто-референтного й авто-афекційного підходів. Він покликається на пасаж самого Анрі, в якому філософ протиставляє Гайдегеровому розумінню *ego* як апіорної складової поля, що відкривається явленням і в якому здійснюється будь-яке феноменологічне «відкриття» – поля, структура якого є ідентичною ретро-референції [27]

(до) *ego* – ідею афекційної іманентності, яка, на його думку, власне і відповідає Декартовому підходу (М. Анрі, «Генеалогія психоаналізу»: цит. за [11, с. 81]).

Едуард Мель, аналізуючи інтерпретацію Анрі декартівської концепції, яка постає однією з версій «феноменологізації» останньої, пише, що «авто-афекція є сутнісною структурою картезіанського *cogitatio*» [20, с. 32] і досліджує питання, зокрема, чи насправді «авто-афекція описує структуру *cogitatio* замість інтенційності» [20, с. 32]. У контексті даної розвідки (який буде проявлений в ході основної частини дослідження) важливо звернути увагу на те, що авто-афекційність таким чином приписується акту (*cogitatio*), а не інстанції продукування актів (*cogito*): тобто, авто-афекційність є властивістю чистої функціональності свідомості – поза будь-якою її субстантивацією та-або предметним озмістовленням. Водночас, *cogito*, будучи по-трансценденталістськи функціональним, разом з тим (1) постає, у феноменологічних термінах, умовою можливості актів свідомості (що значною мірою робить декартівську концепцію релевантною трансцендентально-феноменологічним преференціям) і (2) тяжіє до субстантивації (що, власне, постає найпершою підставою трансцендентально-феноменологічної критики Декарта).

Не зважаючи на те, що теми авто-референтності і авто-афекційності в стосунку до картезіанської філософії є вагомими і досить поширеними сюжетами досліджень, залишаються без відповіді або взагалі не поставленими певні важливі питання, які однак видаються необхідними складовими означеної проблематики. У даній статті порушуються наступні з таких питань, що зумовлює її дослідницьку новизну: 1) відмінність між принципами авто-референтності й авто-афекційності в контексті трансцендентальної проблематики взагалі і в стосунку питання картезіанського трансценденталізму, зокрема; 2) відповідність авто-референтності й авто-афекційності вимогам трансцендентального дискурсу; 3) доцільність оприявлення авто-референтних (і авто-афекційних) аспектів Декартової концепції *cogito* в контексті її «трансценденталізації» [28].

Авто-референтність належить до низки базових характеристик трансцендентального мислення [2, с. 131]. Вона притаманна

трансцендентальному дискурсу з огляду на його фундаментальну зумовленість проблемами дослідження власних засад, спроможностей, меж і т.д. Авто-референтність є ефектом і методом, який відповідає щонайменше трьом засадничим параметрам трансцендентальної настанови: 1) згідно з особливостями «трансцендентального зсуву» – замість виходу на зовнішнє (об'єктне) мислиме має місце повернення назад до суб'єкта/мислення/свідомості/письма (вибір з цих варіантів специфікується відповідно до типу трансцендентального дискурсу; 2) при цьому зберігається і навіть радикалізується аспект відношення (за браком зовнішнього об'єкта, увагу зосереджено саме на проблемі само-відношення); 3) авто-референтність найпершим чином реалізується в модусі самокритичності, що постає як радикалізація і гіперболізація властивої трансценденталізму критичної настанови.

Етьєн Балібар наголошує на фундаментальному значенні властивості авто-референтності для трансцендентальної свідомості. Він стверджує, що критична аргументація Канта проти раціональної психології Декарта не полягає у виявленні невірної авто-референтності в картезіанському дискурсі (що ґрунтується на хибному переході від «я мислю, що...» як універсальній формі вираження свідомості чогось до «я» як об'єкту пізнання ««quelque chose» de connaissable» [6, с. 24]) – або принаймні не обмежується цим. Адже сам Кант і саме в своєму критичному міркуванні апелює до авто-референтності Я [29]. Хибним кроком відтак виявляється не авто-референтність Я як така, а його субстантивація (уречевлення, об'єктизація і т.п.) [30].

Цікавий зв'язок виникає між поняттями авто-референтності і авто-афектації. Леонар Лоулор фактично ототожнює їх у процесі і в контексті аналізу критики Дерида, спрямованої на гусерлівську концепцію феноменологічної суб'єктивності [31]. Лоулор синонімує авто-афікування і самовідношення, розглядаючи як приклад авто-афектації аристотелівське визначення Бога як «думки, що мислить себе», а також апелюючи до деридіанського визначення автобіографії як форми авто-афікування [18].

Утім, вважаємо за важливе провести розрізнення між авто-афекційністю і авто-референтністю, що яскраво оприявнюється

саме на ґрунті деридианської критики феноменології Гусерля. Щонайменше першу видається можливим розглядати як окремий випадок другої, причому своєрідний – і, отже, не надто репрезентативний і навіть такий, що не повністю відтворює властивості взірцевого інваріанту. Адже афікування належить виміру чуттєвості і в силу своєї дорефлексивності забезпечує первинну цілісність суб'єкта, коли йдеться про його самоспрямованість і самозастосування (self-application). Саме таку «некритичну» єдність, самодоступність і самоочевидність феноменологічного суб'єкта викриває Дериди в гусерлівській концепції (або, принаймні, приписує їй зазначені проєдикати). Натомість авто-референтність є, навпаки, джерелом (і навіть засобом) деконструкції псевдо-ідентичності на ґрунті своєрідного розщеплення тотожності суб'єкту, концепту і т.д., подвоєння, в результаті якого утворюються порядково відмінні ітерації: вихідне дещо виступає і як певна дія (операція), і як її об'єкт. Тобто, в певному аспекті – за певною функцією – авто-референція збігається з тим, що Дериди називає гетеро-афектацією, пов'язаною з неунікненням «просотуванням» іншості в іманентність феноменологічної свідомості [32].

На ґрунті Декартової концепції виявляється не лише нетотожність авто-референтності й авто-афекційності, але навіть певна альтернативність цих принципів, прийняття до уваги якої видається важливим у контексті дослідження трансцендентального дискурсу взагалі й феноменологічної філософії, зокрема.

Щодо картезіанської філософії проблема авто-референтності, яка загалом є вельми значущою для трансцендентального дискурсу, набуває особливої вагомості. Адже авто-референтність є властивою функціонуванню і тематизації *cogito* – ключового принципу Декартової концепції, котрий чимало дослідників небезпідставно оцінюють як перформатив [33; 34].

Проблематичність і, водночас, очевидність авто-референтності *cogito* є темою нескінченних глибоких досліджень. Важливо відзначити, що актуальність (а можливо і саму постановку) цього питання надає феноменологічний дискурс.

Як ми вже відзначали, авто-референтність належить до засадничих характеристик трансцендентального мислення. Принцип авто-референтності видається вдалим поєднанням квазі-

передування, квазі-ієрархічності (оскільки йдеться про конституювання порядків різних ступенів) і квазі-простоти (оскільки властива авто-референтності відмінність є тільки синтаксичною), з одного боку, і нередуковної відмінності – і, відповідно, відношення, – з іншого. Отже, авто-референтність, зберігаючи (хоча й у деконструйованому вигляді) обидва протилежні і, здавалося б, взаємовиключні налаштування, відповідає трансцендентальному прагненню до пов'язування радикально відмінних порядків, принципів, концептів тощо. Тож, «утримуючись» від конкретного, «сюжетного» *іншого*, авто-референтність разом із тим позначена інакшістю. Поєднання цих двох факторів робить авто-референтність трансцендентальним конструктом *par excellence*, котрий, визначає своєрідну інакшість *als ob, pro* яку і *до* якої у випадку самоспрямування здійснюється інтенційна квазі-референція трансцендентально-феноменологічної свідомості.

Говорячи про іншість у контексті картезіанського дискурсу ми найпершим чином апелюємо до ідеї екстеріорного. Цю настанову значною мірою радикалізує феноменологія (особливо у версіях Левінаса, Марйона, Дерида і, дещо в іншому аспекті, Вальденфельса). Мішель Анрі у такий спосіб характеризує феноменологічний підхід, який він критикує в річищі власної концепції радикальної іманентності: «Необхідна референція свідомості до чогось іншого повинна бути зрозуміла: це референція до самої інакшості [à l'altérité elle-même]. Рух *cogito* до зовнішнього первинно не є рухом до сущого, це рух до зовнішнього як такого, до чистої екстеріорності... свідомість мислиться як така, що здійснюється лише на шляху до зовні щодо себе, тобто, фактично, у і через екстеріорність» [12, с. 261]. Можна уточнити, що іншість, яку привносить авто-референтність [35], є ініцією не лише екстеріорного взагалі, але також й ініцією об'єкта *по відношенню до* суб'єкта – *на відміну від* нього.

При цьому певне подвоєння, розщеплення картезіанського суб'єкта (визначаємо ми його як трансцендентальний чи ні), що передбачається авто-референтністю, є підставою як трансценденталістської критики Канта і Гусерля на адресу Декарта (адже наслідком авто-референтного розщеплення є субстантивация *cogito*),

так і радикально-феноменологічної критики критичного трансценденталізму Канта і «класичної» феноменології гусерлівського кшталту з боку Сартра і Анрі (про концепцію якого докладніше йтиметься далі). Ця остання критика закидає трансцендентальному *ego* (Сартр) або феноменологічній свідомості (Анрі) момент внутрішньої відмінності, подвоєння і розрізнення, що так чи інакше позбавляє свідомість феноменологічної своєрідності й чистоти, через об'єктивацію, перетворення на частину світу «природної настанови» і т.д. [36].

Дистинкція між авто-референтністю і авто-афекційністю нерідко стирається дослідниками – що може призводити до нівелювання особливостей кожної з двох операцій [37]. Натомість їхня відмінність, крім названого вище аспекту обмеженості авто-афікування чуттєвим виміром, полягає в тому, що авто-референтність ґрунтується на відмінності та іншості і передбачає момент *als ob*-екстеріорності, тоді як авто-афекційність утримується в царині іманентності. Але, водночас, хотілося б наголосити на спільності, що дає можливість у певних аспектах і контекстах розглядати авто-афектацію як окремий випадок авто-референції. Така амбівалентність визначає специфіку рефлексій на тему кожного з цих понять: їхнє ототожнення приховує фундаментальні риси відмінності, що за інших обставин виходять на яв; але при цьому їхнє протиставлення обмежується (і при цьому зумовлюється) засадничою подібністю, на основі якої, власне, і проявляються моменти розрізнення між авто-референтністю і авто-афекційністю.

Класичний випадок артикулювання теми авто-афектації в трансцендентальному дискурсі становить її кантівська тематизація в контексті обговорення теми внутрішнього чуття. Кант проводить аналогію між порядком зовнішнього чуття в просторі і внутрішнього чуття – в часі. Кожному з них відповідає свій тип афікування: відповідно, зовнішнього афікування і авто-афікування. При цьому Кант уточнює, що таким чином йдеться про самопізнання суб'єкта як явища, а не як такого, яким він є сам-по-собі [17, с. 259]. Крім того, Кант говорить, що приклад авто-афектації надає нам будь-який акт уваги [17, с. 259]: цей нюанс перекидає міст до феноменологічного дискурсу, в якому і модус уваги, і принцип авто-референтності, і чинник авто-афектації (принаймні,

згідно з деридианською інтерпретацією Гусерлевого підходу, викладеною в «Голосі й феномені») мають велику значущість.

Поняття авто-референтності і авто-афектації (авто-афекційності) почасти змішують такі відомі дослідники феноменологічної філософії, як Леонард Лоулор і Домінік Жаніко, що однак не видається зовсім некоректним: адже, справді, обидві операції мають спільне підґрунтя, і ця загальність дає підстави і можливість розширити універсальну для трансцендентального дискурсу проблематику авто-референтності за рахунок питання авто-афектації. Згідно з дефініцією Лоулора, «авто-афектація трапляється, коли я афікую самого себе, коли афікування є тим самим, що й афіковане» [18].

Акцент на дієвості, властивий авто-афектації, позбавляє небажаної фази субстантивзації, яка однак зберігається в межах процедури авто-референції: отже, здавалося б, саме авто-афекційність – а не авто-референтність – має втілювати трансцендентальну (особливо – феноменологічну) своєрідність свідомості, уникаючи декартівської помилки «шматочка світу». З огляду на один з аспектів авто-референтності, який дається взнаки, якщо ми позбавимо останню необхідного для трансцендентального дискурсу модусу квазі- або *als ob* – а саме, з огляду на об'єктність, що виникає в результаті розщеплення свідомості або суб'єкта [38] – феноменологічна свідомість (як удосконалений варіант *ego cogito*), здається, не може бути авто-референтною у звичайному сенсі: адже саме в позбавленні *ego* статусу речі світу, його функціоналізації, полягає результат Кантово-Гусерлевої критики картезіанського *ego cogito ergo sum*. Отже, трансцендентально-феноменологічний зсув імплікує можливість трансформації авто-референтності в авто-афекційність: можливість, яка в перспективі радикалізації феноменологічних засад може видаватися навіть необхідністю.

У своєму аналізі концепції Мішеля Анрі, Жаніко визначає авто-афекційну структуру іманентності як чисту авто-референцію [16, с. 73]: відтак авто-афекційність постає як своєрідний гіперболічний варіант авто-референтності. Засади такого перекривання (щоб не сказати – підпорядкування) знаходимо в тексті самого Анрі. Своє завдання від вбачає в оприявненні «сутності маніфестації»,

і з цією метою вдається до виявлення способу або способів «маніфестації сутності». Тематизуючи ідею авто-афекційності як чистої іманентності, що лежить в основі феноменологічного мислення і буття (для Анрі властивою є онтологізація феноменології), філософ стверджує, що «Онтологічна можливість маніфестації сутності полягає у зворотній референції [rétro-référence] сутності до самої себе», і що, при цьому, «явлення акту явлення віднаходить свою умову в самоявленні цього акта собі самому» [12, с. 289]. Коли Анрі, здавалося б, ототожнює авто- (ретро-)референцію і авто-афектацію («авто-афектація означає ретро-референцію сутності маніфестації до самої себе» [12, с. 290]), йдеться про так би мовити «вироджений випадок» авто-референції, оскільки, позбавлена будь-якої щойності або теми, остання таким чином стосується чистої функціональності маніфестації.

До такого радикалізму, що має перевершувати звичайну референтність феноменології – зокрема й авто-референтність – шляхом «зсуву» до іманентності, має призводити радикалізація таких аспектів трансцендентального мислення, як мотив пошуку умов можливості і «деконструкція» об'єктності й субстанційності. «Вторгнення концепту авто-афектації у проблематику, що стосується сутності маніфестації, дедалі менше видається контингентним, коли рефлексія детальніше задається питанням про умови, які роблять цю сутність можливою, тобто, які її визначають», – відзначає Анрі [12, с. 290]. Радикалізація акту – до якого, власне, зводиться сутність (відтак виявляючись несубстанційною, не-об'єктною) і з яким вона ототожнюється (Анрі пише про «явлення акту явлення, тобто, сутності» [12, с. 289]; «зворотна референція акту явлення до самого себе є тим, що визначає цей акт у його сутності» [12, с. 289]) також у принципі може розглядатися як гіпербола трансцендентального мотиву [39]. При цьому слід зважити на те, що Анрі не відмовляється від ідеї трансцендентального (що, зокрема, вмотивовує можливість критики його підходу з позицій трансценденталізму). Так, одним із його важливих винаходів є поняття «трансцендентальної афекційності» (так би мовити, модусом здійснення якої – якщо взагалі не синонімом – є авто-афектація). «Авто-афектація не є порожнім або формальним поняттям,.. вона визначає феноменологічну реальність самого життя – реальність,

чистою субстанційністю і чистою феноменальністю якої є трансцендентальна афекційність» [40; 13, с. 30–31].

Отже, Анрі у своєму радикалізмі «вдосконалює» гусерлівське «вдосконалення» Декарта, коли зазначає про авто-афекційність *ego*, про іманентну суб'єктивність – а це означає принципову необ'єктність і в принципі необ'єктивованість суб'єктної царини. Але в такій радикалізації вбачається одна серйозна небезпека: запропонована Анрі редукція інтенційності і разом з нею будь-якої квазі-об'єктності загрожує розривом із принципом відношення-відмінності, який лежить в основі трансцендентально-феноменологічного мислення – і отже, втратою досвідного стосунку до *іншого* [41].

Можна заперечити, що ми таким чином сплутуємо дві різні проблеми: перша стосується субстантивації свідомості, а друга – відношення з екстеріорним *іншим*. Перша потребує розв'язання (усунення) в межах трансцендентально-феноменологічної настанови, а друга становить необхідну вимогу останньої. Але для заперечення автономності й розділеності цих питань повернімося до картезіанської концепції, на ґрунті якої найбільш чітко виявляється позірність їхньої окремості.

По-перше, Декартовій концепції властива засаднича взаємозалежність свідомості й *іншого*, *cogito* й екстеріорного: зв'язок між ними, виявленню якого ми завдячуємо, насамперед, Марйоновій інтерпретації, оприявнюється на ґрунті ідеї інфінітного (ідеї Бога). І цей зв'язок у певних аспектах набуває ознак зумовлювання і перекривання (якщо взагалі не ототожнення за певними предикатами). Отже, радикальне розрізнення 1) способів позиціонування і 2) типів пізнавальних процедур у стосунку, відповідно, *cogito* і екстеріорного *іншого* не видається коректним: існує потреба в їх певній універсалізації. По-друге, Декартова очевидність *ego cogito* має слугувати патерном, взірцем мисленнєво-пізнавального акту, на основі і за зразком якого має вибудовуватися все інше (пі)знання – хоча у випадку *cogito інше* як «об'єкт» пізнання знаходиться в нульовій позиції. Тож, підваживши саму структуру, трансцендентальну синтаксичну модель можливого пізнання, якою є *ego cogito (cogito, sum)*, ми тим самим ставимо під питання засад-

ничі аспекти трансцендентального мислення, започаткованого картезіанською філософією.

Такий деструктивний наслідок спонукає переглянути положення про не-об'єктність у межах феноменологічно-трансцендентальної настанови. Адже специфікою трансцендентального (в тому числі – феноменологічного) підходу є позиція *на межі між* відмінностями, радикальність яких (як дає можливість побачити квазі-трансцендентальна оптика Дерида) може сягати порядку граничної гетерогенності. Відповідно, переважання будь-якого з полюсів руйнує властиву трансцендентальній настанові засадничу апоретичність [2, с. 130] і, водночас, девальвує проєкт трансцендентальної універсальності як такої, що ґрунтується на відношенні між відмінними (гетерогенними) доменами [3]. Отже, з метою збереження кожного з таких полюсів у їхній своєрідності, видається доцільним говорити не про необ'єктність, а про квазі-об'єктність (квазі-предметність) [42]. Авто-референтне відношення за певних необхідних обмежень все ж даватиме можливість в окремих випадках говорити в модусі *квазі* або *als ob* про об'єктність *ego* (свідомості) у межах авто-референтного відношення [43; 44].

Загалом підхід Анрі можна віднести до поширених у трансцендентальному і навколо-трансцендентальному колі спроб позбавити кантівську, а згодом і гусерлівську концепцію певних «не співмірностей» і нерозв'язностей – апорій, наявність і тип яких значною мірою становлять специфіку трансцендентального мислення.

Повертаючись безпосередньо до картезіанської проблематики, хотілося б зазначити, що примирити трансцендентальну потребу в екстеріорному *іншому* (що має два основні модуси втілення: об'єкт та інфінітне [45]) – поза яким не є можливим жоден досвід і який має бути присутнім у кожному акті мислення, судження, рефлексії [46] – і, знов таки, трансцендентальну вимогу радикальної асубстанційності (функціональності) для трансцендентального суб'єкта (свідомості, *ego*) [47] видається можливим на ґрунті тлумачення картезіанського «*cogito, sum*» крізь призму авто-референтності. Понад це, певною мірою навіть можна сказати, що доречність чи, навпаки, іррелевантність критики уречевлення

cogito Декартом залежатиме від того, тлумачимо ми його як авто-афекційну чи як авто-референтну структуру [48].

До картезіанського дискурсу авто-референтність найбільш очевидним чином входить саме у вигляді авто-афектації. Порівнюючи підходи Марйона і Анрі, Руд Вельтен відзначає більший радикалізм останнього: тоді як Марйон обмежується припущенням, що картезіанське *ego* постає в модусі авто-афектації в певних випадках, Анрі вважає *cogito* цілком і повністю не-інтенційним і розглядає авто-афекційність як «загальну феноменологічну структуру *cogito*» [22, с. 297; 49].

Марйон ґрунтує свій виклад концепції авто-афекційності *cogito* на інтерпретації підходу Анрі: не просто його власного підходу, але на інтерпретації Декарта, здійсненій Анрі в річищі проблематики авто-афекційності як граничної іманентності [50]. Покликаючись на твердження Анрі про те, що картезіанство є феноменологією [19, с. 105] (суть якого він поділяє, що підтверджує його власний декартознавчий шлях), Марйон означає мету свого дослідження як випробовування можливості підходу до *cogito, ergo sum* в дусі Анрі – тобто, такого підходу, що, ґрунтуючись на ідеї авто-афекційності свідомості, уникав би інтенційності і, отже, підпадання під пов'язані з нею апорії [19, с. 105; 51]. Постановка під питання не авто-афекційного тлумачення *cogito* (тобто тлумачення, яке можна було б визначити, навпаки, як авто-референтне) вмотивовується Марйоном, зокрема, за допомогою такого аргументу, що редуковане до об'єктивності Я (тобто, Я як будь-який інший феномен) отримує зумовлене існування і, отже – згідно з картезіанською системою координат – є недостовірним. Таким чином, об'єктивація Я підважує його статус Першопочатку – статус, завдяки якому, власне, Я виявляється спроможним до репрезентації об'єктивності [19, с. 103; 52]. Сенс проблеми вбачається Марйоном у зумовленому інтенційністю і репрезентаційністю розриві між мисленням і мислимим (ноезою і номемою), які ніколи не зможуть бути з'єднані – навіть у такому специфічному випадку, коли вони означаються за допомогою одного й того самого терміну [19, с. 103]. Марйон надає проблемам, що виникають за умови інтерпретації *cogito, ergo sum* на засадах принципів інтенційності й

репрезентації, статус апорій [19, с. 103] і, у підсумку зазначає, що вони могли б отримати розв'язання за допомогою авто-афектації, з її безпосередністю [19, с. 117]. Але чи повинні ці апорії бути подолані? Чи не втрачається за умови їхнього розв'язання певна своєрідність Декартової думки, яка, власне, не останньою чергою зумовлює можливість віднесення картезіанської філософії до трансцендентальної парадигми філософського мислення?

Висновок про апорії, що виникають на ґрунті інтенційності й репрезентативності за умови, якщо останні привносяться чи віднаходяться в структурі *cogito*, формулюється Марйоном наприкінці викладення так би мовити «контр-сюжету» (щодо сюжету, присвяченого авто-афекційності за Анрі), темою якого є трансцендентальний ракурс бачення філософії Декарта. І хоча преференції Марйона, здавалося б, знаходяться на боці підходу Анрі (про це свідчать кінцеві положення розділу «Картезіанських питань», присвяченого аналізу анрієвської концепції), певні тези і проміжні висновки, що з'являються протягом дослідження Гусерлевої і Кантової рецепцій Картезієвого *ego cogito, ergo sum* – зокрема і особливо в тих моментах, де вони стосуються тематики *іншого* – виказують й інший полюс Марйонові прихильності. Адже зумовленість *cogito* радикально Іншим є центральною темою феноменологічного картезіанства Марйона. Зокрема, на цьому моменті ґрунтується його концепція радикальної даності, виходячи з інтересів якої, між іншим, і захищається неінтенційний (й нерепрезентаційний) підхід. Але зворотна, «інша» інтенційність не означає відсутності останньої; а спроби поєднання концепцій екстеріорного Іншого (інфінітного) і радикальної іманентності авто-афекційності призводитимуть до не меншої апоретичності, ніж та, що викривається Марйоном за допомогою філософії Анрі у межах інтенційно-репрезентаціоналістського підходу [53].

У межах цієї другої лінії розгляду проблеми *cogito*, яку умовно можна визначити як гусерліанську, віднаходяться моменти авто-референтності *ego* – на противагу аспектам авто-афекційності, що артикулюються за умови прийняття Анрієвого підходу. На початку викладу Марйон зазначає, що, згідно з Гусерлевою позицією, *cogitatum* від самого початку постає включеним до царини *cogitatio*; остання, своєю чергою, не мала б ні значення, ні об'єкта,

ні навіть власної можливості, якби була позбавлена *cogitatum*'у [19, с. 97]. Ця думка ілюструє й розкриває важливий аспект гусерлівської критики Декарта, що полягає у звинуваченні останнього у так би мовити «редукції» *ego* до чистого *cogito* – поза цариною розмаїття *cogitationes*, що цьому *cogito* належать, а це означає, поза корелятивним розмаїттям *cogitatum*'ів, яким ці *cogitationes* відповідають.

Далі Марйон говорить про певний «зсув», за допомогою якого «я мислю» віддаляється від Я в напрямку об'єкта, позиціонованого в якості об'єкта цим самим Я (саме на таких засадах виявляється зазначений вище зв'язок між інтенційністю й репрезентацією). *Cogito*, каже Майон, включає своє необхідно інше – *cogitatum* – всередину себе, будучи присутньо структурованим інтенційністю [19, с. 97]. Така модель мислиться феноменологією навіть не просто взірцевою, але універсальною для функціонування *cogito* (свідомості, Я, суб'єктивності). У такому разі даній моделі підпорядковуватиметься і особливий, винятковий випадок (у певному сенсі можна визначити його як гіперболічний) думки, що мислить саму себе [19, с. 98; 54]: тобто, коли має місце певна квазі-ідентичність *cogito* і *cogitatum*'у. У цьому разі відношення між ними є автореферентним. Тоді, згідно з поясненням Марйоном гусерлівської позиції, свідомість – як інтенційна й така, що завжди має свій об'єкт (об'єкти) – схоплює себе саму за допомогою такого роду інтенційності, що є подвоєною й загорнутою на себе [19, с. 98; 55].

Як наслідок, апорії, про які говорить Марйон, впираються у проблему трансцендентальної «деконструкції» тотожності *ego*: адже те, чого у вигляді сущого, що існує, сягає *ego cogito*, з необхідністю виявляється іншим щодо нього як таке, що, по суті, дорівнює об'єкту (який хоча і є *само*-репрезентованим, все ж є об'єктивізованим за допомогою репрезентації) [19, с. 103]. Цей об'єкт втрачає тотожність з «*ego – cogito, ergo est*» [19, с. 103]: тотожність, яку Анрі намагається врятувати шляхом зсуву до автоафекційності. У загальному підсумку запропонований ним шлях виявляється анти-трансцендентальним [56] через апелювання до іманентності і редукцію факторів відношення й відмінності, а разом з тим – іншості, межі, екстеріорності і т.д.

Зрештою, Марйон, здається, прагне узгодити два «гетерогенні» підходи. З одного боку, він припускає інтенційну парадигму тлумачення *ego cogito* – але в такому модусі, що саме воно дозволяє інтенційність (у трансцендентальних термінах – постає умовою можливості інтенційності), а не, навпаки, інтенційність є умовою можливості *cogito* (свідомості) [19, с. 105; 57]. З іншого боку, таке припущення (або припущання) вмотивовує розбудову «радикальнішої» феноменології [19, с. 105], яка, власне, робить інтенційну феноменологію можливою. Тобто, в парадоксальний спосіб, інтенційна концепція *cogito* є чинником, який легітимуватиме перехід на рейки неінтенційної (іманентистської) концепції, що ґрунтується на принципі авто-афектації [58]. І проект такої радикальної феноменології саме і являє собою концепція Анрі.

Попри безперечну значущість такої універсалізації (внаслідок перекривання двох інтерпретаційних трендів) для осмислення і розвитку трансцендентально-феноменологічного дискурсу в цілому, мені все ж здається, що в певному сенсі цей хід марйонівської думки є свідченням повернення в річище «догматичної» метафізики, засади якої ставляться під питання не лише в трансцендентальних проектах Канта, Гусерля і Дерида, але вже в межах самої картезіанської філософії (і Марйон, власне, є одним із провідних мислителів, які відкривають нам Декарта як майже трансцендентального – «прото-трансцендентального» філософа!) Адже пошук граничної, до-інтенційної феноменології – пошук, який веде до граничної іманентності як «розв’язання» проблеми трансцендентальної апоретичності, – є тим самим пошуком першопочатку, якому трансцендентальне мислення протиставляє пошук умов можливості. Цей «метафізичний» («догматичний», «логоценстристський») початок має бути унарним і простим: до таких вимог *de facto* впритул наближається авто-афекційна суб’єктивність. Натомість інтенційність завжди передбачає відношення, відмінність, іншість, Іншого і унеможливорює редукцію до Одного. Спрямованість на інше трансцендентально-феноменологічної «свідомості про...», а також пов’язаний з чинником інтенційності принцип кореляції постають граничними засадами (як методологічними, так і онтологічними), що не підлягають подальшому спрощенню.

Результати проведеного дослідження можна підсумувати у вигляді наступних висновків.

У ході феноменологічних тлумачень картезіанської концепції *cogito* виявляється питання про співвідношення між принципами авто-референтності і авто-афекційності, що має непересічну значущість для трансцендентального дискурсу в цілому. Принцип авто-референтності виявляється релевантним трансцендентальним вимогам, оскільки поєднує моменти ідентичності й відмінності, конституюючи свого роду «інакшість *als ob*».

Утім, авто-референтністю передбачається і розщеплення картезіанського суб'єкта, що є підставою для критики концепції Декарта його трансцендентально-феноменологічними послідовниками: авто-референтність постає як фактор, що зумовлює й уможливорює субстантивізацію *cogito*. Натомість авто-афекційність, з її чистою функціональністю і відсутністю предметної «фази», здавалося б, ідеально відповідає трансценденталістським домаганням асубстанційності свідомості, запобігаючи її реізації.

Тлумачення *ego cogito* в аспекті авто-афекційності як іманентної суб'єктивності (тобто, граничної необ'єктивованості), а також елімінація інтенційності з метою абсолютизації акту (Анрі) видаються моментами радикалізації Гусерлевої критичної інтерпретації Декарта. Утім, редукція інтенційності – і, отже, будь-якої об'єктності – загрожує розривом із засадничим трансцендентальним принципом відношення-відмінності і втратою стосунку до *іншого*, що лежить в основі трансцендентально-феноменологічного мислення. Натомість наявна в авто-референтному відношенні квазі-об'єктність («об'єктність *als ob*») уможливорює збереження значливих для трансцендентального дискурсу предикатів відмінності, гетерогенності, екстеріорності і т.п.

На ґрунті тлумачення картезіанського «*cogito, sum*» крізь призму авто-референтності видається можливим узгодити властиве трансцендентальному мисленню спрямування на *інше*, що є умовою можливості трансцендентально-феноменологічного досвідчування та, отже, будь-якого акту свідомості (як свідомості про...), і принципову асубстанційність, функціональність трансценденталь-

ного суб'єкта або свідомості, що є відмітною рисою: точніше – фундаментальною вимогою трансцендентальної філософії.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Ільїна А. Декарт *sub specie transcendentalis*: кантіанська і феноменологічна ретроспективи. *Дόξα. Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*. Вип. 1, № 33. Сміх як інтелектуальна розвідка: семантика та герменевтика смішного. Одеса : Акваторія, 2020. С. 20–49.
2. Ільїна А. Деконструкційний поворот у трансцендентальному мисленні. *Sententiae*. 2015. Vol. 33, № 2. С. 125–148.
3. Ільїна, А. Дерида як об'єкт історії філософії: концепт апорії в ракурсі проблеми універсальності. *Sententiae*. 2019. Vol. 38, № 1. С. 6–26.
4. Лактіонова А. «Cogito ergo sum» і філософія дії. *Sententiae*. 2015. Vol. 32, № 1. С. 88–99.
5. Balibar E. «Ego sum, ego existo»: Descartes au point d'heresie. *Balibar E. Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris : PUF, 2011. P. 87–120.
6. Balibar É. Kant, critique du «paralogisme» de Descartes. Le «je pense» (Ich denke) comme sujet et comme substance. *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche Cognitive*. 2012. № 57: Les lieux de l'esprit. P. 21–33.
7. Boos W. A Self-Referential 'Cogito'. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. 1983. Vol. 44, № 2. P. 269–290.
8. Brinkmann K. Hegel sur le cogito cartésien. *Actes du colloque international Descartes*. 1997. Vol. 52, № 3. P. 639–652.
9. Derrida J. The Animal That Therefore I Am / trans.: Wills D. New York : Fordham University Press, 2008. 176 p.
10. Descartes R. Meditationes de prima philosophia. R. *Descartes. OEuvres complètes*, in 11vol. / ed. Ch. Adam, P. Tannery. T. VII: Meditationes de prima philosophia, Obiectiones, Responsio, Epistola ad Dinet. Paris : Vrin, 1996. P. 3–90.
11. Hart J. G. Intentionality, Phenomenality, and Light. *Self-awareness, Temporality, and Alterity. Central Topics in Phenomenology* / ed. Zahavi D. Dordrecht : Springer Science+Business Media. 1998. P. 59–82.
12. Henry M. L'essence de la manifestation. Paris : Presses Universitaires de France, 1963. 911 p.
13. Henry M. La Barbarie. Paris: Presses Universitaires de France, Quadrige 2011. 203 p.

-
14. Hetherington S. The Cogito: Indubitability without Knowledge? *Principia: An International Journal of Epistemology*. 2009. Vol. 13, № 1. P. 85–92.
15. Hintikka J. «Cogito, ergo sum as an inference and a performance». *Philosophical Review*. 1963. Vol. 72, № 4. P. 487–496.
16. Janicaud D. et al. Phenomenology and the «Theological Turn»: The French Debate / trans.: B. G. Prusak, J. L. Kosky. New York : Fordham University Press, 2000. 245 p.
17. Kant I. *Critique of Pure Reason* / trans.: P. Guyer, A. Wood. Cambridge : Cambridge University Press, 1998. 512 p.
18. Lawlor L. Jacques Derrida. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition) / Ed. E. N. Zalta. URL=<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/derrida/>
19. Marion J.-L. Does the Cogito Affect Itself? Generosity and Phenomenology: Remarks on Michel Henry's Interpretation of the Cartesian Cogito. *J.-L. Marion, Cartesian Questions: Method and Metaphysics* / trans.: D. Garber. Chicago: The University of Chicago Press, 1999. P. 96–117.
20. Mehl E. Auto-affection et cogito. Sur le cartésianisme de Michel Henry. *Emotional Minds. The passions and the limits of pure inquiry in early modern philosophy* / Ed. S. Ebbersmeyer. Berlin: de Gruyter, 2012. P. 31–50.
21. Morin E. Computo, ergo sum. *Chimères*. 1990. N° 8. P. 1–20. URL=https://www.persee.fr/doc/chime_0986-6035_1990_num_8_1_1161:6
22. Savatovsky D. Le cogito est-il un énoncé performatif? *Langages*. 1985. № 77. P. 55–73.
23. Staudigl M. From the “metaphysics of the individual” to the critique of society: on the practical significance of Michel Henry's phenomenology of life. *Continental Philosophy Review*. 2012. Vol. 45, № 3. P. 339–361.
24. Welten, R. L'âme cartésienne de la phénoménologie. *Phenomenology, Volume 4: Selected Essays from Northern Europe, Traditions, Questions and Challenges* / Ed. D. Moran, H. R. Sepp. Zeta Books, 2010. P. 275–303.
25. Williams F., Kirkpatrick R. Translators' introduction. *J.-P. Sartre, The Transcendence of the Ego* / trans.: F. Williams, R. Kirkpatrick. New York : Hill and Wang. 1060. P. 11–27.
26. Zahavi D. Subjectivity and Immanence in Michel Henry. *Subjectivity and transcendence* / Ed. Grøn, A., Damgaard, I., Overgaard, S. Tübingen : Mohr Siebeck, 2007. P. 133–147.
27. Поняття авто-референції і ретро-референції є близькими, але не тотожними. Утім, завдання даної праці не потребують експлікації їхнього розрізнення, тому тут ми розглядаємо їх як синоніми.

28. Дана стаття висвітлює окремі проблеми загального дослідження трансцендентальних засновків Декартової філософії. Основну концептуальну частину нашого підходу викладено у статті [1].

29. «Уважне читання тексту показує, що... Кантів довід повністю базується... на тому, що свідомість є безпосередньо самосвідомістю..., і що ця свідомість відноситься до себе або визнає себе як суб'єкта думок. Авто-референтність, отже, є не помилкою, а внутрішньою властивістю суб'єкта» [6, с. 24].

30. Ця проблема є предметом самостійного дослідження. Проблема, власне, полягає в тому, що «мінімум об'єктності» є необхідною умовою для здійснення операції авто-референтності. Утім, на нашу думку, питання полягає у ступені умовності такої об'єктивації (за умови дотримання такої властиво трансцендентальної умовності не відбуватиметься приписування за означенням функціональній свідомості – про авто-референтність якої і йдеться – предикату існування і статусу «речі світу»).

31. У межах цієї критики, викладеної у праці «Голос і феномен», Деріда формулює відому тезу про «слухання (почутість)-себе-таким-що-говорить», котра є вираженням притаманної гусерлівській феноменології авто-афекційності абсолютно своєрідного типу.

32. До речі, не останньою чергою така деконструкція іманентності уможливорює саму ідею трансцендентальної свідомості.

33. Причому перформативність постає характеристикою як формули «*cogito ergo sum*» [4; 15], так і самого *cogito* [21].

34. Збіг функціонування і тематизації – властивість авто-референтних структур, зокрема перформативів.

35. І яка не властива авто-афектації (як такий, що належить полю іманентності): про це йтиметься нижче.

36. Цікаво відзначити, що Сартрова гіперболізація значущості властивості інтенційності для феноменологічної свідомості (Роберт Кіркпатрік і Форест Вільямс навіть зауважують, що «тоді як для Гусерля інтенційність є *однією* із суттєвих рисою будь-якої свідомості, для Сартра інтенційність є свідомістю» [25, с. 22]) має ті самі функцію, засади і наслідки, які неінтенційність суб'єктивності має для Анрі. В обох випадках йдеться про абсолютну простоту, прото-дистинктивність і своєрідність – радикальну інакшість суб'єктивності до і поза всяким об'єктом (об'єктністю). Утім, як уведення квазі-об'єктності, так і її критичне обмеження видаються нам необхідними універсальними вимогами для феноменологічного мислення як різновиду трансцендентального дискурсу – до того ж як однієї із візирних версій трансценденталізму.

37. Утім, наприклад, у Дерида знаходимо чітку дистинкцію двох принципів. Визначаючи як авто-референтну структуру кантівське «я мислю» – яке є концептуальним «нащадком» картезіанського *cogito* – Дерида зазначає, що, згідно із загальною думкою, цього я мислю, що вирізняє людський розум, бракує тварині, котра, втім, поза сумнівом наділена здатністю авто-афектації. При цьому авто-референтність він визначає як само-дистанціювання, що надає їй властиво деконструкційні риси (не зважаючи на те, що в даному випадку авто-референтність постає радше об'єктом деконструкційної критики) [9, с. 94].

38. Адже найпростішим чином авто-референтність визначається наступним чином: ситуація, коли дещо стає власним об'єктом.

39. Таким чином, радикальність феноменологічного підходу Анрі спрямована, зокрема, на гіперболічне дотримання трансцендентально-феноменологічних трендів 1) «неподвоєння світу» і 2) десубстантивації свідомості.

40. Знов-таки, в цьому пасажі виявляється гіперболічне прагнення Анрі до трансцендентально-феноменологічної «деконструкції» метафізичного подвоєння: але йдеться не про редукцію субстанційності, а про її ототожнення, або, краще сказати, іманентизацію царини феноменального.

41. Як резюмує сутність підходу Анрі Дан Захаві, «Анрі наполягає, що оригінальна самоманіфестація суб'єктивності виключає всі види розриву, відділення, іншості, відмінності, екстеріорності і опозиції. ... Також вона не передбачає жодного відношення, оскільки реляційність не має місця в радикальній іманентності, іманентності, такою мірою насиченою само маніфестацією, що вона виключає свого роду бракування, яке з необхідністю супроводжувало б будь-який розрив чи внутрішню дистанцію» [26, с. 137]. Міхаель Штаудігль, вдало підсумовуючи як засади трансцендентально-феноменологічної думки, так і (тим самим) аспекти Анрі-євої критики класичної феноменології, зазначає, що «Для Анрі вирішальна пресупозиція класичної феноменології... полягає у тому, що життя свідомості має здійснюватися в горизонті екстеріорності... в домені живої суб'єктивності, що інтенційно перевершує себе. Саме через інтеційність у цій екстеріорності суб'єкт не збігається із самим собою тією мірою, якою він завжди відрізняється від себе... З погляду Анрі, Гусерль першим розважав над цим розумінням інтенційності, яке було радикалізоване пост-гусерлівською феноменологією і вплинуло також на деконструкцію» [23, с. 342].

42. Особливо якщо під об'єктом або предметом розумітимемо все, що може стати «темою» у феноменологічному сенсі.

43. Відмова від інтенційності пов'язана з відмовою також від репрезентаційності, що (в кантівському значенні поняття репрезентації) є осердям трансцендентальної думки з огляду на своє положення «середньої ланки» між тим, що мислить і мислимим; у феноменологічних термінах – між ноезою і поемою (про синхронність заперечення інтенційності і репрезентаційності див.: [19]).

44. Така квазі-об'єктність виявляється, зокрема, в тому, що феноменологічне досвідчування передбачає в тому числі (якщо не першою чергою) тематизацію свідомості власних актів. Межами такої квазі-об'єктивації постають потік часу-свідомості, з одного боку, і Я як центр ідентичності – з іншого; функціональне *cogito* – взяте поза своїми *cogitationes* – також може бути віднесене до нетематичного, принципово необ'єктного виміру.

45. Потрібно уточнити, що ці модуси не є взаємовиключними, але радше позначають як певні ракурси тлумачення іншості як екстеріорності.

46. Так, застосування принципу *difference* до проблеми самосвідомості демонструє, що авто-афектація завжди по суті виявляється гетеро-афектацією: таким є висновок деридианської критики Гусерлевої феноменології в «Голосі й феномені».

47. На нашу думку, найбільш несуперечливим втіленням такого поєднання є феноменологічний концепт інтенційності: з одного боку, свідомість принципово є свідомістю *pro in*ше (ми не розглядатимемо тут специфічні випадки неінтенційної свідомості), а з іншого – саме ця функція інтенційності і надає свідомості такої своєрідності, що не припускає її об'єктивацію й уречевлення. Але саме інтенційність феноменологічної свідомості є предметом критики Анрі, почасти підтриманої Марйоном, на противагу якій він уводить своє поняття іманентної авто-афекційності (або авто-афектації).

48. Залишимо за лаштунками більш відоме розрізнення між тлумаченнями *cogito*, *ergo sum* як висновку чи як перформативу: розрізнення, яке частково збігається із зазначеним вище, адже оскільки автореферентність передбачає квазі-об'єктивацію, то її можливим наслідком може стати те саме, що і висновування від акту *cogito* до речі або субстанції. В обох випадках йдеться про імплікації переходу (з феноменологічного погляду нелегітимного) від свідомості до світу, а саме – світу поза феноменологічною редукцією.

49. Потрібно уточнити, що і Анрі, і Марйон обговорюють авто-афекційність *ego* (*cogito*), розглянутого в тому числі – якщо не здебільшого – в модусі душі: який Гусерль розглядає як метафізичний залишок у

Декартовій концепції, що обмежує і перешкоджає розвиткові феноменологічного «начала» картезіанської філософії.

50. Концепція авто-афекційності Мішеля Анрі базується на критиці інтенційності й репрезентаційності, які є невід'ємними характеристиками трансцендентальної суб'єктивності в трансценденталізмі Кантово-Гусерлевого зразка.

51. За словами самого Анрі, «афекційність форми, маніфестована в *cogito*, тобто, в царині чистого мислення, і саме як афекційність цього мислення, є в суттєвий спосіб визнаною Декартом – і водночас ним запечена» [12, с. 642–643].

52. Утім, в іншому місці Марйон дає підстави саме для авто-референтного підходу, коли пише, що *cogito, ergo sum* як звернена на себе думка стає існуванням, оскільки стає принципом [19, с. 112] (звернімо увагу, що в цій майонівській тезі імплікується зумовлювання онтологічного виміру цариною мислення і пізнання: таку інверсія ординарного для традиційної метафізики порядку можна розглядати як важливу ознаку трансценденталізації філософії в картезіанському дискурсі).

53. Питання необхідності чи довільності зв'язку між інтенційністю і репрезентаційністю є темою окремих досліджень: утім, хотілося б вказати на проблематичність і неочевидність цього питання і, відповідно, поставити під сумнів samozрозумілість такого пов'язання в Марйоновому дискурсі.

54. Як зауважує Марйон, Гусерль і на цей специфічний модус думки накладає структуру інтенційності [19, с. 98].

55. Зауважимо, що структура зворотності є важливою і наскрізною для трансцендентально-феноменологічного мислення в цілому.

56. Що не заперечує трансцендентальної значливості багатьох окремих аспектів його концепції, деякі з яких було виявлено й підкреслено в попередньому фрагменті цієї розвідки.

57. Якщо трансцендентально-феноменологічний погляд зумовлює підпорядкування *ego cogito* універсальному принципу інтенційності, то, згідно з тезою Марйона, на яку ми тут посилаємося, навпаки, *ego cogito* є універсальнішим принципом і зумовлює в тому числі принцип інтенційності.

58. Загалом цей гіперболічний жест – крок до феноменології, так би мовити, вищого порядку – можна пов'язати зі зсувом від методологічного виміру (у межах якого, насамперед, є чинним принцип інтенційності) до онтологічного, що є притаманним пізній французькій феноменології.

REFERENCES

- Balibar, E. (2011). «Ego sum, ego existo»: Descartes au point d'heresie. In: E. Balibar. *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique* (pp. 87-120). Paris: PUF.: 102-103
- Balibar, É. (2012). Kant, critique du « paralogisme » de Descartes. Le « je pense » (Ich denke) comme sujet et comme substance. *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche Cognitive*, 57(1): Les lieux de l'esprit, 21-33.
- Boos, W. (1983). A Self-Referential 'Cogito'. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 44(2), 269-290.
- Brinkmann, K. 1997. Hegel sur le cogito cartésien. In: *Actes du colloque international Descartes*, 52(3), 639-652.
- Derrida, J. (2008). *The Animal That Therefore I Am* (D. Wills, Trans). New York: Fordham University Press, 176 p.: 94
- Descartes, R. (1996). Meditationes de prima philosophia. In: R. Descartes, *OEuvres complètes, in 11vol.* (Ch. Adam, & P. Tannery, Eds.). T. VII: *Meditationes de prima philosophia, Obiectiones, Responsio, Epistola ad Dinet* (pp. 3-90). Paris: Vrin.
- Hart, J.G. (1998). Intentionality, Phenomenality, and Light. In: D. Zahavi (Ed.). *Self-awareness, Temporality, and Alterity. Central Topics in Phenomenology* (pp. 59-82). Dordrecht: Springer Science+Business Media.: 81
- Henry, M. (1963). *L'essence de la manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France, 911 p.: 261
- Henry, M. (2001). *La Barbarie*. Paris: Puf – Quadrige.
- Hetherington, S. (2009). The Cogito: Indubitability without Knowledge? *Principia: An International Journal of Epistemology*, 13(1), 85-92.
- Hintikka, J. (1963). Cogito, ergo sum as an inference and a performance. *Philosophical Review*, 72, (4), 487-496.
- Ilyina, A. (2015). Deconstructive Turn in Transcendental Thinking. *Sententiae*, 33(2), 125-148. [In Ukrainian].
- Ilyina, A. (2019). Derrida as an object of the history of philosophy: the concept of aporia in terms of the universality problem. *Sententiae*, 38(1), 6-26. [In Ukrainian].

Ilyina, A. (2020). Descartes sub specie transcendentalis: Kantian and Phenomenological Retrospectives. *Δόξα / Doxa. Zbirnyk naukovykh prac' z filosofii ta filologii*, 1(33), 20-49. [In Ukrainian].

Janicaud, D. et al. (2000). *Phenomenology and the «Theological Turn»: The French Debate* (B. G. Prusak, J. L. Kosky, Trans.). New York: Fordham University Press, 245 p.

Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason* (P. Guyer, A. Wood, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 512 p.

Laktionova, A. (2015). «Cogito ergo sum» I filosofija dii [«Cogito Ergo Sum» and Philosophy of Action]. *Sententiae*, 32(1), 88-99.

Lawlor, L. (2019). Jacques Derrida. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), E. N. Zalta (ed.). Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/derrida>

Marion, J.-L. (1999). Does the Cogito Affect Itself? Generosity and Phenomenology: Remarks on Michel Henry's Interpretation of the Cartesian Cogito. In: *Marion, Jean-Luc Cartesian Questions: Method and Metaphysics*. (D. Garber, Trans.) (pp. 96-117). Chicago: The University of Chicago Press.

Mehl, E. (2012). Auto-affection et cogito. Sur le cartésianisme de Michel Henry. In: S. Ebbersmeyer (Ed.). *Emotional Minds. The passions and the limits of pure inquiry in early modern philosophy* (pp. 31-50). Berlin: de Gruyter: 32

Morin, E. (1990). Computo, ergo sum. *Chimères*, N° 8, 1-20. Retrieved from https://www.persee.fr/doc/chime_0986-6035_1990_num_8_1_1161;6

Savatovsky, D. (1985). Le cogito est-il un énoncé performatif? *Langages*, 77, 55-73.

Staudigl, M. (2012). From the “metaphysics of the individual” to the critique of society: on the practical significance of Michel Henry's phenomenology of life. *Continental Philosophy Review*, 45(3), 339-361.

Welten, R. (2010). L'âme cartésienne de la phénoménologie. In: Moran, D., Sepp, H. R. (Eds.). *Phenomenology, Volume 4: Selected Essays from Northern Europe, Traditions, Transitions and Challenges* (pp. 275-303). Zeta Books.

Williams, F., Kirkpatrick, R. (1960). Translators' introduction. In: J.-P. Sartre, *The Transcendence of the Ego* (F. Williams, R. Kirkpatrick, Trans.) (pp. 11-27). New York: Hill and Wang.

Zahavi, D. (2007). Subjectivity and Immanence in Michel Henry. In: Grøn, A., Damgaard, I., Overgaard, S. (eds.), *Subjectivity and transcendence* (pp. 133-147). Tübingen: Mohr Siebeck.

Anna Ilyina

Candidate in Art criticism (Ph.D.), Doctoral candidate, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: husserli-ana2016@ukr.net; ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4921-5777>

Auto-referentiality and Auto-affectivity as Competing Patterns of Reading of Descartes's Cogito Conception: Transcendental-phenomenological Context

Abstract

The paper examines two alternative possibilities to interpret Cartesian Cogito conception: as auto-referential structure and as auto-affectivity. A context of analysis is transcendental-phenomenological view on Cartesian philosophy as on the origin of transcendental motive. A role of auto-referentiality principle in transcendental thinking is determined. In terms of transcendental discursive field the principles of auto-referentiality and auto-affectivity are compared. By investigation of perspectives offered by Henry and Marion on interpretation strategies as regards Cartesian approach, some moments of irrelevance of auto-affectual attitude to transcendental thinking criteria are brought to light. By contrast, an adequacy of auto-referential model to the transcendental framework is justified. The author concludes that in spite of seeming priority in the realm of transcendental discourse of auto-affect, stemming from peculiar to its essence radicalization of functional aspect of consciousness and elimination of risk of Cogito's substantiation, implied for its part in the structure of auto-referentiality, the last is more suitable for the claims of transcendental thinking because of retaining of «relation-difference» principle, constitutive for transcendental thought – which in a context of auto-affect turns out to be taken down. In sum, albeit the fact that both the treatment of ego cogito as immanent subjectivity and absolutization of consciousness' act importance (peculiar to conception of cogito as auto-affect) seem to be the moments of hyperbolization of Husserl's critical interpretation of Descartes by Henry and Marion, nevertheless reduction of intentionality and of any objectness whatever, following from this aspects of auto-affectivity, threatens with loss of con-

cern to other, which underlies transcendental-phenomenological thinking. Instead, some quasi-objectivity inherent to auto-reference (“objectivity als ob”) allows save such significant to transcendental discourse predicates as heterogeneity, exteriority, distinctiveness etc.

Keywords: *auto-referentiality, auto-affectivity, Cogito, phenomenology, otherness.*

УДК 32 :14 (477) "18"

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.2.06

В. П. Волковський,

кандидат філософських наук,
науковий співробітник відділу історії філософії України,
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
м. Київ, Україна

e-mail: dinginnalu@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4674-3956>

НАЦІОНАЛЬНІ ФІЛОСОФСЬКІ ТРАДИЦІЇ ЯК ДЖЕРЕЛО ПАМ'ЯТІ І ПРИМИРЕННЯ: НА МАТЕРІАЛІ УКРАЇНОФІЛЬСЬКОГО ДИСКУРСУ XIX СТ.

*Доповідь була виголошена на науковому
колоквіумі «Досвід трагічного
пам'ятання» (23–24 квітня 2019, КНУ
імені Т. Г. Шевченка – Меморіальний
центр Голокосту «Бабин Яр»).*

У статті фокусується увага на проблематиці національної ідентичності, аналізуючи проблеми конструювання історичної пам'яті, пов'язані з ними ситуації забуття, пам'яті, примирення і ворожнечі, конструювання політичного та історичного суб'єктів. Звертаючись до українофільського дискурсу XIX століття, автор показує, як конструється ідеальний суб'єкт, його уможлимовлює простір і час, і як це може допомогти у розв'язанні актуальних питань сучасної політики, зокрема дебатах довкола історичної пам'яті, національної ідеї, суспільної єдності та діалогу тощо.

Ключові слова: політика пам'яті, українофільський дискурс, нація, ідея нації, національна ідентичність, модерне націєтворення, пам'ять, примирення.

Застосування поняття «нація» поряд з поняттями «пам'яті і примирення» після досвіду XX століття здається або утопічним, або провокативним. Як нація може стати навіть джерелом (!) примирення, якщо протягом століть більшість воєн і конфліктів ставались саме на ґрунті модерного націєтворення, процесу, який слідом за великою традицією Nationalism Studies можна назвати головним процесом політичної історії модерності? У масовій уяві поняття «нації» – ексклюзивістське та сепаративістське, тобто призводить до виключення та виокремлення цілих груп людей, протиставлення та протистояння.

Водночас, нація, за висловом П. Манана [10], залишається головною формою політичного облаштування суспільства у добу модерності. Попри потужний тренд глобалізації останніх десятиліть, можна спостерігати і протилежні політико-економічні та соціокультурні тренди – відродження ідеї національного суверенітету, несприйняття глобалізаційної асиміляції, регіональної інтеграції та ідентичності як противагу «глобальним». Брекзін, новий ізоляціонізм Трампа, «особливі шляхи» європейських націй, Росії, України чи інших держав своєю термінологією небезпечно нагадують риторику 1930-х років, а то і XIX століття. Нація не померла, вона реанімується.

Але ж це доводить тезу, що ідея нації загрожує війною і розколом, де ж тут примирення? Ми спробуємо повести, що існує підхід, за допомогою якого ми можемо так прочитати історію нації, що це змінить підхід до формування політичної спільноти, відкриє простір для діалогу, примирення і пам'яті.

Ця стаття ґрунтується на дослідженнях відділу історії філософії України Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, де тема національної філософської традиції, процеси модерного націєтворення, зв'язок історії такої традиції і сучасної політичної теорії і практики вивчаються протягом багатьох років. Зокрема, в уживанні поняття «національна філософська традиція» ми спираємося на передмову В. С. Лісового до антології «Націоналізм» [9] та статті С. Л. Йосипенка. Формулюючи поняття українофільського дискурсу, також водночас і спираємося на, і відштовхуємося від провідних досліджень нашого відділу, представлених

такими авторами, як В. С. Горський [4], О. С. Забужко [5], М. О. Симчич [12], В. Д. Білодід [1]. У дослідженні національного виміру суспільного та людського буття пропонуємо відійти від усталених в Україні запозичених з СРСР моделей мислення, що часто-густо виглядають кустарними, і покласти в основу світовий досвід Nationalism Studies.

Відтак, намагатимемося визначити ключові поняття та окреслити корисні наслідки цієї процедури з філософського та політичного боку.

Діалектики всередині поняття «нація»

Візьмемо наступне робоче визначення нації.

Нація – політична громадянська спільнота, що змагає до державної незалежності та суверенітету, тобто це є «ми, які хочемо урядувати самі себе». Таке визначення вимагає пояснень. Слідом за І. Лисяком-Рудницьким [8, с. 11–22], ми розмежовуємо націю як соціокультурну, політичну спільноту від народу (насамперед, як «етносу»), що є спільнотою переважно біологічною, «вегетативною». На заваді нам стає хаотичний ужиток слів української мови, де «міжнаціональні взаємини» стосуються насамперед етнічних спільнот, тоді як «міжнародні відносини» стосуються відносин з іншими державами-націями, але водночас державні установи мають горду назву «національний». Тому ми зосереджуємось далі на понятті модерної нації як особливого способу облаштування політичного співжиття, що постає у добу модерності, який добре концептуалізовано у сучасних Nationalism Studies (Б. Андерсон [1], Е. Гобсбаум [4] та ін.). Будь-яка спільнота – етнічна, територіальна, соціальна – досягає рівня буття нації, коли вона формулює вимоги до власного політичного [(не)обмеженого] суверенітету, коли вона через своїх репрезентантів декларує волю до самоурядування.

Відповідно, у процесі націєтворення можна зауважити три діалектики, що можна назвати взаємоциркулярними, тобто діалектичні пари постійно міняються місцями, є історично та онтологічно нерозривними.

Виокремимо три такі взаємоциркулярні діалектики:

1) *Ексклюзія ↔ інклюдія.*

Нація як спільнота включає одних індивідів та виключає інших. Ознаками, на підставі яких відбуваються процедури включення і виключення, можуть бути різні критерії: певна мова і походження («класичний» центральноевропейський тип націєтворення, який формується у Німеччині і поширюється на всю Центральну і Східну Європу у XIX ст.), спільні політико-громадянські цінності та ідеали (принципи Французької революції або Американської демократії – засадничі і спільнототворчі цінності нації), релігійні переконання чи соціальне походження (менш поширене, але певним прикладом є винищення людей з релігійними переконаннями чи «ворожим» класовим походженням у СРСР, КНР, КНДР, Ірані тощо).

«Ми, німці» тут так само ексклюзивно, як і «ми, хто за свободу, рівність і братерство», «ми, пролетаріат», «ми, мусульмани» тощо.

2) *Я (тотожність) ↔ Не-Я (відмінність).*

Це відсилає до німецького філософа Йогана Фіхте, який за основує всю філософію «наукознання» на початковому протиставленні «Я» і «не-Я». Примітно, що саме Фіхте у «Промовах до німецької нації» творить концепцію модерної етноцентричної німецької нації [14].

Нація передбачає певну ідентичність (латинське слово, що має ще логічне значення «тотожність») «нас» та конструює певну відмінність «нас» від «них». Будуючи «своїх», ми діалектично будуємо «чужих» (що може починатись від образу «інших» і деградувати до образу «ворога»).

Національна ідентичність передбачає певну «тотожність» «своїх» у чомусь «своє-рідному», що обов'язково логічно доповнюється (а то і визначається через) протиставленням чомусь «відмінному». Із цього боку історії слова, дискурс ідентичності автоматично відсилає до іншування за націоналістичним типом, тоді як справжнім антагоністом «політиці ідентичностей» може бути лише дискурс відмінності у його постмодерній багатоманітності.

3) *Пам'ять ↔ забуття.*

Націєтворення завжди супроводжується певною політикою стосовно минулого і теперішнього – щодо подій у минулому і

явищ у теперішньому. Для успішного завершення націєтворення члени політичної спільноти повинні щось «запам'ятати» і щось «забути». «Ми» повинні «пам'ятати» про нашу єдність, спільність, особливо у минулому, великі звитяги, «дідів» чи «героїв». Виховання такої «пам'яті» характеризує будь-яку спільноту – спільнота «пам'ятає» певний сформований наратив свого буття крізь час і простір, і цей наратив уже у теперішньому переформатовує час і простір. Пам'ять же діалектично пов'язана із забуттям: щоб пам'ять селективно запам'ятала одне, вона повинна забути інше – те, що нас розрізняє і розділяє.

Це стосується будь-якої політичної спільноти – чи то українців, чи то поляків, чи то євреїв. Обираючи для запам'ятовування одні моменти і властивості, ми неминуче «забуваємо» щось інше. Пам'ять про єдину Україну, що змагала до волі, вимагає дещо витіснити множинність інтерпретацій «що таке Україна», регіональні відмінності, відкинути історичні ідентичності династично-легітимістичного чи республіканського типу. Пам'ять про «дідів великої Перемоги» вимагає прийняти ідеалізовану версію Другої світової війни у жанрі міфоісторичної поеми битви між богами і титанами, або Мардуком і Тіамат. Конструювання єврейської держави витісняє на маргінес тривалий досвід інтеграції євреїв у суспільства Європи і Азії, чи релігійно вмотивований дискурс антисіонізму.

Глобалістичний космополітичний дискурс так само вимагає «запам'ятати» єдність загальнолюдських цінностей та історію великої боротьби за дружбу всіх народів – і забути відмінності та історію протистоянь.

Підсумовуючи, можна запропонувати наступне робоче визначення: *націєтворення* – це процес творення нової політичної спільноти, яка змагає до власного політичного [(не)обмеженого] суверенітету (самоврядування), поділяє спільні поняття Я і не-Я, когось включає і когось виключає, щось пам'ятає і щось забуває.

Це означає, що в основі націєтворення лежить ідея Я (самостійного та незмінного Суб'єкта), яке проходить процеси Я-творення, з відповідними процедурами розмежування пам'яті та ідентичності. Це відсилає нас до тривалої традиції модерної філо-

софії суб'єкта та її критики у добу Постмодерна, що вже виходить за межі нашої теми.

Дискусії довкола визначення національності української філософії: від національних атрибутів до національної традиції

Якщо у політичному вимірі процес націєтворення описаний доволі добре, менш відомо, як він відбувався у просторі інституціоналізації філософії. Філософія як наука, чи то спосіб мислення, має низку «вічних» дискусійних тем, і надбанням модерного часу є саме перманентна дискусія: чи існує і як можлива національна філософія? Не претендуючи на всеохопність викладу цієї теми, ми відзначимо ґрунтовні дослідження щодо цього таких авторів, як Сергій Йосипенко [7], Василь Лісовий [10], Микола Симчич [13] та інші. Спробуємо лише реактуалізувати, оновити ці ідеї та звернути на них увагу у контексті сучасних дискусій.

Питання полягає, дещо спрощуючи, в тому, що є філософія. Чи вона є вселюдським прагненням до істини, а відтак має загальний і глобальний смисл, а її знання може бути лише універсальним – чи вона є радше виявом партикулярного «духу», ментальності, культури, оприявленого у мові та більш тонких матеріях? Крім цього, це лише перший рівень. Другий рівень: яке значення тут має національність як доволі пізня модерна ознака? Усталені визначення «англійської», «французької», «німецької» чи «російської» філософії, хоча легітимують поняття національної філософії [7, с. 52], але водночас радше нагадують описові назви для певних типів чи способів філософування, що можуть бути поставлені поряд із «грецькою», «латинською» чи «індійською» філософіями, які навряд можуть бути потрактовані як «національні». Відтак починаються дискусії, наскільки національність важить для існування філософської думки, як співвідносяться «зовнішня» та «внутрішня» історія філософії, або іншими словами, до якого роду ознак належить «національність» філософії? Очевидно, що філософ пише і мислить у контексті та засобами певної мови і культури. Але чи є цей контекст сутнісним атрибутом, як «прагматизм» чи «ідеалізм», чи це є акциденція на рівні «філософії авторів, що пишуть лівою рукою» [13, с. 89]? [18]

В українському тексті ці дискусії були започатковані ще ґрунтовною працею Д. Чижевського «Нариси з історії філософії на Україні». Дмитро Чижевський дає свою схему історії філософії «на Україні», і у першому розділі задає низку методологічних критеріїв, зокрема намагається опертись на два основні показники: на наявність «великого філософа», який «утворив [філософську] синтезу світового значіння» [15, с. 10], і (за відсутності такого) на «національних підвалинах», засадничих світоглядових елементах національної культури [15, с. 14]. Це зумовило домінантну досі модель трактування історії української філософії як історії філософської культури, філософських ідей у культурі, що ми маємо у програмних працях В. С. Горського та й присутності у підручниках з історії української філософії вступу про «ментальність», «кордоцентризм», «антеїзм» тощо.

Спорідненим до цього у докладанні до XIX ст. є дискурс «філософії української національної ідеї». Оксана Забужко у 1993 р. визначає *філософію національної ідеї* як «*всі форми філософської рефлексії над національною ідеєю... тобто всі види словесної культури, в яких національна культура ставить собі питання смисложиттєві*» [6, с. 9], усвідомлює себе як «колективне Я», або (інакше визначення) як «*теоретичну свідомість українського національного відродження XIX – початку XX століть*» [6, с. 12]. Попри велику значущість, термінологія «національного відродження» чи «ідеї» таки віддає примордіалізмом, есенціалізмом та романтизмом XIX століття, згідно з якими нібито існує певна трансісторична, ідеальна сутність нації, ідея, що втілюється, пробуджується, відроджується.

Проблематичність усіх цих способів ідентифікації («тотожності» і «утотоження») викривається у питанні національної атрибуції тих чи інших авторів чи текстів. Крім емблематичного прикладу М. Гоголя, таких зразків досить багато: як визначити, що автор N і текст X має ознаку «українськості»? Мовний критерій не спрацьовує. Територіальний критерій не застосовується – значні прошарки єврейської, польської, вірменської культур та ідей не враховуються у наративі «української філософії». Можна застосувати підхід, який ми називаємо дискурсивним, формулюючи поняття «українофільського дискурсу» [19] [3, с. 85–86]: існував і

існує певний простір ідей, понять, слів, тем і дискусій, що формував і формує певний комунікативний простір дискурсу, концентрований, приміром, на ідеї (вже не у гегелівському, а в аналітичному значенні) України. Саме цей підхід був оформлений у текстах В. С. Лісового та С. Л. Йосипенка через поняття «національної філософської традиції». На думку С. Йосипенка, «спільною основою, яка однаково об'єднує всі способи філософування в їхній філософській і культурній різноманітності, є національна філософська традиція», яку він визначає відповідно до В. Лісового [20] як «певний пов'язаний в історичному часі дискурс, який є частиною комунікативного простору» [7, с. 58].

У своїй іншій статті С. Йосипенко описує історію ідентичності європейської філософії, що яскраво засвідчує дискусію між цивілізаційною європейською та національною ідентичностями. Він доводить, що «вже на зламі XIX–XX століть відбувається процес переходу від «цивілізації через національності» до «націоналізмів в ім'я цивілізації», що безпосередньо позначається на зв'язку філософії та національної ідентичності» [8, с. 65]. Виступи Володимира Ерна в Росії, Анрі Бергсона – у США від імені Франції, Германа Когена – в Німеччині (особливо прикметний приклад: неокантианець єврейської національності пише цілу апологію германського імперіалізму, доводячи, «що німецька та єврейська культура в особі їх філософів мислять в унісон, а отже німецький дух є універсальним світовим духом» [8, с. 66]) є прикладом «мілітаристської інструменталізації філософії» [8, с. 65]. Зрештою, відзначає С. Йосипенко, інтелектуально-політична конфігурація XIX століття «цивілізація через національності» (вона представлена у більшості авторів українофілів XIX століття, наприклад, у М. П. Драгоманова) та конфігурація першої половини XX століття «націоналізм в ім'я цивілізації» (панівна наразі конфігурація у політичному дискурсі Східної Європи, зокрема України, чому, до речі, ми не можемо досі зрозуміти «наше XIX століття»), замінюється європейською конфігурацією «цивілізація без націй». У новій ситуації не лише релятивізується та критикується ідея нації – релятивізується ідея цивілізації, «проблематизується суто європейська даність філософії», замість історії як моделі самоусвідомлення

пропонується територія, замість концепту «національної філософії» – концепт «геофілософії». «Філософія залишається самосвідомістю цивілізації, але не однієї цивілізації, яка протистойть варварству – різні філософії є самосвідомостями різних цивілізацій, що стає ще однією моделлю для різноманітності європейських філософій, де окремі нації можуть мислити себе як «всесвітньо-історичні начала», тобто як цивілізації» [8, с. 67].

Уся ця оповідь та ці ідеї спонукають до певних висновків і породжують позитивні наслідки для тематики діалогу і примирення.

Отже, в основі національної філософської традиції лежить ідея не Я (уявної спільноти, самостійного та незмінного Суб'єкта), а комунікації в межах певних дискурсів (спілкування). Самототожне і триваюче Я замінюється перманентною комунікацією між різними дискурсами.

Замість тотожності-ідентичності зростає вага відмінності, множинності, різноманітності.

У цій парадигмі конфлікт, відмінність, несхожість, інакшість – не є скандалом. Для концепції самототожного Суб'єкта – чи то індивідуального, чи то колективного – внутрішній конфлікт є фатальним знаком шизофренічного розладу. Для парадигми комунікації внутрішня множинність не є чимось дивним. Конфлікт – це просто дуже агресивна взаємодія, сила якої тільки підкреслює щільність і близькість співіснування.

Це змінює концепцію нації – громадянська політична спільнота стає місцем не ексклюзії, а інклюдії, простором комунікації дискурсів, непозбутньої множинності, при цьому не руйнуючи засадничу модерну верховну цінність нації. Процедури інклюдії набувають першості – «ми» (хоч би ким «ми» були) розуміємо, що минуле і теперішнє є множинним, як усередині кожного з часів і просторів, так і стосовно нашого.

Це змінює оптику бачення історичного минулого. Коли ми не потребуємо мати ідеальну спільноту та ідентичність, ми маємо право на множинність наративів, ми можемо визнати провину великих діячів, «героїв», оскільки «вони» не є «ми», «ми» не є ідентичні. Визнання їхньої помилки не підважує спільність сучасної спільноти. Це сприяє примиренню і дає простір різним регіональ-

ним, спільнотним наративам. Прикордоння перестає бути загрозою національної ідентичності («як вписати Львів в Україну?»), але регіональна ідентичність, що поєднує різні ідентичності, стає джерелом множинності і збагачення національної ідентичності. Гоголь може спати спокійно, належачи щонайменше до трьох традицій – української, російської і його власної, ранньомодерно-легітимістичної. Такий підхід водночас нагадує середньовічну політичну конфігурацію (де «нації», «цивілізація» і «регіони» вічно переливались одне в одне) і справді є «постмодерним» (мережевим і множинним). У такій парадигмі мислення важко розпалити війну – заперечуючи Іншого, ти заперечуєш себе, ти не можеш відірвати Іншого від себе, бо ти сам є найперший Інший та інакший щодо себе.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Андерсон Б. Уявлені спільноти : міркування щодо походження й поширення націоналізму / пер. з англ. В. Морозова. Київ : Критика, 2001. 272 с.
2. Білодід В. Д. Історіографія української етноментальності: В. Б. Антонович. Історіософські нариси / ред. Н. П. Поліщук. Київ : Вища школа, 2011. 335 с.
3. Волковський В. П. Ідея суспільності: політична філософія в Україні XIX століття. Київ ВД «Академперіодика», 2017. 264 с.
4. Гобсбаум Е. Нації і націоналізм, починаючи з 1780 року: програма, міфи, реальність / пер. і прим. Т. Корпала. Київ : УЦДК, 2010. 288 с.
5. Горський В. С. Історія української філософії. Курс лекцій. К. : Наукова думка, 1996. 284 с.
6. Забужко О. С. Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період. Київ : Основи, 1993. 123 [2] с.
7. Йосипенко С. Л. Національні філософські традиції як предмет історико-філософської рефлексії. *Sententiae*. 2014. № 1 (XXX). С. 52–61.
8. Йосипенко С. Л. Філософія та національна ідентичність. *Гуманітарні студії: збірник наукових праць*. 2012. Вип. 12. С. 61–69.
9. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе / пер. з англ. М. Бадік, У. Гавришків, Я. Грицака та ін.: В 2-х т. Київ : Основи, 1994.
10. Лісовий В. С. Українська філософія у контексті національної культури. *Історія української філософії*: підручник / М. Ю. Русин, 106

І. В. Огородник, С. В. Бондар та ін. Київ : ВПЦ «Київський університет», 2008. С. 3–26.

11. Манан П. Доступний виклад політичної філософії / пер. з фр., післямова та прим. С. Йосипенка. Київ: Укр. центр духовної культури, 2009. 400 с.

12. Націоналізм, нація та національна держава / Василь Лісовий, Олег Проценко. *Націоналізм: антологія* / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; літ. ред. Л. Білик. Київ : Смолоскип, 2000. С. 11–36.

13. Симчич М. «Українська філософія»: історико-філософський канон чи дослідницький проект? *Гуманітарні студії: збірник наукових праць*. 2012. Вип. 12. С. 85–92.

14. Фихте И. Г. Речи к немецкой нации / пер. с нем. А. А. Иваненко. СПб. : Наука, 2009. 349 с.

15. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. *Чижевський Д. Філософські твори. У 4-х т.* / заг. ред. В. Лісового. Київ : Смолоскип, 2005. Т. 1. С. 3–164.

16. The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion / ed. Graham Oppy. New York : Routledge, 2015. 499 p.

17. The Oxford Handbook of Philosophy of Religion / ed. William J. Wainwright. New York : Oxford University Press, 2005. 455 p.

18. Зауважимо, що це стосується не лише «національного» чинника. Цілком аналогічні дискусії розгортаються довкола гендерного фактору: чим є гендер автора для його думки? Чи накладає це незмивану печатку на філософську ідею так, що вона стає навіки таврована? (див. опис дискусій у філософії релігії довкола тез феміністичного підходу [16; 17]). Аналогічне явище можна побачити і у радянських текстах, де філософія послідовно і масово демаркується як «пролетарська» VS «буржуазна» (для чого досить поглянути на будь-який підручник з історії філософії в СРСР – див. [7]), і ця властивість мислиться як настільки сутнісна, що «буржуазна» філософія «не придається вона вже нінащо, хіба щоб надвір була висипана та потоптана людьми» (посилання на Мф. 5:13 не випадкове – схожу модель іншування подибуємо і у релігійних дискурсах).

19. Українофільський дискурс – це дискурс, який зосереджується довкола ідеї українського народу, національності, яка стає предметом дослідження та політичної турботи, власне, панівною інтенцією є інтерес до української культури, народності, історії, що поєднується з любов'ю до українського, турботою про українців. У ширшому значенні, українофільським дискурсом можна назвати взагалі зацікавлення та розвивання теми України в науці, філософії, літературі, що становить цілісний сегмент творчості того чи іншого автора і є екзистенційно значущим для

нього. У широкому сенсі українофільство – це позитивний дискурс про Україну, українське та українців, який має як аналітично-констатаційну складову (опис і дослідження існуючої дійсності), так і проективно-конструктивну (пропозиції та дискусії з приводу стратегій розвитку, зокрема ідентичності чи суспільно-політичного статусу, власне українського етносу та загалом «українського як такого»).

20. ««Дух нації» – не щось заздалегідь цілісне, незмінне, а динамічне утворення, що охоплює внутрішній діалог. ... можливість досягнення порозуміння у будь-якій дискусії передбачає наявність певних пресупозицій (передумов), які забезпечують її результативність... спільного комунікативного простору, основою якого є національна культурна традиція з її запасом певних значень, зафіксованих у мові, символах, легендах, міфах, спільних історичних спогадах, у творах професійної культури (літератури, мистецтва). Про національність філософії як складової культури можна судити з огляду на її зв'язок із цим комунікативним простором» [цит. за: 7, с. 58; 10, с. 22].

REFERENCES

- Anderson, Benedict. (2001). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. (V. Morozov, Trans.). Kyiv : Critique. [In Ukrainian].
- Bilodid, V. D. (2011). *Historiography of Ukrainian ethnomentality: V. B. Antonovych. Historiosophical Essays*. Kyiv: Vyshcha Shkola. [In Ukrainian].
- Volkovskiy, V. P. (2017). *Idea of Sociality: Political Philosophy in 19th century Ukraine*. Kyiv: PH «Academperiodika». [In Ukrainian].
- Hobsbawm, Eric. (2010). *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. (T. Korpál, Trans.). Kyiv: UC DK. [In Ukrainian].
- Horskyi V. S. (1996). *History of Ukrainian Philosophy*. Kyiv: PH Naukova Dumka. [In Ukrainian].
- Zabuzhko, O. S. (1993). *Philosophy of Ukrainian Idea and European Context: Franko's period*. Kyiv: PH Osnovy. [In Ukrainian].
- Yosypenko, S. L. (2014). National Philosophical Traditions as a Subject of Historico-philosophical Reflexion. *Sententiae. № 1 (XXX)*. 52-61. [In Ukrainian].

Yosypenko, S. L. (2012). *Philosophy and National Identity. Humanitarian Studies*, 12, 61-69. [In Ukrainian].

Lysiak-Rudnytsky, I. (1994). *Historical Essays*. (M.Badik, U.Gavryshkiv & Ya.Hrytsak, Trans.). Kyiv: Osnovy. [In Ukrainian].

Lisovyi, V. S. (2008). Ukrainian Philosophy within Context of National Culture. In *History of Ukrainian Philosophy: Manual*. Kyiv: PC «Kyiv University», 3-26. [In Ukrainian].

Manent, Pierre. (2009). Pierre Manent, Cours familial de philosophie politique, Fayard, Paris, 2001. (S. Yosypenko. Trans.) Kyiv: UCDK. [In Ukrainian].

Lisovyi, Vasyl', Protsenko Oleg. (2000). Nationalism, Nation and Nation-State In *Nationalism: Anthology*. Kyiv: Smoloskyp, 11-36. [In Ukrainian].

Symchych, M. (2012). «Ukrainian Philosophy»: Historico-philosophical Canon or Research Project. *Humanitarian Studies*, 12. 85-92. [In Ukrainian].

Fichte, J. G. (2009). *Reden an die deutsche Nation*. (A. A. Ivanenko, Trans.). Sankt-Petersburg: Nauka.

Chyzhevskiy, D. (2005). Essays on History of Philosophy. In *Ukraine Chyzhevskiy D. Philosophical Works*. Kyiv: Smoloskyp, Vol. 1, 3-164. [In Ukrainian].

The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion. (2015). Graham Oppy (Ed.). New York: Routledge. [In Russian].

The Oxford Handbook of Philosophy of Religion. (2005). William J. Wainwright (Ed.). New York: Oxford University Press.

Volodymyr Volkovskiy

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Researcher at the Department of History of Philosophy of Ukraine, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: dinginnalu@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4674-3956>

National Philosophical Traditions as a Source of Memory and Reconciliation: on the ground of 19th century Ukrainophilia discourse

Abstracts

The author focuses on the issue of national identity, analyzing the problems of constructing historical memory, related situations of oblivion, memory, reconciliation and enmity, the construction of political and historical subjects. Addressing the Ukrainophilian discourse of the 19th century, the author shows how the ideal subject, its speculative space and time are constructed, and how it contribute to current debates on today's politics, debates over historical memory, national idea, social unity and dialogue, etc. Author starts from the exposition of a popular claim that the discourse based upon the nation and the national provokes social split, and is associated with warfare and Nazism. But appealing to both Ukrainian and Western researchers, to modern Nationalism Studies, working with the concept of political nation, he tries to make a philosophical analysis of the idea of a nation, demonstrating three mutual circulating dialectics of exclusion VS inclusion, I VS not-I (identity VS diversity), memory VS oblivion. So author switches to peculiar philosophical methodological problem of defining what a national philosophy is, analyzing debates within Ukrainian philosophical community. The critique of primordialist discourse of 'Ukrainian mentality' and 'Ukrainian philosophy' is traced through the idea of 'philosophy of Ukrainian national idea' and then comes to the concept of 'national philosophical tradition', which is, as it is stated, more positive and less ideological. It allows for author to introduce the term 'Ukrainophilian discourse'. National philosophical tradition bases upon not the idea 'I' (imagined community, sovereign and immutable Subject), but communication of various discourses, where instead of identity grows up the role of diversity, plurality, otherness. It is a perspective of other pattern of nation-building which is building a political body not making walls but bridges.

Keywords: *politics of memory, Ukrainophilian discourse, nation, idea of nation, national identity, modern nation-building, memory, reconciliation.*

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ І ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 37(061.23:316.42)

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.2.07

О. В. Подолякіна,
заступник директора з навчальної роботи,
Буриштинський енергетичний коледж
Івано-Франківського національного технічного університету
нафти і газу
м. Буриштин, Україна
e-mail: opodolyakina@mail.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4025-6743>

ОСВІТА ЯК НОВА ТЕМА ДОПОВІДЕЙ РИМСЬКОГО КЛУБУ

Статтю присвячено огляду становлення передумов звернення Римського клубу до теми освіти. Римський клуб давно набув авторитет у політичних та економічних колах. Однак, доволі тривалий час його доповіді мало використовували в освітньому процесі. Вочевидь, вважали їх надто гіпотетичними або децю політизованими. Зі свого боку, і Римський клуб не надто переймався питаннями освіти. Віднедавна ситуація почала радикально змінюватися: і освіта зацікавилася Римським клубом, і Римський клуб нарешті приділив спеціальну увагу темі освіти. Знаковою є публікація доповіді Лін Речел Андерсен «Bildung: Продовжуйте зростати» (2020), в якій автор протиставляє надмірному індивідуалізму і надмірній соціалізації альтернативу високого ступеня самостійності та соціальної інтеграції. Якщо у перших доповідях Римського клубу домінувала економічна, екологічна і політична проблематика, то поступово на перший план починає виходити проблематика цінностей, соціального капіталу як основи можливого сталого розвитку людства. Андерсен звертає увагу на освіту по-

данськи, яка корениться в освіті по-німецьки – Bildung – і тісно переплітається з нею. Bildung для Андерсен водночас і процес формування особистості, і результат цього процесу – коли особистість стає інтегральною складовою певної громади. Андерсен для цього приділяє увагу тому, як датчани перетворили Bildung на folk-bildung, тобто на загальнонаціональну освіту, виводить на перше місце роль громад в освіті.

Ключові слова: освіта, Римський клуб, цінності, Bildung, громади, відповідальність.

Всесвітньо відомий Римський клуб як неформальне об'єднання науковців, що здійснюють перспективні прогнози розвитку людства, давно набув авторитет у політичних та економічних колах. Однак доволі тривалий час ці доповіді мало використовували в освітньому процесі. Вочевидь, вважали їх надто гіпотетичними або дещо політизованими. Зі свого боку, і Римський клуб не надто переймався питаннями освіти. Віднедавна ситуація почала радикально змінюватися: і освіта зацікавилася Римським клубом, і Римський клуб, нарешті, приділив спеціальну увагу темі освіти. Так, на офіційному сайті цієї організації за 2020 р. наразі представлено одну доповідь – працю данської дослідниці Лін Речел Андерсен «Bildung: Продовжуйте зростати», присвячену європейському і власне данському досвіду надання такої освіти, яка упереджувала б появу більшості проблем, від яких застерігає вже більш, ніж півстоліття, Римський клуб.

У передмові «Людство на роздоріжжі» до своєї книги Андерсен зауважує: «Поки ми створювали технології та економічну інфраструктуру, що з'єднують нас по всьому світу, ми забули модернізувати своє розуміння, свою свідомість, почуття відповідальності та совість; наш дух. Ми забули вивчати, вчитися та навчати всіх того, що лежить в основі та авангарді людських знань. Ми забули думати, і ми забули зрозуміти себе як пов'язані по всьому світу і як захистити життя. Ми також забули бачити себе частиною природи і прислухатися до духовних традицій, які, по-різному, говорять нам, щоб ми ставилися до ресурсів Землі смиренно і з повагою. Ми були поганими управителями Землі, яку ми успадкували; ми погані садівники» [7, с. 12]. У цій книзі Андерсен звертається на початку

до різних релігій, духовних авторитетів для визначення сенсу життя особистості і цілей і цінностей суспільного розвитку – ще більше, ніж у останніх своїх працях Ернст фон Вайцзекер [10]. Чи є це відмовою від авторитету науки? Не зовсім так. Точніше – це визнання того, що авторитет науки не може бути винятковим. Але авторка звертається у своїй книзі не так до релігії, як до традиції, до духовних авторитетів – до того ж не безпосередньо, а через їхнє залучення до освіти. Освіта – ось новий орієнтир для Римського клубу, але не будь-яка освіта, а така, що засвоїла уроки поразок і здобутків сучасної науки.

Пані Андерсен звертається до необхідності спочатку з'ясувати цінності, на яких можливий успіх і стабільний добробут сучасного суспільства, і саме для цього звертається до освіти як сфери, де ці цінності можна прищеплювати новим поколінням. «Достатні знання, щоб зрозуміти ваші обставини, емоційна зрілість для того, щоб діяти належним чином у часі, і розвиток культури, щоб висловити, як і чому – все зведене разом одним німецьким словом: *Bildung*. Для вирішення екзистенційних криз, з якими ми стикаємося як вид, таких як кліматичні зміни, масове вимирання видів, сервільний капіталізм, штучний інтелект (ШІ), тероризм, зростаюча нерівність та фінансовий крах – і пандемії, такі як COVID-19 – нам потрібна *Bildung*, і нам вона потрібна в масових масштабах і швидко» [7, с. 12].

Як бачимо з цієї розгорнутої цитати, освіту по-данськи, власне *Bildung*, Андерсен вважає мало не панацеєю. Раніше вважали, що освіта є чудовим інструментом, але надто вже довго чекати, поки він почне діяти. Політики міряють майбутнє термінами чергових виборів, або у гіршому випадку – тривалістю життя диктаторів. І те, і інше, зазвичай, дещо менше за соціологічну тривалість життя одного покоління – 20–25 років. А для того, щоб освіта змінила суспільство, потрібне життя щонайменше двох соціологічних поколінь – років 40–50. Пам'ятаємо, що Мойсей водив євреїв 40 років по пустелі, щоб вони забули, що були в Єгипті рабами. Але нарешті і сучасне суспільство з його прагненням швидких змін зрозуміло, що деякі зміни не можуть стати швидкими ніколи. В усякому разі, Римському клубу також знадобилося півстоліття,

щоб визнати пріоритетність освіти у підготовці перспективних суспільних змін.

Цей шлях був тривалим, але не випадковим. Можна простежити певну логіку, як Римський клуб ішов до теми освіти – від аналізу екологічної кризи і виходу на гуманістичні цінності, через критику споживацької економіки і вихід на тему солідарної відповідальності за майбутнє і до побудови планів економічних і соціальних змін не на 50 років вперед, а вже на найближчі роки.

Як свідчить В. І. Власов, «як і до Гельсінської Декларації, так і після неї на своїх засіданнях Клуб щоразу приймав Декларації відповідно до тих проблем, що обговорювалися. Так, наприкінці жовтня 2009 р. при обговоренні проблем клімату, енергетики та економічного зростання понад 700 учасників зустрічі прийняли Амстердамську декларацію, в якій Римський клуб закликав до негайних дій для запобігання зростаючій загрози катастрофічної зміни клімату. Клуб наголосив на необхідності знайти нові шляхи розвитку світу при вирішенні пов'язаних завдань у галузі навколишнього середовища, глобального розвитку та реструктуризації економіки на шляху до сталого розвитку, а також на тому, що відповідальність за використання енергії та ресурсів, за навколишнє середовище та соціальну інтеграцію – це не просто витрати економіки, це інвестиції у майбутнє людства. На даний час існує виняткова можливість для держав, бізнесу, громадянського суспільства та окремих осіб об'єднатися у спільних зусиллях, необхідних для вирішення глобальних проблем сьогодення – зміна клімату, зростаюча бідність, втрата біорізноманіття та зникнення видів, виснаження ресурсів, енергетична безпека, деградація середовища, безліч екологічних аварій, зростаюча нестача продовольства та води і, за суттю, крах глобальної фінансової системи. Все це значною мірою пов'язано з тією ж основною причиною: нашою марнотратною моделлю споживання, нашими неефективними і марнотратними виробничими системами» [4, с. 270].

Таким чином, вже на кінець 2000-х років Римський клуб сформував основні передумови для переходу до освітньої проблематики [2], однак лише пандемія ковід-19 стала тригерним механізмом, який стартував такий перехід. «Римський клуб наполегливо

закликає уряди прийняти угоду щодо змін клімату, що сприятиме енергетичній та економічній безпеці, реагуватиме на зростаючу актуальність ризику катастрофічної зміни клімату. Цілями узгоджених міжнародних дій щодо клімату повинні бути: прийняти на Конференції ООН з питань клімату в Копенгагені юридично обов'язкові угоди, спрямовані на досягнення стабільного клімату з концентрації CO₂ в атмосфері не більше 350 мг/кг. Це першою чергою вимагає дій з боку промислово розвинутих країн у поєднанні з підвищенням енергоефективності та запобігання зміні клімату в усіх країнах. Римський клуб закликав також людей та громади у всьому світі до об'єднання своїх зусиль на досягненні сталого майбутнього» [4, с. 270–271].

Але в основі освітнього інтересу слід все ж передусім вбачати головну ідею Римського клубу – ідею сталого розвитку. Цю ідею як ключову для себе Римський клуб зафіксував через 20 років після публікації першої доповіді: багато що змінилося, але головна настанова – уникати різких ривків у будь-який бік – не лише збереглася, а й здобула свою ім'я: «сталий розвиток» (у деяких українських перекладах навіть більш точно – стійкий: *sustainable development*) Донелла Медоуз із співавторами вже не просто позначає «Межі зростання», за якими починається не просто стагнація і занепад, а крах людства, але у новій доповіді «За межами: глобальна катастрофа чи стале майбутнє» [6] показує, що обмежені ресурси ще можна майже безмежно використовувати, якщо робити це з розумом, ефективно. За свідченням В. І. Власова, у цій праці автори «знову зазначили, що темпи використання багатьох природних ресурсів і забруднення навколишнього природного середовища вже перевищують допустимі межі. Тому потрібно значно зменшити використання природних ресурсів і забруднення середовища, оскільки може відбутися неконтрольоване скорочення виробництва продуктів харчування, споживання енергії та агропромислового виробництва (зазначимо, що за роки після оприлюднення цього прогнозу його песимістичні висновки не виправдалися)» [4, с. 288].

На той час припускали, що таке скорочення не є обов'язковим, але за умови доволі радикальних превентивних заходів: якщо людство перейде до практики зменшення чисельності

населення і рівня матеріального споживання при суттєвому зростанні ефективності використання ресурсів [6]. Вочевидь, людство ніколи не було і не буде готове до такого добровільного самообмеження – в усякому разі усі заходи у цьому напрямі виявлялися досі нетривалими і частковими. Припускати ж якісь недемократичні засоби досягнення суворої дисципліни у сфері економіки і екології автори Римського клубу не могли. Усе це породило певну кризу самої ідеї Римського клубу: він здавався у кращому разі Касандрою, яка передрікає невідворотні лиха. А як відомо, Касандру слухати ніхто не хоче, на жаль.

Утім, попри деяку втрату суспільного інтересу до ідей Римського клубу у 80-ті роки, політики і вчені не відступали – нато-мість справу Римського клубу підхопили десятки державних і недержавних організацій майже по всьому світу, значно розширилося коло установ, які почали займатися моделюванням глобальних проблем, тобто прогнозом розвитку людства з використанням методів системного аналізу. Це Інститут світових ресурсів, США, Вашингтон; Інститут навколишнього природного середовища, Швеція, Стокгольм; Міжнародний інститут технології та управління, Світовий банк; наукові підрозділи ЮНКТАД та ООН; Інститут світового спостереження, США, Вашингтон, Міжнародний інститут прикладного системного аналізу, Відень, Австрія, в якому розробляються методологічні основи аналізу глобальних проблем, що використовуються для оцінки глобальних змін навколишнього природного середовища, економіки і народонаселення [8].

Керівник досліджень і президент цього інституту Еморі Ловінз у співавторстві з президентом Вуппертальського інституту клімату, навколишнього природного середовища та енергії Ернстом фон Вайцекером та соціологинєю і політологинєю Хантер Ловінз (розлучилася з Еморі Ловінзом у 1999 р.) підготували у 1997 р. доповідь Римському клубу «Фактор чотири. Подвоєння багатства, подвійна економія ресурсів». Це видання є значною мірою результатом роботи інституту, який заснувало тоді ще подружжя Ловінз – Інституту Рокі Маунтін, «незалежного від уряду, політичних партій, ідеологічних і релігійних рухів, який займається дослідженнями, а головне – поширенням своїх знань щодо ефективного

використання природних ресурсів, екологічної безпеки, економічного розвитку».

У передмові до російського видання чітко вказана зміна акцентів: «З часу промислової революції прогрес означав збільшення продуктивності *праці*. «Фактор чотири» пропонує новий підхід до прогресу, висуваючи на чільне місце збільшення продуктивності *ресурсів*. Як стверджують автори, ми можемо жити в два рази краще і водночас витратити в два рази менше ресурсів, що необхідно для сталого розвитку людства в майбутньому» [5, с. 5].

Назва книги передає робочу гіпотезу, яка лягла в основу доповіді: вже наявні і знаходяться у розпорядженні у розвинених країнах світу технології, які використовувати доступні людству природні ресурси в чотири рази ефективніше. Головна хиба нинішньої економіки полягає у надмірному, надто витратному і неефективному споживанні цих ресурсів. Відповідно, автори у цьому огляді пропонують не шукати нові ресурси, а ефективніше використовувати наявні. На користь цього вони формують сім аргументів. Нижче наводимо їхній стислий переказ.

Жити краще за рахунок більш ефективного використання ресурсів: застосування ефективних систем освітлення, більш тривалого збереження продуктів, розробка і впровадження більш ефективного транспорту, випуск якісної продукції на більш ефективних виробництвах, вирощування більш ефективно вирощеної аграрної продукції;

Менше забруднювати і виснажувати землю, воду і повітря: при використанні ефективних методів боротьби із забрудненням навколишнього природного середовища, ефективному використанні енергії, запровадженні високопродуктивного сільського господарства та належному вирощуванні лісів, а не їхньому нищенні людство могло б позбутися до 90% екологічних проблем сьогодення – причому навіть із прибутком;

Отримувати прибуток двічі: за рахунок зменшення витрат при ефективному використанні ресурсів у виробництві і за рахунок уникнення витрат на їх майбутнє очищення, якщо забруднення не відбуватиметься;

Виходити на ринки і залучати підприємців, приваблюючи їх можливістю мати додаткові прибутки за рахунок ефективного ви-

користання ресурсів, а це створює нові підвалини для саморегуляції ринку, а не зовнішньому і примусовому його обмеженню;

Примножувати використання дефіцитного капіталу за рахунок того, що завдяки запобіганню втрат при використанні ефективних технологій вивільнені гроші можна вкладати у вирішення інших проблем (особливо для країн третього світу), зокрема завдань стратегічного розвитку;

Підвищувати безпеку внаслідок зниження ризиків міжнародних конфліктів у боротьбі за ресурси, а також зменшення при цьому витрат на збройні сили, зокрема використання зеленої, а не ядерної енергетики матиме непрямым своїм наслідком обмеження поширення ядерних технологій по землі;

Бути справедливим і мати більше робочих місць за принципом, що підприємства повинні позбуватися не від своїх робітників, а від непродуктивних кіловат-годин, тонн і літрів: зробити це варто за рахунок зменшення податків на робітників і збільшенню – на використання ресурсів [1, с. 26–28].

Автори доповіді все ж були реалістами і попереджали, що надмірне споживання може випередити революцію в ефективності використання ресурсів. Таке може траплятися навіть за найрозвиненіших технологій – адже людство безмежне у своїх бажаннях і жаданнях. Більш цікавою є висловлена ще у ті часи – у 1993 році – ідея про те, що ВВП відображає не добробут, а лише обіг товарів і капіталів, що піддаються оцінці у грошовому вираженні. Таким чином, головне у сучасній економіці – не товари, а технології, головним багатством є не матеріальні статки, а інтелектуальна власність, знання, а не речі. Це створило ще одну важливу передумову спеціального звернення до теми освіти, яке відбулося у Римському клубі лише через майже 30 років.

Ще із середини 2000-х років учасники Римського клубу стали дедалі частіше робити не лише довготривалі, а й порівняно короткотермінові прогнози і відповідно – плани розвитку, адже сучасне суспільство стало надто динамічним і мінливим, тож про нього вже не можна говорити у термінах довготривалої сталості, як це було раніше. Наприклад, у 2008 р. Римський клуб запропонував трирічну програму «Новий шлях до світового розвитку» («A New

Path for World Development»), в якій акцент зроблено на взаємопов'язаних «кластерах»:

1. *Зовнішнє середовище і ресурси.* Цей кластер пов'язаний зі змінами клімату, видобутком нафти, екосистемами і водою.

2. *Глобалізація.* Кластер пов'язаний зі здоров'ям і прибутком, демографічними змінами, робочими місцями, торгівлею та фінансами.

3. *Розвиток світу.* Кластер сталого розвитку, зростання населення, злиденності, стресу навколишнього природного середовища, виробництва продовольства, здоров'я.

4. *Соціальні трансформації.* Кластер соціальних змін, гендерної рівності, етики, релігії, духовності, культури, ідентифікації і поведінки.

5. *Мир і безпека.* Кластер права, демократії, керованості, солідарності, безпеки і миру [9, с. 2].

Усі ці акценти чим далі, тим більше нагадують не політичні гасла і пріоритети, і навіть не завдання стратегічного менеджменту, а певні дидактичні настанови. В. І. Власов зауважує, що «у цілому, слід зазначити, що з початку діяльності Римського клубу її оцінка та коментарі щодо окремих доповідей надані у численних публікаціях, в яких зазначається велика роль Клубу у піднятті до світового рівня глобальних проблем, які вимагають вироблення сьогодні, невідкладно, збільшення кількості керівників усіх рівнів, політиків, учених, які розуміють ці проблеми і намагаються їх подолати» [4, с. 292]. Але у світлі праці Лін Речел Андерсен, яку зараз коротко охарактеризуємо, більш актуально нині говорити про необхідність збільшення кількості вчителів і професорів, «які розуміють ці проблеми і намагаються їх подолати».

Передусім за масштабом охоплення слід ціннісно, методологічно та змістовно переорієнтувати базову освіту та її працівників. Другою за обсягом, але, можливо, навіть першою за значущістю є вища освіта – адже вона готує суспільні еліти. Також для цього необхідно проводити постійні заходи у режимі освіти дорослих, адже базова освіта керівників дає можливість суттєво і достатньо підвищити їхню компетентність у питаннях управління суспільними процесами у світлі нових перспектив розвитку людства завдяки короткотерміновим навчальним програмам. Доповіді Римського

клубу дають вже добре підготовлений і достатньо експериментально перевірений і науково доведений матеріал, що значно зменшує для тих, хто його опановує, необхідність витрат часу і висуває значно більш доступні вимоги до рівня їхньої попередньої освітньої підготовки. Цей матеріал розкриває передусім спільні для всього людства проблеми, що дає підстави говорити не лише про глобалізацію знань, а й про те, що саме ці знання стають універсальною складовою сучасної освіти, і освіти дорослих, передусім.

Звернувшись до праці Андерсен бачимо її прагнення поєднати властивий Заходу індивідуалізм із властивим Сходу колективізмом. Для цього вона прямо критикує західний стиль життя і західну модель освіти: «У деяких аспектах ці самотність і відстороненість від інших, від культури, від спільної моралі, норм та емоцій — це те, що ми створили самі для себе, для наших суспільств та наших освітніх систем на постмодерністському Заході» [7, с. 19]. На її думку, «... ми повинні бачити себе як особистостей, що мають самотійність, і водночас як істот, які є невід'ємною частиною і вбудованими у щось більше, будь то сім'я, громада, країна чи земна куля в цілому. Те, що ми є невід'ємною частиною спільноти чи системи, означає, що, хоча ми можемо відчувати, що ми не маємо контролю, ми все-таки сприяємо тому, щоб бути громадою чи системою. Без нашого існування громада чи система були б іншими. Може, зовсім ненабагато, але все ж іншими. Це подвійне існування, і як автономних істот, і як частини цілого, може бути слабшим або сильнішим. Ми можемо настільки бракувати самотійності, що єдиним справді індивідуальним аспектом нашого життя залишаться наші тілесні функції; це стан новонародженого, але це також доля ув'язненого концтабору. Відсторонення від інших може означати, що ми не є невід'ємною частиною жодної родини чи громади. Якщо це позбавлення трапляється в ранньому дитинстві, мало хто розвивається належним чином. Пізніше ми можемо настільки бракувати зв'язку з іншими, що у нас взагалі немає жодних значущих чи справжніх стосунків; можна бути настільки емоційно, культурно та морально відстороненими від інших, що ми впадаємо у відчай. Це може статися через трагічну особисту втрату, але це може бути і доля особистості в концтаборі чи авторитарній систе-

мі, де не допускаються ніякі особисті стосунки чи самостійність. За цих обставин існування не є ні автономним, ні цілісним для людського життя; це скоріше відсутність обох» [7, с. 18].

Бажаною Андерсен вважає альтернативу високого ступеня самостійності та соціальної інтеграції. Де ж знайти таке поєднання індивідуалізму і солідарності? Данська дослідниця знаходить його передусім у школі: «Виховання, школи, громади та товариства, які розвивають те, що є унікальним для кожної дитини, створюють міцні соціальні зв'язки, а також сприяють незалежності та зв'язку як з людьми, культурою, так і з суспільством, створюють особистісні риси для значного зростання» [7, с. 19]. Невід'ємною складовою шкільної освіти, за Андерсен, має стати «розвивати моральні і етичні основи і здатність говорити за себе і від імені інших, пізнавати своє «місце» в історії та відчувати закоріненість у колективній подорожі нашою країною та людством» [7, с. 19]. Усе це вона знаходить в освіті по-данськи, яка корениться в освіті по-німецьки – Bildung, тісно переплітається з нею. Bildung для Андерсен водночас і процес формування особистості, і результат цього процесу – коли особистість стає інтегральною складовою певної громади. Андерсен для цього приділяє увагу тому, як датчани перетворили Bildung на folk-bildung, тобто на загальнонаціональну освіту, у 1800-х роках і заклали основу успіху північних країн. Більше того, для неї така загальнонаціональна освіта має стати предметом спільного політичного зусилля в усіх країнах, які хочуть бути успішними зараз і у ближчому майбутньому: «Коли було написано ці рядки, було ще рано говорити, що буде навіть короткотерміновий результат вірусу COVID-19 та коли завершиться карантин, але одне вже засвоєно такий урок: коли уряди справді хочуть чогось, вони можуть знайти гроші, щоб заплатити за це. Загальнонаціональна освіта може бути найкращим способом відновити наше суспільство та його економіку після пандемії» [7, с. 20].

Таким чином, можна впевнено простежити, як викристалізовується освітня проблематика у дослідженнях Римського клубу. Належні зміни в освіті не лише є невід'ємною складовою роботи Римського клубу щодо вироблення орієнтирів для досягнення людством стандартів сталого розвитку, а й поступово виходять на центральне місце у останніх доповідях цієї організації. Освіта є

одним із пріоритетних напрямів роботи, коли йдеться не лише про стратегічне планування і підготовку до прогнозованих соціальних змін, а й про осмислену і стабільну політику людства в екологічній сфері.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вайцзеккер Э., Ловинс Э., Ловинс Л. Фактор четыре. Затрат – половина, отдача двойная. Новый доклад Римскому клубу / пер. с нем. А. П. Заварницына и В. Д. Новикова; ред. академика Г. А. Месяца. Москва : Academia, 2000.
2. Вайцзеккер Э., Харгроуз К., Смит М. и др. Фактор пять. Формула устойчивого роста: Доклад Римскому клубу. Москва : АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2013.
3. Вебер А. Б. Экологическая политика: опыт измерения эффективности и цели устойчивого развития. *Социологическая наука и социальная практика*. 2016. Том. 4. № 3. С. 23–37.
4. Власов В. І. Глобалістика: історія, теорія: у 2-х т. Т. 1. Історичні перспективи науки глобалістики. Вінниця : Нілан-Лтд, 2012.
5. Месяц Г. А. От редактора перевода. Фактор четыре: затрат – половина, отдача – двойная. Новый доклад Римскому Клубу / пер. А. П. Заварницына, В. О. Новикова; ред. Г. А. Месяца. Москва : Academia, 2000. С. 4–8.
6. Мидоуз Д., Мидоуз Д., Рандерс Й. За пределами допустимого: глобальная катастрофа или стабильное будущее? *Новая постиндустриальная волна на Западе* / ред. В. Иноземцева. Москва : Academia, 1999. С. 572–595.
7. Andersen L. R. *Bildung: Keep Growing*. Nordic Bildung, 2020.
8. Bello W. U.S. Foreign Policy? Donald Trump.(How the CIA, bad trade deals, and wanton military intervention caused the social crises that gave us the Donald). *Foreign Policy In Focus*, January 6, 2016. URL: <http://fpif.org/ultimate-blowback-u-s-foreign-policy-donald-trump>
9. *Club of Rome Programme «A New Path for World Development»*. URL: https://roomaklubi.files.wordpress.com/2015/10/cor_flyer-2009-program.pdf
10. Weizsäcker Ernst Ulrich von; Wijkman, Anders. *Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet. A Report to the Club of Rome*. Springer Science+Business Media LLC, 2018.

REFERENCES

- Weizsäcker, Ernst Ulrich von; Lovins, Amory B.; Lovins, L. Hunter (2000). *Factor Four. Doubling Wealth, Halving Resource Use*. Moscow: Academia [In Russian].
- Weizsäcker, Ernst Ulrich von; Hargroves, Charlie; Smith, Michael et al. (2013). *Factor Five: Transforming the Global Economy through 80% Improvements in Resource Productivity*. Moscow: AST-PRESS; KNIGA [In Russian].
- Weber, A. B. (2016). Environmental Policy: Experience In Measuring Efficiency And Sustainable Development Goals. *Sociological Science and Social Practice. V. 4. № 3*, 23-37.
- Vlasov, V. I. (2012). *Globalistics: History, Theory: in 2 volumes Vol.1. Historical Perspectives of the Science of Global Studies*. Vinnitsia: Nilan-Ltd.
- Mesiats, G. A. (2000). From The Translation Editor. *Factor Four. Doubling Wealth, Halving Resource Use*. Moscow: Academia, 4-8.
- Meadows, Donella, Meadows, Dennis, Randers, Jorgen. (1999). Beyond The Limits To Growth: Global Catastrophe Or Stable Future? *New Post-Industrial Wave In The West: / V. Inozemtsev (ed.)*. Moscow: Academia, 572-595.
- Andersen, Lene Rachel. (2020). *Bildung: Keep Growing*. Nordic Bildung, 171 p.
- Bello W. (2016). U.S. Foreign Policy? Donald Trump.(How the CIA, bad trade deals, and wanton military intervention caused the social crises that gave us the Donald). *Foreign Policy In Focus*, January 6, 2016. Retrieved from <http://fpif.org/ultimate-blowback-u-s-foreign-policy-donald-trump>
- Club of Rome Programme „A New Path for World Development”* Retrieved from https://roomaklubi.files.wordpress.com/2015/10/cor_flyer-2009-program.pdf
- Weizsäcker, Ernst Ulrich von; Wijkman, Anders. (2018). *Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet. A Report to the Club of Rome*. Springer Science+Business Media LLC, 220 p.

Olga Podoliakina

Curriculum Assistant Director Burshtyn College of Power Engineering of Ivano-Frankivsk National Technical University of Oil and Gas; Burshtyn, Ukraine; e-mail: opodolyakina@mail.ua; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4025-6743>

Education as a new topic of reports of the Club of Rome

Abstract

The article is devoted to the review of the formation of the preconditions of the Club of Rome's appeal to the topic of education. The Club of Rome has long gained prestige in political and economic circles. However, for a long time Club's reports were little used in the educational process. Apparently, they were considered too hypothetical or somewhat politicized. For its part, the Club of Rome did not care too much about education. Recently, the situation has begun to change radically: education has become interested in the Club of Rome, and the Club of Rome has finally paid special attention to education. The publication of Lene Rachel Andersen's report "Bildung: Keep Growing" (2020) is significant, in which the author opposes excessive individualism and excessive socialization as an alternative to a high degree of independence and social integration. Andersen addresses the need to identify first the values on which the success and stable well-being of modern society is possible, and it is for this that she turns to education as an area where these values can be instilled in the new generation. If the first reports of the Club of Rome there were dominated by the economic, environmental and political issues, then gradually by the issue of values, social capital as the basis of possible sustainable development of mankind begins to come to the fore. By the end of the 2000s, the Club of Rome had formed the basic preconditions for the transition to educational issues, but only the covid-19 pandemic became the trigger mechanism that started such a transition. Andersen draws attention to education in Danish way, which is rooted in education in German way – Bildung – and is closely intertwined with it. Bildung for Andresen is both a process of personality formation and the result of this process – when the individual becomes an integral part of a community. To this end, Andersen focuses on how the Danes have transformed Bildung into folk-bildung, ie national education, and puts the role of communities in education first. First of all, according to the scale of coverage it should be reoriented basic education and its employees in terms of values, methodology and content. The second in scope, but perhaps even the first

in importance, is higher education – because it prepares social elites. It is also necessary to take constant measures in the regime of adult education, because the basic education of leaders allows to significantly and sufficiently increases their competence in managing social processes in light of new prospects for human development through short-term training programs.

Keywords: education, Club of Rome, values, Bildung, communities, responsibility.

УДК 1.17.37.01

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.2.08

М. І. Сторожик,
викладач кафедри філософії
Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»
м. Київ, Україна
e-mail: m.iva@meta.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6412-5182>

ЕТИЧНІ ЗНАННЯ В ОСВІТЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

У статті розкрито сутність соціально-філософського підходу до етичного знання в освітянській традиції. Нестримний розвиток сучасної цивілізації зумовлює кризові ситуації, які є загрозою для існування буття людини. А це дає можливість відповісти на вічні питання про співвідношення суцього і належного, про усвідомлення актуалізації етики у соціально-філософській думці, у культурі, в освіті. Водночас актуалізується теоретизування та практичне застосування моральних цінностей в усіх сферах суспільної діяльності. Важливим завданням етики як сутнісного аспекту сучасної освітянської традиції є становлення моральної особистості. Здійснено аналіз історичного розвитку моралі, історію становлення та розвиток етичних теорій, цінностей, категорій, концепцій, етапи історичного розвитку етичної думки їх взаємозв'язок з матеріальним та духовним, життям людей і суспільства. Розкрито сутність етичних знань, моральних принципів, моральних норм, життєвих орієнтацій, а саме – такі знання відіграють роль у визначенні спрямованості моральної культури особистості, що є показником рівня її соціалізації, носієм смислів людського буття. Актуалізовано необхідність формувати етичну культуру, моральні принципи, моральні норми, які застосовують у національних, політичних, екологічних, економічних, правових, соціальних сферах, у розвитку культури етичного мислення, яке спроможне вирішувати найскладніші в моральному відношенні життєві проблеми. Визначено шляхи етизації освіти та людини. Таким чином, актуалізуються завдання етики щодо її застосування в освіті, а відтак, у всіх сферах людського буття.

Ключові слова: освіта, етика, етичні знання, моральні цінності, моральна особистість, моральна діяльність, життєві орієнтації.

Досить актуальним у наші дні постало питання щодо місця етики, моральних цінностей в освітянській традиції та культурі у площині саме національної освіти. При цьому зосереджується увага на питаннях методології викладання етики у закладах вищої освіти, спрямована на дослідження конкретних моральних суджень, рішень, практик, різноманітних сфер людської діяльності, таких як право, соціологія, політика, економіка, екологія, техніка тощо. «Адже цінності, які сповідує особистість, визначально впливають на її компетентність, оскільки від них залежить, на творення добра чи зла спрямовуються знання, уміння та навички, врешті професійний і соціальний досвід, якими володіє фахівець, здійснюючи ту чи іншу професійну діяльність» [13, с. 625], що забезпечує нормальну практику сучасного суспільства.

Останнім часом у світі екзистенція сучасної людини вбачається як кризова. Саме така кризовість робить можливим повернення людини до моральних цінностей. Адже суспільство дійшло висновку про необхідність гуманізації життя. «На відміну від етосів мораль рефлексує щодо належного, а отже, норм і цінностей, а також загальних принципів, якими вона засадничується, і переводить їх в обов'язки, які діють у конкретних ситуаціях людських відносин. Тому мораль передбачає когнітивний рівень, що постає як етика» [8, с. 17]. Звідси актуалізується проблема етичного знання, проблема цінностей як смисложиттєвих орієнтирів і регуляторів людських стосунків, і орієнтація людини у суспільстві. Відомо, що для етики притаманним є інтерес і до етичної теорії, і до формування етичних кодексів – етика педагога, етика соціального працівника, етика еколога, політика, науковця, юриста тощо. На основі етичних кодексів оцінюється діяльність у тій чи іншій виробничій сфері. Тому не можна недооцінювати викладання етики у закладах вищої освіти, а розпочинати потрібно зі школи. Перше знайомство з етичними знаннями, цінностями моралі, які втілюються у звичаях, традиціях тощо, людина отримує від батьків. «Звичаї – це правила поведінки, які панують в даних конкретних суспільствах, належачи певним конкретним народам. Але поняття «мораль» постулює ще й певну узгодже-

ність суспільних звичаїв тієї чи тієї культури чи країни з моральною, точніше, моральнісною поведінкою, з правильним життям окремої людини» [7, с. 15]. Це сприяє розумінню того, що етика регулює діяльність людини, її моральні норми, служить соціальному, політичному, культурному, екологічному, економічному тощо прогресу суспільства, утвердженню принципів відповідальності, справедливості, гуманізму.

У зв'язку з цим метою статті є обґрунтування актуальності формування етичного знання у сфері сучасної національної освіти в умовах її модернізації. Треба визнати, що в умовах глобалізації постає пріоритет моральних цінностей, де зосереджується увага на моральних принципах, моральних нормах, моральній відповідальності. Зважаючи на це, завданням роботи постало висвітлення етапів історичного розвитку етичного знання.

Новизна даного питання репрезентується соціально-філософським аналізом ретроспективного погляду з позицій сьогодення на етапи етичного знання освітянської традиції, на підставі якого встановлено, що етична концепція соціалізації особистості залежить від етизації освітнього процесу, що сприятиме формуванню морально-ціннісних орієнтацій, їх взаємозв'язок з матеріальним та духовним життям людей і суспільства, для самореалізації, саморозвитку людини. Це дає змогу зрозуміти необхідність гуманізації соціального буття.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Етичні питання в процесі освіти і виховання досліджувалися ще у працях античних філософів Платона, Аристотеля, Сенеки та інших. Моральні цінності знайшли своє відображення як у роботах зарубіжних філософів і педагогів Б. Спінози, І. Канта, Е. Фрома, Я. Коменського, І. Песталоцці, Я. Корчака, В. Франкла, А. Швайцера, А. Шопенгауера та ін., так і в працях українських філософів – Г. Сковороди, К. Ушинського, П. Блонського, А. Макаренка, В. Сухомлинського, П. Юркевича та ін. Більшість їх робіт розкриває проблеми розвитку особистості, питання етики відповідальності, свободи, ціннісних орієнтацій тощо.

У сучасній національній освіті морально-етичні проблеми, світоглядні питання, ціннісні орієнтації, проблеми розвитку особис-

тості досліджують В. Андрущенко, Н. Анацька, В. Баранівський, Г. Берегова, В. Бех, Т. Гардашук, М. Згуровський, Л. Губерський, В. Гур, Д. Дзвінчук, А. Єрмоленко, І. Зязюн, М. Кисельов, В. Кремень, В. Лозовий, В. Лук'янець, В. Лях, В. Малахов, З. Самчук, Т. Щириця та ін. У роботах цих дослідників розглядаються етичні питання, що потребують свого вирішення через сферу освіти і виховання, оскільки моральні цінності є фундаментом розвитку нації.

Протягом тривалого часу у процесі історичного суспільного розвитку відбувалося становлення етичного знання. Завдання, які знаходились у компетенції етики, формувалися у різних культурах і мали свою тривалу історію. «Загальнолюдська мораль насамперед включає фундаментальні норми і правила, що регулюють людські взаємини і життєвий устрій. Починаючи з первісної епохи історії людства, утверджуються певні норми стосунків між батьками та дітьми, старшими та молодшими, здоровими та хворими тощо. Впродовж усієї історії скрізь схвалювались такі моральні якості, як співчуття та підтримка слабких, дружня приязнь, правдивість, ввічливість тощо, здебільшого засуджувались брехливість, зрадництво, жорстокість тощо» [5, с. 11]. Це дає підстави стверджувати, що моральні цінності за своєю сутністю мають загальнолюдську важливість і водночас регулюють взаємини людей і їх життєвий устрій: «... загальнолюдська мораль – це система, що кристалізується в ході людської історії, збагачується новими вимірами, новим людським смислом, охоплюючи чимраз нові культурні регіони, все глибше проникаючи у свідомість конкретних особистостей. Її основи становлять загальнолюдські абсолютні цінності, які модифікуються у вигляді конкретно-історичних моральних норм» [5, с. 11].

Засновником науки етики та творцем самого цього терміна є давньогрецький філософ Аристотель. Спочатку термін «етика» означав спільне житло, місце перебування, із часом з'являється інший зміст: звичай, вдача, характер, доброчесність. «Таким чином, за наявності доброчесності двох [видів], як мислительної, так і етичної, мислительна виникає і зростає головним чином завдяки навчанню, і саме тому потребує досвіду та часу, а етична народжується звичкою, звідки й отримала назву: від етос, тобто «звичка» та «норов, характер» звідки походять терміни «етичний, моральний тощо» [2]. Звідси постає твердження, що у різні часи становлення етичного знання,

його проблематика неодноразово змінювалась. В умовах античної доби етичне знання зосереджувалося на доброчесностях: мужність, мудрість, справедливість, досконалість. «Отже, основоположне [визначення таке]: [етична] доброчесність (ή αρετή) – це здатність чинити найкращим чином [у всьому], що стосується задоволень і страждань, а зіпсутість (ή κακία) – це її протилежність. Це ж, виявляється, очевидно, ще й з наступного. Три [речі] ми обираємо і трьох уникаємо: перші три – це прекрасне, корисне і доставляюче задоволення, а другі протилежні цьому – ганебне, шкідливе, доставляюче страждання; у всьому цьому чеснотливий (ὁ ἀγαθός) чинить правильно (κατ'ὀρθότην), а поганий (ὁ δὲ κακός) помиляється (ἀμαρτανότην), причому головним чином у зв'язку із задоволенням. Адже саме воно є загальним для живих істот і супроводить [нас] у всьому тому, що підлягає обранню: адже і прекрасне, і корисне також здаються такими, що приносять задоволення» [2].

У «Нікомаховій етиці» у другій книзі Аристотель роз'яснює природу виникнення чеснот різного виду. Так, чесноти розумові розвиваються завдяки навчанню, а чесноти моральні – завдяки звичці. І перші, і другі чесноти передбачають багаторазове повторення, коли сенс таких повторень полягає в набутті навичок. «Отже, не від природи і не всупереч природі існують у нас доброчесності, але придбати їх для нас природно, завдяки ж привчанню (διὰ τοῦ ἔθους) ми в них удосконалюємося. Тому-то й треба визначити якості діяльностей (τὰς ἐνεργείας ποίας): відповідно до їх відмінностей розрізняються й устої. Так що зовсім не мало, а дуже багато, можливо навіть усе, залежить від того, до чого саме привчатися з самого дитинства (ἐκ νέων)» [2]. Зрозуміло, що Аристотель чітко висловлює думку з приводу потреб етики, де наголошує, що людина не лише має знати сутності чеснот, а перш за все стати людиною доброчесною і навчатись доброчесності має з дитинства.

В умовах пізньої античності етична проблематика знаходить своє продовження у працях одного з представників етики римського стоїцизму Луція Аннея Сенеки. У цьому контексті його «Моральні листи до Луцілія» охоплюють велику кількість етичних проблем, сутність яких полягає у роздумах про моральне вдосконалення, про дружбу, про багатство й убогість, про життя і смерть, про цінність

часу тощо: «... величезна частина життя пропадає у тих, хто робить щось не так, як треба, чимала – у тих, хто взагалі нічого не робить, а вже все життя – у тих, хто робить не те, що треба... Отож роби, мій Луцілію, як пишеш: охоплюй усі години. Запанувавши над сьогоднішнім днем, не так залежатимеш од завтрашнього. Життя, поки його відкладаємо, минає. Все, Луцілію, чуже нам, один тільки час – наша власність» [14, с. 1]. А тому цінуючи час, ми дедалі більше уваги приділяємо питанням людського щастя та пошуку шляхів до нього і робимо тим самим себе щасливими.

Сенека пропагує моральні цінності як смисложиттєві орієнтири тому, що вчитися чеснотам означає позбуватися власних пороків. Він розкриває сутність мужності, доброчесності, хоробрості, вірності, поміркованості, людяності тощо, через співвіднесення їх з добром і злом, що передбачає вдосконалення душі, тобто самовдосконалення особистості. «Мужність, коли вона в тілі прекрасному, вабить ще більше. Мужність не потребує оздоб. Сама ж вона, найкраща оздоба, мовби освячує тіло, в якому перебуває... Нема нічого достойнішого, нічого прекраснішого, ніж доброчесність. І все те, що робиться з її волі, – благо, а значить – бажане» [14, с. 71–77]. А відтак, «... доброчесною вона стане лише тоді, коли її розум буде світлий, відвертий, згідний з волею природи. От такою є доброчесність, тобто те, що чесне, те, що є самотнім благом людини» [14, с. 95]. Самовдосконалюючись, людина стає мудрішою, а мудрість – наше надбання. «Мудрість – найдосконаліше благо людського духу. Філософія – це любов до мудрості, постійне її прагнення. Вона спрямовує нас до того, чого сягнула мудрість. Відомо, від чого походить назва філософії: саме ймення вказує на предмет її любові» [14, с. 120]. Як бачимо, Сенека відповідну увагу приділив значенню філософії як наряду з дослідження сутності моралі і розділив філософію на три частини: моральну, натуральну і раціональну, тобто етику, філософію природи і логіку. «Чимало видатних мислителів стояло на тому, що треба розрізняти три частини філософії: філософію моральну, філософію природи і філософію розуму. Перша доводить до ладу людську душу. Друга досліджує природу. Третя вникає у властивості слів, у їхній порядок, розглядає способи доведення, аби під виглядом правди не прокралася брехня» [14, с. 131]. Наслідок такої світоглядної орієнтації дає змогу сформулювати чесність та інші чесноти, що у злагоді з

природою, підтверджують можливість людині позбавитися небажаних пороків і якомога більше вдосконалюватись.

В етичних знаннях Нового часу знайшли своє продовження судження Давньогрецької етичної традиції і, відповідно, нова етична думка успадковує та змінює ідеї морального розвитку, які орієнтуються на буржуазні засоби виробництва, на раціоналістичний тип світогляду. Філософи Нового часу розробили нову концепцію – теорію природного права, зокрема Бенедикт Спіноза у своїх етичних знаннях ґрунтується на парадигмі вічності і нескінченості природи, яку уподібнює з Богом. У своєму трактаті «Етика, доведена в геометричному порядку» автор поєднує принципи раціоналізму і пантеїзму. Такі чесноти як розумність, моральність, добро пояснював як найвищий рівень всесвіту. «Під чеснотою і здатністю (*potentia*) я розумію одне і те саме; тобто чеснота, оскільки вона відноситься до людини, є сама сутність або її природа, оскільки вона має здатність виробляти що-небудь таке, що може бути зрозуміле з одних лише законів її природи» [16], а етичну поведінку – як взаємозв'язок світу і нескінченної природи.

Бенедикт Спіноза вбачав спадкову природу людини, вважаючи в ній суб'єкта моральних стосунків, а тому запропонував концепцію інтелектуального добра, пояснюючи, що розум людини, пізнаючи її природу, стає дієвим поводженням особи, а відтак його варто називати не знанням, а любов'ю або добром. «Усякий за законами своєї природи необхідно відчуває потяг до того, що вважає добром, або відвертається від того, що вважає злом... Пізнання добра і зла є самий афект задоволення або незадоволення, оскільки ми усвідомлюємо його; тому кожен необхідно відчуває потяг до того, що вважає добром, і навпаки, відвертається від того, що вважає злом. Але це потяг є не що інше, як сама сутність або природа людини. Отже, всякий за законами своєї природи необхідно відчуває потяг до того, чи відвертається від того і т.д.» [16]. Більше того, інтелектуальне добро проявляє сутність людини, зближує її з природою, вводить у взаємовідношення зі світом.

Найвищим досягненням етичних традицій Нового часу стали етичні знання німецького класичного раціоналізму. Більше того, відбувається становлення завершених філософських систем, і одна з

них – практична філософія, тобто етика. При цьому одним зі знаменитих представників німецької етичної традиції був Іммануїл Кант, який твердив, що моральні цінності існували набагато раніше, ніж практичні знання про світ. Його етика обов'язку цілеспрямована у царину належного, а не емпіричного тому, що в людському розумі емпіричні знання закладені, як переддосвідні знання, а моральність – це охоче підпорядкування особистості обов'язку. Етичні погляди Іммануїл Кант виклав в етико-філософському творі «Критика практичного розуму», де розкриває основні ідеї щодо уявлення персональної свободи волі або трансцендентальної свободи, морального закону тощо. «Матерія практичного принципу – це предмет волі... Якщо він визначає підставу волі, то правило волі підкоряється емпіричній умові (стосовно визначального уявлення до почуття задоволення і невдоволення) і, отже, не є практичний закон. А від закону, якщо в ньому відволікаються від усякої матерії, тобто від кожного предмета волі (як визначальної підстави), не залишається нічого, крім форми загального законодавства. Отже, розумна істота або не може свої суб'єктивно практичні принципи, тобто максими, мислити собі також і в якості загальних законів, або вона повинна визнати одне лише їх форму, згідно з якою максими підходять для загального законодавства, що само по собі робить їх практичними законами» [9]. Досліджуючи проблему, Іммануїл Кант протиставляє способи дії волі, порівнюючи чуттєву і раціональну дію, надаючи перевагу раціональній, а підставою для цього є дієва послідовність. При цьому, якщо домінує воля на протидію почуттям особистісним, це значить, що моральна засада постала максимою поведінки. Оскільки людина є особою слабкою, то для неї моральний закон може мати силу лише імперативу. У процесі виховання, що формує людську індивідуальність, Іммануїл Кант пропонує категоричний імператив: «роби тільки відповідно до такої максими, керуючись якою ти в той самий час можеш побажати, щоб вона стала загальним законом, – це є вимогою до людської волі керуватися моральним законом, привести свої максими у відповідність до нього. Категоричний імператив зобов'язує кожну людину ставитися до людства у своїй особі і в особі будь-якого іншого так само, як до мети, і ніколи – тільки як до засобу» [6, с. 33]. На підставі сказаного через обов'язок стверджується і поширюється на всіх моральний закон, гідність і відповідальність.

Уміння розумно обирати добро і діяти мудро за вибором особистість утверджує гідність і гуманізм, а відтак актуальним залишається вислів, що людина існує як ціль сама собі, а не як засіб: «... «чистий моральний інтерес» відповідно до морального закону формується як справедливе ставлення до інтересів інших людей як суб'єктивних, але об'єктивних у своєму рівному значенні моральної цінності» [4, с. 47].

Розгляд історії становлення етичного знання в Україні припадає на часи існування Київської Русі. Етична проблематика цього періоду переважно орієнтується на потреби державотворення згідно з християнськими моральними цінностями, тобто етико-філософська думка простежується у тенденціях релігійної культури, де устанавлюється образ гармонійного життя людини із самим собою та зі світом.

У Просвітницькій ідеї вагомий внесок у розвиток етичного знання освітянської традиції зробив Григорій Сковорода. Його погляди на виховання особистості полягають у цілісному розвитку на основі триєдності: розуму, серця, волі: «виховання має бути спрямованим на досягнення єдності розвитку розумових, моральних і волевих якостей особистості» [11, с. 21].

В організації виховного процесу важливим аспектом являються фундаментальні проблеми етики, де питанням смислу життя, свободи, пошукам щастя була приділена вагома увага. «Шукаємо щастя по країнах, часах, статтях, а воно скрізь і заведи з нами: як риба у воді, так і ми в ньому, і воно біля нас шукає нас самих. Немає його ніде від того, що воно скрізь. Воно подібне до сонячного саява – відхилили лише душу свою. Воно завжди штовхає у стіну твою, шукає проходу і не знаходить» [15, с. 11]. Філософ прагне шляхом діалогу своїх героїв у творі «Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті» спонукати читачів до роздумів, до внутрішнього діалогу, дати вичерпні відповіді на можливі запитання на етичні проблеми. Саме така діалогова форма важлива для пробудження інтересу до пізнання. «Про те, в чому полягає щастя... Премилосердна матінка наша природа і батько всілякої втіхи відчинив шлях до щастя кожному без вибору диханню... Але те біда, що не хочемо знати, в чому воно достеменно поселилося. Хапаємося і беремося за те, як за тверду нашу

основу, що прикрилося самим тільки гожим видочком. Джерелом нещастя є наша безпорадність: воно нас полонить, видаючи гірке за солодке, а солодке за гірке... Скажіть мені, що для вас найкраще? Коли відшукаєте це, то й щастя своє достеменно знайдете, тоді до нього й добиратися можна... Як на мене, найкраще, коли бути задоволеним усім» [15, с. 7]. У моральному вихованні Григорій Сковорода застосовує такі методи, як переконання і навіювання та опирається на етичні вчення Плутарха. Однією із заслуг філософа є те, що він етичну концепцію Плутарха започаткував у сфері практичної виховної діяльності. А такі етичні проблеми, як смисл життя, щастя він досліджував усе життя. «Живі проживаймо, друзі мої, життя наше, хай течуть безумні дні наші та хвилини. Про все потрібне для течії днів наших промишляймо, але найперше дбання наше хай буде про мир душевний, тобто про життя, здоров'я і про спасіння його. Яка нам користь дістати у володіння цілий Всесвіт, а душу загубити?» [15, с. 21]. Зокрема важливою умовою у пошуках смислу життя, справжнього щастя, душевного спокою Григорій Сковорода вважав саме дружбу, яка базується на духовних інтересах і моральних чеснотах людей. Згідно з переконаннями філософа, саме у вихованні, у творенні особистості він найбільш повно реалізував свої моральні прагнення і думки.

Ідея народності виховання є ключовою думкою освітянської традиції Костянтина Ушинського. Філософ-просвітитель розумів народність як індивідуальність кожного народу, зумовлену його історичними, природними, географічними умовами. Система виховання, яка створена на народних засадах і традиціях, має силу, якої не має жодна з найкращих систем, запозичених у інших народів і культур, тому що розвиває народну самосвідомість, впливає на мову, літературу, історію тощо. «Засноване на народності виховання розвиває у дітей почуття патріотизму, національної гордості, почуття обов'язку перед батьківщиною, привчає завжди ставити загальні інтереси вище особистих» [11, с. 67].

У своїй монографії «Людина як предмет виховання» Костянтин Ушинський розмірковує щодо важливості педагогічної діяльності. «Педагогів чисельно потрібно не менше, а навіть ще більше, ніж медиків, і якщо медикам ми довіряємо наше здоров'я, то вихователям ввіряємо моральність і розум дітей наших, ввіряємо їхню душу,

а разом з тим і майбутнє нашої Батьківщини» [17]. З цих позицій ключовим завданням виховання постають моральні цінності і патріотизм, тому формування дієвої любові до Батьківщини посідає визначальне місце у його системі морального виховання. Саме тому внесок Костянтина Ушинського з питань виховання, що ґрунтується на етичних знаннях, на ідеї народності тощо є цінним у сучасній освітянській традиції.

Етичні знання XX–XXI століття збагатили суспільство новим досвідом при вирішенні життєвих проблем, але тим самим і ускладнили їх, примусивши піддати сумніву норми, ідеали, цінності, способи їх обґрунтування і досягнення. Ослабла упевненість в авторитет будь-якої спроби насильницької боротьби людини за свої права, віру, інтереси, а відтак зростає дедалі більша довіра до засобів мирного вирішення протистоянь. Стало зрозуміло, що війна в якості способів вирішення конфліктів і протиріч згубна для людства. Треба погодитись, що не дали бажаних результатів і успіхи в полі розвитку науки та техніки, а тому дедалі більше зростає актуальність морального наповнення людської діяльності. Тому є логічним, що «Сьогоднішня потреба з'ясування шляхів гуманізації суспільства, світу людини, її ролі і місця в цьому процесі веде до етики як філософського способу пізнання моральних проблем і їх адекватного рішення. Відповідно, необхідність більш глибокого розуміння моральної свідомості, продукування її змістовних характеристик – найважливіша умова зростання впливу етики в системі сучасного філософського знання. Виросла значимість методологічних основ етики, здатної реалістично виражати моральну проблематику людства з урахуванням її минулого і теперішнього досвіду» [4, с. 5] – відзначає Віктор Гур у монографії. Як бачимо, актуалізується питання етичної культури, гуманізації життєво-ціннісних орієнтацій, від яких залежить вирішення глобальних проблем сучасного світу та свобод людини. У процесі освіти і виховання, наголошує Віктор Гур, етико-філософські знання налаштовані на основні цінності для формування гуманістичного світогляду особистості. При цьому навчати потрібно не лише розумінню глобальних проблем, а діяти морально, у такому разі відбувається самовизначення, самоствердження людиною себе як неповторної особистості. «Творча перетворювальна дія-

льність людей, рухомих моральною повинністю, цілепокладеність якої базується на ціннісному триєдинстві свободи, справедливості і солідарності, перетворює людину з об'єкта зовнішніх до його початкової екзистенціальної сили у вільний, відповідальний за формування суспільства суб'єкт. Лише така, яку направляють за морально-ціннісними масштабами діяльність дає людині можливість знайти справжній смисл свого життя і сформувати суспільні відносини на засадах істинного людинолюбства» [4, с. 85]. Треба погодитись, що особистість через самовизначення життєво-ціннісних орієнтацій відповідальна за хід суспільного розвитку, за формування активної життєвої позиції тощо. Таким чином, орієнтуючись на сучасні глобальні проблеми, Віктор Гур дає наступне визначення: «етика – це вчення про смисл життя і шляхи його реалізації через морально-ціннісні орієнтації, регулятивна ідея яких виражена імперативами моральної нормативності та закріплена в науково-теоретичних установках» [5, с. 6]. А тому етику необхідно вивчати з урахуванням її етапів розвитку і всіх світових тенденцій.

Ціннісні характеристики розуміння смислу життя допомагають на сучасному етапі теперішнім науковцям докорінно поліпшувати якість знання і виховання. Адже сферу освіти функціонально можна поділити на навчання і виховання, тому що навчання пов'язане з когнітивним сприйняттям, а виховання – з ціннісними орієнтаціями. «Головна причина того, що «світ людини» активно стає кризовим, полягає в тому, що прогресує диспропорція між технічними (технологічними) можливостями людини і її духовно етичним розвитком... Аналітики пишуть про кризу ідей, світоглядну кризу не лише окремої людини, а й всього суспільства» [1, с. 8]. У зв'язку з цим вивчення українських етичних традицій викликане турботою про збереження своєї країни, оборони її буття, діалогу з різними етичними культурами. Зокрема, бачення проблеми світоглядної компетентності розглядається крізь призму структури світогляду: світовідчуття, світосприйняття, світорозуміння. «Зазвичай, як у науці, так і в освіті, починаючи зі школи й закінчуючи філософськими факультетами акцент робиться на перших трьох складових структури світогляду, які репрезентують його теоретичний аспект та орієнтують на формування належного світовідчуття, світосприйняття та світорозуміння. Що ж стосується практичного аспекту світогляду, який стає очевид-

ним лише у реальному відношенні людини до світу, то це має по умовчанню бути відповідним належному... Тому на рівні світовідчуття, світосприйняття та світорозуміння людина має свободу для будь-якого світогляду. На цих структурних рівнях можуть збігатись різні світогляди різних людей та їхніх спільнот» [12, с. 38]. Зрозуміло, що у відношенні до світу людина й суспільство мають керуватись етичними принципами, моральними цінностями, моральними нормами тощо, які орієнтують на гармонізацію, збереження і процвітання людство.

В одному зі своїх інтерв'ю академік НАН України Мирослав Попович наголошував: «Сьогодні Україна переживає переломний період, коли докорінно змінюються основи суспільного буття і національної свідомості, а разом з ними – основні характеристики буття і свідомість кожної особистості... Ми всі прагнемо, щоб у нас була вільна країна, ми всі за те, щоб у ній панувала справедливість, щоб це була частина європейського культурного простору» [10, с. 6]. А відтак, втілення етичних знань, моральних цінностей, культуру етичного мислення у життя особистості можливе саме через освіту і виховання. «Свобода – це якість, властива насамперед освіченій частині суспільства, тому потрібно всіляко піднімати рівень освіти, вчити людей з розумом оцінювати будь-яку ситуацію. Люди мають знати не лише, що таке Україна сьогодні, а й її втрачені горизонти». Це ще раз підтверджує, що ретроспективний аналіз етичного знання в освітянських традиціях вимагає окремого ґрунтовного дослідження. При цьому, як зауважує Мирослав Попович, моральні цінності не можна відкладати на завтра, вони потрібні вже сьогодні [10, с.3].

Узагальнюючи доходимо висновку, що етичні знання в освітянській традиції слід розглядати в контексті історичної спадщини. З історії розуміємо, що етика на емпіричному рівні як учення описує мораль, а на теоретичному рівні її пояснює, що сприяє критичному осмисленню ціннісних критеріїв становлення етичного знання протягом його розвитку. В історичному ракурсі визнаємо, як етичні знання сприяють формуванню активної життєвої позиції особистості, орієнтують моральну свідомість на розв'язання особистісних і суспільних питань. Бачимо, як розвивались етичні знання продовж різних часових, культурних, національних, освітніх традицій, що дає

змогу виявити позитивні і негативні аспекти розвитку й обрати саме ті результати, які впроваджують в освітній процес гуманістичні морально-ціннісні орієнтації. «Духовність чи то людини, чи то спільноти проходить через минуле, теперішнє, майбутнє. Ось чому, ми відчуваємо внутрішній культурний, духовний зв'язок із нашими пращурами та нащадками, так само, як із нашими сучасниками. З цієї причини ми залишаємо повчальні настанови нашим дітям та онукам і шукаємо перлини мудрості в давно минулих часах» [3, с. 81].

Перспективи досліджень етичного знання освітянських традицій полягають в утвердженні чітких завдань щодо формування у молоді інтересу до постійного оновлення етичної культури, практичного удосконалення через регулювання моральних взаємин і гармонійного вирішення етичних питань. Водночас дослідження етичних знань, моральних цінностей, які відіграють важливу роль у формуванні етичної культури особистості через виховання, через освіту, через морально-духовну спадщину українського народу і всього людства є питаннями вічними.

ЛІТЕРАТУРА

1. Антропосфера: сучасні інтерпретації / М. М. Кисельов, Т. В. Гардашук, С. І. Грабовський та ін. Ніжин : Вид. ПП Лисенко М. М., 2015. 192 с.
2. Аристотель. Нікомахова етика. Київ : Аквілон-Плюс, 2002. 480 с. URL: http://www.ae-lib.org.ua/texts/aristoteles_nicomachean_ethics_ua.htm
3. Беланова Р. А. Гуманізація та гуманітаризація освіти в класичних університетах (Україна – США) : [монографія]. Київ : Центр практичної філософії, 2001. 216 с.
4. Гур В. И. Этическая концепция германской социал-демократии (историко-философский анализ: Бад-Годесберг, 1959 Берлин, 1989). Київ : Центр социальных исследований им. В. Старосольского, 1997. 256 с. (Серия: Библиотека «Основные ценности»).
5. Етика – вчення про смисл життя: навчально-методичний посібник / В. І. Гур, Т. М. Свідло, Н. В. Анацька та ін. Київ : НТУУ «КПІ», 2008. 80 с.
6. Етика : [навч. посіб.] / В. О. Лозовой, М. І. Панов, О. А. Сташевська та ін.; за ред. проф. В. О. Лозового. Київ : Юрінком Інтер, 2002. 224 с.

-
7. Етос і мораль у сучасному світі / Т. Г. Аболіна, А. М. Єрмоленко, О. О. Кисельова та ін. Київ : ПАРАПАН, 2004. 200 с.
 8. Єрмоленко А. М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи. Київ : Лібра, 2010. 416 с.
 9. Кант І. Критика практического разума. URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/kant_pr/01.php
 10. Моральні цінності не можна відкладати на завтра, вони потрібні вже сьогодні (інтерв'ю з академіком НАН України М. В. Поповичем). *Вісник Національної академії наук України*. 2015. № 2. С. 3–6. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/vnanu_2015_2_3
 11. Персоналії в історії національної педагогіки. 22 видатних українських педагоги / А. М. Бойко, В. Д. Бардінова, Н. М. Дем'яненко та ін.] ; під ред. А. М. Бойко. Київ : ВД «Професіонал», 2004. 576 с.
 12. Розвиток інституційного потенціалу університетів у контексті глобального лідерства / Є. Балджи, І. Драч, С. Калашнікова, О. Коваленко, С. Курбатов, Н. Невмержицька, О. Паламарчук, В. Рябченко, Л. Червона; за заг. ред. С. Калашнікової. Київ : Інститут вищої освіти НАПН України, 2017. 205 с.
 13. Рябченко В. І. Вища школа України в загальноцивілізаційному контексті: соціально-філософський аналіз з позицій світоглядно-компетентнісного підходу. Київ : Фітосоціоцентр, 2015. 674 с.
 14. Сенека. Моральні листи до Луцілія. Київ : Основи, 1999 (2-е вид.). 608 с. URL: <https://www.rulit.me/books/moralni-listi-do-luciliya-read-205658-1.h>
 15. Сковорода Григорій «Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті». [Товариська розмова про душевний мир.] 1770-ті р. / Григорій Сковорода. Твори в двох томах. Т. 1. Трактати, діалоги. Київ : УНІГУ & НАН України, 1994. ст. 325–58. Електронна бібліотека української літератури КІУС. URL: <http://sites.utoronto.ca/elul/Skovoroda/Rozmova5.pdf>
 16. Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей. URL: https://librebook.me/ethics_demonstrated_in_geometrical_order
 17. Ушинський К. Д. Людина як предмет виховання. Досвід педагогічної антропології. Т. перший. URL: https://stud.com.ua/124612/pedagogika/ushinskiy_lyudina_predmet_vihovannya_dosvid_pedagogichnoyi_antropologii

REFERENCES

Anthroposphere: modern interpretations (2015). Nizhyn: Ed. PP Lysenko MM. [In Ukrainian].

Aristotle. (2002). *Nicomachean Ethics*. K. : Aquilon-Plusn_ethics__ua.htm [In Ukrainian].

Belanova, R A. (2001). *Humanization and humanization of education in classical universities (Ukraine – USA)* Kyiv: Center for Practical Philosophy, 216 p. [In Ukrainian].

Gur, V. I. (1997). *Ethical concept of German social democracy (historical and philosophical research: Bad Godesberg, 1959 Berlin, 1989)* : [monograph] / Victor Gur. K. : V. Starosolsky Centre for Social Research, 256 p. (Series: *Basic Values Collection*). [In Russian].

Ethics – the doctrine of the meaning of life (2008). K .: NTUU "KPI". [In Ukrainian].

Ethics: [teaching. aid.]. V. O. Lozova, M. I Panov, O. (2002). A Stasevskaya and others; for order. prof. V. O Lozov. K .: Jurinkom Inter, 224 p. [In Ukrainian].

Ethos and morality in the modern world. (2004). T. G. Abolina, A. M. Ermolenko, O. O. Kiselyova and others. K.: PARAPAN. [In Ukrainian].

Yermolenko, A. M. (2010). *Social Ethics and Ecology. The dignity of man is reverence for nature*. K. : Libra. [In Ukrainian].

Kant, I. *Critique of the practical mind*. Retrieved from Accessible at : https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/kant_pr/01.php [In Russian].

Moral values cannot be postponed for tomorrow, they are needed today (interview with Academician of the NAS of Ukraine M. V. Popovych). (2015). *Bulletin of the National Academy of Sciences of Ukraine*, № 2. P. 3-6. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/vnanu_2015_2_3 [In Ukrainian].

Personalities in the history of national pedagogy. (2004). 22 outstanding Ukrainian teachers. A. M. Boyko (Ed). K .: VD «Professional», 576 p. [In Ukrainian].

Development of institutional potential of universities in the context of global leadership. (2017). E. Baldzhi, I. Drach, S. Kalashnikova, O. Kovalenko, S. Kurbatov, N. Nevmerzhytska, O. Palamarchuk, V. Ryabchenko, L. Red; for general ed. S. Kalashnikov. Kyiv: Institute of Higher Education of the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine. [In Ukrainian].

Ryabchenko, V. I. (2015). *Higher school of Ukraine in the general civilizational context: socio-philosophical analysis from the standpoint of ideological and competence approach*. K.: Phytosocenter. [In Ukrainian].

Seneca. (1999). *Moral letters to Lucilius*. Kyiv: Osnovy. Retrieved from <https://www.rulit.me/books/moralni-listi-do-luciliya-read-205658-1.html> [In Ukrainian].

Skovoroda, Hryhoriy. (1994). The conversation of five travelers about true happiness in life [Friendly conversation about peace of mind.] 1770s / *Hryhoriy Skovoroda Works in two volumes. Volume 1. Treatises, dialogues*. Kyiv: UNIGU & NAS of Ukraine, p. 325-58. Retrieved from <http://sites.utoronto.ca/elul/Skovoroda/Rozмова5.pdf> [In Ukrainian].

Spinoza, B. *Ethics, proven in a geometric order and divided into five parts*. Retrieved from https://librebook.me/ethics_demonstrated_in_geometrical_order. [In Russian].

Ushinsky, K. D. *Man as a subject of education. Experience of pedagogical anthropology*. Retrieved from https://stud.com.ua/124612/pedagogika/ushinskiy_lyudina_predmet_vihovannya_dosvid_pedagogichnoyi_antropologii. [In Russian].

Marina Storozhyk

Teacher, Department of Philosophy, National Technical University of Ukraine «Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute»; Kyiv, Ukraine; e-mail: m.iva@meta.ua ; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6412-5182>

Ethical knowledge in the educational tradition

Abstract

The article reveals the essence of the socio-philosophical approach to ethical knowledge in the educational tradition. The unrestrained development of modern civilization leads to crisis situations that threaten the existence of human existence. And this makes it possible to answer eternal questions about the relationship between existing and proper, about the awareness of the actualization of ethics in socio-philosophical thought, in culture, in education. At the same time, theorizing and practical application of moral values in all spheres of social activity is actualized. An important task of ethics as an essential as-

pect of the modern educational tradition is the formation of a moral personality. Was made analysis of the historical development of morality, the history of formation and development of ethical theories, values, categories, concepts, stages of historical development of ethical thought, their relationship with the material and spiritual life of people and society. Disclosed the essence of ethical knowledge, moral principles, moral norms, life orientations is revealed, namely such knowledge plays a role in determining the direction of moral culture of a person, which is an indicator of the level of his socialization, the bearer of meanings of human existence. Updated the need to form an ethical culture, moral principles, moral norms used in national, political, environmental, economic, legal, social spheres, in the development of a culture of ethical thinking, which is able to solve the most morally difficult life problems. The ways of ethicization of education and man are determined. Thus, the tasks of ethics regarding its application in education, and hence in all spheres of human existence, are actualized.

Keywords: education, ethics, ethical knowledge, moral values, moral personality, moral activity, life orientations.

УДК 171

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.2.09

Є. І. Мулярчук,
кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник
Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України
м. Київ, Україна
e-mail: muliarchuk.yevhen@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3053-0451>

ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ЕТИКА САМО-БУТТЯ І ПОКЛИКАННЯ ОСОБИСТОСТІ

Досліджено екзистенційний аспект етики покликання особистості. На основі аналізу положень екзистенційної аналітики та подальшого осмислення ціннісного виміру буття людини у творчості М. Гайдеггера виокремлено цінності само-буття, необхідні для виявлення і розуміння феномена покликання. Показано, що цей ціннісний вимір задається такими поняттями, як екзистенційна совість, екзистенційна істина, цінність переживання конечності буття, цілісність, рішучість, онто-діалектична свобода екзистенції, турбота про автентичність існування. Обґрунтовано, що екзистенційні цінності визначають той спосіб буття людини, за якого можливі змістовні визначення моралі. Розглянуто, яким чином у розумінні покликання присутній аргумент понадособистісної мети та істини буття. В аспекті аналізу феномена покликання розкрито обмеженість можливостей опертя на достеменності самосвідомості суб'єкта та індивідуального буття людини в європейській метафізиці. Результати дослідження доповнюють аналіз покликання як феномена людського буття в аспектах розуміння його ціннісного змісту, взаємозв'язку його екзистенційного та етичного осмислення. Представлені результати можуть бути використані у викладанні курсів філософії, етики, педагогіки та в подальших наукових дослідженнях.

Ключові слова: феномен покликання, поклик, екзистенційна аналітика, само-буття, екзистенційна істина, етичні цінності.

Покликання належить до тих понять, які вважають самозрозумілими, традиційними, але сам цей феномен маловивчений, і зміст тих переживань і пояснень, які з ним пов'язані, змінюється з часом. Якщо, наприклад, за часів формування юдейсько-християнської традиції це поняття належало переважно до релігійної сфери, то в Новий час і, починаючи ще раніше, в добу італійського Відродження воно набуло мирського звучання. Поступово етичний зміст покликання перестав домінувати і це поняття доповнювалося іншими ознаками. СENS покликання почав дедалі більше виявлятися в контексті обґрунтування мотивації до праці, ідеї про цінність самореалізації особистості, або й думок про місію і призначення цілих спільнот. Це поняття стало категорією естетики, політики, соціології, психології, педагогіки.

Однак сам феномен покликання, як можливо мало інших, не виявляється поза сферою етичного мислення, моральної рефлексії особистості. У даній статті ми аргументуємо це, звертаючись до аналізу екзистенційно-ціннісного рівня саморозуміння людини. Такий підхід обґрунтований тим, що екзистенційне, суб'єктивістське розуміння людського буття багато в чому є визначальним у наші дні. Покликання на рівні індивідуального існування людини, реалізації її здібностей і бажань у світі спирається на певні базові екзистенційні цінності, без яких неможлива й етична рефлексія. Для того, щоб реалізовувати ідеї про суспільне благо, чути і розуміти потреби інших людей у світі, відповідати перед ними, потрібно бути самим собою. Однак ідеалу само-буття для етики покликання замало. Про це й ідеться далі.

Загалом, тема покликання традиційно розглядається під впливом досліджень Макса Вебера, присвячених трудовій етиці, етиці політики та науки [1; 2]. Огляд робіт про праці самого Вебера був би нескінченним. У Київському національному університеті ім. Т. Шевченка цей напрям заснував професор О. І. Погорілий (1940–2005) – відомий перекладами та аналізом творчого доробку німецького класика. Феномену покликання у творчості М. Вебера була присвячена, зокрема, також дисертаційна робота і статті К. Шутової з Росії [8]. Щодо аналізу виміру екзистенційних цінностей на основі аналітики буття у М. Гайдеггера [7], то варто відзначити дослідження Ф. А. Олафсона [10], Г. Т. Маргвелашвілі [4],

численні статті, наприклад, К. Сепулведи [12], Г. Філіпса [9], М. Ортеги [11] та ін. Наше власне дослідження методом глибинних інтерв'ю досвіду покликання сучасних українців дало також вагомі аргументи на користь етичного характеру цього феномена [5]. Однак ми вважаємо, що саме у зв'язку з експлікацією етичного змісту ідеї покликання існує потреба актуалізувати та поглибити аналіз ціннісного виміру людського буття, його налаштованостей, цілепокладання, пошуку сенсів.

Покликання як феномен особистісного існування засновується на цінності само-буття людини, її реалізації у світі. У ньому переживається автентичність існування людини. Про поклик до буття собою та відкриття істини буття в цілому йдеться у герменевтико-феноменологічному аналізі Гайдеггера, зокрема у праці «Буття і час». Філософ розглядає досвід людини (Dasein, «ось-буття») як такого сущого, яке розуміє власне існування у світі серед речей, у спілкуванні з іншими людьми і трансцендує ці виміри в думці про сенс буття в цілому. Хоча у своєму «ось-бутті» людина повсякденно існує, розуміючи себе такою, як усі люди, їй відкрита кінченість власного буття, в переживанні якої вона переживає себе самотньою у світі. Цей стан само-буття є екзистенційно найбільш істинним, адже лише так досягається сенс буття.

Виходячи з таких екзистенційно-етичних засад, людина покликана бути собою. Реалізація її покликання у світі відбувається в заняттях та справах з підручними речами, у співучасті з іншими людьми. Але їхнє буття не однаково відкрите і, відповідно, нерівноцінне з її власним. У діяльнісній настанові, починаючи принаймні від Нового часу, людина має щодо цього моральний спокій. Вона активно заклопотана впорядкуванням світу, і протилежне цьому неробство та лінь є аморальним і, зрештою, неповагою до інших людей. Адже у праці, в турботливому залученні до світу, людина стає частиною соціуму, служить іншим. Тому бути собою, особю – найперше означає бути кимось у світі. Совісно ніким не стати, не відбутися.

Однак з погляду екзистенційної онтології повсякденне існування людини не є автентичним. Людина не знає й саму себе до кінця, і це відкривається їй у чутті туги за чимось іншим. Неспро-

можність досягнути власне буття виявляється передусім в її жаху перед смертю. На думку Гайдеггера, феномен конечності спонукає людину зрозуміти істину буття і мати рішучість її здійснювати. Від власної смерті людина переважно відвертається, тому існує в неістині. Відповідно, настанова на відкриття істини буття є для людини цінністю, своєрідною екзистенційною мораллю, яка вимагає звільнитися від нашарувань повсякденної витлумаченості буття у світі. Аналізуючи таку вимогу й можливість, Гайдеггер вводить поняття поклику і показує його як спонукання розуміти буття не в процесі пізнання, в якому суб'єкт спрямований на об'єкт, а у події відкритості істині буття.

Як можливо чути поклик та звідки він йде, Гайдеггер розкриває в аналізі буття-до-смерті. Жах смерті, розуміння конечності існування усамітнює людину до її буття собою і вимагає від неї вибору власних можливостей та рішучості перед майбутнім небуттям у світі. У цьому досвіді неможливе опертя на все відоме й перевірене цінностями спільного існування людей у світі. Потрібно обирати самому, триматися того, що обрав, йти до кінця, знаючи, що смерть знезначує і цей вибір. СENS буття у самому спрямуванні його розуміти, в самому русі людини до здійснення її можливостей в обмеженому часі існування, у тому, щоб не відвертати погляд від небуття – саме тоді буття буде виявлене для неї таким, як воно є. Іншої істини, ніж розуміння буття, Гайдеггер не пропонує, іншої немає, якщо послідовно триматися його феноменологічного бачення. Це власне й означає розуміти себе, бути собою.

Таким чином, фундаментально-онтологічний аналіз Гайдеггера виносить за дужки повсякденні уявлення про покликання людини і націлений виявити глибші вияви цього феномена, ніж лише мотивація до самореалізації людини у світі та відповідна їй мораль. Думка про буття ставить перед неосяжним та невидимим. Покликання до його істини – «бути його просвітом», як писав Гайдеггер, будить людину зі сну самозабуття у наявному існуванні. Феномен поклику в його онтологічному виявленні розкривається Гайдеггером як екзистенційна совість, яка ще не навантажена інтерпретаціями моралі у спільноті. Її чуття вказує, що у повсякденному світі істина буття прихована, і отже, ми опікуємося в ньому не тим, чим варто з огляду на конечність існування. Що саме ми можемо і по-

винні робити, екзистенційна совість не каже. Це лише спонування дошукуватися істини буття, яке вимагає самовизначатися перед його межею, виявленою у смерті.

Голос совісті постає із само-буття, він не йде від «людей», серед повсякденного співіснування з якими ми не налаштовані чути себе. Тому таке важливе для автентичності буття перебування наодинці із собою. Як відзначає Гайдеггер, «екзистентно-чуюче розуміння поклику тим більш власне, чим безвідносніше Dasein чує й розуміє *свою* покликаність, чим менше те, про що говорять люди, що пристойне й значиме, спотворює смисл поклику» [7, с. 280]. Поклик індивідуальний і беззвучний: «поклик має кликати безшумно, недвозначно, без зачіпок до людської цікавості», «озвучення голосом не істотне», *«совість саме й говорить в модусі мовчання»*, навіть у «тривожному модусі мовчання», – твердить Гайдеггер [7, с. 271, 273, 277]. Цей поклик екзистенційної совісті, власне, «не “говорить” нічого», «не дає ніяких відомостей про обставини» людського існування у світі. Поклик до істини буття в екзистенційному сенсі позитивний, оскільки виключає можливість бути сплутаним з чимось у щоденному житті, з голосами людей. Від такого поклику неможливо відвернутися. Він кличе навіть несподівано та проти волі, виводячи нас зі стану заспокоєння, щоб ми шукали й здійснювали цінне з огляду на власну конечність.

Людська мораль існує на цій основі, в потребі цієї істини. Гайдеггер зауважує, що лише так можливе відчуття провини щодо будь-яких конкретних обставин існування. «Поклик совісті має характер *закликання* Dasein до його найбільш власної здатності бути самим собою, притому в модусі звернення до його найбільш власного буття-винним (Schuldigsein)» [7, с. 269]. Цей екзистенційний поклик є онтологічною основою совісті моральної, без нього не було б навіть морального сумніву людини в її щоденному існуванні. Як наполягає Гайдеггер, самі ідеї добра і зла знаходять ґрунт в екзистенційному чутті провини, але не навпаки: «менше за все можемо ми підійти хоч трохи ближче до екзистенційного феномена провини, беручи нашу орієнтацію від ідеї зла» [7, с. 286]. Голос екзистенційної совісті наводить лише до потреби в істині буття та до автентичного існування. Моральні цінності виявляються в бутті

людини у конкретній спільноті на цій її екзистенційній основі. Таким чином, «сущє, чєс буття є турботою (Sorge), не лише може обтяжувати себе фактичною провиною, а й є винним у самій основі свого буття; і це буття-винним є те, що передусім забезпечує онтологічну умову для здатності Dasein бути зобов'язаним що-небудь у фактичному існуванні. Це сутнісне буття-винним є, водночас, первинною екзистенційною умовою можливості «морально» доброго і «морально» злого – тобто, моральності в цілому і можливих форм, яких вона фактично набуває. Первинне буття-винним не може бути визначене моральністю, оскільки моральність вже має його передумовою для себе» [7, с. 286].

Отже, як засвідчує цей аналіз, в основі людського само-буття не знаходиться жодної мети покликання. Тут є лише спонукання, «поклик» бути відкритим істині буття в цілому. Із позиції фундаментальної онтології Гайдеггера, істина полягає у самому бутті, цю істину Dasein потрібно шукати у собі, розуміти її, бути в ній. Однак буття і в нас самих нам не належить. Стверджуючи, що «поклик йде від мене та все ж *поверх* мене», Гайдеггер вказує на трансцендентність – буття, яке кличе, переважає нас [7, с. 275]. «Етика буття собою» заснована на тому, що людина, Dasein, зобов'язана бути в істині, виявляти цю буттєву істину.

Екзистенційними цінностями такого буття у покликанні до істини є наступні: свобода бути собою, бажання мати совість (чути її поклик), відповідальність перед собою та чуття вини за неавтентичність власного існування, відкритість, рішучість, цілісність. У своєму екзистенційному аналізі Гайдеггер показує зв'язок цих елементів. Він відзначає: «смерть, провина, совість, свобода та ко-нечність рівнопочатково перебувають разом», а саме в турботі людини (Dasein) про автентичність буття [7, с. 385]. Як такі, що є здатними розуміти себе, ми відповідальні за буття собою, покликані бути відкритими до запитання про сенс буття в цілому та приймати свою долю в його історичності. Розглянемо означені екзистенційні цінності детальніше.

Першою чергою серед цінностей фундаментальних для феномена покликання виокремимо екзистенційну свободу. На думку Гайдеггера, Dasein *належить* «бути-вільним» для своїх можливостей [7, с. 285]. Dasein не володіє своїм буттям, але має брати його

на себе, на свою турботу. Совість саме й вимагає свободи Dasein «у своїй здатності бути» та від повсякденно знеособленого існування. Умовою буття у покликанні є *«вивільнення Dasein для поклику: готовність до здатності-бути-покликаним»*, коли, за словами Гайдеггера, *«Dasein, розуміючи поклик, є слухняним до самої своєї можливості екзистувати. Воно вибрало саме себе»* [7, с. 287].

Свобода людини виявляється у житті згідно з власним чуттям і розумінням її поклику. Як відзначає Гайдеггер, *«розуміти поклик означає: хотіти-мати-совість»* [7, с. 288]. Ми дорікаємо комусь у відсутності совісті не лише через незнання ним чи нею певних моральних настанов, але саме через *небажання* їх виконувати. У нас самих має відбутися відгук, виявитися відкритість іншому, іншим у світі, буттю в істині. Адже совість є налаштуванням на істину буття. Навряд чи можливо культивувати совість у собі, її належить виявляти як готовність відповідати на поклик. *«Бажання-мати-совість»* (Gewissenhabenwollen), пробуджує відповідальність людини за власне буття і чуття провини за його неавтентичність.

Онтологічно совість існує як турбота, яка розкривається у часовості людського буття. Те, що обирають і що не обирають люди, як конечні істоти, стає незворотним. Тому свобода є й *«підставою певної нищівності»* [7, с. 281], жертви одними з існуючих можливостей заради інших. Для цього має бути рішучість. Покликання без рішучості не здійснюється. Гайдеггер пише, що *«розуміння поклику – від початку зрозуміле – показало себе як заступальна рішучість»* [7, с. 317]. Рішучість (Entschlossenheit) є способом здійснення відкритості (Erschlossenheit) [7, с. 297]. У ній наше власне буття-винним виявляється як страх (Angst) за те, щоб існувати автентично. Рішучість вивільняє нас для буття-у-світі при наявному в ньому сущому і спів-буття з іншими людьми. Відкриваючи кожного з нас собі самому, вона є умовою спільної відкритості. Викликаючи із загубленості у знеособлюючому бутті серед загау «людей» до *«само-стояння»* [7, с. 322], рішучість формує здатність кожної людини обирати власні можливості, йти у їх здійсненні до кінця.

Цілісність існування є такою екзистенційною характеристикою, цінність якої ми відчуваємо самі, і яку в нас цінують інші лю-

ди. Як відзначає грузинсько-німецький дослідник Г. Т. Маргвелашвілі, у гайдеггерівській аналітиці Dasein «екзистенція осмислюється як потенційна цілісність із значущим для усього екзистенційного спів-буття... тобто автентичним завершенням на своїй кінцевій межі», яка є «основною структурною умовою», «за якої виявляється те, чого справді варта екзистенція, її самозначення і значення для інших екзистенцій» [4, с. 40, 41]. Екзистенційна цілісність виявляє здатність людини наділяти сенсом власне буття.

Екзистенційні цінності визначають той спосіб буття людини, за якого можливі змістовні визначення моралі. Зокрема, Маргвелашвілі аргументує це наступним чином. У тому, що людина (Dasein) тематизує те, що варте її кінцевого існування і що не має стати його «темою», виявляється екзистенційно-онтологічна можливість морального вибору. Маючи таку «онто-діалектичну свободу», людина здатна змінювати тему власного існування, що стає запорукою того, щоб не зупинитися назавжди на чомусь негідному, «злому». Відповідно, «добро це завжди вічна тема екзистенції, поясненням і вивченням якої вона займається, поки вона сама жива. Воно проходить лейтмотивом у всіх її діяннях... Зло тематизується в кожній культурі як щось нетематичне, тобто як те, що не повинне торкатися екзистенції... Можна сказати, що тематизація добра передбачає й тематизацію зла, однак у протилежному (саме нетематичному) сенсі». Таким чином, «поняття добра та зла... виявляються як формально залежні від екзистенції як специфічної (в онтологічному сенсі ціннісної) структури» [4, с. 89].

Без турботи про автентичність буття, без екзистенційної «самоцінності» людини «добро й зло взагалі не змогли б знайти відповідного поняттєвого ґрунту» [4, с. 91]. Адже, чи буде поняття добра справді дієвим і мотивуючим, якщо у ньому не міститься стосунок до істини буття конкретної людини, без витлумачення його сенсу стосовно її кінченості. Так, поняття моралі випрацьовуються у спільноті, їх засвоєння передбачає здатність і потребу особистості виходити поза індивідуальні межі існування, бачити істину в понадособистісному бутті. Тому «звісно, неможливо зробити висновок, що ця діалектика тематизму і нетематизму екзисте-

нції є вже сама по собі етична норма» [4, с. 90], але вона має бути задіяна в моральності людини.

Екзистенційні цінності само-буття людини не суперечать можливості трансцендування, переходу індивідуальних меж, визнанню понадособистісної істини буття. У працях Гайдеггера після «Буття і часу» турбота про істину буття в цілому стає темою думки про належне для людини. Так, у «Листі про гуманізм» він пише, що дослухання до буття лише й може привести людину до розуміння нею законів та правил життя, що вона має зберігати сутнісну відкритість до сенсу буття, перебувати «на службі в істини буття» [6, с. 214, 218]. Така спрямованість людини до досягнення сенсу буття поза всяким освоєним нею місцем та поза межами всього суцього образно звучить у Гайдеггера: «Кликання підводить ближче своє покликане. Однак це підводження ближче не підводить покликане для того, щоб його висадити в найближчій місцині присутнього і там його розмістити. Хоча поклик підкликає. Так наближає він присутність перед тим некликаним. Навіть тоді, коли поклик іще тільки підкликає, він уже закликав покликане. Куди? У далечині, де покликане перебуває як іще відсутнє» [3, с. 28, 29].

Однак, попри «поворот» до мови про істину буття, філософія Гайдеггера в цілому продовжує спрямування європейської метафізики на пошук опертя в достеменності свідомості, індивідуального буття людини. Намагання Гайдеггера віднайти більш первинну мову і спосіб думання вводить тему покликання в дещо поетичний спосіб. Коли така позиція залишає думку поза етикою, вона не створює достатніх підстав для осмислення феномена покликання людини. Етику неможливо і непотрібно будувати лише на фундаменті онтології, підтвердження чого ми вбачаємо у по-своєму цілісній і довершеній філософії цього автора. Екзистенційна онтологія засвідчує, що ми покликані «бути в істині», але у цьому зверненні до буття ми не знайдемо ґрунту для цінності суцього, якими є самі, інші люди та все у світі. Тому наша постульована «самоцінність» тоне у знезначенні, у марному зусиллі себе вберегти, розчиняється в буттєвих модусах мови і думки, служити яким ми, чомусь, призначені. Повсякденно ми можемо мати розуміння, ким і як хочемо бути, але у самому бутті для нас немає достеменного опертя, адже

ми конечні, як і всі суцї, коли розуміти їх існування в онтологіч-
ному сенсі.

Натомість, етика, яка спирається на позитивний зміст цінно-
стей людської моралі, здатна мислити актуальну нескінченність і
вносити цей вимір у розуміння буття людини. Етика визнає онто-
логічно неочевидну самоцінність Іншого, ніж кожен є сам для себе.
Коли визнати існування інших людей не менш достеменним, ніж
моє власне, а ставлення до них не менш важливим за мою струбо-
ваність автентичністю власного буття, тоді втрачається остаточ-
ність і тотальність моїх буттєвих меж як самотності. Ін-
ші люди, істоти, Бог як Інший, не існують у межах саморозуміння
кожної конкретної особистості, і саме тому їх буття є джерелом
етичного обов'язку. У такому ставленні до інших, у визнанні їх
буття, незваженому на терезах нашої власної самотності,
ми виходимо поза турботу про себе і відкриваємо цінність позаме-
жного.

У покликанні виявляється цінність особистісного існування
людини та його понадособистісні сенси. Це спосіб здійснення нами
чогось більшого, іншого, ніж ми є самі для себе. У цілому, покли-
кання є феноменом морального буття людини, спрямоване на бла-
го особистості та спільноти, передбачає позитивну суспільну оцін-
ку та інтегрує у соціальне середовище. Однак, щоб відповісти пе-
ред іншими людьми у світі, потрібно бути самим собою. Екзистен-
ційна етика само-буття людини осмислюється на основі аналітики
людського існування М. Гайдеггера. Мораль спирається на цей он-
тологічний фундамент, але за умови подолання соліпсизму окремої
особи та відкриття трансцендентних вимірів саморозуміння та ці-
лепокладання людини. Покликання людини неможливе без ви-
знання самоцінності і свободи індивідуального буття, однак обгру-
нтування його істинності завжди апелює до ціннісно вищого, ніж
особистісне буття. Етика покликання осмислює ці потреби і вимо-
ги до людини, екзистенційні конфлікти у сфері людського співі-
снування та пошуки ціннісної рівноваги у бутті людини.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вебер М. Избранные произведения. Москва : Прогресс, 1990. 808 с.
2. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / пер. з нім. О. Погорілого. Київ : Основи, 1994. 261 с.
3. Гайдеггер М. Дорогою до мови. Львів : Літопис, 2007. 232 с.
4. Маргвелашвили Г. Т. Аксиологическое значение различия между экзистенциальным и категориальным в хайдеггеровском онтологическом учении. Тбилиси : Мецниереба, 1979. 165 с.
5. Мулярчук Є. І. Покликання у свідомості сучасних українців: індивідуальні думки та загальна структура феномена. *Гілея: Науковий вісник*. 2017. Вип. 118. С. 251–256.
6. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. *Хайдеггер М. Время и бытие*. Москва : Республика, 1993. С. 191–220.
7. Хайдеггер М. Бытие и время. Москва : Ad Marginem» 1997. 452 с.
8. Шутова Е. А. Феномен призвания в работах М. Вебера. *Вестник Челябинского государственного университета*. 2009. № 18 (156). Философия. Социология. Культурология. Вып. 12. С. 116–118.
9. Philipse H. Heidegger and Ethics. *Inquiry*. 1999. V. 42. P. 439–474.
10. Olafson F. A. Heidegger and the Ground of Ethics: A Study of *Mitsein*. Cambridge : Cambridge University Press, 1998. 120 p.
11. Ortega M. When Conscience Calls, Will Dasein Answer? Heideggerian Authenticity and the Possibility of Ethical Life. *International Journal of Philosophical Studies*. 2005. no. 1: 15–34.
12. Sepulveda K. The Call: Heidegger and the Ethical Conscience. *Res Cogitans* : 2011. Vol. 2: Iss.1, Article 8. URL: <https://commons.pacificu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1030&context=rescogitans>

REFERENCES

- Weber, M. (1990). Selected works. M.: Progress. [In Russian].
- Weber, M. (1994). The Protestant Ethics and the spirit of capitalism. Kyiv^ Osnovy. [In Ukrainian].
- Heidegger, M. (2007). On the way to language. Lviv: Litopys. [In Ukrainian].
- Margwelaschwili, G. T. (1979). *The axiological difference between existential and categorial in heideggerian ontological doctrine*. Tbilisi: Metsniereba. [In Russian].

Muliarchuk, Y. (2017). Calling in the minds of contemporary Ukrainians: individual opinions and the general structure of the phenomenon. *Hileya: naukovyy visnyk. Zbirnyk naukovykh prats'*. Volume 118 (3), PP. 251-256. [In Ukrainian].

Heidegger, M (1993). Letter on humanism. In *Heidegger, M.. Time and being*. M.: Rebulic, 191-220. [In Russian].

Heidegger, M. (1997). *Being and time*. M.: Ad Marginem. [In Russian].

Shutova, E. A.(2009). The phenomenon of calling in the works of M. Weber. *Vestnik of Cheliabinskiiy state university. № 18 (156). Philosophy.Sociology. Cultural studies.Issue. 12*,116-118. [In Russian].

Philipse, H. (1999). Heidegger and Ethics. *Inquiry. 42*, 439-474.

Olafson, F. A. (1998). *Heidegger and the Ground of Ethics: A Study of Mitsein*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ortega, M. (2005). When Conscience Calls, Will Dasein Answer? Heideggerian Authenticity and the Possibility of Ethical Life. *International Journal of Philosophical Studies*. no. 1: 15-34.

Sepulveda, K. (2011). The Call: Heidegger and the Ethical Conscience. *Res Cogitans: Vol. 2: Iss.1, Article 8*. Retrieved from <https://commons.pacificu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1030&context=rescogitans>

Yevhen Muliarchuk

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Senior research, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: muliarchuk.yevhen@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3053-0451>

Existential ethics of self-being and calling of A Person

Abstract

The article researches the conceptual approach of existential ethics of calling of a person. Within the framework of existential analysis and its further development in the later works of M. Heidegger the author determines existential values of self-being of a person. The study proves the necessity of value dimen-

sion for the revelation and understanding of the phenomenon of calling. The conceptual content of those values is as following: existential conscience, existential truth, the value of the experience of human existence finitude, integrity, determination, onto-dialectical freedom of existence, care for about authenticity of existence. The phenomenon of call is analyzed in its meaning in Heidegger's philosophy. The research determines that ethical values have their necessary grounding on the level of existential values. Apart from that existential basis ethics cannot have its meaningful content. Nevertheless, the basic determinations of existential ontology cannot be sufficient for the ethics of calling, because the purpose of every human calling prevails over the values of self-being. Calling always aims into the transcendental sphere of human hopes and desires. Therefore, in the understanding of calling ever present the motive of a transcendental good, purpose and truth of human existence. The article determines the limitedness of the dominant in the European metaphysics idea of authenticity of consciousness of a subjectivity and of the individual existence as well for the grounding of analysis of the phenomenon of calling. The obtained results complete the analysis of calling as a phenomenon of human existence in the aspect of understanding of its value content, the interrelation of its existential and ethical reasoning. The results of the presented study can be used in the teaching courses in philosophy, ethics, pedagogics and in the further scientific researches.

Keywords: phenomenon of calling, call, existential analytics, self-being, existential truth, ethical values.

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 261.7

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.2.10

Г. В. Христокін,
доктор філософських наук,
професор кафедри філософії та політології, доцент,
Університет державної фіскальної служби України
м. Ірпінь, Україна
e-mail: xristokingena@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2663-3055>

МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ВЗАЄМОДІЇ ФІЛОСОФІЇ ТА ТЕОЛОГІЇ

Актуальність дослідження взаємодії філософії та теології давно стало наскрізною проблемою гуманітарного знання. На сьогодні більшість науковців визнають співприсутність і взаємодію філософії та теології як самостійних культурних дискурсів. Не викликає особливих заперечень теза про ідейні, концептуальні взаємовпливи християнської теології та філософії, їх парадигмальний вплив на науку. У статті аналізується методологічний аспект взаємодії філософії та теології, як він постає у сучасних релігієзнавців та богословів. Доведено, що переважною більшістю православних авторів філософія мислиться в модерному ключі, як щось зовсім окреме і незалежне від теології, а значить питання полягає в тому, щоб узгодити взаємини між ними. Натомість мислителі постмодерної парадигми сприймають філософію і теологію нерозривними, такими, що продовжують одне одного. На їхню думку, саме теологія і філософія закладають ті культурні коди, сенси і цінності, які формують матрицю культури. Теологія слугує посередником між людиною, релігією і культурою. Тому вона тісно співпрацює з філософією та іншими гуманітарними науками. Дослідження багатьох авторів ще більше актуалізує завдання аналізу методологічної складової взаємодії філософії та теології.

***Ключові слова:** філософія, теологія, філософія теології, методологія теології, християнська теологія.*

Теоретична рефлексія проблеми методу в теології є досить рідкісна для переважної більшості християнських теологів. Якщо деякі з них і задаються питанням про власне богословську методологію, то про філософську методологію в теології мало хто говорить. У модерну добу утвердилася парадигма взаємного виключення філософії та теології. Після Фоми Аквінського нормою стала думка, що теологія базується на вірі й одкровенні, а філософія на розумі, тому між ними проведено чіткий водорозділ. Православні богослови XVIII–XIX ст. переймають це як аксіому і повсякчас намагаються продумати варіанти подолання розбіжності між філософією та теологією. Уся теологія модерної доби сповнена драматичних вирішень цієї проблеми, вагань між раціоналізмом, фідейзмом та містицизмом. І лише в XX ст. ситуація докорінно змінюється. Постмодерна доба переводить реєстр із суперечки між вірою і розумом на взаємодію рівноцінних дискурсів. Сучасні філософи не протиставляють між собою філософію та теологію, вони бачать їх як взаємно узгоджені та аналогічні дискурси. Для прикладу варто звернутися до позиції одного з найкращих богословів сучасності Г. У. фон Бальтазара, який доводить, що «без філософії немає богослов'я» [2, с. vii]. На його думку, будь-яке мислення в категоріях єдності буття, істини, краси та блага передбачає взаємну зумовленість і нерозривність філософії та теології. «Якщо богослов взагалі здатен бути серйозним, то він» має бути «перш за все – філософом», зазначає католицький мислитель [2, с. viii–ix]. Такий підхід долає розриви і встановлює тісні союзи між філософією та теологією.

У своїй роботі ми виходимо з тези про те, що філософські методи та підходи є невід'ємною частиною теологічного мислення [20]. Теологію не можна редукувати до коментування Писання чи моралізаторства, її не варто ототожнювати з догматикою чи містикою. Теологія, за нашим переконанням, є універсальним метадискурсом, здатним, подібно до філософії, до самих широких узагальнень і світоглядних міркувань про людину, світ, культуру та їх трансцендентні й трансцендентальні передумови. Саме тому, теологія може мати самі різноманітні форми свого культурного буття [14].

Найбільш виразно серед православних богословів методологічну проблематику теології обговорюють О. Давидов [5], К. Говорун [4], П. Михайлов [9], С. Коначева [8], Ю. Чорноморець [18], Д. Харт [12], Г. Христокін [15]. У своїх роботах вони переконливо будують парадигмальні зв'язки між філософією та богослов'ям, показують їх нерозривність. Для них богослов'я без філософії не існує. Але, на нашу думку, поза увагою залишається методологічний аспект взаємодії теології та філософії. Увага на цей аспект дасть нам можливість найкраще продумати природу, форми та загальну перспективу спів існування філософії та теології.

Метою статті є осмислення доробку сучасних філософів, релігієзнавців та богословів на тему взаємодії філософії та теології в методологічному аспекті. Нашими завданнями стануть: короткий огляд існуючих підходів до проблеми взаємодії філософії та теології; аналіз найбільш впливових концепцій; спроба продумати перспективу подальших досліджень.

Достеменно відомо, що джерелами християнської теології були біблійна віра та антична філософія. Про роль біблійного Одкровення у формуванні християнської теології сказано чимало і ця тема не викликає особливих сумнівів [8]. Але про роль філософії у розбудові теології немає однозначного бачення в християнській традиції. У безмежності цієї проблематики спробуємо виокремити основні підходи та стратегії. Сучасний український філософ А. Баумейстер говорить про парадоксальність, внутрішній конфлікт та водночас провіденційність зустрічі античної філософії та християнства. На його думку від «початку зустрічі античності та християнства виникає внутрішнє напруження, суперечка, конфлікт. І ця ситуація внутрішнього напруження і суперечки від самого початку була заряджена могутнім творчим потенціалом, створила дуже силове поле, в якому отримали розвиток усі основні феномени нашої традиції» [3, с. 102–103].

Аналогічну позицію висловив Ю. Чорноморець, для якого «теологія є дискурсом аналогічним до філософії». Зближує теологію з філософією те, що вони міркують про найбільш загальні предмети – світ, людину й Бога, виходячи з аксіом прийнятих без доказів. Відмінність лише в тому, що у теології аксіом більше. Разом вони претендують на статус мета-дискурсу для всіх наук; нарешті, вони ра-

зом є специфічними науками, світоглядними дискурсами, відповідно філософським і релігійним [18].

У цьому контексті варто згадати дослідження Є. Положенкової «Співвідношення релігійної філософії і християнського богослов'я в історії релігійної думки (онтологічний і гносеологічний аспект)» (2004). Автор пише про наявність двох традицій співвідношення філософії і теології: антиномістської, яка доводить протилежність віри і знання (вона постає в раціоналістичному та містичному варіантах) і «традиції їх розуміння як єдності» [11, с. 3], що представлена у філософському ідеалізмі німецьких класиків, а також у патристиці та схоластиці. На основі цього припущення Положенкова будує стратегії («моделі», «традиції») співвідношення філософії і теології та робить їх аналіз.

Варто також згадати роботу В. Є. Подоровського «Гносеологічна демаркація предмета філософії та теології» (2018). На його думку «демаркації предметів філософії та теології відповідає категоріальна опозиція *ens increatum* - *ens creatum*. «Вона надає теології вивчати тільки ті відомості про *ens increatum*, які мисляться як результат його самопрезентації та знайшли своє відображення в конфесійній традиції сакральної писемності» [10, с. 11]. На основі категоріальної опозиції «*ens increatum* - *ens creatum*» предмет філософії може бути представлений як *ens creatum*, що включає, крім всього матеріального світу, і ту частину обсягу поняття духовного світу, яка не відноситься до *ens increatum*» [10, с. 12]. Простими словами, критерієм демаркації теології та філософії автор вбачає принцип «створеного – нествореного». Як стверджує Подоровський, розроблені в європейській думці класичні стратегії співвідношення предмета філософії і теології, будучи продуктом онтодіцеїної функції філософії, апелюють до світоглядних очікувань, викликаних змінами в конфесійних теологіях. Одночасно дані стратегії співвідношення предмета філософії і теології пов'язані з гносеологічними припущеннями певних філософських доктрин, положення яких виступають для даних стратегій в якості необхідних передумов. Прийняття цих стратегій з необхідністю призводить до угоди з припущеннями відповідних філософських і теологічних доктрин [10, с. 11].

Більш предметно проблему методології теології досліджує С. Девятова, яка, посилаючись на твори А. Пікока, Д. Полкінхорна, доводить можливість застосовувати в теології методи науки. Подібність науки і теології проявляється в тому, що теологія підкорюється загальним критеріям, «які використовує наука при дослідженні природної реальності, при аналізі й оцінці своїх моделей, гіпотез, теорій» [7]. Девятова має тут на увазі критерії раціональності (екзистенційної релевантності – збігу, співвіднесення з даними, повноти, внутрішньої логічності, несуперечливості, простоти), обґрунтованості (критерій адекватності) і плідності (продуктивності у відношенні нових ідей). Загалом, теологія і наука можуть бути амбівалентними, залежно від світоглядної позиції людини. Девятова зауважує, що «ми можемо розглядати теологію і науку, як автономні та узгоджені підходи до дійсності; різні чи подібні мовні системи; такі, що мають своїм джерелом зовсім різні чи схожі установки; такі, що володіють кожна своїм об'єктом дослідження чи такими, що описують один об'єкт – дійсність» [7, с. 276]. Зокрема, представники методології критичного реалізму вважають можливою узгоджену дію цих важливих сфер культури, в межах яких вони розглядаються як цілком сумісні і навіть дуже пов'язані підходи до дійсності. Адже, обидва вони прагнуть до осягнення сутності природи і сутності універсума, включаючи людину з її внутрішнім світом [7, с. 276]. Отож, використовуючи моделі, метафори, концептуальні конструкції та схеми, теологія разом із наукою зможуть формувати узгоджену картину світу, визначаючи місце в ній людини.

С. Хоружий у спеціальній статті «Філософія і теологія» (1995–1998) пропонує альтернативне пояснення проблеми на якій варто зупинитися докладніше. Для С. Хоружого в ранньому християнстві філософія і теологія протистояли один одному як Афіни та Єрусалим, як пізнання і спілкування, як чиста думка та цілісна духовно-душевна націленість на Христа. На відміну від західного християнства, на Сході теологія ніколи не перетворювалася на суто теоретичну дисципліну, бо існувала духовна практика аскетичної та відповідної їй містичної мови. Усе це дає підстави Хоружому розділити у східнохристиянській (і згодом православній) традиції теоретичну теологію та містико-аскетичний дискурс, або богослов'я. Ці два дискурси тісно взаємодіючи між собою утворюють східнохристиянський дис-

курс, але богослов'я як практичний дискурс завжди в ньому домінує.

На думку С. Хоружого, у своїй побудові східнохристиянський дискурс є складним, синтетичним дискурсом, який поєднує в собі *"теоретичну" мову* силогістичних побудов, високо спеціалізовану, апорійну *мову догмату* і *мову досвідного свідчення*, що передає досвід богоспілкування (як містико-аскетичної практики) [13, с. 8]. При цьому і мова догмата і мова індивідуального духовного свідчення мають єдину досвідну основу, вони виражають лише два його горизонти – суб'єктивний та інтерсуб'єктивний. Тобто, досвід у східно-патристичному дискурсі, існуючи в двох вимірах – соборному та індивідуальному, має «єдину природу і єдину організацію» – так, що «перший рід досвіду є інтерсуб'єктивним розширенням і перетворенням другого» [13, с. 8].

Загалом проблема взаємодії теології та філософії у східнохристиянському дискурсі постає як питання про взаємодію трьох дискурсів: *дискурсу філософії*, яка ототожнюється з античною думкою, *дискурсу теології*, який наближується до філософії, копіює та використовує її та *дискурсу богослов'я* як містико-аскетичної мови [13, с. 3]. Богослов'я завжди тісно пов'язане з духовною практикою і віддалене від строю і способу європейської метафізики [13, с. 7].

Як філософія – це стихія мислення й розуму, що в античній думці знаходить своє втілення в божественному мисленні, так і християнська теологія є стихією особистості Бога й спілкування з ним. Тому питання про відношення філософії та теології, на думку Хоружого, є питанням про взаємодію не просто теоретичного і практичного знання, не просто античної раціональної філософії та християнської теології Одкровення, і навіть не просто питанням про взаємодію цілісної античної філософії та двополярної християнської теології (теоретичної теології та богослов'я). Питання про взаємодію філософії та теології в патристиці є питанням про взаємодію двох схожих дискурсів (античного та християнського), але абсолютно різних онтологій та онтологік, і різних двох типів джерельного досвіду – досвіду мислення та досвіду спілкування. Тобто, «патристико-аскетичний дискурс постає аналогом и паралеллю дискурсу антич-

ної філософії: відносно іншого джерельного досвіду та іншої онтології» [13, с. 8–9].

Як мова про досвід спілкування (у своєму суб'єктивному та інтерсуб'єктивному вимірах) теологія є рід дискурсу у високому ступені «нетермінологічному», його слова-поняття не можуть стати суто науковими, адже «їх лексико-семантичні поля наділені складною багаторівневою побудовою, включаючи чисельні асоційовані та індивідуальні сенси, конотації, референції, репертуар яких високо специфічний і не сподіваний» [13, с. 9]. Тим самим Хоружий проводить тезу про абсолютну відмінність між собою філософії та теології. На його думку, мова про досвід спілкування теології, ускладнена догматичним елементом, надзвичайно далека від мови про досвід мислення філософії. «Вони не зводимі один до одного і ніякого прямого, наглядного відношення чи відповідності між ними встановити неможна» [13, с. 9]. Тобто, на думку Хоружого, говорити про включеність богослов'я у філософію чи навпаки некоректно, бо «два дискурса відносяться до різних онтологій і різних родів буттєвого досвіду». Їх основне протистояння здійснюється на рівні досвідів мислення та спілкування, конфлікту різних онтологій, хоча у своїй повноті вони намагаються оминати його. Абсолютна відмінність філософії та богослов'я примирюється через посередництво теоретичної теології, як не-досвідного дискурсу. Вона «може будуватися в різних онтологіях і бути в різних відношеннях включення чи підлеглості як з філософією, так і з богослов'єм» [13, с. 9].

Усе сказане С. Хоружим дає можливість усвідомити відмінність між розвитком теології на християнському Сході та Заході. На Сході пануюче місце зайняло богослов'я в якому тісний зв'язок з аскетикою зумовив відсутність помітної ролі філософії. На Заході основне місце посіла теологія, яка, будучи віддаленою від досвіду богоспілкування, перебувала в залежності від філософських критеріїв, тому вплив філософії тут був значнішим. Теологія стала наближатися до філософського типу. Єдиним, що робило теологію християнською, був її зв'язок з догматом, але відмова від богослов'я зробило догмат парадоксальним і суперечливим явищем. Бо він ґрунтувався не на інтерсуб'єктивному досвіді богоспілкування, а став спекулятивною конструкцією, «догматичною формулою» [13, с. 10]. Врешті розрив з досвідом богоспілкування породив ситуацію «роз-

щепленого дискурсу» – розриву між теологією та богослов'ям та між філософією та теологією, а також «розщепленого досвіду», коли досвід пізнання Бога стає суто суб'єктивним і протиставляється науковому як об'єктивному. Врешті М. Гайдеггер відносить теологію до наукового типу мислення і цим протиставляє її філософії, оформлюється протиставлення онтологічного та онтичного.

Отже, Хоружий намагається пояснити відсутність помітної ролі філософії у східній патристиці розлогою теорією про існування трьох дискурсів: богослов'я, теології та філософії у патристиці, а також непримиренним конфліктом між філософією та богослов'ям як конфліктом між досвідом мислення та досвідом спілкування. Саме для обґрунтування такого конфлікту Хоружий висуває гіпотезу про первинність досвіду як основи будь-якого дискурсу, про залежність онтології та відповідної онтології від базового досвіду на основі якого створюються усі теоретичні побудови філософії та християнської теології.

Як результат використання методології містичного емпіризму протиставлення між філософією та теологією переводиться в емпіричний ракурс і подається як відмінність між двома типами досвіду – мислення та спілкування. Відповідно втрачається критерій відмінності за принципом «природне – надприродне одкровення»; спрощується потрібна структура християнського дискурсу (природна теологія, надприродна теологія, містична теологія) до подвійного (надприродна теологія і містична теологія), а філософія взагалі виводиться за межі християнського мислення як здобуток античності. Тобто постулюється думка, що християнське мислення нездатне створювати філософію, що вона суперечить базовому досвіду християнства і що вона є лише породженням античності. Позбавлення християнського мислення філософського компонента остаточно занурює його лише в сферу містичного і робить усі явища релігійного мислення виявами досвіду суб'єкта, Собору чи церкви.

На нашу думку недолік запропонованої Хоружим концепції полягає саме у: 1) виокремленні досвіду як єдиного джерела теоретичних побудов; використання методології містичного емпіризму для пояснення складних процесів культурного розвитку філософії та теології; 2) штучному розділенні стихії мислення та стихії спілку-

вання як протилежних характеристик буття; відповідному протиставленні античної думки як цілісного дискурсу, що виражає стихію мислення з християнською думкою як роздвоєного дискурсу, що виражає стихію спілкування; 3) протиставленні філософії лише як досвіду мислення теології як лише досвіду спілкування; 4) протиставленні теології та богослов'я як теоретичної та духовно-практичної мови в християнстві; розумінні богослов'я як мови, що виражає духовно-практичний досвід богоспілкування та теології як мови, що базується на теоретичних засадах філософії; 5) запереченні наявності філософії у структурі теології так само, як теології у структурі теології.

Недоліком більшості зазначених досліджень модерного типу є бачення філософії як умогляду протилежного теології. Філософія, переважною більшістю православних авторів XIX – першої половини XX ст., мислилася як спекулятивна метафізика, відірвана від досвіду особи та церкви. Місію теології вони вбачали в подоланні філософських спекуляцій, опорі на істинну філософію – теологію. Але ситуація докорінно змінюється в некласичній філософії, яка долає метафізику, з опорою на герменевтику та феноменологію. Більшість представників філософії та християнської теології другої половини XX ст., починають мислити в постмодерній та постметафізичній парадигмі, яка знімає жорстке протиставлення віри й розуму, філософії і теології [8]. Тому розглянемо концепції деяких найбільш знакових мислителів цієї доби.

Подібний постметафізичний підхід демонструє Джон Капуто, погляди якого вплинули на формування сучасної постметафізичної теології. У своїй праці «Philosophy and Theology» (2006) він намагається обґрунтувати тісний союз між ними [1]. Мислитель вбачає корені конфлікту між філософією та теологією у протиставленні віри й розуму, що можна знайти в класичній опозиції Афін та Єрусалиму Туртеліана. Багато хто намагався побачити у вірі та розумі «два різних стили життя – богословське життя віри і філософське життя розуму» [1, с. 18]. І цей конфлікт, на думку Капуто, лише посилювався в епоху модернізму [1, с. 22]. Адже, якщо в Середньовіччі саме теологія була «царицею наук», то в Новий час її місце вершини знання займають філософія і наука [1, с. 23]. Саме просвітницький «вік розуму» притягує релігію, теологію, і навіть Бога до відповідальності.

Як наслідок, не просто філософія перестала бути служницею теології, але остання стала однією з дисциплін, що «контролюється вищими принципами філософії, яка слідує за всім знанням та науками в цілому» [1, с. 43].

Насправді, зазначає Дж. Капуто, філософія і теологія нерозривні, вони з необхідністю вимагають і передбачають одна одну. І це зумовлене, передусім, тим, що вони разом є двома різновидами віри та інтерпретації, на яких ґрунтуються їх концепції [1, с. 79]. Бо і філософія і теологія мають власні інтуїції, передумови, «перспективу, лексикон, яким ми віримо і довіряємо» [1, с. 78]. Так само, вони взаємно необхідні, бо допомагають оцінити одна одну. Зокрема, філософія допомагає виявити логічні, герменевтичні та методологічні помилки в теологічних судженнях та оцінити їх. Гарне володіння історією філософії та теології допоможе мислителю уникнути крайнощів фідейзму та раціоналізму.

Цю думку продовжує американський православний богослов Д. Б. Харт. Основне завдання, яке покладає на себе Харт, – це розв'язання питання про взаємодію філософії та теології загалом як важливої проблеми, відповідь на яку має запропонувати християнство [12]. Для нього філософія і теологія не є чимось відокремленими та повністю автономними, навпаки, вони мисляться ним внутрішньо єдиними. Адже саме богослов'я, за Харт, породило філософію. Остання – це значною мірою «позашлюбне дитя богослов'я», своєрідний різновид «секуляризованого богослов'я». Вона народилася з своєрідного «краху мови віри». І тому усі пошуки та заперечення цієї віри, зумовлені «внутрішньою боротьбою християнського Заходу із самим собою» [12, с. 46]. Тобто, філософія для Харта є продовженням теології в інший спосіб, це самозаперечення теології, яку здійснює європейська традиція, щоб віднайти себе. Богословська проблематика буття та сущого, герменевтична інтерпретація текстів, проблема трансцендентного та іманентного, морального закону, трансценденталій, сенсу вічності та часу, долі та свободи як невід'ємні вузли європейської культурної традиції, просякають усю її історію аж до сучасності і є варіаціями на богословську тему. Тому богослов'я є первородним, виступаючи кровно спорідненим з філософією. І справді, ніколи філософія не існувала у відриві від теоло-

гії, починаючи з часів античності. Не можна не погодитися з Хартом, що вся філософія і вся її проблематика, від Фалеса і до Дерріди, є роздумами на богословські теми, і пошук вирішення богословських проблем. І навіть коли філософи критикували теологію, навіть коли вони створювали антирелігійні системи, вони продовжували богословські теми, перебуваючи у внутрішній дискусії з теологією. Тому філософія є різновидом теології, як і навпаки.

Отже, у статті проаналізовано методологічний аспект взаємодії філософії та теології, як він постає у сучасних релігієзнавців та богословів. Доведено, що переважною більшістю православних авторів філософія мислиться в модерному ключі, як щось зовсім окреме і незалежне від теології, а значить питання полягає в тому, щоб узгодити взаємини між ними. Натомість мислителі постмодерної парадигми сприймають філософію і теологію нерозривними, такими, що продовжують одне одного. На їхню думку, саме теологія і філософія закладають ті культурні коди, сенси і цінності, які формують матрицю культури. Теологія слугує посередником між людиною, релігією і культурою. Тому вона тісно співпрацює з філософією та іншими гуманітарними науками. Дослідження багатьох авторів ще більше актуалізує завдання аналізу методологічної складової взаємодії філософії та теології. Тому для нас у подальшому актуальним є вивчення не просто питання про можливості та засоби філософського впливу на теологію. Для нас у подальших дослідженнях є важливим, яким чином, у який спосіб, якими засобами філософія складає методологічну основу теології? Це становить важливу філософську проблему і предмет окремої дисципліни – філософії теології [16], адже зрозуміти сутність теологічних вчень без врахування їх методологічного підґрунтя неможливо.

ЛІТЕРАТУРА

1. Caputo J. D. *Philosophy and Theology*. Abingdon Press, 2006. 84 с.
2. Бальтазар Г. У. *Теологика. І. Істина мира* / пер. з нем. А. Лукьянова. М. : ББИ, 2013. 301 с.
3. Баумейстер А. Афины и Иерусалим: провиденциальное единство и нескончаемая тяжба. Парадоксы деэллинизации. *Біля джерел мислення і буття. Вибрані філософські етюди*. К. : Дух і Літера, 2012. С. 98–110.

4. Говорун К. Риштовання Церкви: в бік постструктуральної еклесіології. К. : Дух і Літера, 2018. 312 с.
5. Давыдов О. Откровение Любви: тринитарная истина бытия. М. : ББИ, 2020. 658 с.
6. Даниелю Ж. Бог и мы / пер. с фр. Г. Смирнова; под ред. А. Мосина. *Символ*. 1998. № 40. С. 7–155.
7. Девятова С. В. Методология критического реализма в современной христианской теологии. URL: <https://mail.google.com/mail/u/0/#inbox?projector=1>
8. Коначева С. Бог после Бога: пути постметафизического мышления. Москва : РГГУ, 2019. 242 с.
9. Михайлов П. Б. Категории богословской мысли. Москва : ПСТГУ, 2013. 310 с.
10. Подоровский В. Е. Гносеологическая демаркация предмета философии и теологии / Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. 09.00.01 Онтология и теория познания. Нац. Исслед. Ун-т им. А. Чернышевского, 2016.
11. Положенкова Е. Ю. Философия и христианское богословие: проблемы взаимосвязи / отв. ред. Т. П. Мятяш. Ростов-на-Дону : Изд-во АПСН СКНЦ ВШ, 2003. 107 с.
12. Харт Д. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины / Дэвид Харт ; [пер. с англ. А. Лукьянова]. Москва : ББИ, 2010, xviii + 673 с.
13. Хоружий С. Философия и теология. *О старом и новом*. СПб. : Алетей, 2000. С. 289–310.
14. Христокін Г. Культурні форми буття теології: релігієзнавчо-філософський аналіз. *НАУКОВИЙ ЧАСОПИС Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова*. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія : [зб. наукових праць] / ред. рада: В. П. Андрущенко (голова); за ред. Н. Г. Мозгової. Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2017. Вип. 38 (51). С. 65–73.
15. Христокін Г. Методологія православної теології. Київ : Фоліант, 2019. 501 с.
16. Христокін Г. В. Філософія теології як галузь філософії релігії: визначення статусу дисципліни. *Богословские размышления. Евразийский журнал богословия*. 2018. № 21. С. 97–107.
17. Христокін Г. Філософія як методологічна основа теології. *Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал*. 2016. Вип. 13. С. 81–85.

18. Чорноморець Ю. П. Православна теологія на шляху до нової парадигми. *Філософська думка–Sententiae* : 2012. Спецвипуск № 3. Християнська теологія і сучасна філософія. Вінниця : ВДТУ, 2013. С. 74–88.

REFERENCES

- Caputo, J. D. (2006). *Philosophy and Theology*. Abingdon Press. 84 s.
- Balthazar, G. (2013). *Theology. I. The truth of the world*. Moscow, 301. [In Russian].
- Baumeister, A. (2012). Athens and Jerusalem: providential unity and endless litigation. De-Hellenization paradoxes. *Bilya dzherel mislennyya i buttya. Vibrani philosophical studies*. Kyiv : Spirit and Litera, 98-110. [In Russian].
- Govorun, K. (2018). *Church scaffolding: towards poststructural ecclesiology*. Kyiv : Dukh i Litera, 312 p. [In Ukrainian].
- Davydov, O. (2020). *Revelation of Love: the trinitarian truth of being*. М.: ББИ. 658 p. [In Russian].
- Daniel, J. (1998). *God and we; lane. with fr. G. Smirnova, ed. A. Mosina. Symbol.* № 40. P.7-155. [In Russian].
- Konacheva, S. (2019). *God after God: ways of postmetaphysical thinking*. Moscow : RGGU.
- Mihaylov, P. (2013). *Categories of theological thought*. М.: ПСТГУ.
- Podorovsky, V. E. (2016). *Epistemological demarcation of a subject of philosophy and theology*. The Dissertation on competition of a scientific degree of the candidate of philosophical sciences. 09.00.01 Ontology and theory of knowledge. Nat. Research. Univ. A. Chernyshevsky.
- Polozhenkova, E. Y. (2003). *Philosophy and Christian theology: problems of interrelation*. Rostov-on-Don: Izd-vo APSN SKNTS VSh.
- Hart, D. (2010). The beauty of the infinite. *Aesthetics of Christian Truth*. М.: ББИ, xviii. .
- Khoruzhiy, S. (2000). *Philosophy and theology. About the old and the new*. SPb.: Aleteyya.
- Khrystokin, H. V. (2018). *Filosofiya teolohiyi yak haluz' filosofiyi relihiyi: vyznachennya statusu dystsypliny*. Philosophy of theology as a branch of philosophy of religion: determining the status of the discipline. Yevro-Aziat-s'kyy

zhurnal bohoslav'ya, № 21, 97-107.

Khristokin, G. (2017). Cultural forms of existence of theology: religious and philosophical analysis. *SCIENTIFIC JOURNAL of the National Pedagogical University named after MP Drahomanov. Series 7. Religious Studies. Culturology. Philosophy: [col. scientific works]*. Kyiv: MP Drahomanov National Pedagogical University Publishing House. Issue. 38 (51), p.65-73.

Khristokin, G., (2019). *Methodology of Orthodox Theology*. Kyiv: Foliant. 501 p.

Khristokin, G. (2016). *Philosophy as a methodological basis of theology. Current issues of philosophy and sociology. Scientific and practical journal*. Issue. 13. P. 81-85.

Chornomorets, Y. (2013). *Orthodox theology on the way to a new paradigm. Philosophical thought. Sententiae: special issue*. № 3 Christian theology and modern philosophy. Vinnytsia: VSTU. P. 74-88.

Hennadii Khrystokin

Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophy and Political Science, Director of the Educational-Scientific Institute of Humanities, University of the State Fiscal Service of Ukraine; Irpin, Ukraine; e-mail: xristokingena@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2663-3055>

Methodological aspect of interaction of philosophy and theology

Abstracts

The relevance of the study of the interaction of philosophy and theology has long been a cross-cutting problem of humanities knowledge. Today, most scholars recognize the coexistence and interaction of philosophy on theology as independent cultural discourses. The thesis about ideological, conceptual mutual influences of Christian theology and philosophy, their paradigmatic influence on science does not cause special objections. The article analyzes the methodological aspect of the interaction of philosophy and theology, as it appears in modern theologians and theologians. It is proved that the vast majority of Orthodox authors think of philosophy in a modern way, as

something completely separate and independent of theology, so the question is to reconcile the relationship between them. Instead, thinkers of the postmodern paradigm perceive philosophy and theology as inseparable, as continuing each other. In their view, it is theology and philosophy that lay down the cultural codes, meanings and values that form the matrix of culture. Theology mediates between man, religion and culture. Therefore, it works closely with philosophy and other humanities. The research of many authors further actualizes the task of analyzing the methodological component of the interaction of philosophy and theology.

Keywords: *philosophy, theology, philosophy of theology, methodology of theology, Christian theology.*

УДК 2+225

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.2.11

А. І. Рома,
магістр кафедри релігієзнавства
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
м. Київ, Україна
e-mail: andriannaroma13@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8570-6093>

СОЦІОКУЛЬТУРНІ ДЕТЕРМІНАНТИ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ ДАВНЬОГО РИМУ

Життя соціуму нерозривно пов'язане з певною соціокультурною реальністю, детермінованою низкою різновекторних чинників. У Давньому Римі, як і в будь-якому іншому домодерному суспільстві, релігійний компонент відіграв важливу роль. По-перше, релігія постає одним із ключових культуротворчих факторів. По-друге, вона є важливим соціально-політичним чинником. По-третє, виконуючи регулятивну, світоглядну та компенсаторну функції, релігія стає ключем для розуміння світу глибинних людських переживань, основа яких навіть під впливом часу не зазнає значних трансформацій, а отже, їх дослідження виявляється актуальним й до нині. Загальноприйнятою є думка, що саме релігія впливає на формування культури, традицій та суспільства, проте важливо відзначити і зворотній вплив, а саме – дію соціальних та культурних чинників на становлення і розвиток релігійного життя. Дана стаття присвячена виявленню соціокультурних компонентів римського язичництва класичного періоду, що сприяє глибшому розумінню релігійної традиції давніх римлян.

Ключові слова: давньоримська релігія, соціокультурні детермінанти, давньоримська культура, релігійний культ, менталітет.

В основі розвитку будь-якого народу, культури, цивілізації або іншої соціально-політичної організації лежать певні психологічні особливості, які формують бачення їхніми представниками на-

вколишнього світу та визначають їхні реакції на процеси, що в ньому відбуваються. Сукупність цих особливостей формує менталітет – певну психологічну детермінанту поведінки людей, які за будь-яких обставин лишаються вірними своєму «коду», який історично склався. Менталітет, як передумова і, водночас, одна з ключових репрезентацій культурного середовища народу чи нації, детермінує не лише світоглядну, а й релігійну картину. Водночас релігійний фактор впливає на смислове наповнення аксіологічної парадигми, яка є причиною тих ментальних особливостей традиції або культури, носієм якої є адепт релігії. Релігія, культура та суспільство – взаємопов'язані та взаємозалежні елементи, якісне вивчення яких уможливилося лише в процесі їх комплексного аналізу.

Аналіз питань, які стосуються язичницької традиції давньоримського суспільства, можна віднайти ще у творчості істориків та політичних діячів епохи Давнього Риму, однак більш глибокими та незаангажованими є дослідження римської релігії науковцями, темпорально наближеними до сучасності, які є представниками різних країн та традицій: Г. Буасье, Ж. Байє, Ж. Дюмезіль, П. Бойансе, А. Гренье, Дж. Шайд (Франція), Г. Віссова, К. Латте, Й. Рюпке (Німеччина), Т. Зелінський (Польща), А. Кук, М. Грант, М. Бірд (Англія), К. Чемпіон, Г. Форсайт (США), Х. Вагенвоорт (Нідерланди), Є. Штаерман, О. Неміровський, С. Токарев (СРСР), О. Сидорович, А. Сморгчов (Росія) та ін. Серед вітчизняних науковців, які займалися проблематикою римського язичництва, можна виокремити істориків С. Хільчевського, М. Маркович, богослова Л. Хомина, філософа А. Дробовича. Проте соціокультурний аспект римського язичництва, попри високий інтерес дослідників до історії Давнього Риму, не є достатньо вивченим. Отже, метою даного дослідження є розкриття ролі соціальних та культурних детермінант у релігійному житті давніх римлян, використовуючи історико-аналітичний метод.

За останні дві декади сприйняття римської релігії суттєво змінюється, у працях сучасних дослідників вона відкривається у красі своєї самотності. Наприклад, цікавий погляд на язичницьку традицію давніх римлян пропонує американський дослідник Г.Форсайт. У праці «Час у римській релігії. Тисяча років релігійної

історії» (2012) ключовим елементом у вивченні релігій архаїчних суспільств постає час. На думку Г.Форсайта, чимало аспектів релігійної поведінки та мислення визначаються саме розумінням часу. Крізь призму цікавості до давньоримського календарного циклу він не так підтверджує думки своїх попередників про відповідність релігійних церемоній аграрним чи військовим паттернам, як доводить, що релігійні обряди та дії архаїчних людей під час них зумовлені концепцією часу, яка на ранніх етапах римської релігійної історії була засадничою.

Відзначимо також праці німецького дослідника порівняльного релігієзнавства та класичної філології Й. Рюпке, а саме – низку ґрунтовних досліджень, присвячених Давньому Риму: «Релігія римлян» (2007), «Римський календар від Нуми до Константина: час, історія та факти» (2011), «Про релігію римлян: жива релігія та індивід в Давньому Римі» (2016), «Пантеон: нова історія римської релігії» (2016). Рюпке протиставляє «холодну» релігію, усталену багатовіковими традиціями та письмовими джерелами, релігії «живій». Він намагається показати римське язичництво не як звід правил та приписів, які утворюють систему релігійних вірувань, унормовують шляхи мислення та діяльності, а як поле варіативних індивідуальних дій. «Римська релігія не як набір культів, одна з багатьох локальних «релігій», а як регіональний і темпоральний сегмент живої релігії давнини, що задовольняла потреби людей, котрі використовували релігію як ресурс для реалізації багатьох цілей, котрі намагались знайти своє місце в традиціях чи за їх межами, чи котрі намагались визначити ті самі традиції для успішного спілкування як з божествами, так і з людьми, що, безперечно, відповідають їхній епосі» [11, с. 7]. У своїй праці «Пантеон: нова історія римської релігії» серцевину феномена римської релігії Рюпке вбачає у комунікації. Тому, на його думку, в період Імперії саме релігія постає незамінною сполучною ланкою у соціальному устрої. Рим ніколи не був Єрусалимом, як і Тибр не був Нилом, більшість потужних релігійних рухів беруть свої витoki в інших культурних та географічних осередках. Водночас, космополітична культура Риму подарувала вічному місту унікальну можливість поглинати найрізноманітніші релігійні традиції, віяння, течії, офо-

рмлювати їх у більш складну систему та просувати крізь усі сфери свого впливу.

Російська дослідниця О. Сидорович у праці «Жрецька традиція в Давньому Римі: культ, ритуал, історія» (2019) розкриває зміст римської релігії через суспільні культу та ритуали, і аргументує: «релігія для давнього римлянина не була предметом абстрактної віри, але, навпаки, у виконанні конкретного обряду чи ритуалу виявлялись його вірність по відношенню до богів (*fides*) та благочестя (*pietas*) як основні чесноти громадянина» [3, с. 5]. Особливо важливим постає вивчення жрецької традиції, оскільки її літературний спадок (жрецькі книги, списки, священні тексти), на думку авторки, сприяв формуванню поглядів римських інтелектуалів на свою історію та культуру, які вони транслиували через твори, завдяки котрим майбутні покоління мали можливість відтворювати уявлення римлян про свою релігію.

Значним здобутком є дослідження російського історика Андрія Сморгчова «Релігія та влада в Римській республіці: магістрати, жерці, храми» (2012). Найяскравішою епохою римської історії він називає період Республіки, вбачаючи в ньому розквіт самобутності релігії та культури. Сморгчов обґрунтовує взаємозалежність релігії та політики, аргументує ефективність релігійного чинника в регулюванні соціальних конфліктів, описує характер унікального феномена римської общини (*civitas*) та її тісну взаємодію з богами, визнає притаманну римлянам раціональність і, водночас, наголошує на необхідності не переоцінювати правовий характер мислення римлян. Сморгчов акцентує увагу на труднощах у процесі дослідження римської релігії. Він відзначає, що сприйняття релігії, як і історії, зазнає певних викривлень, оскільки реконструкція даних відбувається завдяки творам анналістів та антикварів, які, по-перше, зазнавали впливу певних культурно-політичних ситуацій, по-друге, були спотворені їх власними уявленнями про те, якою релігія мала бути. У такому ключі інформацію, потрібну для відтворення язичницьких уявлень, можна черпати не в історичних хроніках, а в міфах та легендах, де скоріше може міститись більше історичної правди, ніж у розумному та сухому повідомленні про політичні процеси, які створювались римськими істориками за образом власного часу.

Римська релігія, як і сам Рим, у процесі розгортання своєї історії зазнавала істотних трансформацій. Залежно від часу, соціально-політичного устрою та чужоземного культурного впливу аксіологічна парадигма римлян змінювалась, отже, зрушення відбувались і в релігійному житті. Цінності царського періоду не збігалися з цінностями епохи Республіки, які, своєю чергою, суттєво відрізнялись від імперських ідеалів, однак деякі концепти були так глибоко вкорінені у свідомості, що збереглися протягом усього існування Давнього Риму. Ядро культурного коду римлян становить соціоцентризм, практицизм та дисципліна – риси, які зумовлюють унікальний характер і римського народу, і римської релігії. Без жодних сумнівів можна погодитись, що римська культура пережила чимало зіткнень з іншими: італіками (зокрема, племенами сабінів, умбрів, осків), з якими римляни пізніше асимілювалися, розвинутими етрусською та еллінською культурами, вплив яких був найбільш відчутним, також, наявними були відголоски культур террамаре та вілланова, на тлі яких власне і зародились італійські племена, у тому числі й плем'я латинів, від якого римський народ бере свій початок. Римляни не просто стикались з іншими традиціями та культурами, а й пропускали їх крізь себе, з чого випливає припущення їм особливість, а саме – здатність інкорпоровати до своєї системи будь-чого, що з'являється на шляху. Це вміння мало прагматичне підґрунтя: по-перше, це супроводжувалось політичними вигодами (адже можливість полонених народів зберігати свої традиції та звичаї сприяла більш лояльному ставленню до експансіоністів), по-друге, кожна культура мала свої здобутки та переваги, які могли бути корисними для римлян (алфавіт, цифри, календар, розвинута міфологія та система культів, вбрання, знаряддя праці чи зброї, культурні герої тощо), якщо це задовольняє утилітарні цілі – це має право на існування. Показовим прикладом є історія прийняття Римом міфу про Енея. Існує припущення, що цей міф був запропонований етрусками (оскільки вони шанували Енея як покровителя та засновника міст) або греками (в їхньому широкому спектрі міфологічних жанрів достатньо розвинутими були розповіді про заснування міст), однак римлянами його було прийнято не одразу. Легенда про Енея, яка виводить родовід Ромула і Рема від

троянців, влітається в римську міфологічну канву, коли це стає політично вигідним. Історик О. Сидорович припускає, що це трапляється під час Пунічних війн. Міф про Енея постає цементуючою основою, яка з'єднує римлян та еллінів, відсилаючи їх до єдиного культурного початку. У такому ключі греки і римляни показані хоч і антиподами, але єдиного цілого, які тепер об'єднані спільним ворогом – Карфагеном. Культурним героєм Еней стає лише на межі I ст. до н. е. – I ст. н. е., чому сприяє «Енеїда» Вергілія та режим Августа. Вергілій зображає Енея взірцевим громадянином, його ідеал полягає у благочесті (*pietas*) – це саме протегував Август. Таким чином, цей міф, як і чимало інших, включається в римську традицію, оскільки стає для неї прийнятним.

Релігія слугувала державним інтересам, вона могла сприяти здійсненню громадянського обов'язку, однак у жодному разі не надавала виправдання його невиконанню. Будь-які інновації в релігійній сфері були вплетені в соціально-політичну картину, в центрі якої перебуває не просто індивід, а римський громадянин. Релігійний ритуал – це спосіб комунікації людини і божества, і оформлюється від відповідно до норм, прийнятих для римлян. Якщо говорити про соціальну стратифікацію, політична еліта завжди опиняється на вищому щаблі, отже, знайомий механізм звернення до чиновників переноситься і на характер спілкування з богами. Римська релігія є громадянською, і вона не може розвиватись поза соціокультурним контекстом. Релігія регулює аксіологічну доктрину: вона може сприяти генезі нових цінностей та підтримці старих, в руках вправних політиків (а римські жерці саме такими і були) вона може сповнювати сенсом предмети, явища, місця, постаті (евгемеризація царів, обожнення імператора, освячення сакрального простору). Релігія вбирає в себе характеристики своїх представників: самотні риси римського народу стають специфічними особливостями римської релігії. Упорядковуючи стосунки між людським та божественним, релігія одночасно гармонізує соціальні стосунки, вона дає про процвітання народу та забезпечує славу Римській державі.

Давньоримська релігія була еклектичною, адже сам Рим був породжений сумішшю різних італійських народностей, вірування яких були адаптовані один до одного. Захоплюючи нові народи,

римляни приймали їхніх богів та ритуали, намагаючись пристосувати та узгодити із власними. Релігія зазнавала безліч впливів, єдине, що протягом усього часу залишалось незмінним – взаємини між людьми та богами. Можна сказати, що грецькі боги – це живі люди, з усіма турботами та складнощами міжособистісних стосунків, римські боги – виконавці, котрі з'являються при необхідності зробити свою справу, а потім одразу зникають за обрієм загадковості, допоки їхня допомога не знадобиться знову. У цьому можна побачити властиву рису римлян – прагматизм, через яку давньоримська релігія неодноразово зазнавала звинувачень у меркантилізмі. Римський народ був практичним, будь-яка дія повинна мати суспільно корисний характер. У Давньому Римі було три важливі інтелектуальні сфери, займатись якими було найбільш престижно: право, історія та релігія. Юриспруденція допомагала громадянам гармонізувати відносини між собою, значення історії полягало у сприянні вихованню майбутніх поколінь, релігія була покликана для вибудовування стосунків людей та богів. Із цього випливає, що центром для Риму завжди були його громадяни, община, соціоцентризм постає корінною категорією давньоримської культури й інкорпорується в усі сфери та інститути. Аналізуючи релігію римлян, потрібно розуміти її соціальний характер – це релігія общини (*religio civitas*): «Це релігія, яка шукає земного добробуту громади, а не спасіння індивіда та його безсмертної душі у потойбічному світі. Боги допомагають індивідам, але перш за все як членам громади і лише потім як індивідам та поза громадськими справами. – Тим самими будь-який громадський акт має релігійний аспект, а будь-який релігійний акт має громадський» [5, с. 32].

У сучасному розумінні благочестя є категорією етичною, яка має справу з моральнісним аспектом. Римляни ж сприймали його як категорію юридичну, а саме – як певну справедливість взаємовідносин між людьми та богами. Благочестя римлянина полягає у виконанні своїх обов'язків перед богами (їх належному шануванні), що передбачає і виконання своїх обов'язків з боку богів (здійсненні прохань, їм адресованих). Нечестя ж «полягає у тому, що богам відмовляють у приношеннях та положенні, на яке вони заслуговують, або зазіхають на їхню власність шляхом крадіжки...

чи псування» [6, с. 38]. Відзначимо, що нечестя поділяється на на-вмисне (*prudensdolomalo*), яке лишається неспокутуваним, та нена-вмисне (*imprudens*), яке може бути виправлене шляхом жертвопри-несення або відшкодування збитку. У цьому відношення можна прослідкувати помітну схожість релігійних приписів з юридични-ми. Як зазначив протоієрей Л. Хомин, «Римський культ – це юри-дична угода, яка супроводжувалася численними і важливими фор-мальностями» [5, с. 77]. Формалізм римського язичництва можна пояснити тим, що оформленням та впровадженням культу займа-лися жерці, які, по суті, були юристами і чиновниками. Однак на-вряд чи вони прижилися б, якби не знайшли підтримки населення. Суспільство відчувало певною мірою симпатію до формалізації, уваги до деталей, оскільки, по-перше, вірило, що саме завдяки ре-тельному виконанню приписів боги сприяють його процвітання, по-друге, воно було консервативним і будь-які зміни сприймало якщо не вороже, то зі значною обережністю. «Часто обряди були незрозумілі, бо жерці здійснювали обряди на древній латинській мові, як мало хто розумів. Навіть не всі жерці знали цю мову, але ніхто нічого не міняв, бо така була традиція, так велось з давнини» [5, с. 76].

Помітно виражена риса давньоримського суспільства – полі-тизованість, яка просякала усі сфери життя, і релігія не є виклю-ченням. Давньоримське язичництво було насичене ритуалами та культами, які встановлювали та підтримували традиції в соціумі. Якщо говорити про період Римської імперії, то культу імператора було відведено вищий щабель, хоча й за часів республіки ставлен-ня до влади було край шанобливим. Ця особливість виявлялася і у ставленні до богів. Давньоримський пантеон віддзеркалював соці-альну модель: верховна тріада – Юпітер (релігійна функція), Марс (військова функція) і Квірін (господарська функція) транслиували основні цінності суспільства.

Римляни були байдужі до історії своїх божеств, важливим було виконання ними своїх функцій. Сфери дії божеств були най-різноманітнішими, і самих божеств було безліч. Хоча їхні імена не мали складної етимології, а зазвичай були похідними від викону-ваної ними функції, проте всі вони були внесені до так званих дав-ніх списків жерців – *Indigitamenta*. Існувало, наприклад, божество

Vaticanus, яке допомагає немовляті вимовити перший звук, Polina спонукає пити, Educa – їсти, Cuba – спокійно лежати в колисці. Крім того, римляни часто одухотворювали загальні поняття, перетворюючи їх на божества. Так, з'явилося божество процвітання римського народу – Salus Populi Romani, або ж перемога Цезаря як втілення загальної перемоги – Victoria Ceasaris, Pietas – благочестя. У період імперії поклоніння добродійностям імператора було зведено до культу, створювали статуї «добробуту століття», «поблажливості господаря» тощо. Чіткість та практицизм римлян призвели до появи numina – величезної кількості божеств, одухотворень конкретних актів – посіву, проростання насіння, цвітіння, дозрівання колосся, зачаття немовля, розвитку зародку, повернення дитини додому та незліченої кількості інших божеств, імена яких були утворені від конкретних дій. Уявлення про нуміна, скоріше за все, є викривленням тогочасної дійсності – «божества моментів», ким і були нуміна, насправді були проявами функцій божеств, їх атрибутами, адже сам термін numina означає «дія», «сила», «воля», «прояв», а спотворені уявлення про богів виникли через обмежену кількість джерел архайчного періоду, жрецькі списки та ментальності жерців-управлінців. Останній елемент також вплинув на ще одне виокремлення риси римської релігії, а саме – формалізму, що неоднозначно трактується дослідниками. Особливо відчутно ця риса проявлялась у ритуалах жертвоприношення. Щоб отримати бажаний результат, жертва має бути принесена, відповідно до всіх приписів. Потрібно чітко знати, який бог за що відповідає, щоб здійснити своє звернення грамотно, так само важливо назвати його саме тим іменем, яке йому подобається, адже в іншому випадку в божества може не виникнути бажання допомогти. Якщо провести паралель між римським пантеоном та сучасним державним апаратом, можна дійти висновку, що боги дуже схожі на чиновників: по-перше, вони віддалені від суспільства, знаходяться над ним і проявляються лише у виконанні/невиконанні своїх функцій; по-друге, вони викликають певного роду благоговіння перед ними, а точніше, перед своєю величчю та могутністю, кожен з них має чітко визначені компетенції, в межах яких діє, і діяти поза ними не зобов'язаний; по-третє, існують спеціальні процедури звернення до

них, яким необхідно слідувати, щоб отримати бажаний результат. Так вважали і самі римляни, вбачаючи у богах схожість з суддями, яким можна програти справу, якщо прохання укладено неправильно. Для того, щоб належним чином провести ритуал, необхідно звернутися за допомогою до жерців, котрі мають книги з «рецептами» молитов та сліdkують за правильністю їх виконання. У своєму ставленні до богів, як і до всіх інших, римляни вирізнялися неабиякою обережністю та дисциплінованістю. Звертаючись з мольбою, треба намагатися максимально чітко виразити своє прохання і за можливістю не обтяжувати себе надмірною кількістю обов'язків. З одного боку, таке скрупульозне ставлення до виконання ритуалу ставить під сумнів його духову складову, оскільки напрошується логічний висновок, що все справді зводиться лише до форми. З іншого боку, при аналізі релігійної традиції варто позбавитись дослідницької ангажованості (не намагатись втиснути архаїчну релігію в межі нашого розуміння, якою вона має бути) та зважати на її хронологічні межі, оскільки світовідчуття людей, які жили більш ніж за дві тисячі років тому, може значно різнитись із сучасним світосприйняттям. Крім того, слід враховувати притаманні римлянам риси, які ми відзначали вище.

Важлива властивість давньоримського суспільства – зосередження державної та релігійної влади в одних руках. Для того, аби стати жерцем, не потрібно було мати особливих властивостей або хисту, достатньо було послужити державі на полі бою, чи у справах суспільно-політичних. Не мало значення, ким бути: авгуром чи претором, адже головним обов'язком було служіння на благо держави, що вимагало раціональності та практичності. Релігійний культ не міг суперечити інтересам держави. Показовим щодо цього є такий факт: з давніх-давен існувало повір'я, що, вмираючи, людина стає покровителем своїх близьких. Для того, щоб дія її сили була міцнішою, дух померлого мав знаходитись ближче до своєї родини, отже, його ховали в самому будинку, після чого він перетворювався на духа-охоронця оселі – генія. Проте з часом було видано закон, який з гігієнічних міркувань забороняв ховати померлих всередині міста, і попри щирі віру в благодатну силу геніїв, люди беззаперечно йому підкорилися. Саме симбіоз сакрального та політичного життя Риму сприяв мирній взаємодії між цими компо-

нентами і на віки убезпечив від можливої ворожнечі. Водночас, можна припустити, що саме злиття релігії та політики у супроводі ритуалізації та прагматичності в питаннях жертвоприношень могло слугувати підставою для того, що римлян часто звинувачували в меркантилізмі, нібито головним для них було звідусюди отримувати користь, зокрема матеріальну. Такі підозри посилювалися своєрідністю відносин між індивідом та божеством (вважалося, що милість бога можна було купити молитвою та жертвами, це була певна двостороння угода, отже, отримавши дар, божество було зобов'язане виконати те, що від нього вимагається). Стосунки між людьми та богами будувались за принципом *do ut des* (я даю, щоб і ти дав) – специфічного для сучасного розуміння взаємовідношень між людьми та богами, але цілком прийняттого для архаїчного сприйняття. Коли римляни покладали на себе обов'язки здійснення ритуалу для богів, то й боги автоматично ставали зобов'язані виконати прохання, якщо усі необхідні умови було дотримано.

Проте ці звинувачення, хоч і не безпідставні, є не зовсім правомірними, адже говорити про меркантилізм римлян рівноцінно тому, щоб стверджувати те саме й щодо всіх інших народів. Думка про те, що благодать можна купити, притаманна усім язичницьким традиціям (і не лише язичницьким, якщо згадати християнське Середньовіччя), римляни в цьому відношенні вирізнялися лише тим, що не бажали платити зайвого. Грецький пантеон відображав суспільство реальне, римський – ідеальне, в ньому боги мали характер вірцевих громадян, які чітко усвідомлюють свої соціальні ролі та бездоганно їх виконують, не даючи жодного приводу пустити на себе тінь сумнівів. Дія, а не роздуми, – ось, чим вони керувались. Римляни були не більш меркантильними за інших, але вони були більш практичними. Важливість форми і зневага до сутності робить римлян «слугами букви Закону», однак не знищує їхньої релігійності, а тлумачить її відповідно до менталітету цього народу. Не можна сказати, що чутливість греків до своїх богів та співчуття їм робить їхню релігію глибшою, «благочестя італійця було більш боязким та шанобливим, ніж благочестя грека; він тримався подалі від своїх богів, він не насмілювався наблизитись до них і не наважився б устроити на них свої погляди. Якщо римлянин, при ви-

конанні якого-небудь релігійного обряду покриває своє обличчя, він робить це... головним чином для того, щоб не бачити божества, до якого він взиває. Він молить його, щоб те зійшло до нього, він пристрасно бажає відчувати його біля себе, щоб воно вислухало його веління і потім виконало їх, але він жажнувся б, коли його очі побачили б це саме божество» [1, с. 6]. Де факто, їхня релігія зводиться до культу, проте він є таким насиченим увагою до дрібниць, що жодна з подробиць не має бути пропущена. Римляни були благочестивими, але розуміли це по-своєму, у благочесті вони вбачали чітке слідування ритуалу, який слухняно та сумлінно виконували. Відзначимо, що давньоримське благочестя (pietas) включає в себе обов'язок не лише перед богами, а й перед своєю державою та родиною. Не важливо, чим живе та які емоції переживає індивід, благочестивим римлянином вважається той, хто молиться богам відповідно до законів своєї держави, не зневажає нюансами, приходять до храму у відповідному вбранні, займає правильну позу, знає кожне божество на ім'я та за функцією, яку воно виконує. У благочесті вони вбачали право бути щасливими, а це – бажання, яке є властивим людству за всіх часів. Внутрішня сфера опиняється на другому плані, тоді як на перший виходить зовнішній бік обряду. «Римляни – народ, створений для того, щоб діяти. Мрійливість, містичне споглядання їм чужі» [2, с. 208].

Римляни настільки поважали свою історію, що повага до неї мала характер культу минулого, який провокував неприйняття будь-яких нововведень. Можна припустити, що стабільність минулого цінувалась вище, ніж заобрійний успіх майбутнього. Успіх для них полягав у спільному благу народу та держави, які розумілись як єдине ціле, що експлікувала формула SPQR (Senatus Populusque Romanus) – «Сенат і народ Риму», тобто те, на чому тримається могутність Риму. Могутність необхідно містила в собі такі компоненти: воєнна міць, розширення територій та загальний добробут народу (зокрема матеріальний), отримання та підтримання яких не обходилося без волі богів. «Римляни беруть за правило думку, нібито благочестя дає право на багатство; а й справді, природно, що боги надають перевагу тому, хто за ними доглядає, а «кого люблять боги, той завжди має гарний прибуток». Відповідно,

тут божим обранцем є не бідняк, як у християн, а багатій» [1, с. 25].

Попри постійні зіткнення з чужоземними племенами, культурами і навіть цивілізаціями, римлянам вдалось зберегти самобутність та унікальність своєї релігії. Давній Рим – це енциклопедичний приклад інкорпорації та інтерпретації чужорідних традицій, які він вмilo адаптував під себе: наситив власними сенсами легенди та міфи, зробив календар комфортним для своєї діяльності, заборонив обряди та церемонії, які не вкладались у парадигму тогочасної раціональності, перевів офіційні стосунки з богами в площину юридичних відносин, залишивши місце для більш інтимного спілкування родини з окремими божествами та духами. Римська релігія – це релігія общини, покликана обслуговувати державні та соціальні інтереси, і вона блискуче справлялась зі своєю функцією. Політизованість, консерватизм, формалізм, ритуалізм та прагматизм, властиві жителям Давнього Риму і наявні в їхньому язичництві, можуть зобразити римську релігію пустою, а її adeptів – неблагочестивими, однак така думка буде несправедливою. Бачення в такому ключі є результатом дослідницької ангажованості, що намагається втиснути релігію в межі власної доктрини про те, якою вона має бути. Благочестя для римлянина полягало у шануванні богів, відповідно до законів держави. Таке сприйняття є доволі своєрідним, але цілком прийнятним для римлян, адже слід розуміти, що воно детерміноване соціокультурними факторами. Римська релігійна традиція не є однорідною, зазнаючи віянь епохи, ритуальний компонент або пантеон божеств, яких потрібно шанувати, могли різнитись. Незмінним залишалось значення релігії та характер взаємовідносин між богами та людьми. Римляни – народ, який цінує порядок, його жерці – юристи та чиновники, його міфологія історична, його найчастіше прохання до богів – врегулювати соціальні взаємини, а найбільш сокровенне бажання – жити в могутній Римській державі. Римська релігія, як і римська культура, є соціоцентричною, ядром якої є не індивід, а група індивідів (колектив) та стосунки між ними. Релігія не мислиться як окремий компонент, вона влітається в соціокультурну картину Давнього Риму, стаючи з нею єдиним цілим. Добробут окремого індивіда є невіддільним

від загального блага суспільства, джерело якого міститься в симбіозі релігії та держави.

ЛІТЕРАТУРА

1. Буасьє Г. Римская религия от Августа до Антонинов / пер. с франц. М. Корсак. М. : Издание К. Т. Солдатенкова, 1878. 645 с.
2. Лактионов А. Античная мифология. М. : Мидгард, 2004. 765 с.
3. Сидорович О. В. Жреческая традиция в Древнем Риме. Культ, ритуал, история. М. : Рос. гос. гуманитарн. ун-т, 2019. 282 с.
4. Сморгачев А. М. Религия и власть в Римской республике: магистраты, жрецы, храмы. М. : РГГУ, 2012. 602 с.
5. Хомин Л. (протоіерей). *Релігія Древнього Риму*. Волинський благовісник. 2014. № 2. С. 73–84.
6. Шайд Дж. Религия римлян / пер. с франц. О. П. Смирновой. М. : Новое издательство, 2006. 280 с.
7. Forsythe G. Time in Roman Religion. One Thousand Years of Religious of Religious History. N-Y. : Taylor & Francis, 2012. 207 p.
8. Rüpke J. Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2012. 322p.
9. Rüpke J. Religion of the Romans / translated and edited by R. Gordon. Cambridge : Polity Press, 2007. 350 p.
10. Rüpke J. Religious Deviance in the Roman World: Superstition or Individuality. Cambridge : Cambridge University Press, 2016. 159 p.
11. Rüpke J. On Roman religion: lived religion and the individual in ancient Rome / Jörg Rüpke. London: Cornell University Press, 2016. 196 p.
12. Rüpke J. Pantheon : a new history of Roman religion / translated by David M. B. Richardson. Princeton, N. J. : Princeton University Press, 2018. 573 p.
13. Rüpke J. The Roman Calendar from Numa to Constantine: Time, History, and the Fasti / translated by David M. Richardson. Boston: Wiley-Blackwell, 2011. 226 p.

REFERENCES

- Bossier, G. (1878). *Roman religion from Augustus to Antonius*. Moscow. [In Russian].
- Laktionov, A. (2004). *Antique mythology*. Moscow. [In Russian].

-
- Sidorovich, O. (2019). *Sacerdotal Tradition in Ancient Rome*. Cult, Ritual, History. Moscow. [In Russian].
- Smorchkov, A. (2012). *Religion and government in Roman Empire*. Moscow. [In Russian].
- Khomyn, L. (2014). The religion of Ancient Rome. In *Volynskyi Blahovisnyk*. Lutsk, 73-84. [In Ukrainian].
- Schied, J. (2006). *Roman religion*. Moscow. [In Russian].
- Forsythe, G. (2012). *Time in Roman Religion. One Thousand Years of Religious of Religious History*. New York.
- Rüpke, J. (2012). *Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change*. Philadelphia.
- Rüpke, J. (2007). *Religion of the Romans*. Cambridge.
- Rüpke, J. (2016). *Religious Deviance in the Roman World: Superstition or Individuality*. Cambridge.
- Rüpke, J. (2018). *On Roman religion: lived religion and the individual in ancient Rome*. London.
- Rüpke, J. (2018). *Pantheon: a new history of Roman religion*. New Jersey.
- Rüpke, J. (2011). *The Roman Calendar from Numa to Constantine: Time, History, and the Fasti*. Boston.

Andrianna Roma

Master student (graduate) of the Religious studies Department, Taras Shevchenko National University of Kyiv; Kyiv, Ukraine; e-mail: andriannaroma13@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8570-6093>

Social and Cultural Determinants in Ancient Rome Religious Life

Abstract

The life of a society is inextricably linked with a certain socio-cultural reality, determined by a number of multi-vector factors. In ancient societies religious component has always played a great role. First of all, religion is one of the

main cultural components. Secondly, it is an important social and political factor. Thirdly, due to its regulatory, ideological and compensatory functions religion becomes a key to understanding the depth of human feelings that are still timeless and unshakable. In spite of common belief that religion forms the culture and traditions of the society, it is important to emphasize the reverse influence – social and cultural impact on formation and evolution of religious life. In matters of worship Romans were extremely careful, the rituals were strictly regulated, each case had own deity which demanded a special treatment. Cult appears not as a covenant, but as a legal contract between gods and men that requires mutual obligations. Romans transfer internal social relations to relationship between gods and human. Religion cannot be comprehended as a separate component; it is intertwined into the holistic social and cultural picture of Ancient Rome. Roman religion was not identical; as any other religion, it differed out of political situation and trends of the times. However the core of religion and the nature of relations between gods and people were unaltered. The article is dedicated to identification of social and cultural components in Roman paganism tradition in Classical period that helps either deep understanding of the religion of Ancient Rome, or reconstructing worldview principals of Antiquity. Although Roman religion could be described as an empty one and its adepts as impious, such conclusion would be erroneous. The piety for Romans meant worship according to the laws of Rome – quite strange, but totally authentic Roman peculiarity, generated by socio-cultural features. Personal well-being becomes inseparable from the nationwide prosperity. The uniqueness of Roman religion is a great example of a mixture of religious endeavors, state interests and spiritual human aspirations.

Keywords: Roman religion, social and cultural determinants, Roman culture, religious cult, mentality.

УДК 230.1

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.2.12

Д. С. Морозова,
кандидат культурології, докторант
Національного педагогічного університету
імені М. П. Драгоманова
м. Київ, Україна
e-mail: morozovadaria@duh-i-litera.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5646-2851>

АНТІОХІЙСЬКА ШКОЛА ТА ЇЇ ПЕДАГОГІЧНІ МЕТАФОРИ

У статті розглянуто основні педагогічні метафори, які побутували в Антіохійській школі патристики. Дослідження засноване, насамперед, на матеріалі гомілії свт. Іона Золотоуста De inani gloria, Adversus oppugnatores vitae monasticae, In Matthaеum, Ad populum Antiochenum, а також на окремих творах Феодорита Кирського і Северіана Габальського. Ці твори проаналізовано крізь призму теорії метафори П. Рікера, докладені Н. Райтом та Р. Хейзом до вивчення життясвіту релігійних громад. Такий аналіз допоміг виявити у творах Золотоуста та інших антіохійців співіснування двох основних педагогічних метафор різного походження. Метафора чистого аркушу, що походить з трактату Аристотеля De anima, розглядає процес освіти в категоріях активного формування педагогом ментальності вихованця. У Золотоуста ця метафора набуває вигляду складного палімпсесту, де первинний текст постійно записується новими шарами, редагується і відновлюється знову. До цього процесу взаємного навчання і редагування свт. Іоан закликає усіх своїх слухачів. Натомість метафора фортеці, укорінена в Павловій антропології і в Платонівій теорії анамнезису, імплікуючи значно більшу самодостатність особистості, застерігає від надмірного педагогічного конструктивізму. Ця парадигма представляє людський ум (vous) як храм або місто, збудоване за Божим задумом, що розвивається за законами, закладеними Творцем. Завдання педагога в такому сценарії – радше

оберігати тонкий і складний внутрішній світ дитини від примітивної логіки оточення, щоб не перешкоджати її природному розвитку за Божим задумом. У Золотоуста, Феодорита та інших антіохійців співіснують обидві метафори, але метафора чистого аркушу – переосмисленого як палімпсест – докладається радше до просвіти дорослих християн, тоді як метафора фортеці застосовується стосовно виховання дітей.

Ключові слова: Антіохійська школа, Іоан Золотоуст, педагогіка, метафори.

Увага до себе і відкритість до інших – ці два етоси видаються несумісними і взаємовиключними антропологічними ідеалами. Якщо перший співвідносять із православною традицією, то другий – із сучасним західним християнством. Однак аналіз святоотцівських текстів засвідчує однобічність такого стереотипу. Обидві парадигми цілком мирно уживаються у численних патристичних творах – зокрема, у педагогічній думці Антіохійської школи.

Якщо дитинству в античній та християнській культурі загалом присвячено досить велику літературу (починаючи з відомої праці А. Марру [1]), то дитинство у сирійському і, зокрема, антіохійському, християнстві привертало увагу вчених хіба що побіжно. І, головне, ці історико-культурні огляди майже не перетиналися з історико-філософськими дослідженнями патристичної думки. У даному нарисі ми подивимось на осмислення антіохійцями феномена дитинства у ширшому контексті їхнього богословського життєсвіту, а також проаналізуємо їхні засадничі педагогічні метафори, зокрема у світлі філософських підходів XX ст.

Важливим поворотом у сучасній гуманитарії стали праці Поля Рикера [10] та ще низки філософів і лінгвістів, в яких метафора перейшла зі статусу риторичної прикраси до статусу незамінного носія смислу і, практично, ядра повідомлення. Це відкриття наблизило філософію не лише до філології, а й до теології, якій ставало дедалі складніше ігнорувати роль поетичної образності в біблійному і святоотцівському богослов'ї. Ричард Хейз і Ніколас Райт систематично продемонстрували, яку вагому конструктивну роль у тексті Нового Завіту мають наративи і метафори, що є, власне, провідними структурами філософії біблійних авторів [6; 5; 11].

У антиохійських авторів, як і загалом у всій візантійській патристиці, конкурують декілька педагогічних метафор античного походження, що дуже по-різному – ба й діаметрально протилежним чином – представляють характер впливу вихователя на дитину. Мабуть, найпоширенішою педагогічною метафорою аж дотепер лишається образ *чистого аркуша* (*tabula rasa*), на якому накреслює свої смисли пайдея, чи брили мармуру, з якої вирізьблює статую скульптор-педагог. Ця парадигма приймає духовно-інтелектуально-психологічний стан вихованця на початку навчання за нуль. Він не має жодних власних настанов, «упереджень», апперцепцій, і його остаточний «зміст» залежатиме, передусім, від діяльності педагога.

Водночас, у патристиці також фігурує зовсім інша метафора – метафора *міста-фортеці*. Вона уявляє внутрішній світ дитини як створений Богом град, впорядкований за особливими законами, священний і незбагненний для оточуючих – той космос, який деякі візантійські автори називали «великим всесвітом всередині малого». Первинною роллю педагога, у цій перспективі, є захист внутрішнього світу дитини від руйнівних вторгнень примітивної логіки дорослого світу [2].

Якщо метафора чистого аркуша походить із матеріалістичної психології Аристотеля (*De anima*, III, 4, 429b – 430a), то метафора міста-фортеці безпосередньо відсилає до вчення Платона (*Менон*) про небесне походження душі, в потаємних надрах якої ховається забута нею божественна мудрість; відтак, уся педагогіка є процесом пригадування (*анамнезис*). Відповідно, парадигму *анамнезису* цікаво розробляли християнські платоніки, пов'язані з александрійським осередком; натомість, Аристотелеву парадигму ми часто знаходимо у схильних до матеріалізму антиохійців. Однак саме у цій царині, здається, усі патристичні школи більш-менш охоче вдавалися до синтезу античних підходів (ба й просто еклектично сполучали їх, відповідно до контексту). Тому, наприклад, у антиохійських авторів зустрічаються обидві метафори – центротяжна метафора міста-фортеці та центробіжна метафора чистого аркуша. У результаті педагогіка стала одною з тих царин, де взаємодія різ-

них поглядів на людину – антіохійського й александрійського – є якнайбільш плідною.

Tabula rasa чи палімпсест?

До першої парадигми – *tabula rasa* – Золотоуст звертається дуже часто, але в нього вона має дещо складнішу конфігурацію. Замість «чистого аркуша» Іоан уявляє собі палімпсест із безліччю шарів тексту, де кожний новий записаний текст безнадійно ховає з очей усе попереднє. В одній з екзегетичних проповідей (*In Matt.* 11.7) Іоан шпетить своїх (дорослих) слухачів за те, що вони ставляться до богослужіння як до певної сумовитої повинності, а не як до захопливого навчального процесу, вчителями в якому є «пророки, апостоли, патріархи і всі праведні». Аби як проспівавши кілька псалмів, вони несуть додому «порожні хартії» (κενὰς ... δέλτους), – що, втім, насправді не порожні. Адже вдома віряни дозволяють пристрастям і всілякій житейській суєті завалювати свої серця «спамом», що робить їх глухими для божественних уроків літургії.

Тому-то, – нарікає Іоан, – коли я беру ваші хартії (δέλτους), не можу й читати їх. Я не знаходжу тих літер, що їх ми записуємо вам у недільні дні (...), але знаходжу замість них інші – безсенсовні (ἄσημα) й викривлені. Ми, витираючи (ἐξαλείψαντες) їх, пишемо те, що від Духа, а ви, пішовши звідси, передаєте ваші серця диявольським діям (διαβολικαῖς ἐνεργείαις), і знов даєте йому нагоду переписувати (ἀντεγγράφειν) в них (*In Matt.* 7.7: PG 57, 200).

Відтак, Золотоуст просить своїх чад: «витри букви чи, точніше, відбитки (χαράγματα), що їх диявол закарбував (ἐνέτυλωσέ) у душі твоїй, і принеси мені серце вільне від усякого житейського сум'яття, щоб я міг безперешкодно написати на ньому те, що хочу». Духовне виховання в цьому описі скидається на певну інформаційну війну, де супротивники невтомно займаються переписуванням текстів на скрижалях сердець («інші проти інших», ἑτέρα ἄνθ' ἑτέρων). Відтак, у межах звичної метафори чистого аркуша педагогія представлена вже не як одноразовий шлях від нуля до 100% завершеності, а як практично безконечний процес редагу-

вання, нашарування, викреслювання, витирання і поновлення забутих і викреслених смислів.

У такій перспективі не дивно, що Золотоуст знаходить «порожні аркуші» не у дітей, а у дорослих парафіян. Більше того, цих дорослих вірян він просить наслідувати приклад власних дітей: а саме, вчитися у них навичці постійно навчатись. «Я знов тільки прошу й благаю вас: наслідуйте в цьому випадку хоча б ретельність малих дітей (παῖδων τῶν μικρῶν). Вони перш за все зазубрюють елементи літер, потім навчаються розпізнавати їх у прописній формі (διεστραμμένα), і нарешті таким чином доходять до читання. Будемо й ми поступати так само», вивчаючи сполучення доброчесності. Адже коли діти не демонструють успіхів у навчанні, батьки обурюються і відправляють їх до інших вчителів – але самі не намагаються досягнути результатів у духовній освіті (*In Matt.* 7.7-8: PG 57, 200-201).

Близька до попередньої парадигми метафора статуї вживається у Золотоуста теж досить нестандартно. Наприклад, одного юного подвижника Іоан порівнює зі скульптурою (ἄγαλμα), яка сама себе вдосконалює руками майстра: «Адже він, завжди маючи при собі наставника, наче статуя, постійно користуючись (ἀπολαύων) рукою майстра (τεχνίτου), день по дню приймав (ἐλάμβανε) збільшення душевної краси» (*Adv. oppugn.* 3.1: PG 47, 370). Активні дієслова з пасивним значенням у цьому пасажі виражають амбівалентність синергії виховання і педагога в уявленні Золотоуста. Обидві ці метафори вказують на потребу дитини і навіть дорослого у відкритості до інших людей, здатних, як каже сучасний афоризм, «нагадати тобі твою пісню, коли ти її забув» (Алан Коен).

Місто-фортеця та його вартові

Однак і платонічна метафора ума (νοῦς) як граду має значну роль у текстах антиохійців (*De inani gloria*, §23-28: SC 188, р. 108–118). Споглядаючи у кожній дитині образ Богонемовляти Христа, антиохійці подекуди відводили їй провідну роль у педагогічному процесі. За спостереженнями Северіана Габальського, саме дитина

нерідко надає дорослому дотик до божественної шкали пріоритетів:

Коли Бог бачить, що душа стомлена, Він втішає її насолодою. Так буває і з нами. Часто-густо людина повертається після справ (ἁγῶν), обтяжена тисячами неприсмностей, вражена безліччю труднощів, зазнавши невиносних халеп і збитків, і вдома знаходить розраду (ψυχᾶν) в дитині, і ніжна думка полегшує суворість трудів (...) Дитину неможливо запідозрити в лестошах через її природну цілісність (ἀκεραιότητα). І часто те, чого безсилі досягнути друзі своїми порадами, мудреці своїми розумуваннями, досягає дитина одним своїм сміхом – розсіює всякий смуток. Тож, у розпалі горя побачивши дитину, душа спершу відхиляє і відштовхує несвоєчасну розраду (ψυχᾶν), але згодом поступається наполегливості. Раз-у-раз дитина приковує погляд і зрештою оволодіває увагою (дорослого). Тоді, взявши на руки дитину, той відкладає тугу і каже: «Оцю лише втіху посилає (χαρίσεται) мені Бог, нема мені діла до всього іншого!» (*De mundi creat.* 6.1: PG 56, 485).

Цей уривок є прикладом зовсім не властивого для своєї епохи замилювання дитинністю. Візантіїці не могли дозволити собі зайвої ніжності до дітей через шалений рівень пренатальної і дитячої смертності в усіх регіонах та в усіх верствах [8, с. 139]. Водночас, відсутність звичної нам сентиментальності напряду пов'язана з більш монументальним, богословським поглядом на дитину, що споглядав у ній радше безодню смислу, ніж живу іграшку.

Зокрема, наведена лірична замальовка напрочуд точно виражає антропологічне бачення антіохійських богословів. Дитина постає найліпшим терапевтом, надаючи дорослому божественну *психагогію*, саме тому, що передвічні істини від народження записані у її серці. Цю платонічну концепцію *анамнезису* антіохійці розробляють без усяких відсилок до платонічної ідеї передіснування душі. Для них цілком достатньо спостережень ап. Павла праведників за межами Церкви: *бо коли язичники, що не мають закону, з природи законне чинять, вони, не маючи закону, самі собі закон: вони показують, що справа закону написана у них в серцях, про що свідчить їхня совість і думки їхні, які то звинувачують, то виправдовують одна одну* (Рим.2:13-16).

Словами Золотоуста, «Бог створив людину з достатніми силами обирати доброчесність та уникати зла», явивши в ній знання

Свого Закону (*In Epist. ad Rom. 5.5*: PG 60, 429). Цю саму думку відлунує Феодорит. Як і первозданні люди в Раю, дитина має розуміння добра і зла задовго до того, як досвідно скуштує їх [8, с. 64–65]. Тому онтологічне налаштування язичників до блага передусє усяким місіонерським зусиллям, і онтологічна мудрість дитини передусє усяким педагогічним зусиллям дорослого. Як справжня місія, так і справжня педагогіка радше актуалізують наявне, ніж будують нове.

Душа дитини постає в цьому контексті вже не як чистий аркуш, не як цілинна земля і навіть не як райський сад, який має плекати педагог, а як храм чи довершене місто, облаштоване за складним архітектурним проєктом і огорожене муром із п'ятьма брамами чуттів. Мислителі оригенічного напрямку схильні ставитися з підозрою до цих брам, віддаючи перевагу «духовним чуттям», тобто, власне, умогляду, як підкреслює Дж. Мануссакіс. Однак, на думку цього богослова, увага до Воплочення вимагає усвідомлення, що саме тілесні чуття і є тими дверями, коло яких чекає Христос: *Ось, стою при дверях і стукаю; якщо хто почує голос Мій і відчинить двері, увійду до нього, і буду вечеряти з ним, і він зі Мною* (Одр. 3:20) [пор. 6, с. 149–150]. Для богословів антиохійського напрямку звідси випливає благоговіння перед чуттєвим сприйняттям – місцем зустрічі людини з її Творцем: подібні міркування можна знайти як у Золотоуста (*De inani gloria*, §28: SC 188, p.118), так і у Феодорита (*De prov.*3).

Метафорика храму спонукає педагога завжди дошукуватися бодай слідів первинної, божественної архітекτονіки, яка має визначати природний розвиток душі; в цьому сенсі він постає радше реставратором, ніж зодчим. Таким чином, метафорика містафортеці утримує від усякого педагогічного активізму та «конструктивістського запаморочення» (термін О. Філоненка, [3]). Вихователь тут постає, насамперед, «вартовим» внутрішнього світу дитини. Його робота полягає в тому, щоб «від початку (ἐξ ἀρχῆς) і змалечку перешкоджати доступу зла», огорожувати тонкий богословський світ дитини від вульгарності дорослого світу. Протидія його впливу – «це і є найкраще навчання (ἀρίστη διδασκαλία)» (*Adv. oppugn.* 3. 18: PG 47, 381). Звичайно, образ «вартових» походить із

діалогу Платона *Політея* (Золотоуст взагалі охоче посилається на Сократа як авторитет у царині пайдеї).

На актуальності цього педагогічного бачення у добу цифрових технологій наполягає *Соціальна концепція* Константинопольського патріархату (§17):

Вартовий – це не тиран, роз’яснює Золотоуст; але, контролюючи доступ дитини до світу, він наділяє її здатністю керувати своїми бажаннями в подальшому житті. І ця роль вартового сьогодні, можливо, є важливішою, ніж будь-коли, враховуючи, як владно сучасні засоби масової інформації поглинають наші почуття безперервним галасом і видовищами [4].

Метафора фортеці, зрозуміло, пов’язана з певною *закритістю*. Однак акцент тут стоїть не так на заборонах, як на прагненні *не заважати* природному розвитку дитини. Цей підхід можна назвати апофатичним: вихователь оберігає дитину від шкідливих впливів, водночас жодним чином активно не моделюючи її свідомість і навіть не уявляючи, до чого саме приведе її природний внутрішній розвиток. На думку Іоана, якби з дитинства ніщо не перешкоджало розвитку дитячої душі за Божим задумом, тоді й «надалі не було б потреби в загрозах» – у притаманній палому світові педагогіці страху (*Adv. oppugn.* 2.1: PG 47, 381).

Педагогічні метафори в дії

Як і належить справжнім метафорам, педагогічні метафори чистого аркуша і міста-фортеці не були ні простими риторичними фігурами, ні відстороненими інтелектуальними концепціями. У процесі діяльності того неформального освітнього осередку, яким була Антіохійська школа, вони постійно втілювалися у житті й педагогічних практиках вірян. Твори антіохійських авторів демонструють нам різні сценарії такого втілення, різні відповіді на болючі питання дітей, батьків і матерів.

Якщо дитина є шедевром божественної архітектури, що несе в собі безодню премудрості, то чим їй можуть допомогти значимі для неї дорослі? Із ранньовізантійських джерел ми дізнаємося про численні клопоти, що лягали на плечі батьків, які прагнули «надихнути дітей науками» (λόγους... ἐνθεΐναι). Вони мали знайти вчите-

лів (διδασκάλους) та їхніх асистентів – вихователів (тобто власне «педагогів» – παιδαγωγούς), забезпечити їм оплату, усунути всякі перешкоди до навчання, звільняючи дітям час для освіти і постійно мотивуючи їх на кшталт «олімпійських тренерів», усіма силами намагаючись довести розпочатий процес навчання до кінця. Але і це не завжди гарантувало гідний результат (*Adv. oppugn.* 2.1: PG 47, 363). На заваді навчальному процесу ставали і «погані здібності хлопчика, і недосвідченість вчителів, і халатність вихователів, і зайнятість (ἀσχολία) батька, і брак коштів на витрати і зарплатню, і розбіжності характерів (τρόπων διαφορὰ), і злоба, заздрість та лихе око (βασκανία) співвихованців» і чимало інших причин (*Adv. oppugn.* 2.1: PG 47.371). І все ж наполегливі батьки не втрачали надії оформити душевні хартії своїх чад якнайбільш гідним чином, на заздрість усім знайомим.

Однак Золотоуст виражав непевність, що вони обрали найбільш доречну педагогічну метафору. Його роздуми на цю тему звернені саме до тих батьків, які «особливо піклуються про дітей» і вважають, що найкраще за всіх знають потреби своєї дитини (причому скепсис Іоана стосується передусім ролі *paterfamilias*, який у пізьоримському суспільстві визначав педагогічні стратегії родини). Він звертається спершу до «невіруючого батька», потім – до «віруючого батька» (*Adv. oppugn.* 1.1: PG 47, 333). Обидва бажають спорядити нащадків доброю освітою, риторичними навичками і навіть знанням іноземної мови, – але метою всього цього є не інтелектуальне зростання як таке, а конкретний ідеал щастя, заснований на пристрасних уявленнях батьків (*Adv. oppugn.* 2.1: PG 47, 357). У цьому бажанні батька, в принципі, нема нічого шкідливого – доки воно не вступає в колізію з прагненнями самої дитини, яка подорослішала, вдосконалила розум у гуманітарних дисциплінах (якими й славилася Антіохія) і, можливо, набула власне, відмінне розуміння того, чим є щастя. У циклі проповідей розгортається суперечка між ніжною, ірраціональною батьківською любов'ю (φίλοστοργίαν) і точністю (ἀκριβῶς) відстороненого погляду педагога (*Adv. oppugn.* 1.1: PG 47, 332). Але чи є в цьому діалозі місце самовизначенню самого вихованця? Іоан дає нетривіальну для його

часу ствердну відповідь, обстоюючи, що тинейджер 14–21 років (μεῖράκιον) цілком має право на це.

Золотоуст висловлює подив і гіркоту щодо нерозуміння батьками природних нахилів дітей: «Ті, хто народили, виховали, щодня моляться про те, щоб бачити дітей щасливішими від себе, і для цього роблять і переносять все можливе, – раптом змінюються наче від сп'яніння і сприймають з болем, що їхніх дітей принадажує філософія» (*Adv. oppugn.* 1.1: PG 47, 332). Звісно, під філософією патристичні автори, у річищі класичної традиції, розуміли не просто теоретичні знання, а *любомудріє*, втілене у способі життя.

У цій перспективі філософія постає «небезпечною» іграшкою. Тим не менш, в іншому місці Іоан обстоює, що навіть малих дітей слід без страху знайомити з філософією, так само, як їх привчають до верхової їзди чи стрільби з лука (*De inani gloria*, §35: SC 188, р. 126). Захищаючи право підлітків на самовизначення, Іоан викриває конструктивістське завзяття батьків, які намагаються формувати дітей за власними стандартами, не замислюючись про абсолютне значення цих стандартів (*Adv. oppugn.* 2.1: PG 47.359).

Отже, парадоксальним чином непорозуміння між поколіннями можуть пояснюватися надміром любові – а саме, нерозсудливої батьківської любові-*філосторгії*. У такій ситуації педагог бачить свою роль у зміні засадничої педагогічної метафори та переході від активізму до уважного розпізнання природної духовної конституції вихованця. Тобто йдеться про перехід від метафори чистого аркуша до метафори міста-фортеці.

Водночас, аристотелічну метафору *чистого аркуша* свт. Іоан застосовує не так щодо виховання дітей, як щодо християнської просвіти дорослих. Антіохійські проповідники запрошують слухачів дописувати розумне і вічне на скрижалях сердець своїх ближніх. До того ж тут не мають значення ні чини, ні посади: як професійні наставники благочестя можуть на практиці сіяти розпусту (*Adv. oppugn.* 3.8: PG 47, 361), так пересічні парафіяни можуть стати педагогами «від Бога» для рідних і сусідів. Уявляючи себе багатодітною матір'ю, св. Іоан благає присутніх на проповіді поділитися новими знаннями з відсутніми чадами:

Як ніжна (φιλόστοργος) мати, накривши стіл, переживає і журиться, коли діти не всі тут, так і я тепер страждаю, і, замислюю-

чись про відсутність наших братів, вагаюсь щодо виплати боргу [= виголошення обіцяної промови]. Але ви маєте владу відігнати цю нехить: якщо лиш пообіцяєте мені усе передати (διαπορθμεύσειν) їм із точністю, охоче викладу вам усе (*Ad. pop. Antioch.* 9.2: PG 49, 104).

Сучасному читачеві це завдання переказати довгу проповідь може видатися чимось на кшталт покарання «прогульників». Але в контексті античного суспільства, де виступ відомого ритора належав до провідних культурних подій, а освічені люди вчилися запам'ятовувати великі промови, щоб переповідати їх жадібним слухачам, це мало зовсім інакший вигляд: «Таким чином, – каже проповідник, – і для них вчення (διδασκαλία) вашої любові буде розрадою (παράμυθία) за відсутність, і ви послухаєте нас уважніше, знаючи, що вам треба й іншим це звістити (ἀπαγγείλαι)». Сучасних дослідників подібні заклики наводять на думку про зв'язок усності з владою; однак, здається, справжня інтенція проповідника є дещо іншою. Іоан не так нав'язує вірянам поширення його проповідей, як «відкриває можливість репосту», дає непрофесіоналам *дозвіл* долучатися до богословського освітнього процесу, *допускає* до кола утаємничених і *надає* право голосу й благовістя.

Таким чином, свт. Іоан Золотоуст та інші антиохійські автори застосовували дві концептуально різні, ба й протилежні метафори виховання. Центробіжна Аристотелева метафора чистого аркушу сусідує в них із центротяжною Платоновою метафорою міста-фортеці. Ці дві різні парадигми освіти начебто не вступають у колізію у творах Золотоуста, але вони переважно застосовуються у дещо різних ситуаціях. Метафора чистого аркуша – який у свт. Іоана постає радше нескінченно багатошаровим палімпсестом – докладається переважно до освіти дорослих віруючих, які раз у раз звертаються до наставника і одне до одного, щоб поновити головні записи своєї сердечної хартії. Натомість виховання дітей Золотоуст і Северіан Габальський охочіше порівнюють із плеканням і реконструкцією міста-фортеці, збудованої за таємничим Божим задумом і незбагненної у своєму розвитку. Ця метафора спонукає педагога чуйно і обережно вслухатися у внутрішню духовну конституцію вихованця, огорожуючи його від деструктивних впливів

зовні, включно навіть із власним надмірним активізмом. Співіснування цих двох різних образів виражає творчу амбівалентність антіохійської антропології, уважної до внутрішнього і, водночас, відкритої назовні.

ЛІТЕРАТУРА

1. Марру А.-И. История воспитания в античности (Греция). Москва : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998. 425 с.
2. Морозова Д. С. «Точность богословия младенцев (по византийской гомилетике)». *Детство в христианской традиции и современной культуре* / сост. К. Б. Сигов. Киев : Дух и літера, 2012. С. 167–176.
3. Філоненко О. Присутність Іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології. Рівне : Дятлик М., 2018. 349 с.
4. Chrysavgis J., Hart D.B. et al. For the Life of the World. Social Teaching of the Ecumenical Patriarchate. Holy Cross Orthodox Press, 2020.
5. Hauerwas S. M., Jones L. G. (eds.). Why Narrative? Readings in Narrative Theology. Wipf & Stock Pub, 1997. 376 p.
6. Hays R. The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11. Chico : Scholars Press, 1983.
7. Manoussakis J. P. God after Metaphysics. A Theological Aesthetic. Bloomington, Indiana University Press, 2007.
8. Nathan G. The Family in Late Antiquity. The Rise of Christianity and the Endurance of Tradition. Routledge, 2002. 460 p.
9. Petruccione J. (ed.). Theodore of Cyrus, The Questions on the «Ocateuch» / tr. R. C. Hill. Washington D. C. 2008, 2 vols.
10. Ricoeur Paul. Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation (The Terry Lectures Series). New Haven : Yale University Press, 1970. 525 p.
11. Wright N. T. The New Testament and the People of God: Christian Origins and the Question of God. ugsburg Fortress, 1992.

REFERENCES

Filonenko, O. S. (2018). *The Pesence of the Other and Thankfulness: Outlines of the Eucharistic Anthropology*. Rivne: Diatlyk, 349.

Chrysavgis, J., Hart, D. B. et al. (2020). *For the Life of the World. Social Teaching of the Ecumenical Patriarchate*. - Holy Cross Orthodox Press (available online: <https://www.goarch.org/social-ethos>)

Hauerwas, S. M., Jones, L. G. eds. (1997). *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*. Wipf & Stock Pub, 376 p.

Hays R. (1983). *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11*. Chico: Scholars Press.

Manoussakis, J. P. (2007). *God after Metaphysics. A Theological Aesthetic*. Bloomington, Indiana University Press.

Marrou, Henri-Irénée. (1998). *History of Education in Antiquity (Greece)*. Moscow: Shichalin Greek-Latin Studio.

Morozova, D. S. (2012). *In Childhood in Christian Tradition and Modern*. K. Sigov. Kyiv: Spirit and Letter, 167-176.

Nathan G. (2002). *The Family in Late Antiquity. The Rise of Christianity and the Endurance of Tradition*. Routledge, 460 p.

Petrucione J. (ed.). Theodoret of Cyrus, *The Questions on the «Octateuch»* R. C. Hill. Washington, D.C., 2008.

Ricoeur Paul. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (The Terry Lectures Series). – New Haven: Yale University Press, 1970. 525 p.

Wright N.T. *The New Testament and the People of God: Christian Origins and the Question of God*. – Augsburg Fortress, 1992.

Daria Morozova

Candidate of Culture (Ph.D.), Doctoral Student, National Pedagogical Dragomanov University; Kyiv, Ukraine; e-mail: morozovadaria@duh-i-litera.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5646-2851>

The school of Antioch and its pedagogical metaphors

Abstract

The article considers the main pedagogical metaphors that existed in the theological School of Antioch. The study is based primarily on the material of the homilies of St. John Chrysostom De inani gloria, Adversus oppugnatores vitae monasticae, In Matthaëum, Ad populum Antiochenum, as well as on the works of Theodoret of Cyrrhus and Severian of Gabala. These works are analyzed

through the prism of Paul Ricoeur's theory of metaphor, applied by N. Wright and R. Hays to the study of the worldviews of religious communities. Such an analysis helped to reveal in the works of Chrysostom and other Antiochians the coexistence of two main pedagogical metaphors of different origins. The metaphor of tabula rasa, derived from Aristotle's De anima, considers the process of education in terms of the active formation of the pupil's mentality by the teacher. In Chrysostom, this metaphor takes the form of a complex palimpsest, where the original text is constantly rewritten, edited and renewed again. St. John calls all his listeners to this process of mutual teaching and editing. Instead, the metaphor of the fortress, rooted in Paul's anthropology and Plato's theory of anamnesis, implying much greater self-sufficiency of a personality, warns against excessive pedagogical constructivism. This paradigm represents the human mind (νοῦς) as a temple or city built according to God's plan, developed according to the laws established by the Creator. The task of the teacher in such a scenario is, above all, to protect the subtle and complex inner world of the child from the primitive logic of the environment, and not to interfere with its natural development according to God's plan. Chrysostom, Theodoret, and other Antiochians use the both metaphors, but the metaphor of tabula rasa – reinterpreted as a palimpsest – is applied rather to the enlightenment of adult Christians, while the metaphor of a fortress is used concerning the upbringing of children.

Keywords: School of Antioch, John Chrysostom, pedagogy, metaphors.

З М І С Т

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Любимий Я. В.

РЕСУРС ТА РЕФЛЕКСІЯ СВОБОДИ У ДОБУ ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ	3
--	---

Литвиненко І. І.

СОЦІАЛЬНІ МЕРЕЖІ І ТРАНСФОРМАЦІЇ ГЛОБАЛЬНОГО СОЦІАЛЬНОГО ПОРЯДКУ	16
---	----

Макарова А. О.

ФЕНОМЕН АРХЕТИПУ У СУЧАСНИХ УКРАЇНСЬКИХ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИХ РЕЦЕПЦІЯХ	29
---	----

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Малівський А. М.

МЕТАФІЗИКА ДЕКАРТА ЯК ВЧЕННЯ ПРО УМОВИ САМОРОЗБУДОВИ ОСОБИСТОСТІ	51
---	----

Львіна А. В.

АВТО-РЕФЕРЕНТНІСТЬ І АВТО-АФЕКЦІЙНІСТЬ ЯК АЛЬТЕРНАТИВНІ МОДЕЛІ ПРОЧИТАННЯ ДЕКАРТОВОЇ КОНЦЕПЦІЇ СОГІТО: ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО- ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТ	69
--	----

Волковський В. П.

НАЦІОНАЛЬНІ ФІЛОСОФСЬКІ ТРАДИЦІЇ ЯК ДЖЕРЕЛО ПАМ'ЯТІ І ПРИМИРЕННЯ: НА МАТЕРІАЛІ УКРАЇНОФІЛЬ- СЬКОГО ДИСКУРСУ ХІХ СТ.	97
--	----

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ І ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

Подорякіна О. В.

ОСВІТА ЯК НОВА ТЕМА ДОПОВІДЕЙ РИМСЬКОГО КЛУБУ	111
--	-----

Сторожик М. І.

ЕТИЧНІ ЗНАННЯ В ОСВІТЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ	126
---	-----

Мулярчук Є. І.

ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ЕТИКА САМО-БУТТЯ І ПОКЛИКАННЯ ОСОБИСТОСТІ	144
--	-----

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Христокін Г. В.

МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ВЗАЄМОДІЇ ФІЛОСОФІЇ ТА ТЕОЛОГІЇ	157
--	-----

Рома А. І.

СОЦІОКУЛЬТУРНІ ДЕТЕРМІНАНТИ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ ДАВНЬОГО РИМУ	172
--	-----

Морозова Д. С.

АНТІОХІЙСЬКА ШКОЛА ТА ЇЇ ПЕДАГОГІЧНІ МЕТАФОРИ	188
--	-----

КЕРІВНИЦТВО ДЛЯ АВТОРІВ

Редакція приймає до друку наукові матеріали з різних аспектів філософії та релігієзнавства: статті, коментовані публікації джерел, переклади, огляди наукових конференцій, рецензії, бібліографічні огляди книг і наукової періодики.

Рукописи мають відповідати критеріям: дослідження має бути самостійним, оригінальним і значущим для відповідної сфери філософського знання; містити безперечну наукову новизну; відповідати науковим пріоритетам журналу; текст не має бути опублікованим раніше ні в друкованому, ні в електронному вигляді; виклад має бути забезпеченим достатніми за обсягом та правильно оформленими посиланнями на джерела та літературу.

ВИМОГИ ДО РУКОПИСІВ:

Відповідно до Постанови Президії ВАК України від 15.01.03 № 7-05/1 структура статті повинна включати: постановку проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями; аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття; формулювання цілей статті (постановку завдання); виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів; висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок в обраному напрямі.

Обов'язковими елементами статті є:

- **Індекс DOI** (надається редакцією видання).
- **Індекс УДК**, який розташовують перед заголовком статті, окремим рядком, у лівому верхньому куті.
- **Заголовок статті**. Подається трьома мовами: українською, англійською, російською.
- **Відомості про автора** (авторів) – прізвище, ім'я та по-батькові; науковий ступінь, звання (якщо є); посаду; організацію (місце навчання); електронну адресу; контактний телефон; за наявності – сторінку автора у Google Scholar, Scopus або інших наукометричних базах. Подаються трьома мовами: українською, англійською, російською. Слід подавати офіційний переклад назви місця роботи/навчання (як його визначено, наприклад, на сайті організації).
- **ORCID ID** автора (анкета має бути заповненою).
- **Анотація**. Подається трьома мовами: українською, англійською, російською. Побудова анотацій: характеристика основної теми, проблеми, цілі, узагальнені результати. Обсяг анотацій: українською та російською мовою – до 1000 знаків, англійською – не менше 1800 знаків.

• **Ключові слова.** Подаються трьома мовами: українською, англійською, російською. Кількість ключових слів – не менше п'яти і не більше десяти. Ключові слова мають відповідати змісту статті.

• **Список літератури.** У зв'язку з включенням журналу до міжнародних бібліографічних баз даних, список літератури складається з двох блоків: ЛІТЕРАТУРА і REFERENCES:

1) ЛІТЕРАТУРА – нумерований список використаних в тексті джерел мовою оригіналу. Джерела у списку літератури не повторюються. Оформляються **ВИКЛЮЧНО** відповідно до українського стандарту бібліографічного опису (ДСТУ 8302:2015).

2) REFERENCES – той самий список літератури, але в ньому джерела з будь-яких мов, що не використовують латиницю (українська, російська, арабська, китайська та ін.), мають бути перекладені англійською мовою з поміткою мови оригіналу: [In Ukrainian], [In Russian], [In Arabic], [In Chinese] та ін. Назви періодичних україно- та російськомовних видань (журналів, збірок та ін.) пишуться спочатку транслітерацією, а потім, у дужках, англійською. В основу цитування REFERENCES покладено **стиль APA**.

Правила і приклади оформлення списку літератури містяться на сайті <http://multiversum.com.ua> в розділі «Керівництво для авторів».

Тексти подаються у **форматі** Microsoft Word або RTF.

Посилання у текстах на цитовану літературу є обов'язковими. Вони мають бути пронумеровані за наскрізною нумерацією зі вказівкою номера цитованої сторінки, й узяті в квадратні дужки. Приклад оформлення посилання: [10, с. 116], де "10" - це порядковий номер цитованого джерела, "116" - номер цитованої сторінки.

Графіки, діаграми, рисунки, схеми, таблиці мають бути виконані й роздруковані в чорно-білому варіанті. Рисунки (графіки, діаграми, фото та ін.) подаються в тесті лише у форматі *.bmp або *.jpg (бажано надавати їх і окремим файлом). Рисунки, зроблені із застосуванням засобів MS Word, не допускаються. Таблиці подаються у книжній орієнтації. Скановані ілюстрації та таблиці неприпустимі.

Матеріали подаються на електронну скриньку article@multiversum.com.ua або через сайт журналу <http://multiversum.com.ua> за допомогою платформи OJS (відкрита журнальна система).

Редакція зберігає за собою право на редагування й скорочення матеріалів.

Редакція не завжди поділяє думки авторів.

Відповідальність за точність поданих фактів, цитат, цифр і прізвищ несуть автори матеріалів.

НАУКОВЕ ФАХОВЕ ВИДАННЯ

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г.С. СКОВОРОДИ НАН УКРАЇНИ

Включено до Переліку наукових фахових видань України
згідно з наказом Міністерства освіти і науки України
від 17.03.2020 р. № 409

**Мультиверсум.
Філософський альманах**

Літературний редактор: *Л. Я. Ловкая*

Комп'ютерна верстка: *І. Б. Ничай*

Обкладинка: *В. С. Соловйова*

Підписано до друку 20.08.2020.

Формат 60х90 1/16. Папір офс.

Друк офс. Гарнітура Times.

Ум.-друк. арк. 12,88. Обл.-вид. арк. 11,21.

Наклад 100 прим. Ціна договірна.

КИЇВ – 2020