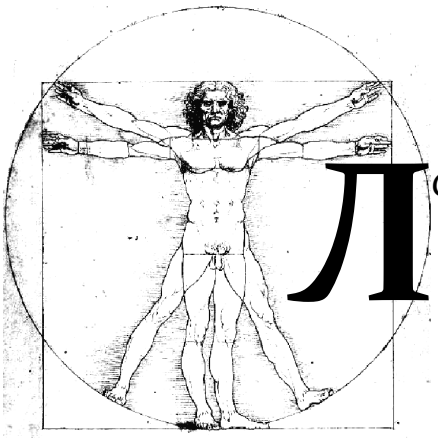
ISSN 2307-0463

ЛЬВІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

ЗАХІДНИЙ НАУКОВИЙ ЦЕНТР НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ
І МІНІСТЕРСТВА ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ



СОЦІОГУМАНІТАРНІ ПРОБЛЕМИ ЛЮДИНИ

SOCIO-HUMANITARIAN PROBLEMS OF PERSON

№ 11 | 2022

Львів
ЛНУ імені Івана Франка
2022

ЗАСНОВНИКИ: Львівський національний університет імені Івана Франка,
Західний науковий центр Національної академії наук України
і Міністерства освіти і науки України

Друкується за ухвалою Вченої Ради
Львівського національного університету
імені Івана Франка.
Протокол № 44/3 від 01 березня 2023 р.

Зареєстровано Міністерством Юстиції України
Свідоцтво про реєстрацію: КВ № 24672-14612Р від 14.12.2020 р.

Окреслено, що сьогодні дедалі впливовішим і перспективнішим для розвитку гуманітарного знання стає новий образ людини. Людина – вільна, гуманна, відповідальна за свої вчинки, котра формується в соціальних взаємодіях з іншими людьми в межах конкретної, наявної у просторі й часі культури. Акцентовано, що все це детермінує цілісне, інтегративне вивчення людини в єдності її багатоманітних сутнісних виявів. Важливо дослідити універсальні, комплексні проблеми людини, тому актуальним є науковий аналіз окремих аспектів – філософських, соціально-політичних, культурологічних, релігієзнавчих.

Доведено, що нині українське суспільство гостро потребує всебічного наукового обґрунтування перспектив подальшого розвитку, а саме – європейської держави, в якій вищим сенсом і сутністю, абсолютною цінністю є людина.

Today, a new image of man is becoming more and more influential and promising for the development of humanitarian knowledge. A person is free, humane, and responsible for his actions, which are formed in social interactions with other people within the limits of a specific culture existing in space and time. Note that all this determines a holistic, integrative study of a person in the unity of his multifaceted essential manifestations. It is important to investigate universal, complex human problems, therefore, scientific analysis of individual aspects – philosophical, sociopolitical, cultural, and religious – is relevant.

Currently, Ukrainian society is in dire need of comprehensive scientific substantiation of the prospects for further development, namely, a European state, in which man has the highest meaning, essence, and absolute value.

Головний редактор – член-кореспондент НАН України, професор В. Мельник

Редакційна колегія

М. Альчук (заступник головного редактора), І. Бойко (відповідальний секретар), О. Бойко, М. Братасюк, В. Глухман, Б. Гудь, А. Дахній, Р. Дупкалу, Н. Жигайло, М. Капраль, М. Кашуба, А. Колодний, І. Кондратьєва, Н. Кривда, А. Лебідь, М. Лєвіцка, К. Островська, І. Петрова, М. Петрушкевич, Л. Рижак, А. Синиця, О. Соколовський, І. Соляр, Т. Сосновський, О. Сухий, В. Титаренко, Т. Титаренко, П. Ференскі, Р. Цяпало

Editorial board

M. Alchuk (Deputy Editor), I. Boiko (Executive Secretary), O. Boyko, M. Bratasyuk, V. Glukhman, B. Gud, A. Dakhniy, R. Dupkalu, N. Zhygailo, M. Kapral, M. Kashuba, A. Kolodny, I. Kondratieva, N. Kryvda, A. Lebid, M. Levitska, K. Ostrovska, I. Petrova, M. Petrushkevich, L. Ryzhak, A. Sinitsa, O. Sokolovsky, I. Solyar, T. Sosnovsky, O. Sukhy, V. Tytarenko, T. Tytarenko, P. Ferensky, R. Tsyapalo

Відповідальна за випуск М. Альчук

Адреса редакційної колегії:
Львівський національний університет
імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, Львів, Україна, 79000.
Тел. + (38) (032) 239-42-10
E-mail: mariya.alchuk@lnu.edu.ua

Editorial office address:
Ivan Franko National University of Lviv,
1, Universytetska Str.,
Lviv, Ukraine, 79000.
Tel. + (38) (032) 239-42-10
E-mail: mariya.alchuk@lnu.edu.ua

DOI: http://dx.doi.org/10.30970/shp.2022.11

Редактор *Ю. Глиняна* Редактор (англійських анотацій) *О. Висоцька* Комп'ютерний макет *С. Сеник*

Адреса редакції, видавця і виготовлювача:
Львівський національний університет
імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, Львів, Україна, 79000.

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до Державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції. Серія ДК №3059 від 13.12.2007 р.

Формат 70x100/$_{16}$.
Ум. друк. арк. 9,8.
Тираж 100 прим. Зам.

© Львівський національний університет імені Івана Франка, 2022

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ

Володимир Мельник. Філософія науки постнекласичної епохи 5

Андрій Лебідь, Катерина Мурашко. До питання концептуалізації аналітичної філософії та її методу 14

Оксана Давиденко. Громадянська освіта та її роль у формуванні громадянського суспільства 24

Марія Братасюк. Ідея сильної особистості у творчості Лесі Українки та Фрідріха Ніцше 32

Ігор Пасічник. Рецепція Вольфового розрізнення понять у Йогана Крістофа Ґотшеда. До питання впливу філософії Крістіана Вольфа у XVIII ст. 44

КУЛЬТУРОЛОГІЯ

Ростислав Поліщук, Микола Поліщук. Війна українського народу за свою ідентичність 53

Марія Кашуба. Феномен старості у трактуванні Григорія Сковороди 64

Марія Альчук, Анастасія Павлишин. Тарас Закидальський про взаємозв'язок серця і душі в українській філософії 73

Лілія Лещенко. Екзистенціалізм у дискурсі гуманістичної проблематики культури 83

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Валерій Стеценко. Феномен української духовно-академічної філософії XVII – пер. пол. XVIII ст. 96

Роман Галуйко. Київська школа православної духовно-академічної філософії XIX ст.: змістовно-персональне наповнення, особливості традиції 109

Андрій Васьків, Ігор Бойко. Парадигма духовного та соціального служіння УГКЦ у контексті сучасних трансформаційних процесів: виклики та відповіді 119

РЕЦЕНЗІЇ

Mariya Alchuk. «Anthology» Review of manuscript Volodymyr Lytvynov's 127

Лариса Мандрищук. Добро і зло у філософії Карла Ясперса з поглядом на Канта та Арендт 129

CONTENTS

PHILOSOPHY

Volodymyr Melnyk. Philosophy of science of the post-classical era 5

Andrii Lebid, Murashko Kateryna. To the conceptualization of analytic philosophy and its method 14

Oksana Davydenko. Civic education and its role in the formation of civil society 24

Maria Bratasyuk. The idea of a strong personality in creativity Lesia Ukrainka and Friedrich Nitzsche 32

Ihor Pasitschnyk. The Reception of Wolff's Distinction of Notions in Johann Christoph Gottsched. On the Question of Influence of Christian Wolff's Philosophy in the 18th Century 44

CULTUROLOGY

Rostyslav Polishchuk, Mykola Polishchuk. The war of the Ukrainian people for their identity.....53

Maria Kashuba. The old age in Skovoroda's interpretation 64

Maria Alchuk, Anastasia Pavlyshyn. Taras Zakydalsky on the relationship between the heart and the soul in ukrainian philosophy 73

Liliia Leshchenko. Existentialism in the discourse of humanistic problems of culture 83

RELIGIOUS STUDIES

Valeriy Stetsenko. The phenomenon of ukrainian spiritual academic philosophy of the 17th and the first half of the 18th century.....96

Roman Galuiko. Kyiv school of orthodox spiritual-academic philosophy of the 19th century: substantial and personal fulfillment, features of the tradition 109

Andrii Vaskiv, Ihor Boiko. The paradigm of spiritual and social service of the ugcc in the context of modern transformation processes: challenges and answers 119

REVIEW

Mariya Alchuk. "Anthology" Review of manuscript Volodymyr Lytvynov's.....127

Larysa Mandryshchuk. Gut und Böse in der Philosophie von Karl Jaspers mit Blick auf Kant und Arendt..... 129

УДК [1:001.8/.9] ‹›18/20›››
DOI: http://dx.doi.org/10.30970/shp.2022.11.1100

Володимир Мельник

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ ПОСТНЕКЛАСИЧНОЇ ЕПОХИ

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, Львів, Україна, 79000,
e-mail: volodymyr.melnyk@lnu.edu.ua
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-5972-9301

Проаналізовано притаманні риси розвитку сучасної науки, її відмінності від класичної та некласичної науки. Звернено увагу на онтологічний та методологічний повороти, які пов'язані з моделями змінності та неусталеності в науковому пізнанні. Розкрито сутність фундаментальних ідей та моделей в інтерпретації постнекласичної науки. З'ясовано інтегративну природу технічної науки та технологічну складову усіх форм знання.
***Ключові слова**: філософія науки, класична епоха, постнекласична епоха, нова раціональність, науково-дослідницький проєкт.*

Розвиток наукового знання сьогодні відбувається в період, який називають епохою постнекласичної науки. Її сутність і час виникнення визначають по-різному. Одні дослідники вбачають у ній новий етап у науковому пізнанні, пов'язуючи з нею нову картину світу і принципи нової раціональності. Інші – вважають її сучасним етапом, що завершує некласичну епоху. При всіх суперечностях філософи, методологи і логіки згодні з тим, що сучасний етап у розвитку наукового знання характеризується низкою особливостей, які відрізняють його і від класичної, і від некласичної науки:

- наука засновується на принципах нової раціональності – принципах нестабільності, нерівноваженості, становлення;
- неусталеність, еволюція і флуктуації постають фундаментальними характеристиками природних і соціальних процесів;
- перетворення незворотності часу в домінанту наукових досліджень, що передбачає розуміння науки як:
  - джерела порядку, системної складності і самоорганізації;
  - нелінійності динаміки складних, здатних до самоорганізації систем;
  - переходу до дослідження відкритих, нерівноважних, складних систем, які володіють здатністю самоорганізації і еволюції;
  - фіксації різних сценаріїв еволюції від квазіперіодичних режимів

© Мельник Володимир, 2022

до ситуації у випадковому середовищі, де виникають феномени безпорядку і стрибкоподібного переходу до впорядкованого руху, що супроводжується кооперативним ефектом;
– виникнення в складних системах когерентного руху, що приводить до руху від хаосу до порядку і до створення нових структур;
– наявності біфуркацій, тобто точок перебудови системи, де той чи інший параметр системи перевершує критичне значення, де фіксується множина можливих шляхів еволюції і здійснюється вибір траєкторій еволюції системи, який опосередковується флуктуаційними змінами, що обумовлює відмову від визначеності майбутніх станів природних і соціальних процесів [1, с. 65–76].

Уперше питання про самоорганізацію було поставлено кібернетикою, яка широко використовувала пізнавальну модель самоорганізації. Однак у кібернетиці, яка звернула увагу на важливість зворотнього (нелінійного) зв'язку в доцільній поведінці та управлінні й успішно застосовувалася в моделюванні нейронних мереж і низки біологічних процесів, самоорганізація мислилась як самовідтворення, як саморегуляція, як зміна стану у відповідь на зовнішні впливи. Лише формування синергетики і теорії дисипативних (когерентних) структур дозволило побудувати моделі самоорганізації, в яких не тільки враховувались би порушення принципу суперпозиції, а й проявилися ті сильні ефекти, які неспівмірні зі зовнішнім впливом і які обумовлені спрямованою флуктуацією одного з факторів [1, с. 68–69].

Завдяки синергетиці в центр науки було поставлено дослідження незворотніх процесів, незворотніх змін, що характеризують і природу, і суспільство, і людську культуру. «Парменідівський» образ світу і науки, в якому акцент робився на інваріантних, усталених структурах і вбачалося в процесах щось похідне і вторинне, змінився іншим способом мислення – «гераклітівським» образом світу і науки, який виходить з моделей неусталеності і зміни. Виникають нові уявлення про творчість людини, про сутність і процедури науки. Творчість людини тепер розуміється як продовження і розширення креативності природи, яка формує в ході еволюції нові морфологічні структури.

Онтологічний і методологічний поворот, пов'язаний з моделями неусталеності та зміни в науковому знанні, трансформував сам образ постнекласичної науки. Загострився інтерес до ідей А. Бергсона [6], який звернув увагу на незворотність часу і на творчий характер еволюції природи, на типологію процесів А. Н. Вайтгеда, для якого «становлення конкретним» і «перехід» є актуалізаціями у множині подій тих потенцій, які приховані в природі [13]. Виникають нові стратегії формування дослідницьких областей та їх подальшої диверсифікації.

Які фундаментальні ідеї та моделі пропонує філософія науки в інтерпретації постнекласичної науки?

Насамперед посилюється технологічна складова всіх форм знання. У складі та змісті наукового знання збільшується важливість технічної і технологічної складових, що радикально трансформують образ науки, перетворюючи її у

складну сукупність дискурсивних практик різного рангу. Ця стратегія виражається у висуненні на перший план методологічної перспективи у філософських концепціях науки. Причому сама методологія науки мислиться як трактування науки, переведена в операціональний і праксеологічний план: наукове знання інтерпретується з діяльнісного погляду, в перспективі осмислення не тільки наявних методів і процедур, а і їх конструктивної ролі у складі сучасного і майбутнього знання.

Природничо-наукове знання продовжує інтерпретуватися як спосіб оволодіння силами природи. В ньому також посилюється значущість технологічної перспективи. Це привело не лише до виділення специфічного класу технічних наук, які мають справу з технокомплексами і техноценозами, а й до проникнення нових регулятивів у саме природознавство – регулятивів ефективності, корисності, розрахунку можливих наслідків і позитивних, і негативних [12]. Розділення на фундаментальні і прикладні науки, притаманні для класичної і некласичної науки, ставиться нині під питання.

Сьогодні виникають нові форми перехрещення сфер дослідження, нові форми єдиної стратегії науково-технічного комплексу, де фундаментальне знання виростає з прикладного, а прикладне знання дає потужний імпульс і технічним розробкам, і новим способам теоретичної думки. Попередні варіанти філософського аналізу науки, коли розділялися і принципово розмежовувалися емпіричний і теоретичний рівні (знання, мови, досліджень тощо), фундаментальне і прикладне знання, наукові дослідження і технічні розробки виявилися не релевантними умовами функціонування і розвитку науково-технічного комплексу. В результаті усвідомлення цієї ситуації сьогодні конструюються нові моделі розвитку науки, і пропонуються нові інноваційні стратегії, орієнтовані на взаємне перехрещення сфер дослідження, на принципову міждисциплінарність досліджень, на залучення в них і технічних, і технологічних розробок.

Водночас соціальне знання почало трактуватися як момент соціальних змін, момент, внутрішньо їм властивий, що виникає в процесі, і відображається на їх спрямованості, об'ємі, наслідках. Спеціальні питання про міри коригування соціальних дій залежно від соціальних умов і міри їх усвідомлення, стали предметом соціальної інженерії. Відбувається не тільки подальша диференціація соціального знання, воно дедалі більше відокремлюється від гуманітарного знання, в якому посилюється антропологічна перспектива в інтеграції різних сфер дослідження – від культурології до мистецтвознавства, від педагогіки до літературознавства.

Указані нові інноваційні стратегії виражаються і у створенні інноваційної інфраструктури, і в практиці науково-технічних парків, і в нових концептуальних моделях кластеризації науково-технічних розробок. Такою, наприклад, є модель, яка враховує перехрещення емпіричного, теоретичного і технологічного рівнів наукового знання, запропонована Пітером Галісоном у його ідеї «зон обміну» в науці [8]. Насамперед ці нові інноваційні моделі і стратегії виражаються у зміні пріоритетів філософії науки. На перший план висуваються нові установки, такі

як осягнення росту наукового знання, побудова концепцій і моделей розвитку наукового знання як сукупності інновацій, що концептуалізуються в наукові дослідницькі програми. Крім того, сучасна філософія науки не тільки підкреслює, а виходить у своєму аналізі когнітивної системи з мультипарадигмальності наук, множинності способів процесів і явищ, які вивчаються, мультиваріативності науково-раціонального дискурсу. Така стратегія по-новому ставить проблему конвергенції роз'єднаних концепцій, гіпотез і теорій, суміщення фундаментальних принципів, онтологічних схем і теорій та емпіричних узагальнень. Якщо класичний образ науки орієнтував на побудову єдиної узагальненої теорії, а некласичний – на доповнення різних способів і мов опису квантово-механічних феноменів, то постнекласична наука відстоює ідею принципової множинності описів і пояснень, наполягаючи лише на ясності і методологічній прозорості вихідних принципів і посилок, на послідовності й аргументованості наукового дискурсу, що здійснюється в діалозі і критиці інших принципів і способів міркування [4, с. 81–88].

Сьогодні філософія науки кардинально змінила розуміння наукового знання: воно трактується як побудова ймовірних гіпотез, що витікають з багатьох стратегічних рішень динамічних рівнянь і прохідних точок біфуркації – вибору траєкторій подальшої еволюції знання. Це означає, що в сучасній філософії стверджується ймовірнісне трактування наукового знання і пробабілізм як фундаментальна концентрація, в якій дається оцінка та інтерпретація знання та ймовірнісних методів його досягнення. Змінилися критерії науковості: ідея істини як регулятиву наукових пошуків заміщається ідеєю правдоподібності гіпотез і теоретичних конструкцій. На перший план висуваються нові критерії оцінки когнітивних побудов – по внутрішнім достоїнствам, узгодженості, переконаності, продуктивності та евристичності гіпотез, по степені ймовірності запропонованих та аргументованих гіпотез.

У постнекласичній науці дедалі важливішим є сценарне мислення, яке передбачає фіксацію багатоваріативних шляхів еволюції та нелінійної динаміки складних систем при певному значенні індикаторів та їх поєднання, проходження точки біфуркації і необхідності вибору оптимального і найбільш належного для тих чи інших цілей шляху еволюції. Прогноз майбутнього стану системи виявляється ймовірнісним. Окрім того, сценарне мислення охоплює низку модальних моментів: вичислення можливих наслідків відповідно до модальної логіки («якщо… то»), вибір, рішення про цей вибір, відповідальність за прийнятий вибір, роль випадковості та непередбачуваних подій в еволюції відкритих систем, ефект впливу прогнозу на здійснення тих чи інших можливостей системи тощо [3, с. 151–160]. Побудова дослідницьких сценаріїв, фіксуючи можливі короткотермінові і довготермінові зміни, передбачає широке використання статистичних методів оцінки, постійний аналіз ситуації і динамічність оцінки, яка дозволяє ухвалювати та змінювати рішення, забезпечувати їх максимальну вибірковість. У створенні дослідницьких, технічних, екологічних проєктів велику роль відіграє експертиза різного рівня – від аналізу стану справ, фіксації слабких

місць і недоліків проєкту на попередній стадії до оцінки експлуатаційних якостей і потенціалу можливостей запропонованого проєкту.

Сучасна філософія науки не може не включати такі соціологічні компоненти в аналізі знання, як наукова спільнота в її різних формах: від «невидимих коледжей» до організаційних форм міжнародного співробітництва, від наукової школи до дисциплінарного співтовариства. Форми знання, його організації і систематизації пов'язані з формами співробітництва і кооперації зусиль всередині наукового співтовариства. Вже некласична філософія науки звернула увагу на ту вагому роль, яку відіграє кооперація учених при висуванні інноваційної ідеї, її обговоренні, критиці та соціальному визнанні. Так, співробітництво фізиків у 20-ті роки минулого століття розгорталося всередині шкіл (наприклад, Копенгагенської школи, яку очолював Н. Бор), і всередині міжнародних конгресів (наприклад, Сольвеївських конгресів), в яких брали участь науковці різних європейських країн [7]. У постнекласичній науці значущість соціальної компоненти в наукових дослідженнях суттєво зросла. Вивчення когнітивних аспектів науки пов'язане з дослідженням її соціально-організаційних форм: когнітивною формою науки дедалі більше стають наукові дослідницькі проєкти, що висувають та обґрунтовують конкретну дослідницьку програму.

У наукових дослідженнях зростає «вага» проєктивної складової. Науково-дослідницькі проєкти передбачають планування проєкту за роками, включаючи такі дії, як визначення пріоритетних проблем дослідження, виявлення відповідних наукових дисциплін, спеціалісти яких повинні брати участь у проєкті, узагальнення наявної інформації, розробка програми дослідження, створення та зміцнення інфраструктури, збір даних, підготовка кадрів, обмін інформацією та розподіл обов'язків в рамках проєкту, екстраполяція даних з метою управління, планування тощо. Звичайно, і діяльність, і етапи науково-дослідницького проєкту обумовлені тим, який рівень проєкту, чи є він регіональним, загальнонаціональним або міжнародним, які зміни він має фіксувати – короткотермінові або довготермінові. А також, які дослідження будуть кооперовані в ньому. Національні проєкти, зосереджуючи зусилля учених різних спеціальностей всередині країни, зіштовхуються з інтересами окремих груп, з низкою лімітизуючих факторів – від людських ресурсів до відношення місцевої адміністрації.

У фінансуванні національних дослідницьких проєктів беруть участь іноземні компанії та фонди. Це також є виявом глобалізації наукових досліджень. При зменшенні державного фінансування підтримка іноземних компаній і фондів, хоча і специфічна, може здійснити доволі значну допомогу в підтримці учених і виживанні науки. Міжнародні науково-дослідницькі проєкти пов'язані з кооперацією зусиль національних наукових співтовариств, часто їх здійснення зіштовхується з традиціями національних культур, зі специфічними соціальними нормами, зі стилем керівництва місцевої адміністрації. Координація дослідницьких зусиль на міжнародному рівні дозволяє уникнути дублювання, ефективно використовувати ресурси, взаємодоповнювати зусилля різних держав. У кінці минулого століття були широко розгорнуті сотні міжнародних наукових проєктів.

Суттєво розширився предмет різних науково-дослідницьких проєктів. Їх об'єктом стають складні, динамічні системи, які охоплюють природні, технічні, управлінські, соціальні підсистеми або рівні. Ці підсистеми виступають в єдності та взаємозв'язку. Дефекти або порушення всередині якоїсь підсистеми (наприклад, технічної під впливом «людського фактору») часто вимагають зміни параметрів її взаємодії з іншою підсистемою (перепідготовка спеціалістів, посилення техніки безпеки тощо) [2, с. 168–177].

Стратегія «тоталізації», яка є в основі наукового пошуку, кардинально змінилася. Ядром сучасної філософії науки є аналіз процесу наукового дослідження. Замість орієнтації класичного способу мислення на побудову єдиної, узагальненої системної теорії або систематичного дисциплінарного знання, в якому елімінувались би шляхи і методи досягнення знання, його психологічні і соціальні параметри, постнекласична наука висуває на перший план проблемно орієнтовані дослідження. Вони спрямовані на вирішення або соціально значущих цілей, або завдань, важливих із позицій внутрішньої логіки науки. Але в кожному випадку наукові дослідження, сконцентровані навколо тієї або іншої проблеми, передбачають координацію діяльності учених різних спеціальностей відповідно до поділу загальної проблеми на підпроблеми різного рангу, акцент на процедурах і методах вирішення проблем і підпроблем, на евристичному статусі знання, яке відкриває нові горизонти невирішених питань, які вимагають вирішення. Такий акцент на відповідях, які надаються в готовій формі і не підлягають обговоренню, властивий для класичної науки, змінився нині усвідомленням єдності питань і відповідей.

У центрі сучасної філософії науки, яка дедалі більше стає соціальною філософією науки, нові дослідницькі об'єднання, що здійснюються на першому плані наукових досліджень – «невидимі коледжі» і лабораторії. Якщо «невидимі коледжі» визначаються відповідно до характеру і частоти цитування тих чи інших авторів, то для лабораторій, як одиниці аналізу наукової діяльності, притаманні єдність експериментування і пізнання, конструювання природного об'єкта, поміщеного в штучні умови, зручні для вивчення. Результатом консенсусу, що досягається в процесі дискусій в лабораторному колективі, є конструкти, які відображають інтереси і процедури. Дослідник постає як знаючий учасник спільних дій, який інформований і обмежений своєю компетентністю в колективних символічних системах знання. Він включений у процес дослідження. Одночасно виступає як учений, котрий обґрунтовує одержані підсумки. В таких об'єднаннях учених важливу роль відіграють процеси самоорганізації, ситуаційні перемінні, що володіють невизначеністю і здійснюються в серії їх рішень. Це означає, що наукове дослідження розуміється як система, здатна до самоорганізації.

Водночас у сучасній філософії науки та епістемології дедалі більша увага приділяється соціальним характеристикам тих процесів, які традиційно аналізувалися як суто когнітивні і не вимагали підключення соціологічного способу розгляду, – науковому спостереженню, дискусіям у науці, детермінізму. Так, спостереження трактується в сучасній філософії науки як опосередкований

процес, що охоплює експериментальні процедури, інтерпретації, достовірні компоненти знання, і компоненти сумнівні, що передбачають різні погляди на них. Соціологічна компонента виявляє себе і в здійсненні ученими вибору тієї чи іншої дослідницької програми. Якщо класичний спосіб мислення виключав процедуру вибору зі складу теоретичного знання як момент, пов'язаний виключно з індивідуальними якостями ученого, його ерудицією, кваліфікацією, компетентністю, то сучасна філософія науки включає цю процедуру як одну з фундаментальних, що виникає при визначенні переваг тим чи іншим критеріям наукового дослідження, вибору тих чи інших емпіричних даних і теоретичних допущень. Свого часу В. Гейзенберг писав: «Дані, одержані при різних умовах досвіду, не можуть бути охоплені однією-єдиною картиною; ці дані повинні скоріше розглядатися як додаткові в тому смислі, що тільки сукупність різних явищ може дати біль повне уявлення про властивості об'єкта» [10, с. 97–98].

Включення процедури вибору теорії як однієї з найважливіших тем філософського дослідження науки означає, що воно передбачає вивчення ціннісних основ наукового знання. Орієнтація на елімінацію із наукового дослідження всіх форм ціннісних суджень, властива для класичного способу мислення, змінилася визнанням тієї евристичної ролі, яку відіграють ціннісні орієнтації в науковому дослідженні, у виборі стратегії наукової діяльності, в інтерпретації експериментальних та емпіричних даних. Наукове дослідження включено в соціокультурну реальність [5, с. 14–15]. Це означає, що перемінні конкретної реальної ситуації примусово впливають і на самоорганізацію наукового дослідження та колектив, що його здійснює, і на вибір між різними дослідницькими програмами, і на визнання наукової інновації науковою спільнотою.

Сучасне наукове мислення опинилося у ситуації вибору між двома методологічними орієнтаціями: або на пошук єдиної узагальненої теорії, яка постає як мегатеорія, мегапарадигма, глобальна теорія, або на розширення множини теоретичних побудов, які не допускають ніякого синтезу і виражають різні когнітивні підходи і позиції. Чи можна знайти якусь середню лінію між цією опозицією? Чи можливе поєднання багатоманітних теоретичних програм у науковому знанні? Чи можливо зробити вибір між духом плюралістичної вседозволеності і духом уніфікації, представленим у пошуку глобальної єдиної теорії в різних науках?

Відповідь на ці питання має значення і з епістемологічного, і з практичного поглядів. Так, у соціології Р. Мертон висунув ідею «дисциплінарного еклектизму», вбачаючи в ньому толерантне відношення до альтернативних пояснень і спосіб відходу від глобальних теорій [11, с. 169]. Інші вчені, навпаки, прагнули побудувати глобальну соціологічну теорію функціоналізму.

Очевидно, більш евристичною є ідея про диференціальну соціологію. В ній, відмовившись від побудови замкненої соціологічної теорії, в кожній теорії потрібно бачити не систему, а гнучкий апарат, незавершене відтворення соціального життєвого зв'язку в дії, в русі. Таке відтворення здійснюється щоразу по-новому, в нових умовах, ситуаціях, у зв'язку з кожною новою кон'юнктурою, кожним поворотним пунктом. Понятійний апарат соціології

має бути гнучким, створюватися знову і може слугувати лише точкою опори. Її прагматична значущість виявляє себе в наступних спробах соціологічного осмислення соціальних змін [9, с. 112]. Соціологічні дослідження дедалі більше інтерпретуються, виходячи з контексту соціальних змін, як певна форма їх мисленнєвої реконструкції, включеної в процес цих змін. Це означає позитивне відношення до множинності пояснення досліджуваних процесів, багатоманітності моделей і теоретичних концепцій, що реконструюють соціальні зміни. Заразом зіставлення цих множинних концепцій і моделей можна здійснювати за допомогою сукупності певних складових, які задають конкретну систему відліку.

Аналогічно і розвиток природничо-наукових теорій може бути зрозумілим як розгортання і нарощування пояснювального потенціалу знання, яке вирішує ту чи іншу сукупність проблем. Це знання представлене в активно-діяльній формі і здійснюється в комунікаціях між ученими. Для розвитку природознавства також властиві і багатоманітність когнітивно-теоретичних побудов, плюралізм теоретичного дискурсу, і множинність пояснювальних схем та моделей. Вони можуть бути зіставлені за низкою методологічних критеріїв – за внутрішньою узгоджуваністю, аргументованістю гіпотез, рефлексивністю теоретичних побудов, толерантністю до альтернативного пояснення. Ці точки зіставлення природничих теорій ще повинні бути виявлені, хоча досі філософсько-рефлексивна свідомість орієнтується на способи побудови єдиної теорії.

Якщо покласти в основу філософії науки проблему росту науки і побудову моделей розвитку наукового знання, то теоретичне знання постає як момент дискурсивної практики, а базисні допущення і моделі як певні диспозиції і складові актів мислення – спостереження, виміру, пошук правил відповідності між емпіричною і теоретичною мовами, моделювання, концептуалізації, побудови теоретичних, ідеальних об’єктів тощо. В такому випадку, пізнання постає взаємодією різних акторів – членів наукового співтовариства, поєднаного з іншими співтовариствами – інженерів, техніків, експериментаторів, а об’єкт дослідження – артефактом, їх взаємодія – дискурсом. Тобто надфразовою цілісністю, яка представлена насамперед у мові, в обміні інформацією, у спільних зусиллях у пошуку нової інформації. Процедура пояснення тієї чи іншої події або процесу пов’язана з кількома формами символічної концептуалізації. Будь-яке пояснення і розуміння пов’язані з множинністю концептуалізацій. Проблема полягає в тому, як би підмінити пояснення в термінах однієї концептуалізації іншою, як би не редукувати один рівень концептуалізації до іншого, і не звести множинність пояснень, розумінь до одного, уніфікованого рівня. Наукове знання постає як багаторівнева мережа взаємопов’язаних символічних концептуалізацій, а її вузли як смислові концепти, що існують у процесах наукової комунікації, зокрема і насамперед у мовній комунікації.

У науковому знанні відбувається постійний рефлексивний перегляд символічних концептуалізацій, наявних дискурсивних практик, їх корегування і трансформація комунікативних технологій, розширення форм комунікацій і підвищення інтенсивності.

Список використаної літератури

1. Ільїн В. В. Перспективи творчості в спонтанності освітнього процесу // Синергетика і творчість : монографія. Київ : Інститут обдарованої дитини НАПН України, 2014. С. 65–76.
2. Ільїна А. А. Невизначеність у постнекласичній раціональності: досвід концептуалізації освіти : монографія. Київ : Інститут обдарованої дитини НАПН України, 2014. С. 168–177.
3. Ліпін М. В. Творчість: синергетичний вимір // Синергетика і творчість : монографія. Київ : Інститут обдарованої дитини НАПН України, 2014. С. 151–162.
4. Попович М. В. Раціональність і виміри людського буття. Київ : Сфера, 1997. С. 81–88.
5. Храмова В. Л. Культурологічні образи науки в постпозитивізмі. С. 14–15.
6. *Bergson H.* Dauer und Gleichzeitigkeit. Über Einsteins Relativitätstheorie. Hamburg : Philo Fine Arts, 2014.
7. *Bird A.* Philosophy of Science. London : UCL Press, 1998.
8. *Galison P.* Image and Logic: A Material Culture of Microphysics. Chicago : University of Chicago Press, 1997.
9. *Gurvitch G.* Lavocation actuelle de la sociologie. Vol. 1: Vers la sociologie différentielle. Paris : Presses universitaires de France, 1968. P. 112.
10. *Heisenberg W.* Physik und Philosophie. S. 97–98.
11. *Merton R.* Sociological Ambivalence and Other Essays. New York : The Free Press, 1976. P. 169.
12. *Mokyr Joel.* The Gifts of Athena: Historical Origins of the Knowledge Economy. P. 364–381.
13. *Whitehead, Alfred North.* Process and Reality: An Essay in Cosmology, corrected edn., ed. New York : The Free Press, 1978.

Volodymyr Melnyk

PHILOSOPHY OF SCIENCE OF THE POST-CLASSICAL ERA

Ivan Franko National University of Lviv,
1, University Str., Lviv, Ukraine 79000,
e-mail: volodymyr.melnyk@lnu.edu.ua
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-5972-9301

The characteristic features of the development of modern science, its differences from classical and non-classical science are analyzed. Attention is drawn to the ontological and methodological turn, which is associated with models of variability and instability in scientific knowledge. The essence of fundamental ideas and models in the interpretation of post-nonclassical science is revealed. The integrative nature of technical science and the technological component of all forms of knowledge are clarified.

Keywords: *philosophy of science, classical era, post-non-classical era, new rationality, research project.*

Стаття надійшла до редколегії 11.09.2022
Прийнята до друку 17.11.2022

УДК: 101.1+167.2
DOI: http://dx.doi.org/10.30970/shp.2022.11.1101

Андрій Лебідь, Катерина Мурашко

ДО ПИТАННЯ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ТА ЇЇ МЕТОДУ

Сумський державний університет,
вул. Римського-Корсакова, 2, Суми, Україна, 40007,
e-mail: a.lebid@socio.sumdu.edu.ua
ORCID ID: 0000-0001-9100-0273

Сумський державний університет,
вул. Римського-Корсакова, 2, Суми, Україна, 40007,
e-mail: muka@ukr.net
ORCID ID: 0000-0002-3444-1554

Досліджено проблему концептуалізації аналітичної філософії в розрізі її географічних, стилістичних, характеристичних, історико-генетичних особливостей. Встановлено, що засадничим для розуміння сутності аналітичної філософії є її стилістичні та методологічні особливості. Останні мисляться в контексті основоположного для аналітичного стилю філософування методу аналізу. Аналіз в аналітичній філософії використовується в «некласичному» варіанті, який ми бачимо у Декарта, а радше як інтерпретативна модель із широким застосуванням логічного інструментарію для вирішення філософських проблем.
Висвітлено аналітичну філософію англо-американського культурного типу; багатоаспектність та багатокритеріальність концептуалізації аналітичної філософії; основоположний метод аналізу.
Розглянуто типологію аналізу як методу, а саме: декомпозиційний аналіз, регресивний аналіз, трансформативний аналіз. Встановлено, що саме трансформативний аналіз найбільш властивий аналітичній філософії. В розрізі логіко-філософських ідей Дж. Мура та Г. Фреґе розглянуто «парадокс аналізу» як характерологічну ознаку універсалістської парадигми мови. Проаналізовано два підходи до періодизації історії аналітичної філософії, залежно від її характерологічних ознак. Перший підхід: лінія Фреґе-Рассела, лінія Дж. Мура, лінія Л. Вітґенштайна і лінія П. Строссона. Другий підхід: аналітична філософія у своєму розвитку проходить два етапи: логіко-аналітичний (Г. Фреґе, Б. Рассел, «ранній» Л. Вітґенштайн) та логіко-конструктивістський (Дж. Мур, «пізній» Л. Вітґенштайн, Ґ. Райл, Дж. Остін). Кожен із цих підходів визначає основоположні для аналітичної філософії принципи її функціонування: саєнтизм-антисаєнтизм, реалізм-антиреалізм, універсалізм-партикуляризм тощо.
Ключові слова: *аналітична філософія, аналіз, парадокс аналізу, трансформативний аналіз, логіка.*

© Лебідь Андрій, Мурашко Катерина, 2022

Постановка проблеми. Дистинкція континентальної та аналітичної філософії була і є наріжною проблемою сучасної філософії. Попри очевидні успіхи в методологічній, тематичній, топологічній та ін. диференціації континентальної та аналітичної філософії, чи-то способу філософування, таки залишається полісемічність концептуалізацій останньої. На цьому зголошуються багато її апологетів та корифеїв, як-то: Г. фон Вріґт [20, с. 25–52], П. Хакер [8, с. 4], А. Строл [18, с. 5], на думку яких, доволі непросто концептуалізувати аналітичну філософію, яка попри всі перипетії, сигніфікувала XX ст. як «століття аналізу» [19, с. 228]. А втім, аналітична філософія залишається виявом англо-американського культурного типу, хоча й повсюдна і в інших країнах [19, с. 228].

Щодо пошуку прийнятної дефініції аналітичної філософії фінський логік і філософ-аналітик Г. Слуга виокремив декілька критеріїв, що, він уважав, є засадничими для віднесення того чи іншого філософа до певного філософського напряму, традиції, зокрема й аналітичної філософії, це: уживані поняття; досліджувані проблеми; аргументативні практики мислення; каузальний зв'язок між ідеями філософів, що потенційно об'єднувані в межах одного напряму чи-то школи:[1] географічна, історична спільність кордонів філософського напряму, визначувана конвенційно [16, с. 99–121].

Аналіз останніх публікацій на тему дослідження. За останні два десятиліття історія аналітичної філософії стала важливим філософським напрямом. Більшість досліджень стосувалися рефлексії внеску окремих представників аналітичної філософії до скарбниці світової філософії [5; 6; 9; 10; 13] та ін. В деяких наукових дослідженнях простежуємо більш цілісний підхід, звертаючись до аналітичної традиції. Дослідження цього типу здебільшого умовно поділяються на три категорії: антології першоджерел [1], збірники нарисів [7; 19] та монографії [19]. Заразом варто відмітити фундаментальні праці з історії аналітичної філософії, в яких відображено системний підхід та ґрунтовну деталізацію досліджуваних проблем [7; 12; 15; 17; 18].

Виклад основного матеріалу. Можемо виокремити декілька варіантів дефініенсу поняття «аналітична філософія», зокрема, як стиль філософування (в широкому значенні); або ж як домінуючий напрям сучасної, передусім – англомовної філософії (у вузькому значенні). Відтак очевидними є багатоаспектність та багатокритеріальність концептуалізації аналітичної філософії: географічний, стилістичний, характеристичний, історико-генетичний тощо. У Г. Ґлока подибуємо дещо розширений варіант такої класифікації: методологічний, стилістичний, предметний, доктринальний, генетичний та визначення із «сімейної подібності» [6, с. 419–444].

Як видається, і в цьому простежується певний консерватизм щодо візії місця та ролі аналітичної філософії в системі філософського знання, найбільш прийнятним з погляду дієвості аналітичної філософії є її розуміння в контексті

[1] Цей критерій, на думку Г. Слуги, незастосовуваний до творчого спадку Дж. Мура та Б. Рассела, які хоча і є філософами-аналітиками, але яких не об'єднує подібність у їх мисленні, застосовуваних понять, ідей тощо.

методологічних та стилістичних специфікацій. Щодо останнього, то саме стилістичні особливості аналітичної філософії виокремлюються як атрибутивні. Хоча і в цьому питанні не існує одностайності думок, що пов'язано, як видається, із широкою палітрою аналітичного стилю філософування. Для нього, зокрема, притаманні: абсолютизація;[1] аналітика не є можливою поза вичерпною дефініцією значень термінів та критеріїв уживаної мови; голізм в аргументованій інтерпретації; не існує жодних, окрім мовного аналізу, адекватних способів прийнятної аналітики мислення; нормативність та академічність, орієнтація на ідеали науковості та раціональності, чіткість, недвозначність слововжитку; партикуляризм;[2] застосування для вирішення філософських проблем логіко-математичного інструментарію та ін.

Розмаїття характерологічних ознак аналітичної філософії зактуалізовує й основоположний для неї метод філософування – метод аналізу. Зазвичай, аналіз розуміють як процедуру реального або мисленого розкладу предмета, явища чи-то процесу з виявленням їх складників, підсистем, властивостей тощо. Отже, подибуємо традиційне розуміння процедури аналізу у його декартівському розумінні, коли мусимо «ділити кожну з розглядуваних мною труднощів на стільки частин, скільки буде потрібно, щоб краще їх розв'язати».

В аналітичній філософії аналіз передусім є інтерпретаційною моделлю, здійснюваною за допомогою зведення її постулатів до спеціально для цього побудованої логічної системи, коли завданням аналізу є створення наукової системи, фундаментальним для якої буде питання про логічно визначене існування об'єкта, а не питання про його сприйняття.

У цьому аспекті аналіз не може мислитися поза такою методологічною процедурою як синтез, оскільки розуміння частин системи передбачає водночас і пояснення цілого, системи. Процедура аналізу залежить від багатьох факторів: предмета аналізу, наукової традиції, суб'єктивних якостей дослідника тощо. І в цьому контексті вагомим є вибір саме техніки аналізу, способу його реалізації. Саме в цьому ми вбачаємо унікальність аналітичної філософії – в її зреалізованості в глибинній аналітиці проблеми.

---

1 Принаймні, на початковому етапі розвитку аналітичної філософії формального підходу до мови, що потенційно уможливить чітке і однозначне описування фактичності. При цьому мова розуміється не стільки як засіб вираження думки, скільки як «образ світу». Надалі філософи-аналітики, наприклад, Л. Вітгенштайн періоду «Філософських досліджень», Дж. Остін, Д. Девідсон та інші дедалі більше схильні розглядати мову дещо в іншому аспекті – в контексті реальних дискурсивних практик та «мовних ігор». Взагалі лінгвоцентризм аналітичної філософії затверджувався багатьма філософами-аналітиками, бодай згадати «аксіому» або ж «догмати» аналітичної філософії, сформульовані М. Дамміттом. А втім, незмінною залишається парадигма аналізу як гарантія вирішенню філософських проблем через прояснення змісту і смислів понять.

2 Всупереч універсалізму, коли детальне і максимальне дослідження конкретних проблем є домінантним порівняно із «системним підходом» у філософії.

М. Біні [4] виокремлює три різновиди аналізу: декомпозиційний аналіз;[1] регресивний аналіз;[2] інтерпретативний (трансформативний) аналіз[3]. Хоча й перші два типи аналізу були властивими ще для філософування стародавніх греків, а принципи інтерпретаційного аналізу були покладені у схоластичній філософії із їх розвиненням у традиції аналітичної філософії, не можна говорити про лінійний характер функціонування цих процедур. Наразі кожен із цих прийомів посідає чільне місце в науковому дискурсі, хоча для аналітичної філософії здебільшого й притаманний саме третій, трансформативний тип аналізу[4].

Особливість аналітичної філософії в тому, що вона рефлексує одне з базових своїх понять, власне, поняття «аналізу». Аналіз «аналізу» розглянемо на прикладі «парадоксу аналізу», сутність якого в тому, що аналіз того чи іншого значення не є інформативним для самого аналітика, який до цього ще й має наперед розуміти це значення.

Парадокс аналізу є одним із «слабких місць» універсалістської парадигми мови, який ми подибуємо у різних варіаціях, зокрема, у Дж. Мура та Г. Фреге. Універсалістська парадигма мови, для якої характерним є принцип «мова як універсальний посередник між мовцем та світом» була домінантною у кінці XIX – поч. XX ст. Основні положення цієї парадигми такі:

1) практика комунікування, концептуального застосунку невіддільна від певної поняттєвої системи, вийти за межі якої не видається можливим без втрати універсального поняттєвого (концептуального) каркасу, в межах якого перебуває мовець; а отже, така поняттєва система є універсальною для нього;
2) неможливість дистанціюватися від концептуального каркасу унеможливлює його відсторонену, об'єктивну аналітику, себто аналітику з позиції третьої особи;
3) у межах поняттєвої системи неможливою (через актуальність попереднього пункту) є дефініція поняття «істина» чи-то «хиба» для мови самої цієї системи.

Послуговуючись ідеєю Л. Вітгенштайна про те, що межа нашої мови встановлює межу нашого світу, зауважимо, що ми не в змозі зактуалізувати ніякі семантичні відношення мови та світу, ніж ті, на яких вибудовується наша концептуальна практика. Парадокс аналізу зактуалізовує відношення тотожності між *analisandum*

---

[1] Цей різновид аналізу, власне, є типовим, себто таким, яким ми його уявляємо в його класичному, традиційному розумінні, коли відбувається розкладання цілого на підсистеми чи-то елементи.

[2] Завданням регресивного аналізу є віднайдення підставових феноменів явища, події тощо; звернення до його першопричини, першопочатку.

[3] Застосунок цього типу аналізу М. Біні віднаходить у Г. Фреге та Б. Рассела. Специфіка його полягає в тому, що перш ніж розкласти висхідне висловлювання з подальшим його поясненням, слід першочергово привести його до правильно логічної форми.

[4] Щодо предметності аналізу, то, вочевидь, виокремлюємо логічний, лінгвістичний, концептуальний, метафізичний тощо його різновиди.

та *analysans*; водночас виникає питання про інформативність істинних суджень тотожності.

Можна виокремити декілька теорій, у контексті яких відбувалися спроби розв'язати парадокс аналізу, зокрема: 1) дисквотаціоналізм, який, зокрема, передбачає, що будь-яке висловлювання є істинним, коли істинність описується відповідно до схеми еквіваленції: істина має стосунок лише до особи, яка розуміє висловлювання, яке принагідно є істинним для будь-якого висловлювання, якщо особа його розуміє, затвердження істинності цього висловлювання когнітивно еквівалентне самому висловлюванню; 2) інтенсіоналізм (так, американський логік А. Чьорч визначав смисл як певну концептуальну інформацію про позначуваний предмет. Смисл, на його думку, однозначно охарактеризовує предмет, навіть якщо останній ми не в змозі уявити або ж він фактично не існує; конструктивізм, який на противагу реалізмові, передбачає процес створення, конструювання вченими наукових теорій, а не їх відкриття. Відтак, наукові теорії конкурентні не за своєю «істинністю», а за критерієм їх ефективності; 3) концепція мовних каркасів (той таки Р. Карнап розрізняє два типи питань: питання існування абстрактних об'єктів у межах певної теорії (т. зв. «внутрішні питання») і питання щодо існування світу об'єктів, до яких має стосунок теорія (т.зв. «зовнішні питання»).

Внутрішні питання завжди пов'язані з конкретним мовним каркасом, себто системою способів мовлення, форм вираження, підпорядкованих певним правилам. На думку Р. Карнапа, в межах внутрішніх питань визнати щось реальним, значить включити цей об'єкт до системи інших об'єктів, визнаних реальними, відповідно до правил каркасу. Зовнішні ж питання стосуються існування всієї системи об'єктів, що визнаються в цьому мовному каркасі реальними, тобто мають стосунок до прийняття чи неприйняття, власне, самого мовного каркасу; 4) радикальний холізм, вихідною тезою якого є твердження про те, що всі теорії є недовизначеними емпіричними даними. Осмислення та інтерпретація емпірії безпосередньо залежить від теорії. Емпіричні дані виключають явно хибні теорії, визнаних такими через їх невідповідність емпірії або через їх надмірну складність, що перешкоджає розумінню зв'язку теоретичних висновків з емпіричними даними. Але це ще не означає, що на підставі відповідності емпіричним даним можна вибрати універсальну теорію, позаяк цілком можливе й існування декількох обґрунтованих альтернатив запропонованій теорії.

Процедура аналізу, основоположна для філософів-аналітиків, може бути поінтерпретована за чотирма лініями, напрямами, які відображають його специфіку на певному етапі розвитку аналітичної філософії: «лінія Фреге-Рассела», «лінія Мура», «лінія Вітгенштайна» і «лінія Стросона».

Для «лінії Фреге-Рассела» властиві: жорстке протиставлення ідеальної і буденної мови; переконаність у тому, що логіка є універсальним засобом аналізу мови; антиметафізичність; критика абсолютного ідеалізму, заперечення багатьох аспектів кантової метафізики.

Для «лінії аналізу Дж. Мура» властиві: підвищена увага до чіткості, ясності і взаємозамінності мовних виразів, коли одним з основних завдань філософії трансформація виразів з неясним змістом до осмислених виразів буденної мови. Водночас, на відміну від апологетів «лінії Фреге-Рассела», абсолютизація логічних, формалізованих засобів аналізу не є пріоритетною.

«Лінія Вітгенштайна» може бути охарактеризована такими принципами: виявлення апріорної структури мови та її логічної форми; опис функціональної ролі слів і виразів буденної мови, що породжує їх значення; глибинна граматика «мовних ігор» як «форм життя»; зв'язок мови з екстралінгвістичними аспектами людської діяльності та ін.

З ім'ям П. Стросона пов'язують актуалізацію метафізичної проблематики в аналітичній філософії, інспірованої метафізикою Аристотеля та І. Канта, зокрема, вченням про досвід і метод трансцендентальної аргументації.

Дещо інакшу схему аналітичної філософії пропонує Г. фон Вріґт. Так, він виокремлює два стріми в аналітичній філософії: «логіко-аналітичний» (Г. Фреге, Б. Рассел, «ранній» Л. Вітгенштайн) та «логіко-конструктивістський» (Дж. Мур, «пізній» Л. Вітгенштайн, Ґ. Райл, Дж. Остін та ін.) [20, с. 36].

Для «логіко-аналітичного» стріму в аналітичній філософії притаманним є основоположний статус логіки та філософії науки, застосування формально-логічного апарату для розв'язання філософських проблем. Як свого часу зауважував Б. Рассел, такі поняття, як «свідомість», «досвід», «знання», «істина» тощо не є суто науковими поняттями, водночас – вони є основоположними для філософії, повсякденного мислення. Для їх роз'яснення засоби формальної логіки хоча і не є обов'язковими, тим не менше, використання таких засобів доволі плідно вплинуло на їх інтерпретування.

Для логіко-конструктивістського стріму в аналітичній філософії основоположною є рефлексія філософії буденної мови, прагматика мовних ігор тощо. Завданням філософії, на думку представників цього напряму в аналітичній філософії, має бути роз'яснення і прояснення мовних виразів, пошук їх адекватних значень та смислів, віднайдення концептуальних відтінків слововжитку.

Про терапевтичну функцію філософії йдеться у концепції «пізнього» Л. Вітгенштайна, який припасовував мові звабливість і небезпеку для мислення, яке спрямовує його до хибних, а то й абсурдних теорій. Відтак філософія має вилікувати хвороби, спричинені сугестивним впливом мови, що зачаровує, затьмарює, запаморочує розум [4, с. 137] через неврахування усіх випадків ужитку понять. На переконання Л. Вітгенштайна, філософ має вказати на генезу мови, на прагматику її застосунку в конкретній мовній грі, у конкретному дискурсі. Мова є частиною світу, а не мислення як такого, певною «життєвою формою»[1].

Тобто, що слова не є сповна репрезентантами фактичності: малоймовірно віднайти у фізичному світі відповідник слову «множина» чи «добро». Відтак

[1] Порівняймо з інтуїцією М. Гайдеґґера про те, що мова є оселею буття.

потрібно не шукати (бо повсякчас марно) референти понять, а доцільно аналізувати функціональну природу мови. Ідеї Л. Вітгенштайна, викладені ним у «Філософських дослідженнях», зактуалізували «прагматичний поворот» щодо аналітики мови та мовленнєвих актів, зокрема, у творах Дж. Остіна та Дж. Сьорла.

Отже аналіз буденної мови в контексті аналітичної філософії доводить те, що розуміння функціонування буденної мови якнайкраще уможливлює адекватне сприйняття реальності. Буденна мова постає в аналітичній філософії і, зокрема, в концепціях оксфордських та кембриджських філософів як квінтесенція культурного розвою багатьох поколінь, а відтак для філософії буденної мови основоположним є не метафізичні спекуляції, а аналіз фактичних проблем функціонування мови [3, с. 123]. За твердженням Дж. Пассмора філософія мови привернула значну кількість талановитих філософів, ставши ключовим поняттям в післявоєнній культурі [12].

Отож, аналітична філософія є лише одним із багатьох напрямів філософської думки, що видається доволі скептичним, бо серед дослідників аналітичної філософії панує одностайна думка про те, що філософів-аналітиків через відсутність єдиної для них філософської тези, не можна об'єднати межами певної дисциплінарності. Саме це і утруднює визначення специфіки аналітичної філософії та спричиняє її міфічне усвідомлення.

Побутує думка, що аналітичні філософи по суті не займаються власне філософією, а радше, логічним аналізом філософських проблем. Що знов-таки є сумнівним: дійсно, в межах аналітичної філософії доволі поширеним є застосунок саме логічного інструментарію для вирішення філософських проблем, але цей застосунок не можна розглядати як панацею, бо він має місце через намагання не замінити собою міркування, а чіткіше сформулювати ту чи іншу думку.

Якщо все ж таки опоненти визнають «філософскість» аналітичної філософії, все одно, на їх думку, «вона постає в дещо однобічному вимірі, а саме як така, що «справжні» філософські проблеми елімінує до концептуального аналізу. Але концептуальний аналіз є одним із найуживаніших методів філософів-аналітиків і ототожнювати метод й аналітичну філософію, видаючи перший за останню, м'яко кажучи, не зовсім коректно. Щонайменше, надмірна, як видається опонентам аналітичної філософії, зацікавленість останньою концептуальним аналізом, є надуманою.

Попередні зауваги закидають філософам-аналітикам надмірну зацікавленість, окрім заявлених, ще й проблемами філософії мови, ототожнюючи останню з аналітичною філософією. В цьому контексті згадаємо приписування аналітичній філософії «радикального» логіцизму. Беззаперечно, питання семантики, теорії референції завжди були головними в межах аналітичних досліджень. Але не менш значущими для філософів-аналітиків є і проблеми метафізики, філософії свідомості, філософії права, філософії науки тощо, розгляд яких через мовну проблематику суттєвий але рудиментарний.

Відмінним для аналітичної філософії, як видається, є спосіб, у який зактуалізовуються філософські проблеми, які є нормативними за своїм

характером і пов'язані з аналізом підстав та раціонального вибору тверджень, методів тощо. Серед методів, якими філософи-аналітики послуговуються для розв'язання актуальних проблем філософії, можна виокремити такі: 1) відділення ядра теорії від її похідних з наступним їх варіюванням (рефлексія і критика Ф. Рамсеєм теорії типів Б. Рассела); 2) контрфактичний аналіз уявних експериментів, що змодельовує певну гіпотетичну ситуацію; 3) концептуальний аналіз налаштований на виявлення концептуального ядра терміна шляхом порівняння різних контекстів його ужитку (Дж. Мур); 4) метод «мовних ігор» передбачає моделювання гіпотетичних комунікативних ситуацій, коли очевидним є те, що один і той самий вираз контекстуально змінює свій сенс («пізній» Л. Вітгенштайн); 5) метод «семантичного сходження» ґрунтується на розходженні і порівнянні автономного і гетерономного вживання висловлювань, що чітко можна бачити, приміром у В. Куайна, розрізняючи об'єкт-мовний та метамовний рівні при визначенні семантичних предикатів [8, с. 23–28]; 6) метод трансгресії полягає в аналізі висловлювання в контексті його ужитку (теорія дескрипцій Б. Рассела); 7) метод фальсифікуючої моделі передбачає побудову такої моделі для певної теорії, в якій вихідні засновки теорії виконуються, а наслідки, вочевидь, засвідчують суперечення (згадувані уявні експерименти Ґ. Патнема, приміром «Мізки в посудині» або «Китайська кімната» Дж. Сьорла); 8) моделювання ситуації, коли термін не виконує денотативної функції в прийнятих моделях (уявні експерименти Н. Гудмена і Ґ. Патнема); 9) розповсюдження методів аналізу одних типів дискурсу на інші (Г. Харт).

Отже, здобутки аналітичної філософії є доволі значущими, передусім через розширення спектру філософських проблем та методів їх вирішення. Першочергової значущості набувають проблеми мови та семантики, зокрема, значення, референції, носіїв істиннісних значень тощо. Не менш важливим є актуалізація характеру співвідношень та дихотомій: теоретичного та емпіричного знання, істинності та хибності висловлювань, формальних та природних мов, співвідношення мови та реальності, дистинкція реалізм та антиреалізм тощо.

Загалом «аналітичну філософію можна помислити в її канонічній раціональності та конструктивізмі, для охарактеризування основоположних принципів якої можна скористатися інтенцією Л. Вітгенштайна «Все, про що може бути мовлено, має бути мовлено чітко та ясно». Д. Меллор метафорично порівнює аналітичну філософію із машиною, яка розвіює концептуальний пил, що перешкоджає адекватному розумінню дійсності [21, с. 2–3]. У цьому відношенні, як зауважує дослідник, гарна філософія завше була аналітичною філософією.

А втім, усе частіше лунають заклики про «занепад» аналітичної філософії, начебто вона вичерпала весь свій дослідницький ресурс. Не можемо погодитися із цими доводами: так, аналітична філософія не та, якою вона була з початку, змістилися, переплелися та ускладнилися ті питання, на які налаштоване вістря «західної раціоналістичної традиції». Ці питання настільки важливі для суспільства, що само суспільство потребує їх чіткої кодифікації чи-то сигніфікації,

а це, вочевидь, зактуалізовує затребуваність аналітичної філософії та її методології.

Список використаної літератури

1. Антологія сучасної аналітичної філософії, або жук залишає коробку. Львів : Літопис. 2014. 374 с.
2. Вітґенштайн Л. Tractatuslogico-philosophicus. Філософські дослідження. Київ : Основи, 1995. 311 с.
3. Austin J. L. Philosophical papers. Oxford : Clarendon Press, 1961. 266 p.
4. Beaney M. Analysis // Stanford encyclopedia of philosophy. URL: https://cutt.ly/l6rtHoy (07.05.2023).
5. Dummett M. Origins of Analytical Philosophy. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1994.
6. Glock H.-J. Was Wittgenstein ananalyticphilosopher? // Metaphilosophy. 2004. Vol. 35. No. 4. P. 419–444.
7. Glock, H.-J. What is Analytic Philosophy? Cambridge University Press. 2008
8. Hacker P. Analytic philosophy: what, whenceandwhither // The Story of analytic philosophy: plotandheroes. London, New-York : Routledgepublisher, 1998. P. 3–34.
9. Klement K. Russell's Logical Atomism // Stanford encyclopedia of philosophy. URL: https://cutt.ly/e6rtV8m (07.05.2023)
10. Martinich A., Sosa D. A Companiont o Analytic Philosophy. Malden : Blackwell Publishers, 2005. 497 p.
11. Mellor D., Crane T. Matters of Metaphysics. Cambridge : Cambridge University Press, 1991. 295 p.
12. Passmore J. A Hundred Years of Philosophy. Reprint edition. Penguin Books, 1978. 640 p.
13. Proops I. Wittgenstein's Logical Atomism // Stanford encyclopedia of philosophy. URL: https://cutt.ly/M6rt0ay (07.05.2023).
14. Quine W. Philosophy of Logic. Second Edition. Harvard University Press, 1986. 128 p.
15. Schwartz S. A Brief History of Analytic Philosophy: from Russell to Rawls. Wiley-Blackwell, 2012. 349 p.
16. Sluga H. What has history to do with me? Wittgenstein and analytic philosophy // Inquiry. 1998. No. 41. P. 99–121.
17. Soames S. Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Vol. 1: The Dawn of Analysis. Princeton University Press. 2003. 432 p.
18. Stroll A. Twentieth-century analytic philosophy. New-York : Columbia University Press, 2000. 302 p.
19. Szubka T. Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia. Wrocław : Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2009. 258 s.
20. Wright von G. Analytic philosophy: a historico-critical survey // The tree of knowledge and other essays. New-York : E. J. Brill, 1993. P. 25–52.

Andrii Lebid, Murashko Kateryna

TO THE CONCEPTUALIZATION OF ANALYTIC PHILOSOPHY AND ITS METHOD

Sumy State University,
2, Rymskyi-Korsakov Str., Sumy, Ukraine, 40007,
e-mail: a.lebid@socio.sumdu.edu.ua
ORCID ID: 0000-0001-9100-0273

Sumy State University,
2, Rymskyi-Korsakov Str., Sumy, Ukraine, 40007,
e-mail: muka@ukr.net
ORCID ID: 0000-0002-3444-1554

The article examines the problem of conceptualization of analytic philosophy in terms of its geographical, stylistic, characteristic, historical and genetic peculiarities. It is established that the stylistic and methodological peculiarities of analytic philosophy are important for understanding its essence. The latter are thought in the context of the method of analysis, which is fundamental for the analytic style of philosophy. Analysis in analytic philosophy is used in the «non-classical» variant that we find in Descartes, but rather as an interpretive model with a wide use of logical tools for solving philosophical problems.

Analytical philosophy of the Anglo-American cultural type is highlighted; multi-aspect and multi-criteria conceptualization of analytical philosophy; fundamental method of analysis.

The typology of analysis as a method is presented, as well as: decompositional analysis, regressive analysis, transformative analysis. It is established that transformative analysis is the most powerful analytical philosophy. In the analysis of the logico-philosophical ideas of G. Moore and G.Frege discusses the «paradox of analysis» as a characteristic feature of the universalistic paradigm of language. The article examines two approaches to the historicization of analytic philosophy, depending on its characterological signs. The first approach: the Frege-Russell's line, the Moore's-line, the Wittgenstein's-line and the Strosson's-line. Another approach: analytic philosophy in its development passes through two stages: logico-analytic (G. Frege, B. Russell, L. Wittgenstein-I) and logico-constructivist (G. Moore, L. Wittgenstein-II, G. Ryle, J. Austin). Each of these approaches defines the principles fundamental for analytic philosophy in terms of its function: scientism-antiscientism, realism-antirealism, universalism-particularism, etc.

Keywords: *analytic philosophy, analysis, paradox of analysis, transformative analysis, logic.*

Стаття надійшла до редколегії 11.09.2022
Прийнята до друку 17.11.2022

УДК: 316.4+141+177
DOI: http://dx.doi.org/10.30970/shp.2022.11.1102

Оксана Давиденко

ГРОМАДЯНСЬКА ОСВІТА ТА ЇЇ РОЛЬ У ФОРМУВАННІ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Сумський державний університет,
вул. Римського-Корсакова, 2, Суми, Україна, 40007,
e-mail: davydenko_ov@ukr.net
ORCID ID: 0000-0002-9932-2469

Присвячено ролі громадянської освіти у формуванні громадянського суспільства на прикладі актуальних подій у Польщі. Проаналізовано фактори впливу громадянської освіти на процес реагування громадянського суспільства Польщі на суспільно-політичні виклики, що відбулися після вторгнення російських військ на територію України. Деталізовано окремі аспекти формування та розвитку громадянської освіти в Польщі.
Звернено увагу на зміни: активізацію та розвитка громадської активності; фахове реагування на міграційні, суспільно-політичні, фінансово-господарські процеси.
Підкреслено, що показовим для демонстрації стану розвитку громадянського суспільства в Польщі є зростання волонтерського руху, який відбувся з початку повномасштабної агресії з боку росії. Міграційна криза, спровокована війною в Україні, згуртувала громадян Польщі в потужний волонтерській рух. Волонтери скоординовували й організовували допомогу, проявивши активну громадянську позицію.
Висвітлено важливість підтримки громадян України у створенні україномовних версій сайтів державних органів та забезпечено рівний і безперешкодний доступ до електронних послуг онлайн.
Досвід Польщі важливий для реалізації сталого та системного процесу реформації і вдосконалення громадянської освіти в Україні в повоєнні часи, коли громадянська активність стане основою для відбудови держави.
Сформульовано низку основних факторів, що стали підґрунтям для розвитку громадянської освіти в Польщі і, як результат, особистості свідомого громадянина, подано оцінку результату впровадження громадянської освіти в країні та наголошено на необхідності вивчення її досвіду для розширення можливостей формальної освіти та інституалізації неформальної освіти з метою формування демократичного суспільства в різних країнах.
Ключові слова: *громадянська освіта, неформальна освіта, громадянське суспільство, волонтерство, демократія.*

Постановка проблеми. Формування і розвиток демократії та зрілого громадянського суспільства не можливе без впровадження громадянської

© Давиденко Оксана, 2022

освіти. Процес формування свідомого громадянина може стати успішним лише за умови функціонування спільної та результативної діяльності державних і недержавних інституцій, взаємодії всіх секторів суспільного простору, які націлені на досягнення результату у вигляді сталої демократії. В умовах актуальної суспільно-політичної ситуації більшість країн Європи опинились в умовах своєрідного екзамену – перевірки результативності втілюваних у сфері громадянської освіти політик, а для їх громадян – перевіркою набутих та сформованих громадянських компетенцій.

Після початку повномасштабного вторгнення росії в Україну перед громадянським суспільством країн Західної Європи постало серйозне випробування, яке стосувалося не лише вміння реагувати на глобальні проблеми, а й на зрілість самого громадянського суспільства. Незалежно від політичної позиції очільників держав, пересічні європейці мали змогу продемонструвати громадянську позицію, задекларовану як взірець поведінки свідомого громадянина демократичної країни. Оперативне реагування громадянського суспільства у час, коли розгорталася масштабна міграційна криза, було важливим у різних країнах Європи, але саме позиція громадян Польщі стала безпрецедентним прикладом зрілої, сформованої громадянської позиції.

Виклад основного матеріалу. Серед багатьох європейських країн саме Польща стала тією державою, яка прийняла основну масу мігрантів з України. За даними ООН, станом на 20 травня 2022 р. у Польщі перебувало 3 463320 біженців [3]. З початку війни Польща опинилась в унікальній історичній ситуації, коли волонтерський рух, громадські організації та державний сектор оперативно відреагували на процеси в ситуації повномасштабної війни росії проти свободи і незалежності нашої держави. Ця суспільно-політична ситуація стала серйозним випробування для громадського сектору в Польщі і, водночас, сприяла його розвиткові.

На думку українських дослідників, ступінь розвитку громадянського суспільства в Польщі до цього часу залишався стабільно незмінним, хоч у сусідніх державах – Словенії, Литві, Угорщині, Латвії, Чехії у той самий час громадянське суспільство мало позитивну динаміку розвитку [6, с. 52]. Науковці свого часу висловлювали думки щодо низького рівня розвитку громадського сектору. Основними причинами ситуації, що виникла, вважалися недофінансування сектору та невисокий рівень залученості держави як одного з основного джерела фінансів, низький рівень розуміння громадянами необхідності розвитку громадянського суспільства та ін. [6, с. 52].

Натомість актуальна ситуація продемонструвала ті зміни, що стрімко відбуваються у громадському секторі Польщі. По-перше, варто відмітити високий рівень реагування державних інституцій та основну роль держави в процесі активізації та розвитку громадської активності. Уряд та законодавчі інституції оперативно внесли зміни в національне законодавство, що дало змогу великій кількості працівників державних інституцій на місцях фахово реагувати не лише на міграційні, а й на інші внутрішні суспільно-політичні та фінансово-господарські процеси на чітко визначених законодавчих підставах.

Серед низки прийнятих законодавчих актів був, зокрема, Закон від 12 березня 2022 р. «Про допомогу громадянам України у зв'язку з військовим конфліктом на території цієї держави» (Ustawa z dnia 12 marca 2022 r.o pomocy obywatelom Ukrainy w związku z konfliktem zbrojnym na terytorium tego państwa), що охоплює основні проблемні питання перебування українських громадян у Польщі. Аналіз цього документа демонструє ґрунтовний комплексний підхід до питань розміщення, забезпечення, порядку фінансових виплат та інших актуальних проблемних питань для громадян України, що мають різний статус та юридичні умови перебування у Польщі.

Варто зазначити, що цей Закон був декілька разів переглянутий Сеймом, а зміни вносились відповідно до актуального стану речей з метою задоволення нагальних потреб осіб, що перебувають у Польщі. Зокрема, в проєкті Устави Сейму від 28 квітня 2022 р. йдеться про впровадження можливості організації догляду за дітьми дошкільного віку у формі домашнього дитячого садка; запровадження положення, спрямованого на забезпечення відпочинку під час літніх канікул для наймолодших біженців з України, які прибули до Польщі, здебільшого під опікою одного з батьків тощо.

Позиція уряду Польщі стала демонстрацією не лише політичної волі. З погляду ефективності функціонування соціальних інституцій, залучених у процес підтримки українських громадян, з боку держави було здійснено всі можливі кроки для створення необхідної законодавчої бази для діяльності органів та позитивного впливу на поточну ситуацію. Зокрема, з метою вільного та безперешкодного доступу до інформації для громадян України створено україномовні версії сайтів державних органів та забезпечено рівний та безперешкодний доступ до електронних послуг онлайн (отримання PESEL, легалізація перебування на території держави, отримання грошової допомоги тощо).

По-друге, варто відмітити зміну ставлення до питання оплати праці осіб, що професійно здійснюють діяльність у неурядовому секторі та вплив даного чинника на розвиток громадянського суспільства [7]. Станом на грудень 2021 р., кількість неурядових організацій, що використовували оплачувану роботу, в різному обсязі та різній формі, з 2010 р. зросла до 65%. Серед них можна виділити ті, які оплачують роботу постійно і регулярно – таких організацій 41%. Решта не мають постійного оплачуваного персоналу, але використовують оплачувану роботу та мають підрядників. Водночас понад половину організацій із постійним, оплачуваним колективом (22%) працевлаштовують за трудовим договором (не менше однієї особи), а решта 19% – це організації, які використовують постійну роботу осіб, зайнятих за договорами.

Для порівняння, в 2018 р., 37% об'єднань і фондів мали постійні колективи працівників, а 19% організацій працювали за трудовим договором. Це означає хоч і незначне (на 3%), але збільшення кількості трудових договорів у громадських організаціях. Цей чинник є важливим для формування професійної спільноти громадських активістів та активісток, які системно і фахово можуть впроваджувати демократичні ініціативи залежно від напрямів діяльності

власних неурядових організацій, підвищувати рівень професійності працівників та розвиток компетентності в громадському секторі, впливати на сталість діяльності та довгострокові перспективи існування громадських організацій. Варто зауважити, що це питання було важливим також і для повноцінної роботи українського громадського сектору, проте його порушили лише напередодні повномасштабного вторгнення в Україну.

По-третє, найбільш показовим для демонстрації стану розвитку громадянського суспільства в Польщі стало зростання волонтерського руху, що відбулося з початку здійснення повномасштабної агресії з боку росії [5]. За даними сторінки проєкту розвитку волонтаріату у Варшаві «Варшавські волонтери» («Ochotnicy warszawscy») станом на 22 березня 2022 р. лише у Варшаві працювало понад 8 тис. волонтерів, які висловили бажання допомагати громадянам України, що прибували в Польщу з початку війни. Варто зазначити, що тенденція зростання та зміцнення волонтерського руху простежувалась у Польщі впродовж останнього десятиліття. Проте саме волонтерська робота на цьому історичному етапі для багатьох громадян Польщі стала можливістю і проявити набуті громадянські компетенції, й навчитись нових. Міграційна криза, спровокована війною в Україні, згуртувала громадян Польщі в потужний волонтерській рух, у якому люди без досвіду громадської діяльності скоординовували й організовували процеси та проявляли активну громадянську позицію.

Такий прояв громадянської свідомості вимагає детального філософського та історичного аналізу процесів, що відбувались у Польщі до початку військового вторгнення російського війська на територію України та стали підґрунтям для колективного реагування на ситуацію. Зауважимо, що цей досвід стане в пригоді для реалізації сталого та системного процесу реформації та вдосконалення громадянської освіти в Україні в повоєнні часи, коли громадянська активність стане основою для відбудови держави.

Для акцентування уваги на значущості громадянської освіти варто зосередити увагу на визначенні поняття «громадянство». У політико-правовому вимірі громадянство сприймається як відносини між особистістю людини і державою. Структурування таких відносин, визначення правового поля, залучення різних інституцій можуть сприяти оперативному реагуванню спільноти на суспільно-політичні виклики. Подолання суспільно-політичних викликів, що постали перед Польщею в результаті військового вторгнення в Україну, не було б можливим без існування системи розвинутої громадянської освіти, яка поступово, впродовж декількох десятиліть розвивалася силами різних інституцій.

Безумовно, що вектор розвитку громадянської освіти в різних країнах Східної Європи формувався завдяки активним євроінтеграційним процесам всередині держав, що почали активно відбуватися після 1989 р. На власному шляху євроінтеграції Польща багато уваги приділяла проблемам громадянської освіти та формуванню громадянської свідомості та самосвідомості, компетенцій та навичок активного громадянина. Підвалини громадянської активності

формувались в умовах розвитку формальної освіти. Сильвія Куршевська, представниця Центру додаткової освіти в Сопоті (Польща) зазначала, що громадянській освіті в Європі надається велике значення, про що свідчить те, що Європейська комісія, визначаючи набір з восьми ключових компетенцій, необхідних для належного функціонування суспільства, перераховує соціальні та громадянські компетенції як необхідні для демократичної участі в суспільно-громадській діяльності [2].

Навчальні предмети і дисципліни, що викладались у початкових класах польських шкіл, формували в учнів розуміння громадянської активності як необхідного чинника функціонування громадянина в державі, закладали з початкової школи основи формування демократичного світогляду: в польській системі формальної освіти громадянська освіта є міжпредметним питанням, окремим предметом або інтегрованим з іншими обов'язковими предметами чи сферами освіти [2].

Варто зауважити, що система громадянської освіти в Польщі формувалася не лише завдяки формальній шкільній освіті, тому розглянемо й інші важливі суспільно-політичні чинники, завдяки яким була сформована система громадянської освіти в Польщі. Одним із таких завжди було культурне середовище, а саме духовна інтелігенція, зосереджена, зокрема, в релігійній спільноті. Лукаш Чекай, дослідник процесу розвитку громадянської освіти в Польщі в довготривалій перспективі, визначив головні чинники, що сприяли розвитку громадянської освіти в період після 1989 р.: «Важливу роль у ті часи відігравав рух, пов'язаний з католицькою церквою і зосереджена навколо нього інтелігенція. Значну роль у створенні такої програми відіграла опозиція, зосереджена навколо Клубу Католицької Інтелігенції» [1].

У перехідний період після панування тоталітаризму виникли різні концепції побудови нового соціального виховання і освіти, які ставали предметом суперечки та створювали різного роду напруження у суспільстві. Один із запропонованих шляхів пошуку виховного ідеалу був побудований на закликах формування прогресу на основі старих розвинених ідей націоналістичного ґатунку. Прихильники таких ідей стверджували, що людина, поневолена тоталітаризмом, мала прийняти суспільний лад на основі упередженого і беззаперечного образу світу, який гарантує, наприклад, церква. Церква в таких умовах стала «скелею для виживання» опозиції, а отже, на початку знову здобула свободу. У суспільно-політичних умовах, що виникли наприкінці 90-х рр. у Польщі, традиція, релігія та церковна влада стали основою новозбудованого шляху виховання громадянина [1].

На думку дослідника, існував ще один важливий чинник розвитку громадянського суспільства – реформування системи освіти, яке відбулось у Польщі в 1997–2001 рр. Ці зміни мали підняти рівень виховання суспільства шляхом популяризації середньої та вищої освіти. Саме в результаті такого реформування у програми навчальних закладів були внесені освітні компоненти, які мали формувати особистість свідомого громадянина.

Науковець також зазначає ще один важливий чинник, що впливав на формування громадянської освіти. На його думку, здійснення культурного обміну між країнами давало можливість отримання нових знань про функціонування суспільства [1]. Громадяни, задіяні в цих процесах, на власні очі бачили результати демократичних змін, набували власного досвіду, будували комунікації аби надалі застосовувати їх у суспільному середовищі.

На формування й розвиток громадянської освіти вплинуло також те, що тривалий час увага уряду Польщі була спрямована на втіленні ідеї активного розвитку соціальних та громадянських компетентностей молоді. Ця позиція задекларована в Довгостроковій національній стратегії розвитку Польщі до 2030 р., де розвиток людського капіталу є одним зі стратегічних напрямів розвитку країни [4]. В документі, зокрема, зазначається, що заплановані заходи слугуватимуть покращенню якості соціальних та громадянських компетенцій, підвищенню здатності до співпраці, громадянської активності, культурній активності та посиленню креативного потенціалу.

Окремо в документі йдеться й про важливість перспективи навчання впродовж всього життя: «важко уявити розвиток людського капіталу без докорінної реконструкції умов навчання, навчання протягом усього життя у різних виглядах і формах: від формальної освіти дорослих шляхом використання неформальних способів навчання, щоденно (з використанням передових цифрових технологій та інтерактивних методів) і до навчання на робочому місці» [4].

Довгострокова національна стратегія розвитку Польщі до 2030 р. окремими пунктом виділяє важливість заохочення до соціальної та громадянської участі, а також використанні тих методів і технологій, що стосуються запровадження нових прийомів голосування та комунікації між представниками держави та громадянами.

Проте зазначимо, що для формування свідомого та активного громадянина, котрий бере активну участь у суспільно-політичних процесах, самих лише юридичних документів замало. Розуміння громадянської освіти як цілісного, міждисциплінарного інструменту формування свідомих громадян вимагає об’єднання та пошук ресурсів, залучення та впливу різних інституцій.

Доцільно звернути увагу на думку польської дослідниці Кароліни Кашліської, яка вважає, що громадянська освіта має два виміри. Один з них, що стосується більшості людей, зосереджений на розвитку почуття спільноти та відповідність інтересам розвитку конкретної громади. Розвиток цього напряму дозволяє вирішити проблеми, які постають перед системою інституційної освіти, основною метою якої є формування просоціально налаштованої молоді, вихованої на основі визначених цінностей. Другий вимір – виховання лідерів місцевої спільноти, які стануть її обличчям та впливатимуть на динаміку розвитку громади. Обидва виміри дозволяють тлумачити громадянську освіту як те, що корисно для місцевої громади.

Підсумовуючи, зауважимо, що від початку повномасштабного вторгнення російських військ на територію України, яке спровокувало вимушене переміщення

громадян України на територію Польщі, країна продемонструвала світові приклад свідомого й високоорганізованого громадянського суспільства, формування якого відбувалось у взаємодії різних суспільно-політичних акторів. Вивчення досвіду Польщі у розвитку громадянської освіти, розширенні можливостей формальної освіти та інституалізації неформальної освіти, створенні умов для виховання особистості громадянина стане гарним підґрунтям для формування демократичного суспільства в Україні.

Список використаної літератури

1. Czekaj Ł. Edukacja obywatelska w Polsce po 1989 roku na przykładzie Fudacji im. Stefana Batorego. Krakow : Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej. 2015. 260 s.
2. Kurszewska S. Czy dorosłym potrzebna jest edukacja obywatelska? Co pokazuje nam czas pandemii i towarzyszące mu protesty obywateli na świecie? URL : https://epale.ec.europa.eu/pl/blog/czy-doroslym-potrzebna-jest-edukacja-obywatelska-co-pokazuje-nam-czas-pandemii-i-towarzyszace.
3. Operational Data Portal. Ukraine refugee situation. URL : https://data2.unhcr.org/en/situations/ukraine/location/10781.
4. Uchwała №16 Rady Ministrów w sprawie przyjęcia Długookresowej Strategii Rozwoju Kraju. Polska 2030. URL : https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WMP20130000121/O/M20130121.pdf.
5. Wolontariat w organizacjach. URL : https://fakty.ngo.pl/fakt/wolontariat-w-organizacjach.
6. Нагорняк Т. Л., Примуш М. В., Польовий М. А. Сучасні суспільно-політичні процеси у світі та Україні. Вінниця : ТВОРИ, 2019. 228 с.
7. Оплата праці в громадському секторі. URL : https://www.prostir.ua/?blogs=oplata-pratsi-v-hromadskomu-sektori.

Oksana Davydenko

CIVIC EDUCATION AND ITS ROLE IN THE FORMATION OF CIVIL SOCIETY

Sumy State University,
2, Rymskogo-Korsakova Str., Sumy, Ukraine, 40007,
e-mail: davydenko_ov@ukr.net
ORCID ID: 0000-0002-9932-2469

The article is devoted to the role of civic education in the formation of a civic society on the basis of current events in Poland. The author analyzes the factors of influence of civic education on the process of reaction of the Polish community to social and political events that occurred after the invasion of Russian troops on the territory of Ukraine. The article details certain aspects of the formation and development of civic education in Poland.

Attention was drawn to changes: activation and development of public activity; professional response to migration, socio-political, financial and economic processes. It is emphasized that the growth of the volunteer movement, which has taken place since the beginning of full-scale aggression on the part of Russia, is indicative of the state of development of civil society in Poland. The migration crisis provoked by the war in Ukraine rallied Polish citizens into a powerful volunteer movement. Volunteers coordinated and organized assistance, showing an active civic attitude. The importance of supporting Ukrainian citizens in creating Ukrainian-language versions of the websites of state bodies was highlighted and equal and unhindered access to online electronic services was ensured.

The experience of Poland is important for the implementation of a sustainable and systematic process of reformation and improvement of civic education in Ukraine in post-war times, when civic activism will become the basis for the reconstruction of the state.

The author formulates the low level of the main factors that became the basis for the development of civic education in Poland and, as a result, the personality of an informed citizen, Evaluates the results of implementation of community education in the country and points to the need to study its experience to expand the possibilities of formal education and institutionalization of informal education for the formation of a democratic society in different countries

Keywords: *civic education, non-formal education, civil society, democracy.*

Стаття надійшла до редколегії 12.09.2022
Прийнята до друку 17.11.2022

УДК 821.161.2
DOI: http://dx.doi.org/10.30970/shp.2022.11.1103

Марія Братасюк

ІДЕЯ СИЛЬНОЇ ОСОБИСТОСТІ У ТВОРЧОСТІ ЛЕСІ УКРАЇНКИ ТА ФРІДРІХА НІЦШЕ

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, Львів, Україна, 79000,
e-mail: pateu_mag@ukr.net
ORCID ID: https://orcid.org /0000-0002-9216-0911

Висвітлено ідею сильної особистості у творчості Лесі Українки та Ф. Ніцше. Зазначено, що Леся Українка добре знала провідні ідеї творчості Ф. Ніцше, у своїй творчості вона виразно тяжіла до ніцшеанського волюнтаризму. Обох мислителів об'єднувала ідея сильної особистості. Доведено, що в творчості Лесі Українки добре простежується перехід від екзистенціального типу особистості до вольової особистості. І українська поетка, і німецький мислитель прагнули гармонізувати хаос буття і вбачали джерело цієї гармонізації у саморухові людського буття. Оскільки гармонія буття в різні епохи могла змістовно відрізнятися, ці мислителі зверталися до принципу вічного руху. В Лесі Українки він був головним героєм її творів – мовиться не про просторовий рух, а про хвилювання людського суб'єктивного світу, духовно-душевну напругу, внутрішній нурт, який спрямовує і природне буття, і людське. Акцентовано, що у мислителів сильна особистість мала виконати важливу місію: у Лесі Українки саме такі особистості мають здійснити національне визволення; у Ф. Ніцше сильна особистість мала подолати тотальну європейську кризу.

Ф. Ніцше взагалі пропонував замінити тип християнської цивілізації, оскільки вона нівелює принцип вітальності, діонісійського начала. На зміну старим морально-етичним нормам мають прийти конфлікти, антагонізми, поєдинки, боротьба, в якій будуть виживати сильніші. Надлюдина надто біологізована. Ф. Ніцше відмовляється бачити відмінність між соціокультурним життям людей і життям тварин за законом боротьби за виживання.

Показано, що Леся Українка і Ф. Ніцше суттєво розходяться у трактуванні сильної особистості. Якщо у Ф. Ніцше така особистість пронизана принципом вітальності, боротьби за виживання, вона асоціальна, живе поза загальнолюдським ціннісним виміром, то Лесі Українки вона звернена до національних та загальнолюдських цінностей, відкритої культури, духовності. Вона готова іти до людей, вдосконалювати і себе, і їх, боротися за свою і їхню свободу.

Ключові слова: *романтизм, раціоцентризм, екзистенціалізм, особистість, нігілізм, неоромантизм, принцип вітальності, принцип вічного руху, свобода.*

© Братасюк Марія, 2022

Постановка проблеми. Сучасна Україна потребує глибинних змін в усіх сферах життя. Проте реформи не здійснюються, втрачаються, на жаль, навіть ті незначні демократичні завоювання, які суспільство вибороло собі за останні півтора десятиліття незалежності. І одним із доволі відчутних чинників, що зумовлюють такий стан речей, є нестача в суспільстві достатньої кількості людей із сучасним світоглядом та мисленням, людей, що сповідують загальнолюдські моральні цінності та принципи, людей активних, духовно зрілих, агентів змін, людей-особистостей. Їх було немало знищено за роки нашої колоніальної історії, їх верства виявилася незначною, малочисельною в новітню добу української історії. Ця проблема була і є актуальною для нас, українців, у минулому і нині. Вона дуже хвилювала на межі XIX–XX ст. Лесю Українку, яка слушно пов'язувала її із вирішенням майбутнього свого народу і присвятила висвітленню і осмисленню свою творчість. Вона усвідомлювала, що свободу і для себе, і для інших здатні добути сильні, вольові, духовно зрілі, патріотично налаштовані, готові до такої боротьби особистості. Західноєвропейська філософська думка на межі століть поширює ірраціональний світогляд, стверджує пріоритет суб'єктивного над об'єктивним, привертає увагу до глибин внутрішнього світу людини, до її підсвідомого, позасвідомого, інтуїтивного самозаглиблення. Людину як розумне буття, змінює образ людини як воліючого буття. Дослідження Лесиної творчості дає підстави провести чимало паралелей між її поглядами та поглядами західноєвропейських мислителів цього періоду. Оскільки цю проблему можна віднести до малорозроблених, то таке дослідження нині на часі.

Мета статті – на підставі дослідження наукових джерел дати порівняльний аналіз поглядів на проблему сильної людини-особисті Лесі Українки та Ф. Ніцше.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Окремі аспекти досліджуваної проблеми розглядали і українські науковці, і зарубіжні автори. Зокрема, специфіку розвитку української ментальності та культури на зламі століть, екзистенційний вимір української філософської традиції, західноєвропейські філософські впливи на українську філософську думку, провідні ідеї творчості Лесі Українки, особливості її світоглядно-філософських засад, досліджували: Блаженніший Святослав Шевчук [1] А. Бичко [2], М. Братасюк [3], Бурко О. [4], Барабаш С. [4], Я. Гнатюк [6], А. Дахній [8], Д. Донцов [9; 10], С. Йосипенко [12], С. Кримський [14], В. Лук'янець [16], О. Забужко [1], П. Одарченко [22], В. Сабадуха [26; 27], Г. Сковорода [28], В. Святовець [29], М. Шлемкевич [37], Н. Хамітов [35] та ін. Притаманні риси модерної філософської парадигми, ірраціоналізм та антропологізм, суб'єктивізм західноєвропейської філософії другої пол. XIX–XX ст. розвивали і досліджували: Ю. Габермас [5], М. Гайдеґґер [36], А. Камю [15], Ф. Ніцше [18; 19; 20; 21], Х. Ортега-і-Гассет [23; 24], В. Франкл [33], З. Фройд [34] та ін. автори. Проте порівняльний аналіз ідеї сильної особистості Лесі Українки та у Ф. Ніцше поки що не знайшов достатнього висвітлення, тому це дослідження не може не бути актуальним.

Виклад основного матеріалу. Друга пол. XIX ст. у західноєвропейській філософії була, як відомо, ознаменована виразним антропологічно-

екзистенційним поворотом, що означало заперечення основних домінант модерної раціоцентристської філософської парадигми. Замість об'єктивізму, що зумовлював неувагу до людського існування та суб'єктивного буття, фундаменталізму, монологізму, раціоцентризму, що стверджував перемогу розуму тощо, некласичний дискурс загострює увагу на суб'єктивному вимірі людського буття, на житті, одиничному бутті, духовно-душевному існуванні, екзистенційному самопізнанні, внутрішньому самозаглибленні, стверджує принцип плюралізму індивідуальність, творчість, деконструктивізм, які передбачають рішучу відмову від ідей цілого, абсолютного, універсального, аналітичних процедур пошуку сенсу тощо, цінує свободу (freedom), рівність, різноманітність, толерантність, формує погляд на суспільство, де «всі автори і актори» [5; 16; 8; 36; 33; 34], постулює дискурсивний характер істини, полісутність людини, багатоманітність світу тощо [2; 16; 36; 26; 27]. Вона привертає увагу до ірраціонального виміру людського буття, до вольового начала, несвідомого, позасвідомого, людських афектів, інтуїції тощо, справедливо висуваючи претензії попередникам за байдужість до окремішнього, індивідуального живого. На противагу абстрактній людині, якій приписувалася якась одна сутність, найважливіша, людина постає відкритою, творчою, децентрованою, мінливою, динамічною, непередбаченою, унікальною, феноменальною тощо [4; 5; 16; 18; 19; 20; 21; 34]. Ця людина усвідомлює свою інакшість стосовно світу, і розмовляє із ним на основі цього усвідомлення, стверджує своє унікальне «я», прагне домінувати, встановлюючи власні «правила гри», кидаючи виклик обставинам, не приймає норм та інституцій, які нав'язуються їй [5; 26; 27]. На зміну людині як розумному буттю прийшла людина як відкрите, змінюване, активне, воліюче буття.

Ірраціональним та суб'єктивістським поглядам представників «філософії життя» особливо співзвучні світоглядно-філософській позиції Лесі Українки, її методологічні принципи, філософсько-антропологічні інтенції, проблеми особистості, її боротьби за себе, місце та роль у соціумі, її духовно-етичний світ тощо [25].

У творчості Лесі Українки дуже виразно простежується екзистенціальний підхід, який був властивий, зокрема, творчості Ф. Ніцше та інших представників «філософії життя». Її хвилюють такі екзстенціали, як самотність, свобода, тривога, покірність, вибір тощо [2; 3]. Ф. Ніцше також хвилювала проблема самотності, яку він мислив передумовою становлення нової людини, розчарування, рабської покірності. Ця схожість їх творчості не є випадковою, якщо взяти до уваги відчутний вплив на творчість обох мислителів європейської романтичної традиції. Саме німецькі романтики, які розчарувалися у раціоналізмі, у французькій революції, які прагнули об'єднання Німеччини, хотіли також радикального перевороту в усіх галузях культури, всеохопної духовної революції і вважали, що провідна роль у цьому процесі має належати філософії та літературі, зокрема поезії. Вони *тотально критикували дійсність,* що докорінно розходилася з уявленнями суб'єкта про досконалий гармонійний світ [7]. Ф. Ніцше продемонстрував

світобачення, в якому на передній план виступають особистісний принцип, інтуїтивізм, пріоритет почуття над розумом, внутрішнього над зовнішнім – як і в романтиків. Про це писали М. Братасюк, С. Йосипенко, М. Євшан, П. Одарченко, С. Кримський, Ю. Грибкова та ін. [3; 11; 12; 7; 14; 22; 25]. Леся Українка теж живила свою творчість романтичними ідеями: І. Котляревського, М. Гоголя, кирило-мефодіївців, Т. Шевченка та ін.

Так само, як у Ф. Ніцше, для Лесі Українки не було дійсності, вся її увага прикута до життя, в якому важливе все, в якому немає нічого неістотного, неважливого. Кожний його елемент унікальний, неповторний, єдиний, а тому важливий.А надто, коли мовиться про людину-особистість. Саме протест Ф. Ніцше проти універсалізму, нівелювання індивідуального, окремішнього найбільше вабив Л. Українку в його творчості. Як зазначали дослідники, для українських неоромантиків того часу «…головними і приваблюючими стали не заперечувально-кризові заклики Ф. Ніцше, а гуманістично-стверджуючі. Останні ж і були пов'язані з героїко-романтичними ідеями Ф. Ніцше, спрямованими на возвеличення індивідуального самовладдя» [2, с. 66]. Лесі Українці близький ніцшеанський «бунт проти мас», безликих і ворожих кожному, хто переступав межі, ними встановлені.

Леся Українка знала провідні ідеї філософії Ф. Ніцше, в одному з її листів зазначено: «Кобилянська, яка пережила сильний вплив філософії Ніцше, виявляє часто прагнення до ідеалу «надлюдини», що приводить її інколи до розпливчатих і відсторонених мрій, але зате парадоксальний дух Ніцше розвинув у молодої буковинської письменниці набагато більшу сміливість думки та уявлення, ніж ми звикли бачити у більшості письменників русинів» [13, с. 70–71]. Без добротного знання творчості німецького мислителя, навряд чи було б дано таку оцінку творчості О. Кобилянської щодо протесту особистості проти середовища і «з необхідністю супроводжуючі її рвіння ins Blau…», що вабило також і Лесю Українку.

Інший факт, що засвідчує обізнаність мислительки з ідеями Ф. Ніцше, – це лист Лесі Українки до А. Кримського, в якому вона, протестуючи проти рабської покірності в поемі «В катакомбах», майже дослівно перегукується із Ф. Ніцше, пишучи: « …теперішня форма християнства є логічним і фатальним наслідком його найпересічнішої форми…Я не приймаю теорії Л. Толстого і багатьох інших, ніби теперешішнє християнство є аберацією, хоробою сеї релігії… Ви уявляєте собі, що типічний християнин тих часів марив би, що всі стануть колись *слугами* Христа, – чи се не одно, що *рабами*? Чи ж не проти сього постає мій раб-прометеїст? Що ідеальнішого міг йому виставити пересічний християнин найперших часів, як не єдину отару з єдиним пастерем?» [32, с. 156]. Леся Українка висміює ідеалізацію в первісному християнстві «…почуття всепрощаючої симпатії, що так красило відносини Христа до його зрадливих та тупих учеників (ні один класичний філософ не простив би в такому становищі своїм друзям)…» [32, с. 155–156]. Ці думки спрямовані проти нівелювання релігійною ідеологією особистісного «я» людини, вони виражають Лесин протест проти духовного рабства, обґрунтовують необхідність боротьби за духовне визволення людини [1].

Аналогічно писав про апостола Павла та християнство Ф. Ніцше, їм «…потрібні були тільки поняття, вчення, символи, які тиранізують маси, створюють отари…» /…/ Магомет запозичив у християнства «винахід Павла, його метод утворення отари: віру у безсмертя, тобто вчення про Суд…Яд вчення про "рівні права для всіх" християнство посіяло найґрунтовнішим чином» /…/ з «ressentiment мас воно (християнство – *М. Б.*) викувало *головне знаряддя* – проти нас, проти всього благородного, радісного, великодушного на землі». … «ніхто тепер не може заявити про свої права, про права панування, про почуття поваги до себе, до іншого, немає більше *пафосу дистанції…»,* бо все це знівельовано християнським розумінням рівних прав для всіх». І висновок: «Християнство є повстання всього на землі плазуючого проти того, що над ним *підноситься*: Євангеліє "нижчих" принижує» [21, с. 667–668].

На знання Л. Українкою творчості Ф. Ніцше, відчутні паралелі її ідей з його ідеями, вказував Д. Донцов, який писав, що мислителька розвивала не утилітарну, корисливу, гедоністичну, а саме « …енергетичну мотивацію волі», яка була засадою її світогляду. І цим «…ставить себе Леся Українка поруч з такими апостолами культу енергії, як Стендаль, Меріме, Стівенсон, Ніцше, Карлейль, Роден, Барбей д'Оревілі, Гюйо, або д 'Аннунціо та ін. /…/, що має відродити наш безвірний, хворий на волю вік». І саме оцим не схожа вона на українських романтиків, прихильних до «…розслаблюючого почування і пасивної любові до позбавленої всіляких трагічних моментів краси…» [10, с. 24]. Як зазначав М. Євшан, її стиль був відображенням світоглядних засад. Гармонійною цілісністю в творчості мислительки злилися інтелект, поетична інтуїція, жіноча ніжність, «сильна творча воля, орлиний лет душі», вміння творити в собі образ вільної людини [11, с. 163].

І Лесі Українці і Ф. Ніцше, як преромантикам та романтикам загалом, властивий нонконформізм – прагнення до високого ідеалу, заперечення статичності та викривання абсурдності буття, вічні пошуки досконалого та нового [3; 4; 11; 17]. Ф. Ніцше – відомий своїм нігілізмом, тотальною критикою тогочасного європейського життя. У Лесі Українки простежуємо таке ж неприйняття тогочасного реального життя, яке докорінно розходиться з уявленнями про досконалість та гармонію людини і світу, зверненість до духовного суб'єкта, як форми буття світового духа, пошуки шляхів і способів ствердження індивідуального «я», його свободи, особистісного принципу. Нонконформізм, активізм, критичне ставлення до дійсності, вічний рух – це теж властиві риси Лесиного світогляду.

Ф. Ніцше як і Лесю Українку єднає ідея «нової людини» якій вони присвятили свої найцікавіші твори. Леся відчувала велику нестачу сильних особистостей в тогочасному українському суспільстві, і вона продовжує роботу, розпочату Т. Шевченком, з формування філософії творення нової української людини – людини-борця за визволення власного і свого народу. Леся підхопила Шевченкове: «Борітеся! – Поборете! Вам Бог помагає!». Вона поставила собі за мету розбудити людину-особистість, розбудити розум і душі поневолених українців, бо в цьому пробудженні до праці, до боротьби вбачала шлях до

визволення народу. У неї активна боротьба, діяльнісна праця на благо рідного народу як лейтмотив звучить у «Вавилонському полоні», «На руїнах» та інших творах. На противагу І. Франкові, який у «Мойсеєві» пропонує безпам'ятство як шлях подолання рабства, Леся наголошує на діяльнісному чиникові:

Старий: Для чого? Нащо я маю вставати?
Тірца: Для праці! для поради! для життя!
Старий: А ти що робиш? Ти!
Тірца: Людей буджу! [30, с. 173].

«Будить», як і Тірца, сама Леся. Вона розуміла, що єдине сподівання – на свою наполегливу працю, займатися своїми справами, будити народ, гуртуватися тощо. І вирішальним чинником у цій справі є діяльність сильної особистості, що й стало концептуальною основою неоромантизму. Леся в статті «Новітня суспільна драма» писала: «Старий романтизм прагнув звільнити особистість від натовпу; натуралізм вважав її безнадійно підкореною натовпові, новоромантизм прагне звільнити її в самому натовпі, розширити її права, дати їй можливість знаходити схожих на себе, або ж, якщо вона виняткова і при тому активна, дати їй можливість підняти до свого рівня інших, а не опускатися до їх рівня…». Тим самим передбачалося подолання, знищення *натовпу* як стихії і заміну його *суспільством* як «спілкою самостійних особистостей» [31, с. 236–237].

Леся Українка пропонувала оптимістичний шлях порятунку: «…вона знаходить вираження «вічного» («ins Blau» в потаємних глибинах людського буття, суттю якого є вища гармонія цього буття – Правда. В її творах, де виділяються ці вищі духовні цінності, всі герої стають носіями цієї Правди. В цьому і полягає суть її неоромантизму», – слушно зазначив А. Бичко [2 , с. 96]. Лесині погляди звернені в духовний світ людини, його глибини, де живе Правда.

Ф. Ніцше, заперечуючи тоталітаризм узагальненого, позбавленого «діонісійства» (індивідуалізації), захищаючи її єдність, неповторність, також звертав свої погляди до нової людини – Надлюдини, яка має подолати загальноєвропейську кризу. Він проголошував та захищав «зло», що протистоїть «добру», чим виразив захист бунтуючої індивідуальності проти знеособлення «загальнолюдського», універсалістського, «стадного», «отарного». Мислитель звинуватив християнство у знищенні передумови для всякого підвищення та зростання культури. Маси знівелювали почуття власної гідності поваги до себе, право панування, тощо. Ідеї Ф. Ніцше були проголошенням нової моралі нового світу, в якій найбільшою цінністю є «химерність» неповторності людського життя [2, с. 70]. Це був наступ на принцип універсалізму старого світу. Розпочалися пошуки нового «центру», нового «логосу», довкола якого можна було розташувати все те розмаїття буття, яке відкрив модернізм. *Саморух людського буття* стає основним предметом дослідження.

У Лесі Українки, як і у Ф. Ніцше, вічне прагнення до вищої гармонії є суттю особистості, створює її унікальність. Оскільки в різні часи гармонія змістовно

різниться, то вічним залишається рух до гармонії. Він і постає у неї в центрі як головний персонаж творів. Це не просторовий рух, а внутрішній нурт героїв, це хвилювання, мінливість їх внутрішнього світу і мінливість подій. Проголошуючи, як і Ф. Ніцше, принцип вічного руху, Леся тим самим стверджувала волю головною рушійною силою людського буття [2, с. 104].

Переорієнтовуючись з особистості як втілення низки екзистенційних характеристик на особистість із сильним вольовим началом, мислителька засвідчила виразне тяжіння до шопегауерівського та ніцшеанського волюнтаризму. Дійсна трагедія, на думку мислительки, полягає у відсутності руху, в байдужості, спокої, закам'янілості, консерватизмі. Вона завжди на боці своїх героїв, сильних духом особистостей, а їх антиподи – Лукаш («Лісова пісня») чи Степан («Бояриня») – не вольові, пасивно-споглядальні люди, що деперсоналізуються, втрачають своє «я». Людська воля і почуття спрямовують колообіг природи в «Лісовій пісні», те ж саме в «Камінному господареві» – напруга, боротьба вольового начала з бездуховністю, духовним омертвінням. Леся проводить глибоку ідею загибелі духовної, а згодом і фізичної як наслідку зради самого себе, власної суті.

Стверджувати світ активних сильних особистостей, які мають чисельно зростати на шляху перетворення натовпу в суспільство, поетка поставила собі за мету. Вони об'єднані здатністю до вольового зусилля, до боротьби за себе, вони не схиляються перед думкою натовпу. Вона буде закликати:

«Вставай, хто живий! В кого думка повстала!
Година для праці настала!
Не бійся досвітньої мли!
Досвітній огонь запали, доки ще зоря не заграла!» («Досвітні вогні»).

Вставай, не бійся, працюй, борися за свою Правду, за свободу, справедливість, запалюй своєю енергією інших, єднай їх довкола вищих ідеалів! – так вона працювала сама, тому мала моральне право в такому руслі кликати інших.

В «Одержимій» Леся в особі Міріам відстоює любов, але не пасивну, усепрощальну, споглядально-покірну, а вимогливу, здатну до протесту, боротьби за себе, здатну в цій боротьбі до ненависті («Лиш той ненависті не знає, Хто цілий вік нікого не любив!») [33]. Вона переконана, що в поета є сила , що «будить в серці крики бойові». Її нова українська людина – вольова особистість, з почуттям власної гідності, здатна кинути виклик обставинам, готова захищати себе та інших від будь-яких спроб поневолення та приниження.

У ранній поезії у неї переконливо звучить: «Убий, не здамся!» («Мрії»). І вона не здалася, для неї гасло: «Лиш боротись – значить жить!» стало програмним. Дуже слушно нині українські митці зобразили Лесю на білбордах, одягненою у форму воїна ЗСУ, бо вона таки була і є воїном, про що ми можемо у неї прочитати в «Осінній казці»: « Скажім і докажім, що ми бійці сами…».

Їй ненависна бездіяльність, байдужість, кволість, вона сама горить, палає і кличе інших запалитися вогнем боротьби за визволення: «Палайте чи паліть! Та

не в'яліть!». Так само як у Лесі Українки, ми бачимо в Ніцше теж ідею круговороту, вічне прагнення руху. Він не ставив собі завдання відкрити істину, він акцентував лише на «шляхові Аріадни» як дорозі до неї – це той же вічний рух у потоці буття. Ф. Ніцше, ніби будівник-фантазер, що вершить палаци з піску, грає «свавільну дитину», до якої ідуть «верблюд» і «лев» у його химерах [2].

Він акцентує на прагненні Надлюдини до влади, яка, на його думку, важливіша за прагнення до життя, тому кожна людина або підкорюється, або підкорює [18]. Його Надлюдина не визнає добра і зла, замість них – її природні бажання [18]. Вона асоціальна, бо проти будь-якого співжиття за певними правилами, які, як гадалося, лише заважають сильним домінувати над слабкими. Вона звільняє себе від всіляких зовнішніх впливів [19; 20]. Мислитель вважав, що по-справжньому могутні люди можуть, постійно приймаючи виклики долі, завжди залишатися переможцями. Якщо всі люди будуть такими сильними, тоді відпадає необхідність і будь-якого суспільного договору [18; 19; 20; 21].

На відміну від сильної особистості Лесі Українки, ніцшеанська Надлюдина не тяжіє до загальнолюдського, вона індиферентна до загальнолюдських цінностей. Водночас як Лесині герої постійно знаходяться у ситуації морального вибору [1], в ніцшеанської Надлюдини життя пронизане біологічним принципом боротьби за виживання. Головне в людині не духовність, а біологічно-вітальна сила. В сильній людині воля до життя неодмінно трансформується у волю до влади, в критичну агресивність [17].

Ф. Ніцше взагалі пропонував замінити тип християнської цивілізації, оскільки вона нівелює принцип вітальності, діонісійське начало. На зміну старим морально-етичним нормам мають прийти конфлікти, антагонізми, поєдинки, боротьба, в якій будуть виживати сильніші. Улюблена ідея Ф. Ніцше, який сам у житті був людиною доволі врівноваженою, – боротися з будь-ким. Перемога, домінування над противником йому як автору важливіше від спокою і миру. Головне – рух, і ще раз рух [17; 19].

Надлюдина надто біологізована. Спосіб життя чоловіка – війна, жінка надихає воїна. Інтимні відносини між статями – теж вічний антагонізм. Кожна сентенція Заратустри – антитеза християнській заповіді. Заратустра заперечує гуманність, його заповіді відверто аморальні [20]. Він називав гідним підштовхування падаючого, ґвалтування, насильство – волею до влади, вбивство – подвигом.

Ф. Ніцше відмовлявся бачити відмінність між соціокультурним життям людей і життям тварин за законом боротьби за виживання. Сильна особистість Лесі, будучи звернена до загальнолюдської моралі, готова служити своєму народові, працювати задля спільного блага. Це соціокультурний індивід, свідомий свого громадянського покликання. Таких людей саме тоді не вистачало і Леся своєю творчістю прагнула розбудити патріотичні почуття, національну свідомість [1].

Ф. Ніцше теж бажав Європі і Німеччині подолати тотальну кризу засобом творення нової людини. Але його людина зневажає натовп, не бажає з ним співпрацювати, Лесина ж особистість йде до нього з метою вдосконалити людей, підняти їх до свого рівня, трансформувати у вільних і свідомих, що

стане запорукою визволення всього народу. Вона відкрита загальнолюдській і національній культурі. На противагу зневажливому ставленню до людей маси Ф. Ніцше, в Лесі Українки раби буденщини стають індивідуальностями, творцями вільного життя.

Висновки. Узагальнюючи, можна констатувати, що провідні ідеї представників «філософії життя» були відомі українській національній еліті кін. XIX – поч. XX ст. і вчинили відповідний вплив на світоглядно-філософські візії представників неоромантизму. Зокрема, Леся Українка у своїй творчості виразно тяжіє до ніцшеанського волюнтаризму. І вона, і Ф. Ніцше розвивають ідею сильної особистості, Ф. Ніцше називає її Надлюдиною. Саме сильній особистості Лесі Українки належить здійснити національне визволення, у Ф. Ніцше вона покликана подолати тотальну європейську кризу. Проте ці мислителі при всій схожості їх поглядів, суттєво різняться у питанні ставлення їх сильної особистості до загальнолюдських цінностей. Лесина сильна особистість – це соціокультурний індивід, у якого в найскладніших ситуаціях вибору свідомість підлягає моральному імперативу. Ніцшеанська Надлюдина живе поза загальнолюдським ціннісним виміром. Але світ нині змінився. У спільнотах людей сформувалися усталені етико-правові норми, принципи, засоби, інституції захисту слабких від насилля. Сила як право в нинішньому світі, на жаль, доволі нахабно, грубо, брутально реалізовується, наприклад, путіним, що уявив себе новітнім Петром І, проте цивілізований світ однозначно заперечує і осуджує.

Список використаної літератури

1. Блаженнійший Святослав Шевчук, О. Забужко. Леся Українка. Апокрифи. Київ : Вид-во Комора, 2020. 632 с.
2. Бичко А. Леся Українка // Світоглядно-філософський погляд. Київ : Український центр духовної культури, 2000. 183 с.
3. Братасюк М. Проблема гармонії людського буття в українській філософській думці: Г. Сковорода та Л. Українка // Ювілейні Сковородинівські читання. Переяславські Сковородинівські студії : зб. наук. праць. Переяслав–Хмельницький (2021 р., 7–8 жовтня). С. 211–217.
4. Бурко О., Барабаш С. Невідоме про відомого: постать Григорія Сковороди крізь призму архівних документів // Ювілейні Сковородинівські читання. Переяславські Сковородинівські студії : зб. наук. праць. Переяслав–Хмельницький (2021 р., 7–8 жовтня). С. 271–281.
5. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / пер. з нім. та комент. В. Купліна. Київ : Четверта хвиля, 2001. 424 с.
6. Гнатюк Я. Український кордоцентризм у конфлікті міфології та інтерпретацій. Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2010. 184 с.
7. Грибкова Ю. Концепція романтичної іронії Єнської школи в українській духовній культурі: автореф. дис. на здобуття наук. ступ. канд. філос. наук: 09.00.05 – історія філософії. Львів, 2003. 16 с.

8. Дахній А. Мартін Гайдеґґер та екзистенційна філософія : монографія. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2018. 250 с.
9. Донцов Д. Дух нашої давнини. Де шукати наших історичних традицій. Дух нашої давнини. Київ : МАУП, 2005. С. 137–559.
10. Донцов Д. Поетка українського Рісорджіменто. Леся Українка. Львів : Вид-во Донцових,1922. 35 с.
11. Євшан М. Леся Українка. Критика, літературознавство, естетика. Київ : Основи, 1998. 574 с.
12. Йосипенко С. До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті. Київ : Укр. Центр духовної культури, 2008. 392 с.
13. Косач-Кривенюк О. Леся Українка: Хронологія життя і творчості. Нью-Йорк : Гомін України, 1970. С. 70–71.
14. Кримський С. Архетипи української ментальності. Проблеми теорії ментальності. Київ : Наук. думка, 2006. С. 273–301.
15. Камю А. Бунтівна людина. Вибрані твори : у 3-х т. Т. 3. Харків : Фоліо, 1997. С. 119–355.
16. Лукянець В., Соболь О. Філософський постмодерн. Київ : Абрис, 2000. 350 с.
17. Навальна Марина. Григорій сковорода через призму сучасних видань. Ювілейні Сковородинівські читання // Переяславські Сковородинівські студії : зб. наук. праць. Переяслав–Хмельницький (2021 р., 7–8 жовтня). С. 112–119.
18. Ніцше Ф. Жадання влади. Так казав Заратустра ; Жадання влади / пер. з нім. А. Онишка, П. Таращука. Київ : Основи, 1993. С. 330–414.
19. Ніцше Ф. Людське, надто людське: книга для вільних умів. / наук. ред. О. Фешовець, пер. К. Котюк. Львів : Астролябія, 2012. 408 с.
20. Ніцше Ф. По той бік добра і зла. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі / пер. з нім А. Онишко. Львів : Літопис, 2002. С. 7–184.
21. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Так казав Заратустра ; Жадання влади / пер. з нім. А. Онишка, П. Таращука. Київ : Основи, 1993. С. 8–326.
22. Одарченко П. Леся Українка: Розвідки різних років. Київ : Вид-во М. П. Коць, 1994. С.10–27.
23. Ортега-і-Гассет Х. Безхребетна Іспанія / пер. з ісп. В. Бурггардта, В. Сахна, О. Товстенка. Вибрані твори. Київ : Основи, 1994. С. 140–195.
24. Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас / пер. з ісп. В. Бурггардта, В. Сахна, О. Товстенка. Вибрані твори. Київ : Основи, 1994. С. 15–139.
25. Онуфрієнко О. Віхи життєтворчості Лесі Українки в контексті наукової біографії модерного автора на межі століть // Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія: Філологія. Вип. 2 (36). 2016. С. 205–208.
26. Сабадуха В. Метафізика суспільного та особистісного буття : монографія. Івано-Франківськ : ІФНТУНГ, 2019. 647 с.
27. Сабадуха В. Ідеї персоналізму в українському націоналізмі // Українознав. альм. Вип. 14. Київ : КДУ, 2013. С. 82–86.
28. Сковорода Г. Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання самого себе. Твори : у 2 т. Київ : Обереги, 2005. Т. 1. С. 196–262.
29. Святовець В. Епістолярна спадщина Лесі Українки. Київ : Наук. думка, 1981. С. 3–21.

30. Українка Л. На руїнах // Леся Українка. Зібрання творів : у 12-ти т. Т. 3. Київ : Наукова думка, 1975. С. 173.
31. Українка Л. Новейшая общественная драма // Леся Українка. Зібрання творів : у 12-ти т. Т. 8. Київ : Наукова думка, 1977. С. 236–237.
32. Українка Л. Лист до А. Кримського. 9 лютого 1906 р. // Леся Українка. Зібрання творів : у 12 т. Т. 12. Київ : Наукова думка, 1979. 156 с.
33. Українка Л. Одержима // Леся Українка. Зібрання творів : у 12 т. Т. 3. Київ : Наукова думка. С. 131–148.
34. Франкл В. Людина в пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі. Харків : КСД, 2020. 160 с.
35. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я». По ту сторону принципа удовольствия. Психология масс и анализ человеческого «Я». Харьков : Фолио, 2014. С. 138–286.
36. Хамітов Н. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 2-ге вид., випр. і доп. Київ : КНТ, 2018. 314 с.
37. Шлемкевич М. Загублена українська людина. Київ : Фенікс, 1992. 158 с.

Maria Bratasyuk

THE IDEA OF A STRONG PERSONALITY IN CREATIVITY LESIA UKRAINKA AND FRIEDRICH NITZSCHE

Ivan Franko National University of Lviv,
1, University Str., Lviv, Ukraine 79000,
e-mail: pateu_mag@ukr.net
ORCID: https://orcid.org / 0000-0002-9216-0911

The article highlights the idea of a strong personality in the works of L. Ukrainka and F. Nietzsche. It is noted that L. Ukrainka was well acquainted with the leading ideas of Nietzsche's work, in her work she tends toward Nietzsche's voluntarism. Both thinkers are united by the idea of a strong personality. In the work of L. Ukrainka, the transition from the existential type of personality to the volitional personality is well traced. Both the Ukrainian poet and the German thinker seek to harmonize the chaos of existence and see the source of this harmonization in the self-movement of human existence. Since the harmony of existence in different eras may differ significantly, these thinkers turn to the principle of eternal motion. In L. Ukrainka, he becomes the protagonist of her works – it is not about spatial movement, but about the excitement of the human subjective world, spiritual and emotional tension, and inner nurture, which directs both natural and human existence.

In both thinkers, a strong personality must fulfill an important mission: in L. Ukrainka, such personalities must achieve national liberation; Nietzsche's strong personality must overcome the total European crisis.

F. Nietzsche generally proposes to replace the type of Christian civilization, because it eliminates the principle of vitality, the Dionysian principle. Conflicts, antagonisms, fights, and struggles in which the stronger will survive must replace the old moral and ethical norms. Superman is too biological F. Nietzsche refuses to see the difference

between the sociocultural life of people and the lives of animals according to the law of the struggle for survival.
It is shown that L. Ukrainka and F. Nietzsche differ significantly in the interpretation of a strong personality. If in Nietzsche such a personality is permeated by the principle of vitality, the struggle for survival, it is antisocial, lives outside the universal value dimension, in L. Ukrainka it is addressed to national and universal values, open to culture, spirituality. She is ready to go to people, to improve herself and them, to fight for her and their freedom.
Keywords: *romanticism, ratiocentrism, existentialism, personality, nihilism, neo-romanticism, the principle of vitality, principle of eternal movement, freedom.*

Стаття надійшла до редколегії 12.09.2022
Прийнята до друку 17.11.2022

УДК 165+161.1
DOI: http://dx.doi.org/10.30970/shp.2022.11.1104

Ігор Пасічник

РЕЦЕПЦІЯ ВОЛЬФОВОГО РОЗРІЗНЕННЯ ПОНЯТЬ У ЙОГАНА КРІСТОФА ҐОТШЕДА. ДО ПИТАННЯ ВПЛИВУ ФІЛОСОФІЇ КРІСТІАНА ВОЛЬФА У XVIII СТ.

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська 1, Львів, Україна, 79000
e-mail: ihor.pasitschnyk@lnu.edu.ua , pasitschnyk@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-5643-0611

Крістіан Вольф (1679–1754) був одним із найпопулярніших та найвпливовіших німецьких філософів XVIII ст. Його впливовість була настільки великою, що більшість очільників філософських кафедр німецьких університетів у XVIII ст. були вольфіанцями. Одним з найяскравіших прикладів впливу Вольфової філософії є Вольфова теорія видів понять (Begriffe, notiones). Вольф розрізняє темні (dunkel, obscura) та ясні (klar, clara) поняття. Наше поняття є ясним, якщо його вистачає, щоб ідентифікувати річ та відрізнити її від усіх інших. Якщо ж нашого поняття недостатньо для цього, то таке поняття є темним. Ясні поняття, своєю чергою, можуть бути або чіткими (deutlich, distincta), або нечіткими (undeutlich, indistincta). Ясне поняття є чітким, якщо ми можемо розрізнити окремі сутнісні ознаки речі; в іншому разі наше поняття є нечітким. Чіткі поняття можуть бути або докладними (ausführlich, completa), або недокладними (unausführlich, incompleta). Чітке поняття є докладним, якщо його сутнісних ознак вистачає, щоб відрізнити річ від усіх інших у будь-який час та за будь-яких обставин; в іншому разі наше поняття є недокладним. І чіткі поняття можуть бути або повними (vollständig, adaequata), або неповними (unvollständig, inadaequata). Чітке поняття є повним, якщо про його окремі ознаки ми також маємо чіткі поняття, тобто можемо проаналізувати ознаки ознак цього поняття; якщо ж ми цього не можемо, то наше поняття є неповним. У статті розглядається рецепція цього Вольфового розрізнення понять у Йогана Крістофа Ґотшеда (1700–1766). Передусім аналізуються дві книги: Вольфова «Німецька логіка» (1713) [«Vernünfftige Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes»] та Ґотшедові «Перші підстави всієї світомудрості» (1733) [«Erste Gründe der gesammten Weltweisheit»].

Ключові слова: *Крістіан Вольф, Йоган Крістоф Ґотшед, логіка, поняття, пізнання.*

1. Масштаб впливу філософії Крістіана Вольфа у XVIII ст. Вплив Крістіана Вольфа (1679–1754) на німецькомовну філософію XVIII ст. складно переоцінити. Вольф не лише надав напряму розвитку німецької

© Пасічник Ігор, 2022

філософської мови та термінології, але й також досягнув такої впливовості, що в середині XVIII ст. майже всі філософські кафедри німецькомовних університетів були зайняті вольфіанцями [2]. Останнє стало можливим ще й тому, що Вольфова філософія, за винятком певного періоду заборони на неї в Прусії, отримувала потужне сприяння на державному рівні. Вольфові тексти широко використовували, а іноді й майже дослівно цитували – часто без посилання на автора – у *«Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers»* (1751–1772) Дідро та Даламбера. А Соня Карбончіні навіть вказує на те, що популярність Вольфових творів поширилася не тільки на всю Європу, але що їх також досліджували в Туреччині та колоніях Північної і Південної Америки [3, S. 468].

Те, що у XVIII ст. філософія Вольфа була надзвичайно впливовою та популярною, сьогодні вже не потребує особливого доведення. Цікавим, однак, є простежити, якою мірою запроваджені на використовувані Вольфом поняття та розрізнення засвоювалися та відтворювалися у XVIII ст. Особливо яскравим прикладом тут є Вольфова класифікація понять, яка у XVIII ст. стала майже класичною. У цій статті я розгляну німецькомовну рецепцію цієї класифікації у Йогана Крістофа Ґотшеда (1700–1766), а саме, в його тексті *«Erste Gründe der gesammten Weltweisheit»* (1733) – *«Перші підстави всієї світомудрості»*. Латиномовної ж рецепції Вольфової класифікації понять я майже не торкатимусь, а зосереджуся передусім на німецькій термінології Вольфа та Ґотшеда[1].

2. Розрізнення видів понять у Крістіана Вольфа. Поняття (*Begriffe*) Вольф загалом поділяє на темні (*dunkle* Begriffe) та ясні (*klare* Begriffe). Ясні поняття, своєю чергою – на нечіткі (*undeutliche* Begriffe) та чіткі (*deutliche* Begriffe). І чіткі поняття – на докладні (*ausführliche* Begriffe) та недокладні (*unausführliche* Begriffe), а також повні (*vollständige* Begriffe) та неповні (*unvollständige* Begriffe)[2].

Ясним поняттям є те, якого достатньо, щоб відрізнити пояснювану ним річ від інших речей, які неподібні їй. Якщо ж за допомогою нашого поняття ми цього зробити не можемо, то таке поняття є *темним* [*DL*, Кар. I, § 9]. Темне поняття не є відсутністю думки про якусь річ, а означає, що ті сутнісні ознаки, які ми в цьому понятті пов'язуємо з назвою якоїсь речі, не є достатніми, щоб розпізнати цю річ [Ebd., § 11].

Ясне поняття є *чітким*, якщо ми розрізняємо окремі сутнісні ознаки речі. Якщо ж ми розрізняємо лише одну сутнісну ознаку речі, то таке ясне поняття є *нечітким* [Ebd., § 13]. Тобто у випадку ясного, але нечіткого поняття ми можемо

---

1 Для кращої та швидшої ідентифікації, посилання на найцитованіші тут твори Вольфа та Ґотшеда подаватимуться за абревіатурами разом із вказуванням параграфа:
DL = Wolff, *Deutsche Logik* (1713) = [8].
EGW = Gottsched, *Erste Gründe der gesammten Weltweisheit. Theoretischer* Teil (1733) = [4]

2 Тут я лише коротко загально окреслю Вольфове розрізнення видів понять. Детальніше див. мою статтю: Пасічник І. «Види понять у "Німецькій логіці" Крістіана Вольфа», *Гуманітарні візії* 7, 2 (2021), С. 41–46. URL: https://doi.org/10.23939/shv2021.02.041 Пор. також: McQuillan 2017 [5].

розпізнати річ, яку це поняття виражає, але не можемо пояснити іншим, про яку річ ми говоримо, якщо вони вже не мають поняття про неї й не виражають його тими ж словами, що й ми, – а тому ми можемо лише вказати на цю річ, зазначивши, що саме її ми мали на увазі [Ebd., § 14].

Якщо окремих сутнісних ознак чіткого поняття достатньо, щоб розпізнати пояснювану ним річ та відрізнити її від інших речей у будь-який час та за будь-яких обставин, то таке поняття є *докладним*. Якщо ж чіткого поняття достатньо, щоб розпізнати пояснювану ним річ та відрізнити її від інших речей лише у певний час та за певних обставин, тоді це поняття є *недокладним* [Ebd., § 15].

А якщо про сутнісні ознаки якоїсь речі ми також маємо чіткі поняття, тобто можемо розщепити їх на дрібніші ознаки, то таке чітке поняття є *повним*. І якщо ми цього зробити не можемо, то воно є *неповним* [Ebd., § 16]. Повнота має багато ступенів, але дуже рідко буває абсолютною, тобто ми зазвичай не можемо проаналізувати до кінця абсолютно всі сутнісні ознаки та ознаки ознак якоїсь речі. Тому Вольф вважає, що ми можемо бути задоволеними, якщо отримали настільки повне поняття, що досягнули своєї цілі [Ebd., §§ 17, 18]. Тож у випадку докладного поняття йдеться про достатню кількість ознак, щоб впізнати річ у будь-який час та за будь-яких обставин, а у випадку повного поняття – йдеться про аналіз ознак у глибину, тобто розщеплення сутнісних ознак якоїсь речі на дрібніші ознаки. А тому абсолютно повне поняття є обов'язково докладним, проте більшість наших докладних понять з перспективи абсолютності залишаються зазвичай неповними. Фактично чіткість, докладність та повнота є ступенями ясності поняття, що характеризують її збільшення.

3. Розрізнення видів понять у Йогана Крістофа Ґотшеда. Ґотшед не лише переймає Вольфову класифікацію понять, але й часто викладає її майже тими самими словами, хоча водночас іноді вносить певні зміни в терміни та формулювання. Ґотшед, як і Вольф, поділяє поняття на ясні на темні:

«Die Begriffe sind entweder *klar* oder *dunkel*. Ein *klarer Begriff* ist so beschaffen, daß man ihn gleich erkennen und nennen kann, so bald er uns vorkommt. Z. E. kann ein Berg dienen, den man sogleich erkennet, und mit seinem Namen zu benennen weis, so bald man ihn nur sieht. Ein *dunkler Begriff* hergegen, ist nicht so gleich zu erkennen, so bald man ihn gewahr wird. Z. E. Wenn man im Dunkeln etwas Weißes sieht: so kann man nicht so gleich sagen, ob es ein Mensch, ein Tier, ein Tuch, oder ein Stein sey?» [*EGW*, § 25] – «Поняття є або *ясними*, або *темними*. Ясне поняття влаштоване так, що його можна відразу впізнати та назвати, як тільки воно трапляється. Прикладом може слугувати гора, яку відразу впізнають та яку здатні назвати її іменем, як тільки лиш побачать. *Темне поняття* навпаки, не можна впізнати зразу ж, як тільки натрапили на нього. Наприклад, якщо в темряві бачимо щось біле, то не можемо відразу ж сказати, є це людина, тварина, хустина, а чи камінь?».

Це пояснення ясного та чіткого поняття відкриває відразу дуже широку перспективу їхнього розрізнення. Тоді як Вольф окреслює ясне поняття як таке, якого достатньо, щоб відрізнити пояснювану ним річ від інших речей, то Ґотшед

робить акцент, з одного боку, на миттєвій ідентифікації речі за допомогою цього поняття, з іншого – на можливості назвати цю річ належним їй іменем. Тобто Ґотшед вже на початку свого викладу видів понять розглядає їх з перспективи чіткості, тобто з перспективи їхнього можливого функціонування у чітких поняттях.

Чіткі поняття Готтшед пояснює так:

«Die *klaren Begriffe* werden *deutlich* genennet, wenn man ihre Merkmaale mit Worten erzählen kann. Z. E. Wenn ich sagen kann, ein Haus sey ein Gebäu, darinn Menschen bequem wohnen können; ein Wald sey ein Platz, der mit vielen wilden Bäumen bewachsen ist: so habe ich einen deutlichen Begriff vom Walde, und von einem Hause. Kann ich aber die Merkmaale nicht angeben, woran ich eine Sache von der anderen unterscheide: so ist mein *Begriff* davon *verwirrt*. Z. E. Der Geruch von einer Rose ist zwar von dem einer Nelke unterschieden: ich kanns aber nicht sagen, woran ich sie unterscheide». [Ebd., § 27] – «*Ясні поняття* називаються *чіткими*, якщо їхні ознаки можна перелічити словами. Наприклад, якщо я можу сказати, що будинок – це будівля, у якій люди можуть зручно жити, ліс – це місце, що заросло багатьма дикими деревами, то я маю чітке поняття про ліс та про будинок. Якщо ж я не можу вказати ознак, за якими я відрізняю одну справу (Sache) від інших, то моє *поняття* про неї є *сплутаним* (verwirrt). Наприклад, запах троянди хоча й відрізняється від запаху гвоздики, однак я не можу сказати, на основі чого [яких ознак – *І. П.*] я ці запахи розрізняю».

Вже на етапі пояснення ясних та чітких понять помітне Ґотшедове спрощення Вольфової теорії понять. Критерієм ясних понять Ґотшед називає миттєвість ідентифікації речі за допомогою цього поняття та означення речі належним їй іменем. А критерієм чітких понять він називає можливість повідомити їхні ознаки словами. Як бачимо, у якості критеріїв ясних та чітких понять Ґотшед називає тут вторинні ознаки цих видів понять. Адже миттєвість ідентифікації речі на основі ясного (але ще не чіткого) поняття є наслідком того, що таке поняття вибудоване на основі однієї ознаки як певного загального образу речі. А можливість перелічити окремі ознаки словами у випадку чіткого поняття є наслідком того, що ми ці окремі ознаки розрізняємо. Фактично Ґотшед здійснює спрощену редукцію ясного, але нечіткого, пізнання до інтуїтивного (споглядного), а чіткого – до символічного, чого Вольф прямо не робить, будучи витонченішим у своєму аналізі та формулюваннях.

Примітним є також те, що коли йдеться про *ясні*, *але нечіткі* поняття, то Ґотшед віддає перевагу використанню терміна *verwirrt* (сплутане), який є німецьким відповідником латинського терміна *confusa* (в німецькій філософії XVIII ст. поруч з формою *verwirrt* трапляється також частіше вживана форма – *verworren*). Термін *confusa* Вольф використовує у *«Латинській логіці»* для позначення *ясного, але нечіткого* поняття, тобто поняття, яке він у *«Німецькій логіці»* та *«Німецькій метафізиці»* позначав виключно терміном *undeutlich* (нечітке). Тож Ґотшед у цьому випадку надає перевагу терміну з латиномовного варіанта викладу Вольфової філософії.

Як і Вольф, Ґотшед поділяє чіткі поняття на *докладні* та *недокладні*, з тією термінологічною різницею, що для позначення понять, які не є докладними, Ґотшед

замість виразу *unausführlich* (недокладний) – як у Вольфа – використовував вираз *mangelhaft*, що в цьому контексті можна перекласти як *недостатній* або *браклий*. Причому Ґотшед повторює тут формулювання Вольфа майже дослівно:

Вольф: «Ein *deutlicher Begriff* ist entweder ausführlich, oder unausführlich. *Ausführlich* ist der Begriff, wenn die Merckmahle, so man angiebet, zureichen die Sache jederzeit zu erkennen, und von allen andern zu unterscheiden: hingegen *unausführlich*, wenn man nicht alle Merckmahle, sondern nur einige zu erzehlen weiß, dadurch eine Sache von andern unterschieden wird». [*DL*, Kap. I, § 15] – «*Чітке поняття* є або докладним, або недокладним. Поняття є *докладним*, якщо ознак, які вказуються, вистачає, щоб будь-коли розпізнати справу та відрізнити її від усіх інших. І навпаки, воно є *недокладним*, якщо можна перелічити не всі, а лише деякі ознаки, за допомоги яких одна справа відрізняється від інших».

Ґотшед: «Die deutlichen Begriffe sind also entweder *ausführlich*, oder *mangelhaft*. *Ausführlich* sind dieselben, wenn die Merckmaale, die wir erzählen, zureichen, die Sache zu aller Zeit, und in allerley Umständen, von allen andern zu unterscheiden. Z. E. Eine Kirche ist ein Gebäu, darinn man sich versammelet, den öffentlichen Gottesdienst abzuwarten. Ein *mangelhafter Begriff* aber ist ein solcher, der nicht zulänglich ist, ein Ding von allen übrigen zu unterscheiden. Z. E. Wenn ich sagete, ein Stern sey ein leuchtender Körper; ein König sey ein großer Herr» [*EGW*, § 30] – «Чіткі поняття є, отже, або *докладними*, або *браклими*. *Докладними* вони є, якщо ознак, які ми перелічуємо, достатньо, щоб відрізнити справу від усіх інших будь-коли та за будь-яких обставин. Наприклад, церква – це будівля, у якій збираються для здійснення служби Божої. *Бракле поняття* ж – це таке, якого недостатньо, щоб відрізнити одну річ від усіх інших. Наприклад, якщо б я сказав, що зірка – це сяюче тіло у небі, або ж що король – це великий пан».

Тобто докладне поняття незалежно від часу та обставин передбачає однозначність в ідентифікації речі. Недокладне або *бракле* поняття не володіє такою однозначністю, оскільки йому для цього *бракує* сутнісних ознак речі. Так, будівля, у якій збираються для здійснення служби Божої, може бути лише церквою, і нічим іншим. Водночас сяюче тіло в небі може бути не лише зіркою, а, наприклад, повітряним ліхтариком, світлячком чи будь-яким іншим сяючим тілом у небі, яке відрізняється від зірки. Так само, як і король хоч і є поміж іншого великим паном, але великий пан – це не обов'язково король, тобто ознак «великий» та «пан» недостатньо для однозначної ідентифікації короля. Як і ознак «сяючий» та «тіло в небі» недостатньо для однозначної ідентифікації зірки.

Використовуючи слово *mangelhaft* (браклий) для позначення недокладного поняття, Ґотшед певною мірою спрощує та загострює теорію Вольфа. Адже німецьке *Mangel*, окрім значення нестачі, має також значення браку, недоліку загалом. Безумовно, що з перспективи докладності недокладність є недоліком. Однак Вольф все ж уникає того, щоб називати недокладні поняття браклими, й акцентує саме на тому, що ці поняття є *недокладними*, отже, недостатніми для ідентифікації речі в будь-який час та за будь-яких обставин. Вираз же «браклі поняття» робить надмірний наголос на семантичному полі: брак, недолік, вада.

Для порівняння, Ґеорґ Фрідріх Маєр у своїй рецепції Вольфового розрізнення понять зберігає Вольфове *unausführlich* (недокладне), й говорить про докладне та недокладне пізнання, що ґрунтується на цих поняттях [6, § 181]. Водночас Маєр поділяє *недосконалість* вченого пізнання на *Mängel* (недоліки, браки у сенсі нестачі) та *Fehler* (помилки), зазначаючи: «Хто у вченому пізнанні зовсім не пояснює головне поняття, у пізнанні того є недолік (Mangel); хто ж дає хибне пояснення головному поняттю, той робить помилку (Fehler)». [Ebd, § 51] Тож Маєр не називає недокладне (*unausführlich*) пізнання браклим (*mangelhaft*), і використовує слово *Mangel* у значно ширшому сенсі, ніж лише застосовно до недокладних понять.

І нарешті Ґотшед – як і Вольф – поділяє чіткі поняття на повні на неповні: «Endlich sind die Begriffe entweder *vollständig* oder *unvollständig*. *Vollständig* sind sie, wenn wir auch von den Merkmaalen eines Dinges wiederum deutliche Begriffe haben: z. E. wenn ich bey dem Begriffe einer Kirche sagen kann, was ein Gebäu sey, was versammeln bedeute, was der Gottesdienst heiße? *Unvollständig* hergegen ist ein Begriff, wenn ich mir von den Merkmaalen eines deutlichen Begriffes nicht wiederum deutliche Begriffe machen kann: z. E. wenn ich wohl sagen könnte, daß die Sonne ein himmlischer Körper ist, der uns bey Tage erleuchtet und erwärmet; dabey aber nicht zu sagen wüßte, was himmlisch, was ein Körper, was erleuchten, und was erwärmen heiße?» [*EGW*, § 31] – «Насамкінець, поняття є або *повними*, або *неповними*. *Повними* вони є, якщо ми також про ознаки речі знову ж маємо чіткі поняття. Наприклад, якщо я в понятті церкви можу сказати, що таке будівля, що означає збиратися, та чим є служба Божа. І навпаки, *неповним* є поняття, якщо я про ознаки чіткого поняття не можу знову витворити чіткі поняття. Наприклад, якщо я цілком можу сказати, що сонце це небесне тіло, яке освітлює та зігріває нас вдень, але при тому не можу сказати, що таке тіло, що таке освітлювати та що таке зігрівати».

Тож Ґотшед знову просто слідує за Вольфом. А також повторює тезу про те, що нам дуже складно, а здебільшого неможливо, досягнути абсолютно повних понять. Однак Ґотшед формулює це доволі специфічно, що дещо спотворює Вольфову думку:

«Die vollständigen Begriffe sind also zwar die besten, die man haben kann, und werden nur bey wenigen angetroffen: gleichwohl aber kann man es mit denselben zu keiner Vollkommenheit bringen. Denn auch in den deutlichen Begriffen der Merkmaale aus jedem Hauptbegriffe, kommen wiederum andere Merkmaale vor; davon man von neuem deutliche Begriffe fordern kann, u. s. w. Man bleibt aber in dieser Arbeit alsdann stehen, wenn man entweder im Erklären, oder im Beweisen, seinen Zweck erreichet hat: widrigenfalls würde man niemals damit zum Ende kommen». [*EGW*, § 32] – «Тож повні поняття хоча і є найкращими, які можна мати, й зустрічаються лише в небагатьох, але з ними все ж не можна сягнути досконалості. Бо в чітких поняттях ознак кожного основного поняття також трапляються ознаки, щодо яких можна знову вимагати чітких понять, і т. д. У цій роботі ми зупиняємося лише тоді, коли або в поясненні, або в доведенні досягнули своєї цілі; інакше ми ніколи би не прийшли у ній до кінця».

Тож повні поняття Ґотшед розуміє лише як *абсолютно повні*, і саме тому вважає неможливим для людського духу досягнути (абсолютної) досконалості на шляху отримання таких понять. Однак у зацитованому формулюванні Ґотшед випускає той факт, що чітке поняття, про ознаки якого ми також маємо чіткі поняття, буде все ж чіткішим, а отже, досконалішим, ніж чітке поняття, про ознаки якого ми не маємо чітких понять. Тож хоча ми, зазвичай, не можемо досягнути абсолютної повноти – а отже, абсолютної досконалості – але прагнучи повноти наших понять, ми все ж досягаємо вищого рівня досконалості пізнання, аніж якщо цього не прагнемо.

4. Глибина впливу термінології Вольфа на Ґотшедовий виклад теорії понять. На завершення варто підкреслити, що Ґотшед не лише переймає Вольфове розрізнення видів понять, але також й інші терміни та навіть приклади Вольфової теорії пізнання. Зокрема, Ґотшед – що властиво майже всім німецькомовним авторам XVIII ст. – зберігає Вольфове термінологічне розрізнення *Erklärung* та *Beschreibung*. Вольф використовував термін *Erklärung* (пояснення) – як відповідник *definitio essentialis*, що ми спрощено називаємо дефініцією, а термін *Beschreibung* (опис) – як відповідник *definitio accidentalis* або інакше *descriptio*. Ґотшед *Erklärung* спрощено називає – *definitio* [*EGW*, § 42], а *Beschreibung* – *descriptio* [Ebd., § 29]. Повторюючи Вольфа, критерієм розрізнення пояснення та опису Ґотшед вказує *докладність* або *недокладність* (чи у його термінології – браклість):

«Wenn ein Begriff deutlich und zugleich ausführlich ist, so heißt er eine *Erklärung*: z. E. wenn ich sagen kann, die Sonne sey ein großer himmlischer Körper, der uns bey Tage erleuchtet und erwärmet». [Ebd., § 42] – «Якщо поняття є чітким і водночас докладним, то воно називається *поясненням*, наприклад, якщо я можу сказати, що сонце це велике небесне тіло, яке освітлює та зігріває нас вдень».

Тож пояснення (дефініція) – це чітке поняття, яке охоплює достатню кількість сутнісних ознак речі, щоб однозначно ідентифікувати цю річ завжди та за будь-яких обставин, тобто є *докладним* поняттям. Якщо ж чітке поняття не є докладним, й дозволяє ідентифікувати річ лише у певний час та за певних обставин, то Ґотшед – як і Вольф – називає його описом:

«Zuweilen sind die *deutlichen* Begriffe so mangelhaft, daß sie nur zu gewisser Zeit, und in gewissen Umständen zulangen, eine Sache von allen andern zu unterscheiden; in andern Fällen aber gar nicht zureichen, sie zu erkennen. Z. E. Wenn ich zur Zeit des Vollmondes jemanden den Mond beschriebe: er sey derjenige himmlische Körper, der bey dem Untergange der Sonnen aufgienge: so wäre dieses eine Beschreibung, die nur zween oder drey Tage lang brauchbar wäre; überhaupt aber nicht zulangen würde». [Ebd., § 29] – «Іноді *чіткі* поняття є настільки браклими, що їх вистачає лише для того, щоб у певний час та за певних обставин відрізнити якусь справу від усіх інших, а в інших випадках вони не дозволяють її розпізнати зовсім. Наприклад, якщо у час повного місяця я описав би комусь місяць як те небесне тіло, яке сходить при заході сонця, то це було б описом, який був би придатним лише впродовж двох–трьох днів, але взагалі був би недостатнім».

Загалом Ґотшед настільки слідує за Вольфом, що часто використовує Вольфові приклади, іноді лише злегка їх модифікуючи. Для порівняння можна взяти останній наведений тут приклад Ґотшеда, а саме, *опис* місяця за тих обставин, що місяць у повні. Цей приклад явно споріднений з Вольфовим прикладом *пояснення* місячного затемнення як відсутності місячного світла, коли місяць у повні. Таке поняття місяця є поясненням, бо за його допомогою завжди можна відрізнити затемнення місяця від інших небесних явищ [*DL*, Kap. I, § 36]. У Ґотшеда подібний приклад є, звісно, прикладом не пояснення, а опису й охарактеризовано не затемнення місяця, а місяць. Однак приклад Ґотшеда настільки явно споріднений з Вольфовим, що майже не залишає сумнівів стосовно свого походження.

Ґотшедова рецепція Вольфового розрізнення понять є одним із багатьох яскравих свідчень сили впливу філософії Вольфа у XVIII ст. Випадок Ґотшеда, однак, особливий тим, що ми знаходимо у нього не лише Вольфові термінологію та розрізнення, але й також відтворення Вольфових прикладів, які Ґотшед запозичує у прямій або адаптованій формі. Водночас було би спрощенням вважати Ґотшеда імітатором Вольфа, адже він використовував Вольфову схему понять радше у контексті запозичення методу, яким можна послуговуватися для ефективного досягнення власних цілей, а *«Перші підстави всієї світомудрості»* (1733) і задумувалися значною мірою саме як адаптативний виклад Вольфової філософії.

Список використаної літератури

1. Пасічник І. «Види понять у “Німецькій логіці” Крістіана Вольфа» // Гуманітарні візії. 7, 2 (2021). С. 41–46. URL: https://doi.org/10.23939/shv2021.02.041.
2. Albrecht M. «Wolff an den deutschsprachigen Universitäten» // R. Theis, A. Aichele (Hrsg.). Handbuch Christian Wolff. Wiesbaden : Springer, 2018. S. 427–465. URL: https://doi.org/10.1007/978-3-658-14737-2_20.
3. Carboncini S. «Wolffrezeption in Europa» // R. Theis, A. Aichele (Hrsg.). Handbuch Christian Wolff. Wiesbaden : Springer 2018. S. 467–495. URL : https://doi.org/10.1007/978-3-658-14737-2_21.
4. Gottsched J. Ch. Erste Gründe der gesammten Weltweisheit. Theoretischer Teil (1733[1]). Leipzig : Breitkopf, 1756.
5. McQuillan J. C. «Clarity and distinctness in eighteenth century Germany: Metaphysics, Logic, Aesthetics» // M. S. Rodriguez, M. E. Cabeza (Eds.) Leibniz en Dialogo, Sevilla : Themata 2017. P. 149–159.
6. Meier G. F. Vernunftlehre. Halle : Gebauer, 1752.
7. Wolff Ch. Philosophia rationalis sive Logica. Praemittitur Discursus praeliminaris de philosophia in genere. Francofurti & Lipsiae, 1728.
8. Wolff Ch. Vernünfftige Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigem Gebrauche in der Erkäntniß der Wahrheit (1713[1]). Magdeburg, 1754.

9. Wolff Ch. Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (1720[1]). Magdeburg, 1751.

Ihor Pasitschnyk

THE RECEPTION OF WOLFF'S DISTINCTION OF NOTIONS IN JOHANN CHRISTOPH GOTTSCHED. ON THE QUESTION OF INFLUENCE OF CHRISTIAN WOLFF'S PHILOSOPHY IN THE 18TH CENTURY

Ivan Franko National University of Lviv,
1, Universytetska Str., Lviv, Ukraine, 79000,
e-mail: ihor.pasitschnyk@lnu.edu.ua , pasitschnyk@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-5643-0611

Christian Wolff (1679–1754) was one of the most popular and influential German philosophers in the 18th century. His influence was so great that most of the heads of philosophy departments of German universities in the 18th century were Wolffians. One of the most striking examples of the influence of Wolff's philosophy is Wolff's theory of types of notions (Begriffe). Wolff distinguishes between obscure (dunkel, obscura) and clear (klar, clara) notions. Our notion is clear when it is sufficient to identify the thing and to distinguish it from all others. And our notion is obscure when it is not sufficient for that. The clear notions are again either distinct (deutlich, distincta) or indistinct (undeutlich, indistincta). The clear notion is distinct when we can to distinguish the particular essential features of the thing; otherwise our notion is indistinct. The distinct notions are either complete (ausführlich, completa) or incomplete (unausführlich, incompleta). The distinct notion is complete when its essential features are sufficient to distinguish the thing at any time and under any circumstances from all other; otherwise our notion is incomplete. And the distinct notions are either adequate (vollständig, adaequata) or inadequate (unvollständig, inadaequata). The distinct notion is adequate when we have distinct notions also of its particular features, that is, when we can analyze also the features of its main features; and when we cannot do this, it is inadequate. The paper discusses the Reception of Wolff's Distinction of Notions in Johann Christoph Gottsched (1700–1766). The paper mainly analyzes two books, Wolff's "German Logic" (1713) ["Vernünfftige Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes"] and Gottsched's "First Principles of all Philosophy" (1733) ["Erste Gründe der gesammten Weltweisheit"].
Keywords: *Christian Wolff, Johann Christoph Gottsched, logic, notion, cognition.*

Стаття надійшла до редколегії 15.09.2022
Прийнята до друку 24.11.2022

УДК 130.2
DOI: http://dx.doi.org/10.30970/shp.2022.11.1105

Ростислав Поліщук, Микола Поліщук

ВІЙНА УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ ЗА СВОЮ ІДЕНТИЧНІСТЬ

Львівський державний університет фізичної культури імені Івана Боберського,
вул. Тадеуша Костюшка, 11, Львів, Україна, 79000,
e-mail: teatrolizovanuy@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2900-2427

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, Львів, Україна, 79000,
e-mail: mykolapolishchuk1951@gmail.com

Сучасне суспільство змінюється дуже швидко, що не дає ідентичності бути стійкою. Цей динамічний процес у глобалізованому просторі створює проблему дослідження формування та збереження ідентичності, що є актуальним для нашого сьогодення. У просторі цивілізаційної картини світу XXI ст. глобалізація й інтенсивний діалог культур призвели до того, що сутнісним змінам піддаються цілі суспільства. Українська соціокультурна система характеризується значним прискоренням змін – трансформацією цінностей, усвідомленням перехідної епохи та її впливу на буття. Разом із глобалізаційними інтеграційними процесами, відбувається не менш важливий процес глокалізації, в контексті якого в Україні можна відзначити зростання національної свідомості, ренесанс культурної ідентичності. Повсякденна реальність українців пов'язана з світовими трансформаціями, особливості яким надає локальне розташування на перетині західного та східного соціокультурних впливів. У цій статті досліджено важливість сучасних викликів для національної ідентичності українців в умовах глобалізації. Висвітлено українську культурну ідентичність, в основі якої ядро культури, яке визначає місце всіх видимих функцій та інституцій культури. Розглянуто тенденції у яких національна українська культура перебуває з часу проголошення незалежності. З'ясовано вагомість збереження культури в умовах війни. Розкрито цілі окупантів щодо «денацифікації України». Зазначено, що ця війна за ідентичність триває кілька століть. Наголошено, що основною метою російської військової агресії проти України є знищення державного та національного самовизначення українців, їх повна асиміляція та інтеграція в соціокультурний простір «світу орків», новий імперський проєкт. Підкреслено важливість збереження української культури як останнього рубежу західної цивілізації у зіткненні з ордою.

© Поліщук Ростислав, Поліщук Микола, 2022

Мета дослідження – розглянути війну росії проти України як війну проти української ідентичності, геноцид українського народу та претензії на її історичність.
Ключові слова: *ідентичність, війна, криза, культурна ідентичність, національна ідентичність.*

Постановка проблеми. Геополітична конфігурація планети набуває якісно нового вигляду, стрімко змінюючи пріоритети у своїх інтересах, шляхи та умови їх досягнення. Транснаціональне підприємництво, універсалізація наукового та інформаційного простору, всеохопне панування інтернету, розвиток сучасних комунікацій зробили світ доступнішим, але не простішим у формах та способах вияву.

Нині жодна країна у світі не може стояти осторонь цих процесів. Або вона зуміє адаптувати ритм, зміст, націленість свого розвитку до стрімких темпів загальноцивілізаційного прогресу, в якому головним рушієм змін є не матеріальні ресурси, не «жива» людська праця, а сукупний інтелектуальний потенціал, інформаційне багатство, або ж доведеться змиритися з долею аутсайдера.

Саме перед необхідністю такого вибору, осмислення глобальних трансформацій і свого місця в них стоїть Україна. Сучасність ставить перед нашою державою низку питань, у відповідях на які ми повинні віднайти нову модель соціокультурної стабільності. Це дасть змогу знайти орієнтири для виходу з кризи, яка охопила основні сфери життєдіяльності, а саме: духовну та матеріальну, соціокультурну та соціально-політичну. Процеси, які відбуваються у цих сферах, є важливими для нашого суспільства: становлення національної свідомості, формування світогляду українського народу на основі власної культурної ідентичності. Проте як зберегти свою ідентичність в умовах війни? До того ж війна, яка велася не одне століття. Австрійський професор Макс Халлер зауважив, що «обговорюючи зв'язок між війною та національною ідентичністю, ми повинні розрізняти два підходи: *пояснювально-соціологічний підхід запитує*, чому взагалі відбуваються війни, як їх форми змінювалися в історії, як вони відрізняються між суспільствами та культурами та які наслідки вони можуть мати. *Нормативний підхід* запитує, наскільки війна є легітимною, чи можна розглядати війну як «добре чи як «погано», чи можна її легітимувати чи ні з точки зору універсальних етичних принципів» [16, p. 97]. Ці два підходи є важливими для розуміння взаємозв'язку між національною ідентичністю та війною. Останній, нормативний підхід, потрібний не лише як моральна «зброя», якою можна засудити війну, а і як інструмент для першого підходу. Спробуємо окреслити свою позицію.

Аналіз останніх публікацій на тему дослідження. Обговорення цієї проблеми є актуальним для всієї наукової спільноти. Дослідженням сучасного суспільства та ідентичності приділяло увагу багато зарубіжних та вітчизняних учених – Андерсон Б., Сміт Е., Белл Д., Гантінгтон С., Лайон Д., Тофлер Ел., Гелбрайт Дж., Хейлз Кетрін Н., Веремієнко Т., Кашуба М., Козловець М.,

Бистрицький Є. та ін. Через виокремлення оригінальних аспектів своїх філософських досліджень, науковці з'ясували проблему визначення культурної моделі та проблеми культурної ідентичності. Проте в їхніх працях не був достатньо здійснений аналіз сучасних ідентифікаційних моделей в умовах війни, спробу якого зроблено в цій статті.

Виклад основного матеріалу. Національна ідентичність – самовизначення особи в національному контексті. Усвідомлення власної причетності до певної нації та її системи цінностей: мови, релігії, етичних норм, культурної спадщини. Це складний багатовимірний, багатогранний феномен, дослідження якого включає історико-філософські, соціальні, психологічні, культурологічні, власне етнічні аспекти. «Сучасна філософська термінологія говорить про національну ідентичність як про те, що позначає приналежність людей до своєї спільноти і передбачає ідентичність якостей (чеснот), властивих цій спільноті через історичний час» [1, с. 115] – таку тезу висуває відомий український дослідник Євген Бистрицький.

Людина як особистість має потребу ідентифікувати себе з певною групою. Ця потреба пов'язана безпосередньо з людською природою, лише частину її власної особистості ми в змозі виробляти самі, а решту – суспільство у вигляді культури. Усвідомлення зв'язків, що з'єднують із власним сприйняттям спільноти, приналежності до нації та можливості відрізнятися від інших груп можуть слугувати основою для формування національної ідентичності.

Важливою та влучною є теза Л. Хашиєвої, про те, що «ядро національної ідентичності складає *культура* – потужний інтегруючий символічний ресурс, в силу чого культурна ідентичність, на відміну від громадянської ідентичності (громадянської приналежності до конкретної держави), здебільшого є результатом особистісного вибору людини» [15, с. 276–283]. Збереження та зміцнення цього ядра, на нашу думку, становить найважливіше завдання культурної політики, оскільки національна ідентичність є її підґрунтям і найважливішим ресурсом конкурентоспроможності в умовах глобалізації. Причому для багатьох країн це означає не тільки вибір адекватної конкурентоспроможної стратегії розвитку, а й перетворюється на питання національного виживання. Водночас розвиваються різні конфлікти, результат яких залежить від міцності або крихкості сформованих національних ідентичностей, їх безкомпромісності і жорсткості, несприйнятливості до нового чи, навпаки, їх гнучкості, здатності до адаптивної зміни, оновленню без втрати культурних ідентифікаційних ядер.

У цій конкурентній боротьбі можуть виграти ті держави, ідентичність яких має велику історичну, культурну та політичну внутрішньоглибинну силу. В іншому випадку, держави, які слабші у цьому відношенні, стануть свідками того, як їхні національні ідентичності розпорошуються в процесах глобалізації.

Світовий досвід наголошує на тому, що криза чи втрата національної ідентичності призводить до втрати ціннісних орієнтирів та можливості часткової або ж і повної втрати національного суверенітету держав. Наслідком постає відхід від власних національних інтересів, нездатність проводити самостійно

внутрішню та зовнішню політику. Коли ж є чітка самоідентифікація, фундаментом якої є національні ідентифікаційні коди, тоді з'являється можливість проведення власної внутрішньої та зовнішньої культурної політики, слідуючи поставленим задачам та спроєктованим національним інтересам. Формування такої ідентифікації є актуальним для України.

Соціокультурний простір, у який включене українське суспільство, протягом всього історичного існування перебуває на перетині різних культур та цивілізацій. Це призводило і до позитивних результатів, а саме до формування культурної різноманітності й толерантності соціокультурного буття українців, і до негативних – у формі конфліктів та війн.

Розпад радянського союзу для України став трансформацією історичного масштабу. В 1991 р. Україна була проголошена незалежною державою, що посилило процеси формування нової національної ідентичності. Проте, внаслідок масштабної економічної, соціокультурної, ідеологічної кризи ці процеси не мали бажаного результату. Причиною цього можна вважати низький рівень національної свідомості, приниженим статусом української мови, що є наслідком політики радянської «імперії». Тому, кінець XX ст. можна визначити як пошук українцями самих себе, як процес українізації [7].

Геополітичне розташування України й історичні особливості розвитку її регіонів обумовили невизначеність щодо великих світових центрів політичних і цивілізаційних орієнтацій. На думку М. Завгороднюка, основними чинниками, що ускладнюють ситуацію, виступають сприйняття в свідомості українців західних інститутів і цінностей, структурна неготовність до євроінтеграційних та євроатлантичних процесів, динаміка укріплення російського домінування на пострадянському суспільстві. Загалом глибина та масштаби поляризації українських регіонів такі, що, з одного боку, ставлять під сумнів перспективу консолідації української демократії, а з іншого – відкривають широкі можливості для політичних маневрів і створення ситуативних політичних коаліцій, направлених на досягнення конкретних політичних цілей [2, с. 162].

Фраза «українська криза», яку найчастіше вживають на позначення сучасного конфлікту в Східній Європі, вводить у подвійну оману. Вона не лише відволікає від головного підбурювача і рушійної сили ескалації конфліктів у Криму та на Східній Україні, тобто Кремля, а й може спричинити хибне враження про «українську кризу» як суто місцеву й тимчасову проблему [14, с. 8–18]. Взаємозв'язок нашого колоніального минулого і постколоніального сьогодення та способів, у яких ностальгія та історична пам'ять впливає на формування нової ідентичності є передумовами такої кризи.

Вагомим у формуванні культурної ідентичності України та інших держав є смисли. Цікаву думку щодо цього висловив Г. Почепцов: «Смисл – цілісний вміст виразу, що сам визначає значення елементів та частин цього виразу. Смисли безпосередньо пов'язані з людьми, які або їх породжують, або транслюють. При цьому можна нести і чужі смисли, будучи агентом змін на чужу користь. У результаті соціосистема почне рухатися у невластивому їй напрямку. Смисли

не існують самі по собі, ми отримуємо їх у пакеті з людиною, яка їх передає нам. І ця людина суттєво впливає на сприйняття нами цього смислу. Ми будемо відкидати його, якщо у нас є недовіра до цієї людини» [11]. Варто зазначити, що під культурними смислами розуміють ідеаціональні конструкти, які є інформаційним та експресивним змістом певних знаків і символів. Український дослідник проблеми ідентичності М. Козловець вважав: «За умов можливих і реальних руйнувань ідентичностей перед людьми постійно постає завдання конструювання і набуття нових життєвих смислів» [5, с. 135].

Рушійною силою для навіювання смислів є пропаганда. Вона ґрунтується на смислах. Здебільшого це смисли нездійснених бажань. Пропаганда найчастіше говорить саме те, що хочуть почути, а не те, чого почути не хочуть. При зміні соціального ладу на авансцену виходять скривджені минулим ладом.

Революції активно використовують фізичний простір, а не тільки інформаційний або віртуальний. І так було завжди. Людині на мітингу завжди легше навіяти думки, оскільки на неї збудливо діють люди, які стоять поруч. Вона стає частиною єдиного організму, де його індивідуальна воля вже не є настільки значущою [11].

Г. Почепцов наголосив, що майже всі суттєві трансформації сучасного світу пройшли за допомогою інформаційно-комунікативного інструментарію. Це і перебудова, і оксамитові, і кольорові революції, а також «революції», що прокотилися за допомогою соціальних мереж. Світ перестав бути таким, яким він був раніше всього лише кілька десятиліть тому. Отож не всі країни виявилися однаково готовими до цих змін. Але без урахування цих трансформацій неможливо адекватно жити в зміненому і трансформованому світі [10].

Нові смисли впроваджують у масову свідомість, роблячи їх єдино можливими, а потім під них починають підлаштувати саму дійсність. І масова свідомість починає діяти за планом конструкторів, оскільки дійсність підштовхує всіх до потрібних смислів.

Навіювання смислів, трансформація масової свідомості українців відбувається протягом всієї історії і дотепер. Г. Почепцов зауважив: «Якщо ви отримаєте інші знання, ніж ті, які отримують всі інші, ваша голова буде інша» [10].

Такі навіювання штучно конструйованих смислів у сучасному інформаційному суспільстві є маніпулятивними, вони здатні керувати свідомістю людей та навіть змінювати ідентифікаційні коди. «Культурні коди беруть участь у формуванні системи суб'єктивних координат, в якій розгортається життєдіяльність індивіда, а отже, у творенні його суб'єктивної реальності. Формуючи уявлення про символічну значущість об'єктів та явищ для індивіда, культурні коди тим самим беруть участь у творенні його ціннісних орієнтацій» [4, с. 10–21].

Яскравим прикладом є ситуація на Сході України, яка спричинена довготривалими маніпуляціями смислами та пропагандою «русскава мира». Аналіз стосунків між Україною та росією в соціокультурній сфері приводить до висновку, що сучасна регіональна поляризація України та її динаміка є наслідком не тільки культурно-історичних відмінностей між населенням Сходу та Заходу

України, що сформувалася історично, а й результатом цілеспрямованої політики ідентичності, що проводиться рф. Країна-агресор активно продовжує спроби створити на території колишньої російської імперії і на території України єдину ідентичність, яка б легітимізувала її присутність [6, с. 13].

Росії для використання військової сили необхідно було поділити Україну на «правильну» і «неправильну», оскільки всі ми виросли в радянській парадигмі «братніх народів». Для того, щоб застосовувати силу до братнього народу, Україна в ЗМІ весь час висвітлювалася в негативному ключі, що дозволило в потрібний час вести розмову про нелегітимність влади, про хунту, про бандерівців-неонацистів-фашистів. У цій моделі саме вони – «неправильні» – захопили владу, а жертвою став український народ, братський, який і потрібно захистити, що відобразилося на протистоянні в межах Східної України.

Євген Бистрицький слушно зауважив, що «будучи гібридною, ця війна може синтезувати різні виміри військових дій. Війна до фізичного знищення співіснує з більш-менш мирним повсякденним буттям. «У цьому кварталі йде бійка, а в наступних кварталах місцеві жителі можуть купувати речі в працюючому супермаркеті чи сидіти в кафе» – це типова картина такої війни, і не тільки на Донбасі. Гібридна війна поєднує бойові дії з інтенсивною пропагандою культурних цінностей усіма залученими сторонами, і таким чином затьмарює основну (екзистенційну) відмінність між пропагандою та моральними цінностями. Існує поєднання реальної війни, яка знищує живу силу ворога з віртуальним знищенням основних цінностей противника, насамперед екзистенційні можливості його культури через маніпулювання всіма доступними медіаресурсами. У цьому сенсі гібридна війна об'єднує криваву реальність численних смертей, спричинених військовими та іншими супутніми видами насильства (бандитизм, терор) та віртуальну реальність пліток про війну. Висвітлення такої війни в ЗМІ ґрунтує свої образи на радикально спотвореній картині подій. Ця спотворена картина вважається безсумнівною і достовірною, оскільки свідомість її реципієнтів опрацьована віртуальними образами – навіть у розпалі бойових дій, які спостерігають місцеві жителі. Ядро людини забувається. Ми знаємо це як пропаганду» [1, с. 128].

Проте, формуючи свою теорію гібридної чи інформаційної війни, мало хто міг уявити, що 24 лютого 2022 р. у телевиступі про оголошення війни Україні диктатор путін оголосив, що його мета «денацифікація України». Отож все стало зрозуміло. Російські нацисти, що вражені божевільною хворобою зверхності до інших націй, а надто української, охоплені бажанням не просто загарбати наші українські землі, а й знищити усе, що пов'язане з українською ідентичністю. Їх мета – вбити нашу мову, культуру, історію. Тут же про значення мови… Мова – це чинник збереження нашої ідентичності [8, с. 740–744]. Як доказ, можна пригадати Емський указ 1876 р. та інші заборони впродовж усієї історії. На тимчасово окупованих територіях росіяни заявили про відновлення навчання у школах, але без викладання української мови, української літератури та історії України. Виникає просте запитання – «Для чого забороняти те, що не є важливим або

«какая разніца»? Мова – це один з виразників тої чи іншої ідентичності. Власне, що «російськомовність» та небажання вивчати державну мову певної кількості населення України, зробили можливими закиди щодо «захисту російськомовних від бандерівців». Серед українських учених навіть з'явився відповідний термін – лінгвоцид.

Як зазначалося, ідентичність – це і є культура нашого народу. Досліджуючи типологію культури, зокрема й національної, відомий учений Герт Хофстеде визначив її як «колективне програмування розуму, що відрізняє членів однієї групи або категорії людей від інших» [9, с. 75]. Саме культура – це те, що відрізняє нас від орків-сусідів. Саме вона стала плацдармом, який об'єднав український народ у своєму баченні європейського майбутнього. І саме це, а ніщо інше, стало, на наш погляд, основною причиною військової кампанії рашистів в Україні.

Як зазначив глава УГКЦ, «причини воєнної агресії росії – у ній самій, у її природі і нутрі. Україна першою прийняла цей удар, але, очевидно, що тримає його за весь цивілізований світ і його цінності: на жаль, та частина пострадянського простору, яка сьогодні є на території російської федерації, має свої глибокі вади і хвороби ще із совєтських часів. Цей пострадянський реваншизм, який сьогодні постав у новому обличчі крайнього російського націоналізму, у вигляді ідеології руского міра, явно набрав геноцидних ознак. І Україна є його першою жертвою» [12].

Як і в інших конфліктах, зараз ми є свідками того, що в Україні розгортаються страждання, які швидко не завершити і ми не можемо їх зупинити. «Постановка» рашистів про заперечення української ідентичності та історії як виправдання війни є порушенням права українців на самовизначення та їх культурних прав. Самоідентифікація є найважливішим вираженням цих прав, і всі держави мають поважати це.

Ми знаємо, що значна втрата культурної спадщини та знищення культурних артефактів викликають занепокоєння для українців та вплинуть на повернення до мирного існування суспільства після закінчення війни.

Варто тільки згадати, скільки шкоди, завданої російськими військами центрам міст, культурним об'єктам, пам'ятникам і музеям, де розміщені важливі колекції, які в сукупності і визначають матеріальну скарбницю нашого народу. Звичайно, що це все є частиною ідентичності людей в Україні й така втрата матиме тривалий ефект. На сайті Юнеско з питань культури з'явилася відповідна заява, де зазначено, що існує «екзистенційна загроза всьому культурному життю України». Складно не погодитися, адже дійсно під загрозою буття українського народу, або ж просто «бути чи не бути».

Назагал, можна зазначити, що війна в Україні завдає шкоди великим культурним об'єктам, лік яких йде на сотні, а можливо і на тисячі. «Це боротьба за нашу культурну спадщину», – сказав генеральний директор Національного меморіалу та музею Майдану Ігор Пошивайло, 28 квітня в Національному музеї американської дипломатії. «Ми не повинні розділяти гуманітарну та культурну

сфери. Культура не може чекати. Її потрібно зберегти, особливо коли вона свідомо націлена на агресора», – зауважив Пошивайло [18]. І як не згадати слова Вінстона Черчилля. Під час Другої світової війни прем'єр-міністр Великої Британії відмовився від пропозиції одного з міністрів скоротити витрати на культуру заради оборони: «А за що ми тоді воюємо?» – сказав він. Та й вірно, за що, як не за свою самобутню культуру.

Яскравим прикладом є бомбардування рашистами Донецького академічного обласного драматичного театру в Маріуполі 16 березня 2022 р. Незважаючи на те, що театр був чітко визначений як укриття мирних жителів, російські бомби перетворили його на руїни, в результаті чого загинуло до 600 людей. Український інститут характеризує театр як єдиний у Маріуполі, який мав статус пам'ятки архітектури національного значення.

Напад на українську культуру складається з трьох елементів: 1. Знищення артефактів. 2. Ствердження, що українські артефакти є російськими, а не українськими, практика, відома як «переатрибуція». 3. Незаконне захоплення українських об'єктів російськими військовими. Ця російська війна в Україні пов'язана з культурою і основне припущення, яке є в основі нападу, полягає в тому, що Україна не повинна існувати як окреме явище. Тобто, будь-яку українську відмінність від росії треба стерти.

Майже 100 культових споруд і десятки пам'ятників, бібліотек і музеїв були пошкоджені відтоді, як путін почав війну в лютому 2022 р.

Серед об'єктів культури пошкоджено багато музеїв та пам'ятників по всій Україні і, що важливо, постраждало багато закладів освіти. На перший погляд, для чого окупанту бомбардувати виші чи інші навчальні установи? Відповідь очевидна! Саме заклади освіти є оазою збереження національної пам'яті та її ретрансляції. У своїй відомій праці, Ентоні Сміт наголосив, що національна ідентичність виконує внутрішні функції для індивідів у спільнотах: «Найочевиднішою є згуртування членів як людей "однієї національності" і "громадян". Сьогодні цього досягають завдяки обов'язковій, стандартизованій державній системі освіти, з допомогою якої державна влада сподівається прищепити вірність нації й самобутню однорідну культуру; саме цій діяльності більшість урядів, перебуваючи під впливом націоналістичних ідеалів культурної автентичності та єдності, віддаються з великим завзяттям» [13, с. 26.] Отже, це ще раз доводить, що це не війна за території чи політичні цілі, це війна проти ідентичності, пам'яті, культури та нашого майбутнього.

Окрім того, війна, яку розпочав путін в Україні – це війна з міжнародним правом (війна з цивілізаційною ідентичністю). І вона в будь-якому випадку змінить геополітичну конфігурацію і поставить/ла під сумнів значення міжнародних організацій. І тут річ не тільки в порушенні договорів міжнародного масштабу. Йдеться про основне право людини – право на життя, яке має найбільшу цінність для людини і є передумовою всіх інших прав. Можна підбирати різні терміни – «етноцид», «геноцид», «лінгвоцид», але вони не відображатимуть того, що робить рашистська орда на нашій землі. Крім того, гине цвіт нації – від Шевченка

і до Розстріляного відродження, від патріотично налаштованої талановитої молоді, яка пішла добровольцями в 2014 р. до невизначеної кількості жертв за свободу українського народу, за життя української ідентичності, які боронять наш спокій сьогодні.

Британська професорка Мері Калдор слушно зауважила, що «війну слід інтерпретувати як одностороннє та/або паралельне зусилля з побудови одновимірних політичних ідентичностей як основи для влади. Влада, отримана від сконструйованої таким чином ідентичності, ймовірно, буде авторитарною та репресивною» [17, p. 336–346]. Репресії – це чи не основний інструмент імперської росії для знищення волі українського народу. Карл фон Клаузевіц зазначив: «Війна – це акт насильства, який має на меті змусити супротивника виконати нашу волю» [3, с. 7]. Саме тому Тарас Григорович писав про волю і її значення, саме тому в гімн України вміщено ці слова: «Ще не вмерла України і слава, і воля». Отже, ми повинні вибудувати таку суспільну комунікаційну систему, яка б змогла фільтрувати пропагандистську мережу «сміття» та поширювати і популяризувати смисли української національної ідентичності, зберегти нашу волю і свободу. Ми маємо вистояти, зберегти свою культуру і обов'язково людський потенціал. Увесь світ повинен зрозуміти, що війна путіна – це спроба стерти українську ідентичність, але вона може посягнути і на весь цивілізаційний уклад.

Список використаної літератури

1. Бистрицький Євген. Проект війни: від ідентичності до насильства. Філософські діалоги 2017 // Традиції та новації в наукових розвідках Інституту філософії: зб. наук. праць. Київ, 2017. С. 112–134.
2. Завгороднюк М. Самоідентифікація українського суспільства // Людина та її ідентичність у добу глобалізації : мат. міжнар. міждисц. конф., 29–30 червня 2010 р. / відп. за вип. А. Карась. Львів, 2010. С. 162.
3. Клаузевиц К. О войне. Харьков : Фолио, 2020. 640 с.
4. Кліменкова А. М. Методика ідентифікації культурних кодів комерційної реклами: розробка та валідизація // Український соціум. 2014. № 3. С. 10–21.
5. Козловець М. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації : монографія / Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. 558 с.
6. Пелагеша Н. Трансформація української національної ідентичності в умовах глобалізації : автореф. дис. на здобуття канд. політ. наук: 23.00.05 / Нац. акад. наук України, Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького. Київ, 2009. 20 с.
7. Поліщук Р. М. Кілька думок про ідентичність : монографія. Львів : ЛДУФК, 2018. 240 с.
8. Поліщук Р. М. Мова як чинник збереження національно-культурної ідентичності. Молодий вчений. 2018. № 11(2). С. 740–744.
9. Поліщук Р. М. Національна культура і спорт // Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії. 2021. Вип. 34. С. 75–82.

10. Почепцов Г. Новые подходы к анализу социосистем: есть ли здесь место ценностям? 2012. URL: http://psyfactor.org/psyops/pocheptsov2.htm.
11. Почепцов Г. Смисли, люди і події, що трансформують масову свідомість. URL : http://www.jimagazine.lviv.ua/2015/Pochepcov_Smysly_i_podii_scho_transform_mas_svidomict.htm.
12. «Причини воєнної агресії – в самій росії, в її нутрі», – Глава УГКЦ у 112-й день війни. URL: http://news.ugcc.ua/video/prichini_voiennoi_agres%D1%96i__v_sam%D1%96y_ros%D1%96i_v_ii_nutr%D1%96__glava_ugkts_u_112y_den_v%D1%96yni_97137.html?fbclid=IwAR2d7mBaSWnGSbe235_tr5dCSu3HkECT0niBbvFiNHII7ETVGDIwZEZ8am8.
13. Сміт Ентоні Д. Національна ідентичність / пер. з англ. П. Таращука. Київ : Основи, 1994. 224 с.
14. Умланд А. Глобальні наслідки «української кризи». Занепад Росії та евроазійська безпека на початку XXI століття // Критика. 2015. С. 8–18.
15. Хашиєва Л. В. Множинна ідентичність: реалії глобалізованого суспільства // Актуальні проблеми державного управління. 2014. № 1. С. 276–283.
16. Haller M. War abd national identity. Polemos. 2003. № 6. С. 97–116.
17. Kaldor, M. (2013), Identity and War. Glob Policy, 4: 336-346. URL: https://doi.org/10.1111/1758-5899.12084.
18. While Speaking About Preserving Ukrainian Cultural Heritage, Air Raid Warnings Sounded. URL: https://aaslh.org/preservingukrainianculture/.

Rostyslav Polishchuk, Mykola Polishchuk

THE WAR OF THE UKRAINIAN PEOPLE FOR THEIR IDENTITY

Ivan Bobersky Lviv State University of Physical Culture,
11, Tadeusz Kosciuszko Str., Lviv, Ukraine, 79000,
e-mail: teatrolizovanuy@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-2900-2427

Ivan Franko National University of Lviv,
1, University Str., Lviv, Ukraine, 79000,
e-mail: mykolapolishchuk1951@gmail.com

Modern society is changing very fast, which does not allow identity to be stable. This dynamic process in a globalized space creates a problem of studying the formation and preservation of identity, which is relevant to our time. In the space of the civilizational picture of the world of the XXI century, globalization and intensive dialogue of cultures have led to the fact that the whole society is undergoing significant changes. The Ukrainian socio-cultural system is characterized by a significant acceleration of change – the transformation of values, awareness of the transition era and its impact on life. Along with globalization integration processes, there is an equally important process of glocalization, in the context of which in Ukraine we can note the growth of national consciousness, the renaissance of cultural identity. The everyday reality of Ukrainians is connected with world transformations, the

peculiarities of which are the local location at the crossroads of western and eastern socio-cultural influences. This article examines the importance of modern challenges for the national identity of Ukrainians in the context of globalization. The Ukrainian cultural identity is highlighted, based on the core of culture, which determines the place of all visible functions and institutions of culture. The tendencies in which the national Ukrainian culture has been since the proclamation of independence are considered. The importance of preserving culture during the war was clarified. The goals of the occupiers regarding the «denazification of Ukraine» have been revealed. It is noted that this war for identity has been going on for centuries. It is emphasized that the main goal of Russia's military aggression against Ukraine is the destruction of state and national self-determination of Ukrainians, their full assimilation and integration into the socio-cultural space of the «world of orcs», a new imperial project. The importance of preserving Ukrainian culture as the last frontier of Western civilization in the face of the horde was emphasized. The aim of the study is to consider Russia's war against Ukraine as a war against Ukrainian identity, the genocide of the Ukrainian people and claims to its historicity.
Keywords: *identity, war, crisis, cultural identity, national identity.*

Стаття надійшла до редколегії 12.09.2022
Прийнята до друку 17.11.2022

УДК 1(91)477+Сковорода
DOI: http://dx.doi.org/10.30970/shp.2022.11.1106

Марія Кашуба

ФЕНОМЕН СТАРОСТІ У ТРАКТУВАННІ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська 1, Львів, Україна, 79000,
e-mail: m.kashuba777@gmail.com

Розглянуто основні думки про феномен старості, висловлені стоїком Цицероном устами Катона Старшого у творі «Про старість». Зазначено, що Сковорода переклав цей твір і цілком поділяє думки автора. Він переконаний, що старіння є закономірний природний процес, і старість треба сприймати спокійно. У зрілому віці є свої привабливі сторони, не варто нарікати на пов'язану зі старістю слабкість тіла чи невправність розуму, або на брак насолод.
Проаналізовано Біблію та її трактування старості як закономірного етапу наданому Богом житті людини, пов'язану з мудрістю, збагаченням досвідом і знаннями. З'ясовано чотири основні закиди проти старості, а саме: вона відволікає від справ; вона ослаблює тіло; позбавляє тілесних насолод; близька до смерті, та їх спростування Катоном. Розкрито важливість позбавлення тілесних насолод, біса «плотскаго сластолюбія», який живе в людському тілі як найбільший ворог, як справжня отрута здорового глузду, смерті розуму, сліпоти «душевним очам». Висвітлено особливості насолоди, яка пов'язана з працею на землі, з вирощуванням різних плодів.
Обґрунтовано переконання Григорія Сковороди про те, що старість не тягар, а природна стадія при завершенні земного життя. Підсумовано, що вона збагачена життєвим досвідом, має свої принади й на схилі віку несе людині приємні миті, дозволяє насолоджуватися щасливим життям, а щастя можна пов'язувати тільки з чеснотою, все інше – лише химера, тому людина повинна незворушно сприймати будь-яку неочікувану ситуацію. Окреслено, що мудра людина не повинна розпачати над слабкою старістю, а належить стійко сприймати свою старечу неміч і позбавлення притаманних для молодого чи зрілого віку насолод, оскільки щастя людини не залежить від її конкретного становища у світі, а від того, як вона сприймає і внутрішньо оцінює свою включеність у світ.
***Ключові слова**: старість, стоїцизм, природний закон, принади, Цицерон, Сковорода.*

Старість – це погана звичка, яку не встигають
придбати дуже зайняті люди (Андре Моруа)

Серед землян нині є значна частина людей похилого віку, особливо багато їх у розвинутих країнах – Америці, Японії, Китаю, країнах ЄС. В Україні, хоча її нині складно зарахувати до індустріально розвинутих країн, уряд і суспільство

© Кашуба Марія, 2022

також занепокоєні зростанням кількості пенсіонерів, з цим пов'язані певні заходи пенсійної реформи, які, зокрема, підвищують вікову межу пенсійного забезпечення громадян. Значному продовженню людського віку сприяють і успіхи медицини, охорони здоров'я загалом, і розвиток науки й техніки, які полегшують людську працю, забезпечують комфортні умови проживання більшості людства, а надто в індустріально розвинутих країнах.

За таких обставин видаються актуальними міркування про феномен старості українського філософа й мудреця Григорія Сковороди, який сам прожив порівняно довге життя (1722–1794), зумівши заповнити його мандрівками, творчою працею, цікавим спілкуванням. Відомо, що свій останній великий філософський твір «Діалог. Назва його Потоп зміїний» він написав у серпні 1791 р., а зі своїм другом і біографом Михайлом Ковалинським листувався до останніх днів. Незадовго до смерті гостював у його маєтку на Орловщині, в с. Хотетово, подорож до якого потребувала неабиякої витривалості й сили духу. Своєю життєлюбністю філософ зумів у бесідах з другом пробудити й у ньому іскру бадьорості. Про це читаємо в біографії Сковороди, написаній його другом: «Бодрость духа, веселость нрава, мудрая бесѣда, свободное сердце от всякаго рабства свѣту, суетности, пристрастіям, торжество благодушія, утвержденное на семидесятилѣтних столбах жизни и увѣнчиваемое при исходящих вѣка спокойствіем вѣчности, возбудили в другѣ его усыпленныя силы разума, восперили чувствія его, возвысили желанія, устроили волю в волѣ Вседержителя» [5, с. 1368].

Думки Г. Сковороди про старість не привертали надмірної уваги дослідників, про це хіба що принагідно згадували окремі автори, зокрема у зв'язку зі ставленням філософа до вчення стоїків (І. Іваньо [1], Галина Паласюк [4], Марія Кашуба [2]).

Метою статті є висвітлення міркувань українського філософа про старість людини, а надто про її позитивний сенс і привабливі сторони.

Очевидно, що феномен старості зацікавив Сковороду на схилі віку, адже саме в останні роки життя він перекладав твори античного автора Плутарха (бл. 46 – бл.127 рр.), відомі як збірка «Моралії», куди входять «Про смерть», «Про Боже правосуддя», «Про захист від боргів», «Про жадобу багатства». На жаль, ці переклади не збереглися, можливо, ще не знайдені. Опублікований не так переклад, як переказ твору цього автора «Про тишу серця» («Про спокій душі»), здійснений Сковородою, як засвідчує посвята, 1790 р. Немає точних даних, коли здійснив філософ переклад твору античного автора Цицерона (106–43 рр. до н. е.) «Про старість». Можливо, як зазначив Леонід Махновець, це здійснене у слободі Таволозькій, в маєтку воронезького поміщика Степана Тевяшова, або в м. Острогозьку, коли Сковорода написав «Ікону Алківіадську» і подарував трактат гостинному господареві на Великдень 1776 р.: «Тут-таки й, очевидно, в цей самий час (або в 1771–1772 рр.) Сковорода переклав твір Ціцерона «О старости» [3, с. 232]. Назви творів античних авторів, які зацікавили Сковороду, свідчать, що його привабили не тільки міркування античних мислителів про сенс і

підсумки людського життя, а й стоїчна філософія, до прихильників якої належали обидва – Цицерон і Плутарх. Ідеї цієї філософії, як відомо, є однією з підвалин християнства. Стоїки переконували, що людина повинна бути незворушною у будь-яких обставинах та терпеливо й мужньо зносити випробування долі, що вельми сприяло переконанням християнських мучеників.

Сковорода був вірним християнином, він ніколи не розлучався з Біблією, вважав її скарбницею мудрості й знання і порадницею у всіх життєвих незгодах, звертався до неї у різних обставинах. У його творах можна знайти переконання, що Біблія – це передусім аптека й лікарня, де кожен знайде розраду й зцілення. Саме в біблійних текстах філософ міг знайти мудрі вислови про старість, наприклад, запис у Мойсеєвому законі: «Перед сивим волосом мусиш підвестись і особу старого шанувати» (Левит, XIX,32). Відомо, що у всіх країнах Сходу, де сформувалося вчення Старого Заповіту, старість була у великій пошані, а іудеї вбачали у довголітті особливе Боже благословення. Бог обіцяв Ізраїлю: «Зійдеш зрілий літами у гріб, немов копа снопів, яку складають своєчасно» (Йов, У,26). Тому євреї так бажали довголіття й старості, адже, згідно зі словом Божим «Сиве волосся – вінок чести: його знаходять на праведній дорозі» (Приповідки, ХУІ, 31), «Слава молодих – їхня сила; старих окраса – їхній сивий волос» (Приповідки, ХХ, 29). Відомо також, що значна кількість старих людей у будь-якій країні вважалася ознакою й доказом миру й добробуту, багаторічний життєвий досвід сповнював старих людей мудрістю й знаннями, що надавало особливу здатність виконувати різні обов'язки на важливих державних посадах. Книги Старого Заповіту Біблії сповнені прикладів, як старійшини й люди похилого віку посідали різні почесні посади при Мойсеєві і в наступні часи.

Біблія, якій довіряв Сковорода, могла його переконати, що старість – закономірний етап у наданому Богом житті людини, вона пов'язується з мудрістю, збагачена досвідом і знаннями, її шанують і кожен прагне досягти похилого віку як особливого дарованого Богом щастя. Однак ця книга, сповнена особливої Божої Премудрості, орієнтувала на досягнення повного блаженства у потойбічному світі, Сковорода ж прагнув вказати шлях до щастя в земному житті, продемонструвати, що людина може на землі відчути блаженство як душевний мир і спокій. Старість – не завада такому блаженству, про це він дізнався із творів античних мислителів, особливо ж Цицерона й Плутарха. Він добре знав античну філософію, аналізував учення Платона й Аристотеля, особливо ж йому імпонували, крім стоїків, епікурійці й послідовники Піфагора. Евдемонізм Епікура з його проповіддю поміркованої насолоди в земному житті нагадує вчення Сковороди про душевний мир.

Особливо прихильно Сковорода ставився до моральних засад стоїцизму, що засвідчують його переклади й перекази творів Цицерона й Плутарха. Стоїцизм як філософія, що стала підґрунтям християнства, розуміла вищий сенс людського існування в узгодженому з природою земному житті. Людині належить не уникати світу, а приймати його цілком і повністю, фізично й духовно йти назустріч природній необхідності. Такій необхідності підвладне все живе на землі, проте

тільки наділена розумом людина може охопити весь природний порядок, а не лише безпосередні обставини життя і точно визначити, що відповідає її природі. Стоїки пов'язують людську природу з розумом, логосом, тому стоїчна вимога жити згідно зі своєю природою трансформується у принцип «жити розумно».

Важливо відзначити, що Сковорода запримітив у вченні стоїків і погодився з ними, ніби людина цілком не владна над обставинами власного життя, його зовнішнім, предметним, подієвим боком, але вона нічим не обмежена в оцінці цих подій, у внутрішньому ставленні до них. Привілей розумної істоти, притаманна їй свобода полягає в тому, що вона має власне внутрішнє ставлення до необхідності, невідворотного ходу подій. Отже, щастя людини не залежить від її конкретного становища у світі, а від того, як вона сприймає і внутрішньо оцінює свою включеність у світ, – цей висновок стоїків Сковорода «червоною ниткою» проводить у своїх розмірковуваннях про можливість земного щастя. На мій погляд, саме така думка привела Сковороду до необхідності перекласти твір Цицерона «Про старість» – він не тільки популяризує вчення стоїків, а й демонструє ставлення до поважного віку як закономірного етапу земного життя людини, в якому є свої особливі позитивні риси й принади.

У листі-посвяті, ніби виправдовуючи своє звернення до язичницьких часів і античного мислителя, український філософ зауважив, що «театр древнейших римских времен» полонить його душевне око «добротою сяючих сердець». Перечисливши принади цих «сяючих сердець», серед яких помітні чи не всі християнські чесноти, мислитель підсумував їх як «добродушіе». Він переконаний, що саме така чеснота полонила душі християнських апостолів Петра й Павла, «однак помянутыи Апостоли, многим НародамБлаговѣстившіи СЛОВО ИСТИНЫ и испытавшіи Качества Сердец их, Временную Жизнь свою кончить благоволили в Римѣ.Видно, что они и в свои Времена, конечно, Нечтось еще застали в Сердцах Римских Древняго от Предков их Праводушія» [5, с. 1009].

Із вчення Сковороди відомо, що він уважав справжньою саме «внутрішню людину», її серце, тому книжечка Цицерона «Про старість» привабила його насамперед тим, що її центральний персонаж Катон Старший «говорит Просто, но Твердо…И не Челюстами, ниже Наружными Устами Воздух бьет, как Афиняне, но Сердцем и Грудью говорит Римлянин, поражая востріем Духа в самую Душевную Точку, и оставляя в ней язвительное Чувство, будьто Пчела Жало» [5, с. 1010]. Сковорода вважав, що Катон Старший як головний персонаж твору Цицерона заслуговує довіри саме щирою мовою, яка йде зі сердечних глибин. Він особливо цінує мову людини, адже вона така, яке життя, а життя людини – її серце. Життя людини народжується із доброго сердечного зерна, наче плодове дерево, – мова ж є дзеркалом серця: «Сердце же Человѣческое есть точным в Человѣкѣ Человѣком, находясь Главою и Существом Его, как СвидѣтельствуетБібліа. И совершенно Человѣка видит Тот, кто видит Сердце его» [5, с. 1010].

Наведені слова із присвяти перекладу Степанові Тевяшову засвідчують не тільки глибоку повагу філософа до цієї гостинної й мудрої людини, а й безмежну довіру до думок, висловлених у творі Цицерона устами Катона Старшого.

Сковорода вірив, що все сказане Катоном йде з глибини серця, отже, його слова відповідають глибоким переконанням і заслуговують на довіру. Тому їх можна розцінювати як слова самого Сковороди, його переконання щодо оцінки старості. Тут знаходимо й міркування про сенс життя людини, розуміння її призначення в земному житті, яке полягає, насамперед, у тому, щоб дожити до старості. Так, уважав і автор твору Цицерон, він у судженнях про людину, її сенс життя, її призначення і про старість покладався на мудрість старого Катона, як свідчить лист автора до друга Тита.

Твір написаний у формі бесіди старого Катона зі синами своїх померлих друзів. Катон до глибокої старості зберіг світлий розум і бадьорість духу, чим немало здивував своїх співрозмовників – Лелія й Сціпіона. Молоді люди призналися, що глибоко вражені не лише його премудрими у всьому вчинками, а й тим, що старість ніколи не видавалася йому тягарем, як її відчувають інші старші люди. Відповідь на це здивування проста: довіритись природі. У ній панує невблаганна закономірність: «Естли кто Истиннаго своего Щастія Внутрь себе и в Тайностях Сердца своего не ищет и не имѣет, таковому и молодой Вѣк тяжестен. А одаренный сим Истинным Добром никогда не ропщет на Добропорядочныи и непреоборимыи Законы Естественныи. Таков Закон есть во-первых Старость. Всяк Ея дождать желает. А получив Ее, жалуется» [5, с. 1012]. У цьому найбільша глупота, переконаний мудрець, – кожен прагне дожити до старості, а коли доживає, то скаржиться на пов'язані з нею труднощі. Не варто нарікати, адже старість – перший закон природи. Мудрий Катон запевняв, що його бадьорий стан і радісна старість зумовлені тим, що «я Естественным Уставам, как самому Богу, повинуюсь и не противлюсь. Да и не могу никогда повѣрить, будьто бы Природа нерачительный Промысел об окончаніи нашей Жизни имѣла, распорядив хорошо одну только Молодость с Отроческим Возрастом» [5, с. 1012].

Закон природи полягає в тому, що все старіє, це помітне не лише в людях, а й навіть на «лісових і польових плодах», отже, ставлення до старості як до природного закону залежить від характеру людини. Мудра людина не повинна розпачати над слабкою старістю, належить стійко сприймати свою старечу неміч і позбавлення притаманних для молодого чи зрілого віку насолод: «Воздержным, Ласковым и Человѣколюбным Сердцам сносно и в самой Старости живется, а Обидчивость и Немилосердіе во всяких Лѣтах нестерпимое» [Там само]. Запитаний, чи не залежить таке ставлення до старості від багатства й рангів, що не кожному досяжне, Катон відповів, що старість нестерпна й серед надмірного багатства, а в останній нужді для мудрої людини прийнятна й терпима. Найнадійніший захист від дошкульної старості – це успіх у чеснотах і доброчинності, в благодіяннях. Коли людська совість спокійна, а людина впевнена, що прожила життя «добропорядочно и в услугах для ближних своих», тоді вона насолоджується внутрішнім умиротворенням, а старість її нічим не обтяжує. Тільки божевільні й безумці перекладають на старість свої вади й провини, коли вона нічим не провинилася. Воістину філософська мудрість, придатна на всі часи!

Здебільшого, проти старості виставляють чотири основні закиди: по-перше, вона відволікає від справ; по-друге, вона ослаблює тіло; по-третє, позбавляє тілесних насолод; і по-четверте, вона близька до смерті. Ці закиди Катон легко спростував, використовуючи і власний досвід, і природні закони. Закиди проти старості не видаються йому вагомими й переконливими, вони в його очах виглядають навіть абсурдними. Він наводить численні приклади з життя відомих античних мислителів і громадських діячів, чи філософів, які своїми вчинками в зрілому віці авторитетно спростовують найабсурдніші звинувачення щодо старості, зокрема й наведені чотири.

Щодо першого закиду, то Сковорода устами Катона (чи то Цицерона) спростував його численними прикладами з життя відомих сенаторів, політиків, поетів, драматургів, які хоч і були старі віком, але не переставали брати участь у громадському житті, творили, як Гомер і Софокл, а також прославилися мудрими порадами молодшим. Старість не відводить від важливих справ, вона свідчить, що найголовніші справи народжуються не від тілесної вправності, адже старість володіє мудрістю й досвідом, які є неоціненним скарбом: «Самыи Главнѣйшіи Дѣла не от телесной Проворности родятся, но Совѣт, Изобрѣтеніе, Понятіе – вот Мать их!А сих Дарованій Старость не только не лишенна, но Час от Часув Ней возрастают» [5, с. 1015]. Молодість може хизуватися силою, але їй притаманна нерозсудливість, тоді як старість володіє передбачливістю – «прозорливостью». Він заперечував твердження, нібито у старших людей послаблюється пам'ять, це можливе лише у тих людей, «что с Природы тупы и о ней не стараются» [Там само]. Сам Катон гордий, що на старості років почав вивчати грецьку мову і досяг неабияких успіхів. Цим він засвідчив, що можна в старості опанувати те, на що не вистачало часу в молоді роки. Він також наводить приклад Темістокла – грецького політика, який знав «по імені все афінське шляхетство» і не забував їхні імена в старості. А Софокл, звинувачений синами у слабоумстві, прочитав суддям свою новонаписану трагедію, чим неабияк їх здивував, і був виправданий. Багато політиків-сенаторів дивували в старості не тільки своїми промовами в сенаті, а й дуже цінними порадами в державних справах.

Вагомо спростовується й абсурдна теза, нібито старість ослаблює тіло. Катон визнав, що тіло старої людини справді не має молодечої сили і вправності, однак причиною слабкості тіла є не старість, а нерозсудлива молодість. Саме вона «вручає» старості тіло, «изнурив оное венерою и роскошью», тоді як мудрість помірно розподіляє силу тіла: «Сколько Бог влил Силы Человѣку, тѣм должно пользоваться, а сверх Мочи не дуться» [5, с. 1017]. Розумна людина пам'ятає, що сила тілесна не вічна, вона «есть добро мимоходящее», а приклади воїнів і полководців свідчать, що «Трудолюбіе и Воздержаніе может нѣсколько приберечь прежних сил и в самой Старости» [5, с. 1018]. Звичайно, старість треба сприймати як хворобу, вона послаблює тіло, позбавляє молодечої снаги, навіть закони звільняють старість від тих обов'язків, які не можна сповняти без тілесної сили. Це природно, і Катон переконаний, що слабкості в старості, як і хворобі, можна зарадити. Тому він настановляв своїх молодих друзів: «Смотрѣть

Здоровья, умѣренное имѣть Трудолюбіе, ѣсть и пить столько, чтоб поправить, а не обременить тѣлышко, тож и о Душѣ стараться еще больше должно, а если Она без приличной себѣ Пищи останется, то под старость и сама приходит в Слабость. Правда, что тѣлышко наше становится тяжелѣе, если приморить оное трудом, но Душа чем больше мыслит, тем быстропарнѣе дѣлается» [5, с. 1019]. У мудрих старих людей думки, наче напнутий лук. Старість сильна не тілом, а духом – такий висновок філософа.

Щодо позбавлення тілесних насолод, то Сковорода устами Катона різко осуджує біса «плотскаго сластолюбія», який живе в людському тілі як найбільший ворог, це справжня отрута здорового глузду, смерть розуму, сліпота «душевним очам». Людина не повинна надавати значення ні вишуканим стравам, ні дорогим напоям, ні розкішному вбранню, чи інтер'єру. У старості розумієш, пригадав Катон, що все це не має жодного значення, а «самая Пирушка больше мене веселила собраніем и Бесѣдою Дружескою, нежели Пищею и Питіем тѣлесным… И весьма благодарю Старости за то, что она уменшила во мнѣ Жадность к Пише и Питію, а к Бесѣдѣ умножила» [5, с. 1021]. Принади, які в молодості вважаються, чи здаються насолодами, цілком зайві, вони розбещують тіло. Позбувшись таких примарних насолод, людина в старості нарешті може жити справжніми насолодами – це душевний спокій і свобода думки. Саме так, переконаний мудрець, можна знайти свою сродність, розкрити свою справжню природу і вибрати заняття, яке справді звеселяє душу, приносить справжню насолоду, з якою не йдуть у порівняння «Великолѣпныи Столы, Игры, Амуры и проч.» [5, с. 1022].

Найбільшу насолоду, на думку Катона–Сковороди, може дати людині праця на землі. Він детально, із щирим замилуванням описував землеробські втіхи - спостерігати за ростом рослин, вирощувати овочі, злакові, виноградні лози, милуватися плодами своєї праці – це для людини найвища насолода. У його переконаннях «нѣт ничево ни полезнѣе, ни Краснѣе, как Земля, в Добром смотрѣніи находящаяся, а сим веселиться не только не мѣшает Старость, но еще влечет к тому и манит» [5, с. 1023]. Отже, розрада й насолода людини в старості – це єднання з природою, перебування не в палацах, а буквально «на землі», як і проповідували стоїки. Жити в тісному зв'язку з природою, розуміти її, плекати й оберігати – святий обов'язок людини. Старість, наскільки їй вистачає сил, повинна насолоджуватись саме землеробською працею, переконаний мудрець.

Сковорода згідний з думкою стоїків, що людина повинна стійко й незворушно приймати всі випробування долі, їй можна протиставити незворушність духу, вивищити силу внутрішньої людини над слабкістю зовнішньо людської оболонки. Щастя можна пов'язувати тільки з чеснотою, все інше – лише химера, тому людина повинна незворушно сприймати будь-яку неочікувану ситуацію. У стійкій людині завжди достатньо сил, щоб гордо й гідно сприйняти свою долю, навіть спокійно прийняти смерть. Із цих міркувань спокійно спростував Катон – Сковорода четверту нібито провину старості – що вона близька до смерті.

Смерть – це логічне завершення природного циклу життя, це природний закон, який незмінний для всього живого. У ній немає нічого страшного: «Она если совсѣм Человѣка лишает Бытія, то никак не должна нам казаться Страшною, если ж одну только тлѣнную Плоть отнимает, то она Любви достойна за то, что дѣлает нас Безсмертными» [5, с. 1025].

Безсмертя людини Сковорода-християнин пов'язує з духовним безсмертям, яке полягає в доброчесному житті. Душа людини живе після смерті тіла, тому старість повинна подбати особливо пильно про ті чесноти, які звеселяють душу, приносять їй справжню, а не вдавану насолоду: «Прекращеніе уничтожает все-на-все Прошедшее, а для Человѣка остается Одно то, что он Добродушіем и Честными Дѣлами пріобрѣл» [5, с. 1026]. Такі переконання філософ підтвердив посиланнями то на Піфагора та його учнів, які вірили, що «потаенный Сердца нашего Человѣк одного Существа и Природы есть с тѣм Блаженнѣйшим Духом, который Всемірными Машинами порядочно управляет» [5, с. 1028], в якому проглядається християнський Бог; то на Сократа, який перед смертю переконував учнів у безсмерті душі. І цілком по-християнськи звучить в устах Катона переконання, нібито «не можно тому статься, чтоб находящійся Внутрь нас Дух не был Безсмертный. Он мечется, как Молнія,удерживает прошедшее в Памяти, как в Зеркалѣ, а заглядает из далеча в то, что еще не приближилось. Он всѣх Наук, Искуств и всѣх Понятій есть Источником» [Там само]. Сковорода визнав, що джерелом таких переконань є не лише Біблія, а й вчення Платона та неоплатонізм.

Не складно помітити, що перекладаючи твір Цицерона «Про старість», Сковорода простежив глибокі античні корені християнського морального вчення, зокрема ставлення до старості, продемонструвавши неперервну традицію утвердження доброчесного життя людини і віри в безсмертя душі. Устами античного мудреця Катона філософ проповідував істини й переконання, які не втратили актуальності донині. Чи кожна людина, яка досягла старшого віку, може звірити свої вчинки, все своє життя з такими словами мудреця: «Я родился не напрасно, а трудился не без Пользы, и так, как из Странствованія, выхожу из сей Жизни. Она дана нам для Путешествія в вожделѣннѣйшее вѣчности Отечество, не для Поселенія… Природа, как во всѣх прочих Дѣлах, так и в самой Жизни Мѣру положила. Старость есть Окончаніем Житія так, как послѣднее Дѣйствіе в Комедіи. Она не должна продолженіем наскучить Зрителям, а паче, когда уже насмотрѣлись» [5, с. 1029–1030].

Старість не тягар, а природна, закономірна стадія при завершенні земного життя – таке переконання Сковороди. Досягти старшого віку – це подарунок долі, а провести старість так, щоб вона була радісною, не докучливою й не обтяжливою для себе та для інших, означає пам'ятати про неї вже в молоді роки. У перекладеному творі Цицерона Сковорода пропонував осягнення щасливої старості, кожен знайде тут доречні поради й вказівки, щоб незворушно й спокійно зустріти випробування поважного віку і навіть смерть, яка є природним завершенням земного шляху. Щасливий той, хто зміг досягти старості й нею вповні насолодитися, повчав філософ.

Список використаної літератури

1. Іваньо І. В. Філософія і стиль мислення Г. Сковороди. Київ : Наукова думка, 1983. С. 51.
2. Кашуба М. В. Моральні вчення Цицерона і Плутарха у тлумаченні Григорія Сковороди // Філософська думка. 2014. № 5. С. 30–41.
3. Махновець Л. Григорій Сковорода. Біографія. Київ : Наукова думка, 1972. 254 с.
4. Паласюк Г. Б. Ідеї стоїчної філософії у вченні Григорія Сковороди : автореф. дис. на здобуття наук. ступ. канд. філос. наук. Львів, 1999. 16 с.
5. Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / за ред. Леоніда Ушкалова. Харків : Майдан, 2010. 1398 с.

Maria Kashuba

THE OLD AGE IN SKOVORODA'S INTERPRETATION

Ivan Franko National University of Lviv,
1, Universytetska Str., Lviv, Ukraine, 79000,
e-mail: m.kashuba777@gmail.com

The main thoughts about the phenomenon of old age expressed by the Stoic Cicero through the mouth of Cato the Elder in the work «On Old Age» are considered. It is noted that Skovoroda translated this work and fully shares the author's opinion. He is convinced that aging is a natural natural process, and old age should be taken calmly. Mature age has its attractive aspects, one should not complain about the age-related weakness of the body or incapacity of the mind or the lack of pleasures. The Bible and its interpretation of old age as a natural stage of God-given human life, associated with wisdom, enrichment with experience, and knowledge, are analyzed. Four main objections against old age have been clarified, namely: it distracts from things; weakens the body; deprives bodily pleasures; close to death, and their refutation by Cato. The importance of the deprivation of bodily pleasures, the devil of «carnal voluptuousness», which lives in the human body as the greatest enemy, as the real poison of common sense, the death of the mind, and blindness to the «soul's eyes» is revealed. Features of the pleasure associated with working on the land and growing various fruits are highlighted. Hryhoriy Skovoroda's belief that old age is not a burden, but a natural stage at the end of earthly life, is substantiated. It is summarized that old age is enriched with life experience, has its charms, and at the end of age brings pleasant moments to a person, allowing him to enjoy a happy life, and happiness can be associated only with virtue, everything else is just a chimera, therefore a person should calmly accept any unexpected the situation It is outlined that a wise person should not despair over weak old age, but should firmly accept his senile weakness and deprivation of the pleasures inherent in young or mature age since a person's happiness does not depend on his specific position in the world, but on how he perceives and internally evaluates his inclusion in the world.

Keywords: *old age, stoicism, natural law, charms, Cicero, Gregory Skovoroda.*

Стаття надійшла до редколегії 15.09.2022
Прийнята до друку 24.11.2022

УДК 128:13
DOI: http://dx.doi.org/10.30970/shp.2022.11.1107

Марія Альчук, Анастасія Павлишин

ТАРАС ЗАКИДАЛЬСЬКИЙ ПРО ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК СЕРЦЯ І ДУШІ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, Львів, Україна, 79000,
e-mail: al.chuk57@gmail.com, pereskokova.nastia@gmail.com

Розкрито особливості взаємозв'язку концептів «серце» і «душа» в українській філософії, досліджуючи роботи українсько-канадського філософа Тараса Закидальського. Проаналізовано його праці: «The Theory of Man in the Philosophy of Skovoroda», «Досліди в діаспорі над історією вкраїнської філософії», «Сковорода – Наркіз у кривому дзеркалі». Розглянуто біографічні відомості та наукову діяльність. Висвітлено особисте ставлення науковця до об'єкта дослідження. Окреслено особливості української філософії у працях: Григорія Сковороди, Памфіла Юркевича, Миколи Гоголя, Пантелеймона Куліша.

Досліджено визначення «серця як думки» у вченні Г. Сковороди. Осмислено трактування «Священного Слова» як «подвійного рівня буття» символічного світу. Розкрито особливість філософії мислителя, що виражена у поділі серця на «внутрішнє» і «зовнішнє». Викладено наукові докази позиції Тараса Закидальського про незавершеність метафізики Григорія Сковороди.

З'ясовано розуміння «серця» як «первісної духовної сутності», що пов'язує людину з Творцем у філософії Памфіла Юркевича. Висвітлено особливості поняття «душа» як форми свідомості, що виражається у сновидіннях, передчуттях, яснобаченні. Розглянуто критику Тарасом Закидальським тверджень Памфіла Юркевича про душу в дусі філософської традиції Заходу – як поверхню свідомості. Обґрунтовано особливості самоспостереження, глибину зароджуваних думок, почуттях та діях.

Виявлено своєрідність філософії Миколи Гоголя – екзистенційну гармонію між «двома світами» – живих та мертвих душ. Підкреслено про художнє узагальнення поняття «світ мертвих душ», у розумінні коду / шифру, який стане доступним при правильному підборі «ключа», для відкриття «душ живих». Наголошено на логічності критики Т. Закидальським про відсутність системності та глибини думок і суджень М. Гоголя. Подано загальну характеристику творчості Пантелеймона Куліша, де серце є образом-символом, що висловлюється у його «хуторній філософії» на прикладі твору «Листи з хутора». Підсумовано про позиціонування концептів «серце» і «душа» в українській філософії та відсутність загальноприйнятої традиції їх означення.

Ключові слова: *концепти «серце», «душа», кордоцентризм, серце як «внутрішнє» і «зовнішнє», «світ живих та мертвих душ», філософські погляди Т. Закидальського.*

© Альчук Марія, Павлишин Анастасія, 2022

Тарас Данилович Закидальський (1941–2007) – український філософ діаспори в Канаді. Народився у Львові (2 лютого 1941 р.) в родині Наталії та Данила Закидальських. Його батько був ув'язнений та вбитий органами НКВС, разом із багатьма іншими полоненими, під час відступу зі Львова радянських військ. Після Другої світової війни родина емігрувала до Австрії, а 1949 р. – до Брегенца, в Канаду. Тарас закінчив середню школу Гарборда, активно працював у Пласті [5, с. 92]. Продовжив навчання в Університеті Торонто (1960–1964), студіював англійську мову, літературу та філософію. Закінчив навчання за спеціальністю «філософія» в коледжі Брін Мар, захистив магістерську роботу на тему: «Теорія людини у філософії Г. Сковороди» (1965) [11] та докторську дисертацію на тему: «Філософія фізичного воскресіння М. Федорова» (1976). Працював викладачем в Урсайнус коледжі (Пенсильванія, 1970–1978), також редактором статей з філософії у «Encyclopedia of Ukraine» та «Journal of Ukrainian Studies» (2003–2007). Був членом історично-філософічної секції НТШ Канади.

Т. Закидальський у статті «Досліди в діаспорі над історією вкраїнської філософії» [2] підсумував власні дослідження, порівняв розвиток української філософії в діаспорі та в радянській Україні. Розділив науковий розвиток української діаспори на такі періоди: перший – міжвоєнний (1920–1940); другий – повоєнний (1945–1965); третій – поеміграційний (ті вчення, що вже зародились і розвинулись в еміграції) [2, с. 90]. Він стверджував, що ці періоди різняться своєю хронологією та виразними іменами, вони – інакші за рівнем фінансового забезпечення наукових досліджень і відношенням до іншомовного середовища, а найголовніше – науковою стратегією, здобутками та методологією.

У своїй праці дослідник наголосив, що: «В комплексі гуманітарних наук, які дістали поступ на еміграції, філософія та історія української філософії притягали до себе чи не найменше уваги. Ці науки були слабо розвинені в Україні ще до перших хвиль еміграції. Крім того, українська філософія не створила шедеврів, якими можна було б похвалитися перед чужим світом. Отож спонуки до вивчення історії української філософії було мало. Проте досягнення в цій ділянці впродовж першого, міжвоєнного періоду перевищують сподівання» [2, с. 90]. На його погляд, найважливіші постаті української філософської думки в еміграції – Дмитро Чижевський та Іван Мірчук.

Тарас Закидальський був переконаний, що українська філософія є не лише кордоцентрична, адже тема серця знаходить своє втілення лише в кількох мислителів (й у них вона не є головною ідеєю міркувань) [5, с. 93]. Він стверджував, що «мислителі-кордоцентристи» не створюють філософську традицію: їхня філософія серця не пов'язана між собою, вони підходять до її визначення різними способами та з різною метою.

Значну увагу Т. Закидальський приділяв співвідношенню понять «душа» і «серце». У роботі «The Theory of Man in the Philosophy of Skovoroda» зазначав, що в біблійному розумінні душа (нефеш) – це не один компонент людини, а радше весь комплекс наявних і прихованих прикмет, що відрізняють дану особу.

Душа включає в себе і її зовнішній вигляд, голос, запах, вчинки, звички, рід і навіть майно. І не тільки людина, але й всяка тварина і люба річ має душу [11, с.44].

Дослідник підкреслював, що сьогодні актуальним є звернення філософії до національної традиції, до тих джерел, з яких і розпочинається наша духовність – до «серця» власного народу. До цих традицій належить й історія вітчизняної філософської думки. Особливості духу народу знаходяться у «філософії серця». Про дослідження концептів «душа» та «серце», поняття духовності, писали і сучасні філософи, зокрема: М. Кашуба [8], М. Альчук [1], М. Попович, С. Кримський, В. Шинкарук, В. Горський.

Філософ досліджував співвідношення концептів «серце» та «душа» в українській філософії. Деякі дослідники схиляються до думки, що вони виражають національний характер, емоційність народу. Заведено вважати, що в них виражається чуттєве сприйняття різних життєвих ситуацій. У теорії пізнання Григорія Сковороди, Памфіла Юркевича, Пантелеймона Куліша емоції – це певний шлях до пізнання істини, певний місток між «серцем» і «душею». Тарас Закидальський ставив таке бачення під сумнів. Він шукав відповіді на питання: чи можна віднайти спільне трактування цих концептів в українській філософії? Чи варто вважати згаданих представників української філософської думки членами однієї традиції? Ми знаходимо відповідь на ці питання у його працях.

Тарас Закидальський досліджував філософію Григорія Сковороди. На його думку, філософія у його вченні – це процес самопізнання, яке веде до відкриття структури світу, місця мислителя у світі та основ морального життя людини [3, с.1]. Природа вченого – Наркіса, який пізнає в собі істину, знаходить вияв у його науці про великий світ – макрокосм та малий світ людини – мікрокосм, а також у моральній доктрині про щастя [3, с. 1]. На думку Т. Закидальського, найважливіші питання у філософі Г. Сковороди це: етика, епістемологія, та, звісно, вчення про людину.

Григорій Сковорода закликав: «Кинь Коперникові сфери, в серце свого глянь печери!» [7, с. 7] – такими словами філософ спонукав шукати пізнання не в зовнішньому, а внутрішньому світі людини. Для нього існувало лише два джерела знання з історії: антична філософія (передача мудрості в концептах) та Біблія (передача її у символах). Він мислив у традиції християнського неоплатонізму, засновниками якого були свого часу Оріген, св. Августин. Для них, як і для Г. Сковороди, народження істини – це не лише запорука сподвижників віри: святих, пророків, євангелістів, а й «слуг розуму» – грецьких філософів. Притаманним для них стало пізнання істини не лише завдяки вірі, а й розуму. Григорій Сковорода був упевнений, що вони пізнають одну і ту ж саму істину, проте різними засобами. Він вірив, що суперечності між ними можливо усунути лише алегоричною інтерпретацією.

Алегоричний метод Г. Сковороди передбачав аналіз та розуміння різних рівнів буття людини, що означало різні рівні пізнання істини. Нижчий рівень буття походить від вищого та існує для того, щоб виявити та проявити вищий

рівень. Тому буття нижчого рівня більш простіше для пізнання. Водночас виникає парадокс платонівської онтології – нижчий рівень не здатний досконало передати всі особливості вищого, тому і спотворює його. Існуванням нижчого ступеня буття ми завдячуємо нашим знанням про вищий ступінь, водночас приписуючи нижчому рівню пізнання, неповноту та помилковість цих знань [11, с. 47].

Григорій Сковорода був переконаний, що буття різних рівнів можна пізнати або в концептах, або в символах. Відповідно до його філософського вчення, концепти – це ті імена, що відображають дійсність, а символи відносяться до дійсності опосередковано: відображаючи дійсність нижчого рівня, вони підказують умови дійсності вищого рівня. Ще від часів Платона знаємо, що символи мають ту саму структуру, що і буття. Відтак платонізм являє собою природну антологію символізму, а символи натомість гносеологію для платонівської онтології.

Зазначимо, що згідно з традицією християнського платонізму Священне Слово – це таємний символічний світ. Г. Сковорода стверджував, що Слово Боже дійсно має подвійний рівень буття. У першому (нижчому) рівні розуміння описуються історичні події, традиції, а в другому (вищому) – моральні метафізичні істини. Однозначно для нього фізичні (історичні) події самі собою не мають важливого значення, бо є лише інструментами, методами передачі вічних істин. Ті ж, хто вміє тлумачити її символи та концепти, розуміють її зміст правильно. Ті ж, хто приймає усе на віру в прямому значенні, Біблія може увести їх в оману, що «веде до загибелі». Г. Сковорода стверджував, що «Біблія є вимислом», «семиголовим драконом», який заполонив землю своїми упередженнями [7, II, с.8].

Відмітимо, що лише для тих, хто вміє розшифрувати Біблію, вона є певним ключем духовного світу (за платонівською ідеєю – це концепти). Так, Г. Сковорода, як ерудит із широким спектром пізнання, оригінально проводив асоціацію образів, понять та слів. Зокрема, описував своє життя символами: «А я, – сказав пустельник, – маю дві забави: пташку і початок. Я пташку завжди ловлю, та ніколи не можу її спіймати. Я маю шовкових тисячу й один фігурний вузол. Шукаю в них початку й ніколи розв'язати не можу...» [3, с. 5]. У Тараса Закидальського були підстави вважати, що історичні факти та дії, які не підходили до метафізичної системи Григорія Сковороди, були ним нівельовані. Він не заперечував їх існування, але перетворював на складники та символи, які лише допомагають відображати онтологічну систему.

Однією з найважливіших особливостей філософії Григорія Сковороди, було його трактування біблійного розуміння душі (нефиш). Він визначав її не як одиничну сутність, як заведено вважати, а – комплекс специфічних ознак, що дозволяють відрізнити одну людину від іншої. Помітивши певні закономірності у роздумах філософа, Т. Закидальський підсумував, що душа для нього це – зовнішній вигляд, людські звички, рід діяльності та майно. Філософ підкреслив, що не лише людина, а й кожна тварина має душу.

Ми зазначали, що вищий рівень буття серця – це Бог та його Слово. Григорій Савич писав: «О серце, бездно всіх вод та небес ширша!.. Яка ти глибока! Все

охоплюєш і складаєш, а тебе ніщо не вміщує. … Бог від нас ні молитов, ні жертв прийняти не може, коли ми його не пізнали. Люби його і наближайся до нього завжди, серцем і пізнанням наближайся, не зовнішніми ногами й вустами. Серце твоє є голова зовнішностей твоїх. А коли голова, то сам ти є твоє серце» [3, с. 12]. Мислитель відмічав, що Бог існує у світі опосередковано, завдяки ідеям, тому він не завжди іманентний, а трансцендентний. Так, як думка є рухомою силою, то серце визначається як думка. Не зовнішнє тіло, а думка – головна, наче особа, бо в ній ми існуємо. Т. Закидальський наголошував, що для Г. Сковороди думка ніколи не є тільки теоретичною, а й практичною, тому що є рухомою силою.

Важливим для нашого дослідження є конкретизування відстані між душею та тілом у Біблії та в античній філософії, бо вона відрізняється. У Біблії концепт «серце» ототожнюється з поняттям «душі». Тобто, це певна сума активностей людської душі. Тоді є логічним розуміння серця в Священному Слові – як самостійно діюча та мисляча субстанція. Згідно з цим, почуття виникають на основі хвилювання та пришвидшеного серцебиття. Доповнює Т. Закидальський філологічним поясненням: оскільки в давньоюдейській мові відсутнє слова «воля», то його часто заміняли поняттям «серце».

Г. Сковорода аналізував концепт «серця» з Біблії, переосмислив його і розклав на компоненти. Він «ділить» серце на внутрішнє та зовнішнє. Для філософа – це духовна субстанція, основа людського буття. Зазначимо, що у філософії Григорія Сковороди серце – це фундаментальне поняття його філософської антропології, на основі якої побудована його етична теорія. Тарас Данилович з'ясував, що роль Бога у філософії Григорія Савича близька до пантеїзму. Тому він називає серце механізмом, який приводить тіло до руху. Для нього душа – це не лише щось теоретичне, а й практичне, тобто це рухома сила, яка складається з почуттів. На відміну від тіла, серце – це духовна субстанція, основа людського буття, джерело життя. Відтак серце є душею.

У філософії Григорія Сковороди наявні певні парадокси, які складно трактувати, а сам автор не дає пояснення їм, тому це приводить нас до неоднозначних висновків. Наприклад: про нове і старе серце, про народження та смерть серця, про смерть чи вбивство серця, про загублене серце. Звідси є очевидно, що йдеться не про фізичне серце, а про те, яке стосується метафізичних основ буття та дій. Виникає питання: як може існувати людина без серця? Філософ уникав таких відповідей та наголошував про обмеженість власного розуму. Звертаємо увагу на розуміння, як підтвердження теорії двох сердець: духовного – вічного та земного – смертного.

Тарас Закидальський вважав антропологію Григорія Сковороди і його метафізику, незавершеною та незадовільною з теоретичного боку. Це підтверджує те, що філософ не цікавився теоретичною основою доведення власних гіпотез. Головне, що хвилює його – пошуки щастя в житті, а за відповіддю він звертається до античної філософії тією мірою, яка б розкрила його етичне вчення.

На наш погляд, важливо висвітлити концепти «серця» та «душі» у філософії Памфіла Юркевича, тому що вони суттєво відрізняється від трактування

Григорієм Сковородою. Т. Закидальський називав Г. Сковороду практичним філософом, а П. Юркевича, навпаки – теоретичним філософом. Зазначимо, що П. Юркевич ставив перед собою завдання створити не етичну систему, а загальну філософську теорію, яка б осягала всі частини людського досвіду, науку і релігію загалом. Головне джерело християнської філософії для нього, як і для Г. Сковороди, була Біблія. Для нього філософія – це синтез наукових та біблійних поглядів на людину. Як і Г. Сковорода, він опирався на античну філософію, проте до однієї цілі ці два філософи ідуть різними методами. Григорій Савич застосовував метод алегоричного тлумачення, при цьому біблійні поняття «пристосовує» до філософських. Памфіл Данилович на противагу критикує наукові поняття, обмежує їх залучення та навпаки «підставляє» їх до біблійних. Памфіл Юркевич вважав, що єдиним способом зняття суперечностей між знанням та вірою може стати вивчення Біблії як однієї з головних основ для філософських учень.

У своїй праці «Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого» [10] Памфіл Юркевич запропонував два концепти «серця», та обґрунтував їх і з позиції Біблії, і науковими аргументами. Перше розуміння поняття «серце» для філософа було цілісністю духовного життя особи. Багатогранне та невичерпне воно охоплює мислення, бажання, почуття та вольові акти, які недоступні пізнанню.

Друге розуміння поняття «серце» як фізичного органу, центру духовного і фізичного життя особи [10, с. 77]. «Серце є осереддя багатоманітних душевних починань, хвилювань і пристрастей. Йому притаманні всі ступені радощів…, всі ступені скорботи…, всі ступені ворожості…, всі ступені незадоволення …» [10, с. 76]. Автор пояснив, що саме серце людини здатне сприйняти усі глибини буття та відчувати всі емоції та спокуси. Саме у ядрі серця присутня «первісна духовна сутність», яка пов’язує людину з Творцем. Серце є джерелом усього добра і зла в словах, думках і вчинках людини.

П. Юркевич стверджував, що «серце лукаве», «серце суєтне», «серце нерозумне». Серце для ного це скрижаль, на якій викарбувано моральний закон. У Біблії важливим є друге послання Апостола Павла зі Старого Завіту коринфянам: «Ви наш лист, написаний у наших серцях, якого всі люди знають і читають! Виявляєте ви, що ви лист Христів, нами вислужений, що написаний не чорнилом, але Духом Бога Живого, не на таблицях камінних, але на тілесних таблицях серця [9, 2:3]. Це твердження ілюструє серце як осередок усієї тілесності та духовності життя людей, биття якого ми відчуваємо в наших грудях, бо це вмістилище людської душі.

Серце відіграє важливу роль: «Позаяк слово є явлення або вираження думок, то й воно виходить із серця» [10, с. 75]. За цим твердженням душа прирівнюється до форми мислення, що обумовлене діяльністю головного мозку. Підкреслимо, що емпіризм П. Юркевича вимагає рівного визнання всіх душевних проявів. Звинувачуючи науку в редукціонізмі, він стверджував, що всі сучасні йому філософські школи зводять кожну форму пізнання до думки: емпірична

до відчуттів, раціоналістична – до абстрактних понять. Для них воля та почуття є ідеями, які зводять душу до пізнання та відкидають твердження, що в ній є дещо набагато глибше, те, що неможна пізнати [3].

Зазначимо, що П. Юркевич навів декілька висновків про серце і душу, по-перше, свідомість об'єднує не тільки душу, а й почуття, зокрема радість, печаль, надію, загальне самопочуття, які неможливо описати загальними термінами. По-друге, лише поверхні душі – свідомості доступне самоспостереження та глибина, де зароджуються думки, почуття та дії. По-третє, кожна душа неповторна, особлива та сповнена унікальними якостями. По-четверте, душа позначає основу, яка не підлягає аналізу. По-п'яте, сни, передчуття, яснобачення, різні форми релігійної свідомості свідчать про безмежність людської душі. По-шосте, душа є передумовою моральних поступків, любові до добра і волі, спонукальній дії [10]. Це доводить те, що за П. Юркевичем, душа не повністю доступна науці, тому пізнати її досконало неможливо.

Фізичне серце для П. Юркевича – це орган душі, фундамент свідомості. Т. Закидальський стверджував, що такі аргументи приводять до невірних висновків. На основі науки фізіології вчені можуть говорити про серце як про центр тіла, в якому є дві нервові системи: центральна і вегетативна. Якщо лише душа може бути формою тіла (як за Аристотелем), то серце, а не мозок має бути головним органом. Т. Закидальський проаналізував аргумент П. Юркевича, наведений із Біблії, що серце є центром усього організму та усього духовного життя. Також визнав, що він є блискуче вибудованим, але, на його бачення, невірним.

П. Юркевича зауважив те, що лише поверхні душі – свідомості, доступне самоспостереження, і глибина, де зароджуються думки, почуття, дії. Т. Закидальський вважав оригінальною цю тезу, але теж помилковою, бо вона ґрунтується на тяглості філософської традиції Заходу. Представники течії німецького пієтизму XVIII ст. (Й. Гаманн, Й. Гердер, Ф. Якобі), заперечували віру просвітників у розум та робили акцент на почуттях (серці) – як ключі до пізнання Бога і глибини природи людини. Вона дала поштовх для розвитку нової течії у філософський думці – романтизму, головними представниками цієї теорії у XIX ст. був Й. Фіхте та Ф. Шеллінг. Т. Закидальський допускав, що на формулювання таких висновків на Памфіла Юркевича мав вплив викладач-шеллінгіанець у Київській духовній академії Петро Авсенєв.

Підкреслимо, що представником української філософії, якого цікавило поняття серця, є і Микола Гоголь. Т. Закидальський не підтримав Д. Чижевського, який у праці «Історія філософії на Україні», приділив М. Гоголю більше уваги, ніж П. Юркевичу. Аналіз гоголівських творів допомагає систематизувати окремі твердження, які розвивають етичну теорію. Філософські погляди М. Гоголя, слід розглядати як екзистенційну гармонію між «двома світами» – «живих і мертвих душ». У відомих його творах, «Ревізор» та «Мертві душі», загальне тло виступає лише «поверховим» шаром реальності. Світ, який приховує у собі справжній, користуючись термінами Г. Сковороди, «невидимий» світ, а саме – світ людських

душ і серця. М. Гоголь стверджував, що світ «мертвих душ», це той код, який стане доступним при вірному підборі «ключа», для відкриття «душ живих».

Він вивів такі основні мотиви філософських поглядів М. Гоголя: життя є служіння Богу, а людина існує для відновлення порядку у світі згідно зі Законом Божим; кожен служить Богу на своєму місці, та в міру своїх можливостей; завдання кожної людини «навести порядок» у своїй душі [2]. М. Гоголь був упевнений, що немає нічого жахливішого, ніж затужена, зчерствіла і байдужа душа. Немає нічого прекраснішого та ціннішого в житті за любов. Вона поєднує людей, бо саме у ній існує Бог.

Т. Закидальський стверджував, що якби усі ці положення поєднати в єдину етичну систему та підкріпити метафізичною теорією, то в нас не залишилося б сумнівів про те, що М. Гоголь – філософ. Тарас Данилович підкреслював про оригінальність його як мислителя. Він зазначив, що М. Гоголю бракувало систематичності та глибини думок і суджень. Також Т. Закидальський не відносив М. Гоголя до українських філософів, тому що він більше сприяв розвитку російської культури [2]. Він писав, що М. Гоголь не розробив особливого вчення про серце, бо часто вживав його у звичному значенні.

Треба зазначити про філософські погляди Пантелеймона Куліша. Т. Закидальський ставився з більшою приязню до нього – як до представника української філософії. Хоча він стверджував, що П. Куліш не запропонував оригінальних теорій про серце, та не приділив цьому особливої уваги. Його філософія не про індивідуальність, а про загальне – національну культуру. Його життєва місія – підняти до національного рівня українську свідомість. Можна характеризувати його погляди як «україноцентризм». Т. Закидальський наголошував, що П. Куліш розуміє поняття «серце» у значенні чогось позитивного. Він не знаходив слів, які б показали його особисте ставлення до цього концепту.

На наше переконання, з цим твердженням можна не погодитись, адже в праці П. Куліша розкривається філософія серця, що висвітлюється у його «хуторній філософії». Підтвердження знаходимо у творі «Листи з хутора» [4], у ньому наявна ідея про ідеальне існування людини серед природи, про життя у повній злагоді з нею. «Хуторянство» він розумів як певний вихід, спроби порятунку від «втомленої цивілізації». Головна мета усамітнення – це збереження духовності та моральності. П. Куліш переконаний, що цього можна досягти в гармонії «праведного розуму» і «чистого серця».

П. Куліш розкрив ідею «внутрішньої людини» і «зовнішньої людини» та їхній вічний конфлікт і протистояння. Внутрішня людина «виділяється» яскравим емоційним забарвленням, це – концепт «серце», який є головним для нашого дослідження. Серце є образом-символом, фольклорною традицією: «Моє серденятко/ Кохання єдине!/ Серце голубине» [4, с. 291, 271].

Відмітимо, що серед молодої генерації діаспори українців у Канаді вагоме місце посідає філософська творчість Тараса Закидальського. Головні проблеми, якими займався дослідник, це – філософська онтологія та аналітична філософія. Він наголошував про високі досягнення третьої хвилі еміграції. Зокрема,

розбудова українських наукових установ, розвиток українознавчих наук і незалежної інтелектуальної традиції за межами України. Головна мета його досліджень – збереження здобутків української науки і поширення інформації для світу про особливість своєї рідної української нації.

Для Тараса Закидальського важливою проблемою української філософії були концепти «серце» і «душа». Тарас Данилович зазначав, що Г. Сковорода, П. Юркевич, М. Гоголь, П. Куліш не розробили загальної традиції філософії. Ці проблеми були осмислені у їх працях, проте кожен мав власне бачення. Найбільше уваги приділив концептам Г. Сковорода та П. Юркевич. Також у їх творах є неспівпадіння у цілях, методах та інтелектуальній традиції. Відповідно оцінити можна лише у порівнянні з європейською традицією, що і буде продовженням наших пошуків у подальшому дослідженні.

Список використаної літератури

1. Альчук М. Григорій Сковорода і сучасність // Філософська і політична думка в Україні: традиції та перспективи розвитку. Вісник ЛДУ. 1996. Вип. № 34. С. 39–42.
2. Закидальський Т. Досліди в діаспорі над історією вкраїнської філософії // Філософська і соціологічна думка. 1993. Вип. № 4. С. 89–100.
3. Закидальський Т. Сковорода – Наркіз у кривому дзеркалі. URL: http://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/handle/123456789/10096/Zakydalsky_Skovoroda_Narkis.pdf?Sequence=1&isallowed=y (дата звернення: 06.03.2022).
4. Куліш П. Твори : в 2 т. / підгот. тексти і упоряд. М. Гончарук. Київ : Дніпро, 1989. Т. 1. 1989. 654 с.
5. Павлишин А. До питання про історію української філософії у роботах Тараса Закидальського // Дні науки філософського факультету 2021 : тези щорічної Всеукраїнської наукової конференції / відп. за випуск Л. В. Рижак, Н. І., Жигайло, П. І. Коряга ; Львівський національний університет імені Івана Франка, 2021. С. 92–93. URL: https://filos.lnu.edu.ua/wp-content/uploads/2021/06/Tezy.-Dni-nauky-filosofskoho-fakultetu-2021.pdf (дата звернення: 01.02.2022).
6. Сковорода Г. Твори в двох томах. Т. 1. Поезії, байки, трактати, діялоги. / ред. О. Мишанич. Київ : УНІГУ & НАН України, 1994. С. 150–195. URL: https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=13295 (дата звернення: 01.02.2022).
7. Сковорода Г. Повне зібрання творів : у 2-х т. Київ, 1973. Т. 1. 532 с. Т. 2. 576 с. URL: http://litopys.org.ua/skovoroda/skov.htm (дата звернення 08.02.2022).
8. Сковорода Г. Пізнай в собі людину / пер. М. Кашуба ; пер. поезії В. Войтович. Львів : Світ, 1995. 528 с.
9. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладена / пер. І. Огієнка. Київ : Українське Біблійне Товариство, 2009. 1151 с.
10. Юркевич П. Вибране. Київ : Вид-во гуманітарної літератури «Абрис», 1993. 396 с.
11. Zakydalsky T. The Theory of Man in the Philosophy of Skovoroda : Master’s thesis. Bryn Mawr College. Pennsylvania, 1965. 134 p.

Maria Alchuk, Anastasia Pavlyshyn

TARAS ZAKYDALSKY ON THE RELATIONSHIP BETWEEN THE HEART AND THE SOUL IN UKRAINIAN PHILOSOPHY

Ivan Franko National University of Lviv,
1, Universytetska Str., Lviv, Ukraine, 79000,
e-mail: al.chuk57@gmail.com, pereskokova.nastia@gmail.com

The article reveals the peculiarities of the connection between the concepts of «heart» and «soul» in Ukrainian philosophy, studying the works of Ukrainian-Canadian philosopher Taras Zakidalsky. His works are analyzed: «Zakydalsky T. The Theory of Man in the Philosophy of Skovoroda», «Experiments in the diaspora on the history of Ukrainian philosophy», «G. Skovoroda – Narcissism in a crooked mirro». Biographical information and scientific activity are considered. The personal attitude of the scientist to the object of research is highlighted. The article presents the characteristic features of the history of Ukrainian philosophy in the works of Hryhoriy Skovoroda, Pamfil Yurkevich, Mykola Gogol, Panteleimon Kulish.

The definition of «heart as thought» in the teachings of G. Skovoroda is studied. The interpretation of the «Holy Word» as a «double level of being» of the symbolic world is meaningful. The peculiarity of the thinker's philosophy, expressed in the division of the heart into «internal» and «external», is revealed. Scientific evidence of Taras Zakydalsky's position on the incompleteness of Hryhoriy Skovoroda's metaphysics is presented.

The understanding of the «heart» as the «primitive spiritual essence» that connects man with the Creator in the philosophy of Pamfil Yurkevich has been clarified. The peculiarities of the concept of «soul» as a form of consciousness expressed in dreams, premonitions, clairvoyance are highlighted. Taras Zakidalski's critique of Pamfil Yurkevich's statements about the soul in the spirit of the philosophical tradition of the West and the surface of consciousness is considered. Its peculiarities in self-observation, depth of nascent thoughts, feelings and actions are substantiated.

The peculiarity of M. Gogol's philosophy is revealed – the existential harmony between the «two worlds» – living and dead souls. Emphasis is placed on the artistic generalization of the concept of «world of dead souls», in the sense of code / cipher, which will be available with the correct selection of the «key» to open the «living souls». The logic of T. Zakydalsky's criticism of the lack of systematicity and depth of M. Gogol's thoughts and judgments is emphasized.

A general description of P. Kulish's work is given, where the heart is an image-symbol, which is expressed in his «hamlet philosophy» on the example of the work «Letters from the hamlet».

The conclusions summarize the positioning of the concepts of «heart» and «soul» in Ukrainian philosophy and the lack of a generally accepted tradition of their definition.

Keywords: *concepts, «heart», «soul», cordocentrism, heart as «internal» and «external», «world of living and dead souls», philosophical views of T. Zakidalsky.*

Стаття надійшла до редколегії 12.09.2022

Прийнята до друку 17.11.2022

УДК 141.32
DOI: http://dx.doi.org/10.30970/shp.2022.11.1108

Лілія Лещенко

ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ У ДИСКУРСІ ГУМАНІСТИЧНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ КУЛЬТУРИ

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, Львів, Україна, 79000,
e-mail: liliia_leshchenko@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-2185-3913

Розглянуто принцип гуманізму, що передбачав ставлення до людини як до вищої цінності, повагу гідності кожної особи, її права на життя, вільний розвиток, реалізацію своїх здібностей та прагнення до щастя. Проаналізовано актуальний стан культури, що виявляє тривожні симптоми, які свідчать про кризовий, хворобливий стан духовної сфери, основним суб'єктом якої є людина. Багато дослідників прямо вказують на те, що в сучасній культурі активно розгортаються процеси, які спричиняють руйнівний вплив на моральну свідомість особистості, провокують примітивізацію її духовного світу. У наростаючій динаміці цих негативних тенденцій цілком справедливо вбачаються ознаки антропологічної кризи, до якої підводить людину сучасне суспільство.

Визначено історичні умови та передумови виникнення філософії екзистенціалізму (кінець XVIII – поч. XIX ст.), діяльності її головних представників, серед яких основну увагу зосередили на постаті С. К'єркегора, в творчості якого людина постає як одинична істота, що усвідомлює свою смертність, пристрасно переживає своє буття, вільно обирає та творить себе. Звернення до К'єркегорової концепції екзистенціальних стадій людського буття стало важливим для розуміння проблеми існування людини і необхідності вибору.

Виявлено, що людина на своєму життєвому шляху здатна проходити різні градації, ступені модифікації духу. Стадіальна концепція містить у собі три екзистенційні сфери: естетичну, етичну та релігійну. Їм відповідають дві межові області (confinum): іронія – між естетичним та етичним; гумор – між етичним та релігійним. Погляд на людину в екзистенційній філософії виходить із головної проблеми – індивідуального людського існування у світі. Гуманізм, який підтримує екзистенціалізм, підкреслює гідність людини та основну роль вибору для створення цінностей. Екзистенціалізм Ж.-П. Сартра відображає оптимізм, який, зазвичай, асоціюється з гуманізмом. Незважаючи на відсутність наперед встановлених об'єктивних цінностей, ми повністю відповідальні за те, ким ми стаємо.

Ключові слова: *гуманізм, масова культура, дегуманізація культури, екзистенціалізм, вибір, свобода, відповідальність.*

© Лещенко Лілія, 2022

Постановка проблеми. Сучасна доба поставила перед людством низку гострих соціальних проблем. Це пов'язано насамперед з тим, що технологічна влада досягла такого масштабу, що виникли глибокі негативні соціальні та культурні перетворення в усіх сферах людської діяльності. Під впливом науково-технічного прогресу не тільки зростала загроза техногенних катастроф, поглиблювались екологічні проблеми, а й сама техніка стала тією могутньою силою, що змінює людину, її фізичну, розумову та духовну природу.

Ритм сучасного життя часто не залишав людині часу на осягнення глибинних, онтологічних основ свого буття, що експерти кваліфікують як антропологічну катастрофу. Тому актуалізувалися проблеми самозбереження людської сутності, стійкої рівноваги між людиною і природою, людиною і суспільством. Сьогодні ж вони досягають глобальних масштабів і перетворюються на проблему занепаду гуманістичних цінностей та виживання людства загалом, а наявні філософські підходи до обґрунтування розумності людини як її сутнісної, екзистенційної характеристики, гуманності, є недостатніми через розширення поля антигуманних соціальних практик.

Розпорошеність методологічних підходів загострює проблему їх узгодженості, виявлення культурно-історичних умов різноманіття цих підходів, їх відповідності викликам сучасності, зумовлює необхідність звернення до філософського осмислення гуманізму та ролі екзистенціалізму в культурній проблематиці сучасності.

Філософсько-екзистенційне осмислення цих питань дозволить вирішити актуалізовані проблеми та обґрунтувати необхідність переходу до гуманізму як загальної парадигми сучасності, що задає методологічні орієнтири виживання та розвитку людства.

Дослідження набуває більш нагальної значущості в сучасній ситуації руйнування релігійних, етичних, ідеологічних метанаративів, кризи культури; в ситуації, яка ставить людину перед альтернативою: або відмова від особистісного самовизначення і «розчинення» у полі маскультурних симулякрів, або індивідуалізований, відповідальний вибір особистого життєвого сценарію.

Аналіз повинен сприяти не тільки осмисленню особливостей формування гуманістичних та екзистенційних ідей, а й спробі синтезу дослідження гуманістичної та екзистенційної думки для загального розуміння проблематики культури, що є важливим аспектом для філософського, культурологічного та історичного осмислення.

Мета дослідження: систематизувати погляди на філософсько-культурологічні особливості екзистенціалізму в дискурсі гуманістичної проблематики культури.

Аналіз останніх публікацій на тему дослідження. Хоча на сучасному етапі й відсутні узагальнюючі роботи, що аналізують філософсько-екзистенційні праці, розкриваючи гуманістичну проблематику культури, але багато дослідників, філософів та науковців розглядали зокрема теми гуманізму, проблематики культури, та екзистенціалізму. Це дослідження було здійснено на науковій, джерельній та літературній базі: Б. Паскаля, С. К'єркегора, Ж.- П. Сартра,

М. Гайдеґґера, К. Ясперса, Г. Марселя, Х. Ортеги-і-Гассета, Ф. Ніцше, Е. Фромма. Г. Маркузе, І. Канта.

Серед вітчизняних дослідників слід згадати А. Дахнія, Т. Ярошенко, В. Стеценко, але мети нашого дослідження, а саме – систематизації поглядів на філософсько-культурологічні особливості екзистенціалізму в дискурсі гуманістичної проблематики культури, вони висвітлювали лише частково.

Сутність гуманізму можна визначити як сукупність суб'єктивних та об'єктивних відносин до кожної людини як до найвищої цінності. Його основний прояв – це діяльність, праця, яка свідомо спрямовується на користь людям. Гуманізм не тільки корисна діяльність, його суть у будь-яких проявах турботи про людину. Принцип гуманізму передбачав ставлення до людяності відносин між людьми, повагою до людської гідності, турботою про благо людини як до вищої цінності, повагу гідності кожної особи, її права на життя, вільний розвиток, реалізацію своїх здібностей та прагнення до щастя [14], [15].

Витоки сучасного гуманізму сягають епохи Відродження. В Італії, а потім Німеччині, Голландії, Франції та Англії виникає широкий рух проти духовного деспотизму церкви, що обплутала життя людини системою жорстких регламентацій, проти її аскетичної та цинічної моралі. На противагу церковній вимозі присвятити земне життя спокутуванням своїх гріхів, гуманісти проголосили людину вінцем світобудови, стверджували його право на земне щастя, на «природне» прагнення до морального самовдосконалення як духовно вільної особистості.

Високий рівень міської цивілізації давав можливість людині повніше реалізовувати свої творчі можливості. Змінювався і духовний світ людини. Людина епохи Відродження була охоплена жагою самоствердження, великих звершень, активно включалась у суспільне життя, заново відкривала для себе світ природи, прагнула до глибокого його осягнення, захоплювалася його красою [17, с. 5].

З огляду на історію формування всесвітнього гуманістичного руху, можна сказати, що сучасний гуманізм не пов'язаний з якоюсь однією інтелектуальною традицією, а ґрунтується на гуманістично орієнтованих філософських, художніх, наукових, правових та інших традиціях культури. Однією з найпомітніших серед них є філософія. Зв'язок філософії та гуманізму очевидний, оскільки тема людини є однією з головних у філософії та ключовою у гуманізмі. Але не очевидні механізми «перетікання» ідей з філософії в гуманізм.

Глибокі катаклізми XX та XXI ст. (тиранія тоталітарних режимів, загострення глобальних проблем, винищувальні війни) поставили під сумнів ключові установки європейської цивілізації, показавши, що сам по собі науково-технічний прогрес не тільки не забезпечує гуманістичного ходу історії, а й неминуче робить замах на майбутнє, оскільки людина все більше відчужується від суспільства, перетворюється на «одновимірну істоту», на легко маніпульованого робота, на «гвинтик» величезної соціальної машини.

Концепція відчуження докладно викладена Марксом, передчуття тенденцій декадансу в Ніцше, аналіз перетворення особистості в «людину – масу» в Ортега-

і-Гассета [10], тема тотальної самотності та краху особистості у французьких екзистенціалістів Сартра і Камю, проблема дегуманізації суспільства споживання. Найвідоміші імена представників західної філософії, які звернули серйозну увагу на предметне теоретичне дослідження об'єктивних соціокультурних причин і наслідків, лавиноподібно деструктивних процесів, що наростають, нівелює цінність і значущість особистості.

Крах базових, фундаментальних цінностей класичної культури, а також спотворення гуманістичного змісту моральної атмосфери сучасного суспільства актуалізує постановку та розгляд низки проблем, однією з яких є визначення об'єктивних критеріїв етичного прогресу як основної стратегії подальшого розвитку культури.

Процеси, що захлеснули західну культуру консюмеризму та прагматизації, остаточне переродження в «суспільство споживання», не могли не позначитися на зміні підходів до оцінки людини. Небезпека переважання меркантильних, утилітарних інтересів полягає насамперед у тому, що неминуче веде до заміни базових цінностей, спрощує і вихолощує високий духовний зміст моральних норм, принципів, оцінок та ідеалів.

У суспільстві споживання цінність замінюється ціною, а вартісні категорії універсалізуються. Вони виходять за рамки матеріально-виробничих відносин та достатньо агресивно проникають у духовну сферу. У світі абсолютно все починає мати свою ціну. Людина не стає винятком – оцінка її життя, здоров'я, гідності, здібностей так само утилітаризується та прагматизується. У суспільній свідомості усуваються уявлення про цінність та значущості кожної людини.

Отож у міру віддалення від так званого «абстрактного гуманізму», в сучасній культурі все міцніше вкорінюється спотворена форма гуманізму, в якій критерії оцінок та значущості людини чітко прописані відповідно до загальної логіки товарно-грошових відносин.

У наростаючій динаміці цих негативних тенденцій цілком справедливо вбачаються ознаки антропологічної кризи, до якої підводить людину сучасне суспільство. Деформація уявлень про гідність особистості, її честь, совість, обов'язок, моральну відповідальність, спотворення оцінок про добро, дружбу, кохання, дають свої сумні результати. «Одновимірна людина» (Г. Маркузе) [8], «Бунт мас» (Х. Ортега-і-Гассет) [10], сформовані в атмосфері спрощених, конкретно-прагматичних уявлень, що поступово втрачають здатність сприймати і цінувати іншу людину «як вищу мету, і ніколи як засіб» (І. Кант) [7].

Хосе Ортега-і-Гассет (1903–1955) «бив тривогу» у зв'язку з тим, що масова культура з кожним роком все більше роз'їдає суспільство, викликаючи цим його занепад. У працях «Дегуманізація мистецтва» (1925) [9] і «Бунт мас» (1930) [10] він доводив, що причини соціально-культурної дезорієнтації коріниться в ідейно-культурному роз'єднанні духовної «еліти», що творить культуру і маси людей, які несвідомо споживають наданий ним культурний стандарт, продукт.

Масова культура, на думку Ортеги-і-Гассета, породжена «масовою людиною». Людина маси – це антропологічний тип із завищеними вимогами

та уявленнями про свої права. «Масова людина» – центральна постать споживацького суспільства, її претензії та амбіції поширюються і на культуру, в якій вона насамперед бачить товар і користування якою розцінює як належну частину власного добробуту. У прагненні обов'язково урвати свій «шматок культури» масова людина наполеглива й агресивна, тому що ні в чому не хоче бути обділеною [10].

Масова культура зручна і вигідна владі, тим, хто відволікає народ від непопулярної соціальної політики, знімає напругу, дозволяє маніпулювати громадською думкою. У своїй книзі Ортега-і-Гассет як би анатомує масову людину прямо на лоні поп-культури і розглядає вихід масової культури на передній план як загальнокультурну кризу, що проявляється у надмірній розгалуженості та ритуалізації, змертвінні її живої тканини, внаслідок чого люди втрачають орієнтири, губляться в ідеях і конвенційних нормах, не знаходять розради у вірі.

На думку філософа, вулканічний викид мас на арену історії стався так швидко, що не залишив їм часу долучення до цінностей традиційної культури. До того ж посередня, масова людина за визначенням позбавлена можливості в такий стислий термін і в таких швидкісних темпах освоїти культурну спадщину минулого. Однак вона і не прагне це зробити, самовдоволено обмежуючись тим, що має у своєму розпорядженні і, якби відрізаючи від себе як неіснуючі основні створені культурою цінності, дотримуватися яких вона не збирається.

Відсікання культурного минулого, розрив з ним і зосередження виключно на доступному для споживання і більш ніж скромному, а то й убогому культурному мінімумі сьогодення типові для масового суспільства. Концепція Ортеги формувалася під впливом філософії життя, але вилилася в екзистенційне тлумачення історії та культури як духовного досвіду безпосереднього переживання. Пошук відповіді питанням «що таке людина?» пронизує всю історію людської культури, і цей багатий досвід має бути осмислений саме зараз, на самому початку XXI ст., коли проблема людини стає основною.

Творчо переосмислюючи ідеї З. Фрейда, К. Маркса, філософської антропології, екзистенціалізму, дзен-буддизму та ін., Е. Фромм пропонує своє вирішення проблеми людини в контексті сутнісного підходу. Він прагне знайти способи вирішення дихотомії існування, ліквідації різних форм відчуження людини, визначити шляхи оздоровлення сучасної культури та цивілізації з її споживчими цінностями, деперсоналізацією, дегуманізацією соціального характеру, показати перспективи вільного та творчого, різнобічного розвитку особистості.

Справжньою цінністю Фромм вважає здатність до любові, бо вона у його розумінні, слугує критерієм буття і дає відповідь на вічну проблему людського існування. У сучасному світі, як і раніше, значущі соціальні, економічні, політичні, міжнаціональні та інші антагонізми, життя людини все ще визначає відчуження – протистояння людині результатів її ж власної життєдіяльності. Розвинені країни входять у фазу постіндустріального розвитку, формується інформаційне суспільство. Сучасний масовий соціум продовжує формувати

«спрощену людину», руйнуючи її цілісність і виводячи як основний зміст той чи інший його бік (односторонній розвиток інтелекту). Мас-культура створює «людину, яка насолоджується, розважається», «біжить від свободи» у світ ілюзій, псевдоцінностей, інформації та знань, стереотипізує свідомість масової людини, її побут, потреби, почуття, думки, цінності, переконання, поведінку [11, с. 141]. Мультимедіа не лише відкривають вікно у світ, а й звужують творчі можливості людини, загальнодоступність породжує ілюзію демократичності та свободи. Гедонізм, прагматизм, утилітаризм, консюмеризм – виступають як ідейна основа суспільства споживання [11, с. 164].

Найзавзятіші мислителі ще з античних часів намагалися розібратися в тому, як влаштований світ і яка в ньому роль людини. Так, виникла філософія – спосіб усвідомити себе у світі, що стрімко змінюється. Вирізняють класичну та некласичну європейську філософію. Межа між ними проходить з питання про ставлення до традиційного раціоналізму та ірраціоналізму. Екзистенціалізм ж відноситься до некласичного. Серед течій, чиї прихильники прагнули подолати і переосмислити класичну філософську парадигму, виділяються ті, хто на перший план виводить проблему людини.

У плеяді видатних західноєвропейських філософів XIX ст. важливе місце посідає Сьорен К'єркегор. Його вважають основоположником екзистенціалізму – на основі положень, які висунув данський філософ: неподолана трагічність людського існування, абсолютна неповторність, унікальність людини, співвіднесеність екзистенції з трансценденцією, суспільство як чинник, що нівелює індивіда, розвиток категорій страху, відчаю, вини, парадоксу [13, с. 25]. Видатний данський мислитель заклав першозасади екзистенційної філософії, яка в XX ст. стала панівною формою гуманістичної думки [16, с. 45].

Він першим почав оперувати терміном «екзистенція», тобто «порожнеча» та обмежив застосування цього терміна, ввівши традицію його вживання лише стосовно буття людини та заклав першозасади екзистенційної філософії, яка в XX ст. стала панівною формою гуманістичної думки. Філософ розглядав питання пов'язані з кризою особистості, що склало основний мотив європейської філософії XX ст.

Хоча екзистенціалізм дійсно розвинув коло питань, що були сформовані С. К'єркегором, однак розгляд останнього крізь призму екзистенціалістських поглядів варто дещо обмежити. Напрям, у якому розвивався екзистенціалізм «відвело його далеко від Сьорена». Не випадково ні К. Ясперс, ні Гайдеґґер, ні Ж.-П. Сартр більше не посилалися на С. К'єркегора, послідовниками якого вони себе вважали спочатку. Хоча існує один головний момент, в якому екзистенціалізм дійсно збігається з основним «пафосом» к'єркегорівського мислення. Йдеться про те, що філософія має виходити з передумов, які не мають нічого спільного з наукою, адже, як вважав С. К'єркегор, позиція філософа має бути цілком зумовлена його особистістю, вона принципово не може бути об'єктивною. Заява К'єркегора йшла всупереч раціоналістській традиції.

Головний принцип проти розуміння філософії як науки: « Істина – це не те, що ти знаєш, а те, що ти є, істину не можна знати, в істині можна лише бути або

не бути» [13, с. 15]. Тому істина не є чимось відстороненим від особистості, щось, що перебуває тільки у сфері її знання і не торкається буття, не є щось однакове для усіх, загальнозначуще, незалежне від людини, – навпаки, істина може бути лише невіддільною від особистості, як зазначив К'єркегор, екзистенційною, внутрішньо нерозривною з існуванням людини [13, с. 16].

Акценти, які встановлюються філософами-екзистенціалістами, це насамперед антисцієнтистські. Це переконаність у тому, що наука не може пізнати людину, людина вислизає від наукового пізнання, розумового, розписаного по поличках або зведеного до математичних формул. Вона набагато ширша, парадоксальна, суперечлива, і найголовніше – вільна.

С. К'єркегор не тільки зафіксував, а й осмислив явище, яке свідчило про зародження нового типу суспільства, остаточно сформованого в капіталістичній Європі в XX ст. що отримало назву «масового». Йдеться про суспільство «стандартизованих індивідів», духовну їжу яких складають загальні істини; їх підносили їм за допомогою радіо, телебачення, преси – всіх численних засобів масової пропаганди. Ці загальні істини, за К'єркегором, нікого не цікавлять, бо не є нічиєю особистою істиною, однак ті, хто зайняті їх виробництвом, – ідеологи повторюють їх «монотонно і з гідністю». Що ж стосується споживача цієї ідеологічної продукції, він, зазвичай, не підозрює про те, як виробляються істини; на те він і споживач, щоб використовувати готове не роздумуючи, як і з чого вона зроблена. Його свідомість з самого початку сфабрикована ідеологами, та й сам він весь штучний. Ось воно «масове божевілля», симптоми якого так рано виявив К'єркегор, «безумство на ґрунті об'єктивності», безумство не трагічне, а імовірніше, комічне, масовий фарс.

Звернення до К'єркегорівської концепції екзистенціальних стадій людського буття варто уваги для розуміння проблеми існування людини і необхідності вибору, вольового акту. Ця ідея була висунута в праці «Або-або», а потім розвивалася в низці інших: «Страх і тремтіння» [5], «Хвороба до смерті» [2]. Існує три екзистенційні сфери: естетична, етична та релігійна. Їм відповідають дві межові області (confinum): іронія – між естетичним та етичним; гумор – між етичним та релігійним. «У той час як естетичне існування по суті є насолодою, етичне існування – це боротьба і перемога, релігійне існування – це страждання, не як перехідний момент, а як триваючий» [4, с. 448].

Саме тому думки філософів-екзистенціалістів не обов'язково збігаються один з одним, письменники XIX–XX ст., такі як К'єркегор, Ніцше, Гайдеґґер, Ясперс, Марсель, де Бовуар, Мерло-Понті, Камю і Сартр завжди погоджувалися б із єдиним уявленням про те, що «буття» має мати перевагу над (раціоналістичним) «знанням» у філософських дослідженнях. Екзистенціалісти стверджують, що існування людини є «основним». Тому його краще вивчати з внутрішнього досвіду суб'єкта, а не зовні. Цей підхід передбачає розгляд від першої особи або суб'єктивного розгляду остаточних питань і вірить, що кожен самосвідомий індивід розуміє своє існування з погляду власного досвіду.

К. Ясперс увів поняття «осьового часу», певне екзистенційне дорослішання людства, коли предки усвідомили екзистенційну самість, час виникнення понять: віра, свобода, самоусвідомлення, поняття індивіда у світовій історії. Він також був прихильником ідеї межових ситуацій, у яких людина перебуває в якості самої себе в існуванні, коли воно не замикається, а весь час знову розпадається на антиномії, а також увів термін «екзистенційна філософія» [12].

М. Гайдеґґер, що інспірувався думками С. К'єркегором (у концепції тривоги, усвідомленні смерті та закинутості у світ), вважав К. Ясперса однодумцем, проте себе не вважав екзистенціалістом та наголошував на тому, що головна проблема не людина, а саме буття. У своїй праці «Буття і час» ввів нове поняття для філософії екзистенціалізму – Desain, тобто особливий стан буття, буття-тут. Сам термін мав на меті дати обрис філософській антропології, набував радше значення людської екзистенції, що може виявлятись у турботі до інших, у розумінні відповідальності людини за власну екзистенцію. Desain – певна можливість, відкритість і налаштованість до сприйняття буття тут і зараз, у будь-який момент часу, себто в самому існуванні [1, с. 12]. Після другої межової ситуації світового масштабу, Другої світової війни, екзистенціалізм, уже у Франції, знайшов своїх послідовників у таких персоналіях, як Габріель Марсель, Жан-Поль Сартр, Сімона де Бовуар та Альбер Камю.

Погляд на людину в екзистенційній філософії визначається фундаментальною тезою, суть якої полягає в тому, що весь спектр філософування екзистенціалістів виходить із головної проблеми – індивідуального людського існування у світі. Водночас виникнення екзистенційних ситуацій зумовлено зовнішніми і внутрішніми факторами людського існування, що включають соціальні, культурні, історичні та особисті обставини життя конкретної людини, а наслідком межових ситуацій стає усвідомлення тимчасовості існування, недоступне іншим живим істотам.

Ж.-П. Сартр заявив, що «спільним знаменником» так званих екзистенціалістів була їхня віра в те, що для людей «існування стоїть перед сутністю» [6, с. 195]. Під цим він мав на увазі те, що на відміну від створеного об'єкта, такого як, наприклад, канцелярський ніж – призначення якого передбачає реальну фізичну річ, – у людей немає ні мети, ні природи, ні чогось, ким ми повинні або маємо бути [6, с. 199]. На відміну від Аристотеля, Сартр Ж.-П. не вірив у загальну людську природу, яка могла б бути джерелом моралі. Основна даність людського скрутного становища полягає в тому, що ми змушені вибирати, ким ми станемо, визначати себе самі. Хоча суть «канцелярського ножа» заздалегідь визначена (це насправді не канцелярський ніж, якщо він не має леза і не ріже); люди не мають сутності від початку. Отже, для канцелярського ножа сутність стоїть перед існуванням, тоді як для людей навпаки. Цей акцент на нашій свободі вибору того, ким ми є, притаманний для всіх мислителів-екзистенціалістів.

Хоча Сартр сам був атеїстом, деякі екзистенціалісти, зокрема Габріель Марсель, були християнами. Наслідуючи праці данського філософа і теолога XIX ст. Сьорена К'єркегора, вони, як і атеїсти-екзистенціалісти, вважають, що люди змушені творити себе.

Важливо зрозуміти, що Сартр мав на увазі під гуманізмом. Гуманізм – це дуже загальний термін, який, зазвичай, використовується для позначення будь-якої теорії, яка ставить людей у центр речей: так, наприклад, гуманізм епохи Відродження, як ми вже визначили раніше, характеризувався рухом від метафізичних спекуляцій про природу Бога до турботи про твори людства, особливо в мистецтві та літературі. Гуманізм має позитивний відтінок гуманності і зазвичай асоціюється з оптимістичними настроями. Гуманізм, який він підтримує, підкреслює гідність людини; він також підкреслює головну роль людського вибору для створення цінностей. Екзистенціалізм Сартра також відображає оптимізм, який, зазвичай, асоціюється з гуманізмом: незважаючи на відсутність наперед встановлених об'єктивних цінностей, ми повністю відповідальні за те, ким ми стаємо.

Мета Сартра полягала в тому, щоб захистити екзистенціалізм від низки звинувачень, висунутих проти нього. Його критики бачили екзистенціалізм як філософію, яка може призвести лише до «заспокоєння відчаю», тобто, вони вважали, що це філософія бездіяльності, лише споглядальна, яка відвертає людей від будь-яких дій. Відповідь Сартра на цю критику зосереджена на його аналізі концепцій покинутості, страждання та відчаю. Ці слова для нього мають специфічне значення – він використовує їх як технічні терміни, і їх конотації значно відрізняються від тих, які вони використовують у звичайному вживанні. Усі три терміни в повсякденному вживанні, зазвичай, означають безпорадність і страждання різного роду; для Сартра, хоча вони зберігають деякі з цих негативних асоціацій, вони також мають позитивний і оптимістичний аспект.

Сартр розумів «залишення» конкретно Богом. Це не означає, що Бог як метафізична сутність в якийсь момент дійсно існував і зник: Сартр повторював відоме висловлювання Ніцше: «Бог мертвий». Ніцше не мав на увазі, що Бог колись був живий, а радше, що віра в Бога більше не була стійкою позицією наприкінці XIX ст. Використовуючи слово «залишення» у метафоричний спосіб, Ж.-П. Сартр підкреслював відчуття втрати, викликане усвідомленням того, що немає Бога, який би гарантував наш моральний вибір, немає божественності, яка б дала нам вказівки щодо того, як досягти спасіння. Вибір слова підкреслює відокремлене положення людини у всесвіті без зовнішнього джерела об'єктивної цінності [6].

Сартр щиро вірив у свободу волі, розглядаючи твердження, що людина визначена у своєму виборі, як форму певного самообману, якому він дає ярлик «погана віра», поняття, що відіграє важливу роль у «Буття і Ніщо». Хоча він відкидав ідею про те, що люди мають будь-яку сутність, він вважав сутністю людей те, що вони вільні, коли він проголошує: «людина вільна, людина є свобода» [6, с. 203]. Слово «свобода» було б особливо привабливим для людей, нещодавно звільнених від нацистської окупації. «Свобода» – це слово з позитивними асоціаціями, тому його часто привласнюють політики, які переозначають його відповідно до своїх цілей. І все ж Сартр стверджував, що ми «засуджені бути вільними» [8, с. 203], свідомий оксюморон, який показує те,

що, на його думку, є великою вагою відповідальності, що супроводжує людську свободу. Визнання вибору, доступного кожному з нас, тягне за собою визнання нашої відповідальності за те, що ми робимо [6, с. 203].

Сартр вважав, що ми несемо відповідальність за те, що ми відчуваємо, що ми обираємо власні емоції. «Я не тільки відповідаю за все, що я є, але й, обираючи будь-яку конкретну дію, я не лише зобов'язуюся до цього, але й обираю як «законодавця, що вирішує від імені всього людства» [6, с. 200].

Згідно з філософською антропологією Сартра, людина не піддається визначенню, оскільки початково нічого собою не являє. Людина за Сартром, насамперед, існує, зустрічається з собою (власною самістю), виявляється в світі і визначає себе згодом. Сартр, як і його попередники, вважав, що існування в теперішньому відрізняється від будь-якого іншого існування своїм характером присутності. Сартр говорив про власну сутність, як про те, що він зробив з себе, це він сам, що розглядається історично. У цьому сенсі екзистенція індивіда передує його сутності.

Висуваючи таке припущення, Сартр стверджував свободу. Свобода – не «досягнення». На думку Сартра, свобода повинна бути абсолютною – інакше це не свобода. Людське буття не є шляхом до свободи, воно є її виразом. Людина з необхідністю повинна вибирати, вона не може не вибирати. Людина засуджена бути вільною. Людина – це завжди вибір, адже стоїть перед обличчям майбутнього. Отже, екзистенціал свободи передбачає екзистенціал відповідальності: «Я відповідальний ... за себе самого і за всіх і створюю певний образ людини, який вибираю; вибираючи себе, я вибираю людину взагалі», – наголошував Сартр [6]. Людина відповідальна не тільки за свою індивідуальність, вона відповідає за всіх людей. Вибираючи себе, ми вибираємо всіх людей. Отже, люди як вільні істоти можуть створювати себе за допомогою свого вільного вибору і пов'язаної з ним відповідальності.

Екзистенціали свободи і відповідальності у філософії Сартра припускають і екзистенціал самотності. Ми часто відмовляємося від свободи, на думку Сартра, тому що в її визнанні відчуваємо страждання, усвідомлення того, що дії впливають на людство і дозволяють судити про інших на основі власного ставлення до свободи. Сартр стверджував, що «створюючи себе, я створюю людину», кажучи, що дії людини будуть впливати і формувати все людство. Страждання також передбачає смерть і страх, які зводяться до абсурду.

Притаманною темою для екзистенціалізму загалом є критика сучасної культури як ворожої до існування. Справедливо осуджуючи сучасну культуру, екзистенціалісти, в особі Ясперса, Марселя, Сартра, розглядають людину, її справжнє існування та сучасну культуру як непримиренних антагоністів. Однак, так чи інакше, виходить, що вся сфера людського існування, крім екзистенції, зрештою – лише тло для саморозуміння людини, для прояву її самості. Культура розглядається в екзистенціалізмі через призму діяльності екзистенційного суб'єкта, тобто людини, що розглядається через її ж екзистенцію. Культура визначається як світ, що розвивається за допомогою діяльності кожної людини, у процесі набуття ним своєї сутності.

Отож культура суспільства є буття екзистенційного співтовариства творчо перетворюючих світ особистостей, спрямованих до пошуку загального сенсу буття людини і людства. Екзистенційною основою культурно-історичного процесу є сутнісне самопроектування екзистенційної особистості в масштабах історичної ситуації людської спільноти чи культури особистості. Справжні стосунки людини зі світом, що історично розвивається, іншими людьми і трансцендентним – такі екзистенційні підстави культури у філософії існування. Вони збігаються у специфічно людському способі буття людини – в екзистенції.

Слідуючи принципам і логіці міркувань екзистенціалізму, а також актуальним потребам сучасності та пов'язаними з ними тенденціями в дослідженні культури та людини в їхньому сутнісному взаємозв'язку, специфічно людський спосіб буття людини повинен визначатися як культура особистості, на відміну від загальнозначущої діяльності. Це дає змогу по-новому поглянути на актуальні нині, як ніколи раніше, проблеми духовності та морального розвитку.

Список використаної літератури

1. Heidegger M. SEIN UND ZEIT. URL: https://taradajko.org/get/books/sein_und_zeit.pdf.
2. Kierkegaard's Writings, XIX, Volume 19: Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakenin. Howard V. Hong, Edna H. Hong, Series: Kierkegaard's Writings. Princeton University Press. 1980.
3. Kierkegaard's Writing, III, Part I: Either/Or, Søren Kierkegaard, Howard V. Hong, Edna H. Hong. Princeton University Press. 1987.
4. Kierkegaard's Writings, VIII, Volume 8: Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin. Edited and Translated with Introduction and Notes by Reidar Thomte, Albert B. Anderson. Princeton University Press. 1980.
5. Kierkegaard's Writings, VI, Volume 6: Fear and Trembling/Repetition. Søren Kierkegaard, Howard V., Hong Edna H. Hong. Princeton University Press. 1983.
6. Sartre J.-P. Existentialism Is a Humanism. 1946 URL: https://www.marxists.org/reference/archive/sartre/works/exist/sartre.htm.
7. Кант І. Критика практичного розуму. URL: http://iakovlev.org/zip/kant2.pdf.
8. Герберт М. Одновимірна людина // Сучасна зарубіжна соціальна філософія: Хрестоматія. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Marcuse_Herbert/Odnovymirna_liudyna.pdf.
9. Ортега-і-Гассет, Х. Дегуманізація мистецтва. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Ortega_y_Gasset_Jose/Dehumanizatsia_mystetstva.htm.
10. Ортега-і-Гассет, Х. Бунт мас. URL: https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/1950/file.pdf.
11. Фромм Е. Втеча від свободи. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Fromm_Erich/Vtecha_vid_svobody/.
12. Ясперс К. Психологія світоглядів / пер. з нім. О. Кислюка, Р. Осадчука. Київ : Юніверс, 2009. 464 с.

13. Дахній А. Людина XX століття крізь призму філософії Сьорена К'єркегора // Українська К'єркегоріана. Доповіді міжнародного семінару, присвяченого пам'яті Григорія Маланчука: «Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи». Переклади і документальні матеріали. Львів : Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998. 25–29 с.
14. Духовність особистості: методологія, теорія і практика : зб. наук. пр. Вип. 2 (43) / гол. ред. Г. П. Шевченко. Луганськ : Вид-во Сну ім. В Даля, 2011. 228 с.
15. Духовність особистості: методологія, теорія і практика : зб. наук. пр. Вип. 6 (41) / г ол. ред. Г. П. Шевченко. Луганськ : Вид-во Сну ім. В Даля, 2010. 230 с.
16. Стеценко В. Екзистенціалізм як «Філософія людини». XX сторіччя. URL: http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/27409/05Stetsenko.pdf?sequence=1.
17. Ярошенко Т. Виклики сьогодення і проблема автентичної культури в дискурсі філософсько-етичних вчень А. Шопенгауера та С. К'єркегора // Тези звітної наукової конференції філософського факультету. Львів, 2020. 211–214 с.

Liliia Leshchenko

EXISTENTIALISM IN THE DISCOURSE OF HUMANISTIC PROBLEMS OF CULTURE

Ivan Franko National University of Lviv,
1, Universytetska Str., Lviv, Ukraine, 79000,
e-mail: liliia_leshchenko@gmail.com

The article considers the principle of humanism, which envisioned human beings as the highest value, respect for the dignity of each person, its right to life, free development, a realization of abilities and the pursuit of happiness.
The article considers the current state of the culture which reveals disturbing symptoms indicating a crisis, a painful state of the spiritual sphere,the main subject of which is a human being. Many researchers directly point out actively unfolding processes in the modern culture that cause a destructive impact on the moral consciousness of the individual, and provoke the primitivization of the spiritual world. In the growing dynamics of these negative tendencies, there are noticeable signs of the anthropological crisis caused by modern society.
The article considers the historical conditions and preconditions of the philosophy of existentialism nascency (late eighteenth – early nineteenth century), and the activities of its leading representatives, among which the main focus was on the figure of S. Kierkegaard, in whose work human being appears as a singleton creature aware of its mortality, passionately experiences its existence, freely chooses and creates himself. Referring to Kierkegaard's concept of the existential stages of human existence has become essential for understanding the problem of human existence and the need for choice. The article reveals that a human being in its way of life can go through different gradations, degrees of the spirit modification.
The stage concept includes three existential spheres: aesthetic, ethical and religious. They correspond to two boundary areas (confinum): irony – between aesthetic and ethical; humor – between ethical and religious.

The view on the human being in existential philosophy is based on the central problem – individual human existence in the world.
Humanism, which supports existentialism, emphasizes human dignity and the central role of choice in the value creation process. Existentialism of J.-P. Sartre reflects the optimism that is usually associated with humanism. Despite the lack of pre-established objective values, we are fully responsible for who we are.
Keywords: *humanism, mass culture, dehumanization of culture, existentialism, choice, freedom, responsibility.*

Стаття надійшла до редколегії 12.09.2022
Прийнята до друку 17.11.2022

УДК 271.2-1(477) “17/18”
DOI: http://dx.doi.org/10.30970/shp.2022.11.1109

Валерій Стеценко

ФЕНОМЕН УКРАЇНСЬКОЇ ДУХОВНО-АКАДЕМІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ XVII – ПЕР. ПОЛ. XVIII СТ.

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, Львів, Україна, 79000,
e-mail: valeriy.stetsenko@lnu.edu.ua
ORCID ID: 0000-0003-3705-8508

Розглянуто феномен української духовно-академічної філософії та її місце в розвитку філософської культури в Україні в XVII–пер. пол. XVIII ст. Досліджено особливості функціонування та еволюції цієї форми філософії в Києво-Могилянській академії. З’ясовано, що поширення і використання з XVII ст. в українській духовно-академічній філософії схоластичного раціоналізму було цілком закономірним процесом. Саме в цей період (XVII – пер. пол. XVIII ст.) провідним осередком філософської думки в Україні стає Києво-Могилянська колегія (з 1701 р. – академія), професори якої започаткували розвиток вітчизняної професійної (тобто, «академічної») філософії, що саме тоді виступала у формі філософської теології, через що І. Захара визначає її як «духовно-академічну філософію». Ця філософія в Україні ґрунтувалася на західноєвропейській схоластичній традиції – «лінію Арістотеля» у філософії та пов’язані з нею наступні надбання західноєвропейської раціоналістичної філософії Нового часу. Проаналізовано відповідну тенденцію відходу тогочасної української філософської думки від попередньої ортодоксально-візантійської традиції християнізованого неоплатонізму – ареопагітизму в напрямі переорієнтації на західноєвропейську схоластику, неосхоластику та філософський раціоналізм Нового часу. Доведено, що використання нових надбань західноєвропейської філософії, елементів пантеїзму та деїзму розхитувало теологічний світогляд, створювало підгрунтя для звільнення філософії від теології, розвитку в українській духовно-академічній філософії, крім теїстичних також матеріалістичних тенденцій.

Ключові слова: *українська духовно-академічна філософія, раціоналізм, схоластика, неосхоластика, пантеїзм, деїзм.*

Постановка проблеми. Динамічний розвиток філософської думки в Україні в XVII – пер. пол. XVIII ст. не випадково пов’язаний з діяльністю Києво-Могилянського колегіуму, з 1701 р. – Києво-Могилянської академії. Саме

© Стеценко Валерій, 2022

там уперше для українців почалося систематичне викладання філософії [1, с. 80–81].

Зазвичай, цей предмет у Києво-Могилянській колегії (академії) викладали професори, що закінчили студії в західноєвропейських університетах, а отже, були добре знайомі і з попередніми, і сучасними їм надбаннями раціоналізованої західноєвропейської філософської думки, плідно використовуючи й творчо розвиваючи набуті знання у своїй викладацькій та науковій діяльності.

Тому з Києво-Могилянського колегіуму, у творах і лекційних курсах професорів філософії якого розглядались важливі світоглядно-гносеологічні проблеми (насамперед, у працях Й. Кононовича-Горбацького та І. Гізеля, в яких було розроблено струнку теорію пізнання з помітними раціоналістично-сенсуалістичними рисами), бере свій початок професійна українська філософія, яка мала значний вплив на розвиток філософської думки згодом в інших закладах вищої освіти України [6, с. 226; 11, с. 5, 21].

Власне, через те, що професійна європейська філософія формувалася, насамперед, у закладах вищої освіти, цілком виправданою є її інша назва «академічна філософія». Відповідно, українська академічна філософія (філософствування у Києво-Могилянській колегії – академії) XVII–XVIII ст. становить значний інтерес для сучасних вітчизняних дослідників не тільки як історія навчання, викладання філософії у цьому навчальному закладі, а й як процес становлення української філософської науки, що охоплює певну структуру філософських знань з логіки, натурфілософії, метафізики, онтології, гносеології та аксіології [6, с. 227; 23, с. 90].

По суті, як акцентовано в сучасних дослідженнях, перша у східнослов'янському світі школа вищого типу західного зразку – Києво-Могилянська колегія (академія) своєю діяльністю, найбільш вагомим здобутком якої була вітчизняна академічна філософія, піднесла філософську культуру в Україні на небачений до того рівень. Її професори і вихованці – Йосип Кононович-Горбацький, Інокентій Гізель, Лазар Баранович, Іоаникій Галятовський, Данило Туптало, Антоній Радивиловський, Йоасаф Кроковський, Стефан Яворський, Йосиф Туробойський, Теофан Прокопович, Михайло Козачинський, Георгій Кониський, Тимофій Щербацький, Симеон Тодорський, Григорій Сковорода та багато інших зробили вагомий внесок в історію української філософії [7, с. 149].

Зрозуміло і те, що, виходячи зі своєї православної конфесійної приналежності й відповідної релігійно-богословської орієнтації професори філософії Києво-Могилянської колегії (академії) ґрунтувалися на своїх творах і лекційних курсах з філософії у боротьбі проти поширення в Україні теологічних вчень католицизму й, почасти, протестантизму і створювали свої філософсько-теологічні вчення, передусім, для теоретичного обґрунтування православ'я – філософської апологетики догматів православного віровчення та положень православного богослов'я [1, с. 81].

Еволюція цих філософських засад українського православного богослов'я засвідчує помітну самобутність філософської інтерпретації традиційної

теологічної проблематики у вітчизняній академічній філософії XVII– пер. пол. XVIII ст., насамперед започаткованої ще у Середньовіччі проблеми «людина-Бог» з її головною ідеєю Бога та проблемою Його пізнання – богопізнання, існування різноманітних тенденцій та концептуальний плюралізм у тогочасній філософсько-богословській думці в Україні, теологічні системи якої дедалі більше наповнювалися раціоналістичним змістом [23, с. 90].

Аналіз публікацій на тему дослідження. Не дивно, що такі цікаві особливості еволюції української філософії впродовж XVII–XVIII ст., включно з її православною філософською теологією, привертали і привертають увагу багатьох вітчизняних дослідників, зокрема стали предметом висвітлення в працях загального характеру таких українських авторів, як Д. Чижевський, І. Мірчук, В. Нічик, В. Горський, І. Огородник, В. Огородник, М. Русин, В. Чуйко та ін. [1, 4, 8, 13, 19, 20, 31].

Процес розвитку вітчизняної академічної філософської думки XVII–пер. пол. XVIII ст. глибоко проаналізований і узагальнений (зокрема, на матеріалах логіки, гносеології, натурфілософії, етики і метафізики) у фундаментальних працях В. Нічик, І. Захари, Я. Стратій, В. Литвинова, В. Андрушко, М. Кашуби, І. Паславського, В. Овсійчука, М. Роговича, О. Матковської [2, 6, 14, 28, 30]. Цими авторами в інших своїх дослідженнях, а також у дослідженнях А. Пашука, Г. Нудьги, Є. Гринiва, Н. Козачишин, О. Матюхіної та інших висвітлені й окремі проблеми розвитку української філософської думки впродовж XVII–XVIII ст., ця характеристика внеску окремих персоналій у цей творчий процес [9, 10, 11, 15, 16, 17, 18, 21, 22, 26, 27, 29]. Зокрема, об'єктом експлікації в сучасній вітчизняній філософській думці стали такі аспекти еволюції змісту філософської думки в Україні впродовж XVII–XVIII ст., як, наприклад, проблема людини та її зв'язок з теологічною проблемою «людина-Бог» у філософії діячів Києво-Могилянської академії XVII–пер. пол. XVIII ст. та просвітницькій філософії друга пол. XVIII ст. її вихованця Г. Сковороди, що розглянуті в колективній монографії І. Захари, М. Кашуби, О. Матковської, В. Любащенко, Н. Попової «Проблема людини в українській філософії XVI–XVIII ст.» [23].

Дослідження згаданих авторів виявляють загальні закономірності прискореного розвитку вітчизняної філософської думки в XVII–XVIII ст., показують прагнення прогресивних українських мислителів того часу за короткий час засвоїти вікові надбання західноєвропейської філософії, а також досягнення природничо-наукової думки Нового часу, і створити власну, оригінальну філософську традицію і наукову основу для розвитку вітчизняної філософії й теології Нового часу [30, с. 207].

Своєю чергою, це дає змогу простежити в цьому дослідженні які, власне, особливості перехідного характеру української академічної філософії XVII–пер. пол. XVIII ст. і як саме вплинули на складання тогочасних філософських засад вітчизняного богослов'я в її межах, тобто – на еволюцію такої форми філософії у Києво-Могилянській колегії (академії), яку І. Захара визначив як «духовно-академічна філософія» [6, с. 227].

Виклад основного матеріалу (змісту) статті. Передусім згадані особливості стосуються поширення і використання з XVII ст. в академічній (духовно-академічній) філософії України схоластичного раціоналізму. Саме в цей період провідним осередком філософської й водночас філософсько-богословської думки в Україні в XVII–XVIII ст. стає Києво-Могилянська колегія (з 1701 р. – академія), викладачі якої розпочали розвиток професійної вітчизняної філософії. Тому цілком логічним є те, що початком складання такого перехідного характеру філософствування у Київській колегії (академії) стало поширення в ньому середньовічного схоластичного раціоналізму, що спирався на християнізовану спадщину Арістотеля – «лінію Арістотеля» у філософії. Ця рецепція ідей схоластичного раціоналізму (тобто, схоластичного арістотелізму) на власне український ґрунт відбувалася за посередництвом тієї філософської та теологічної думки, яку відображено в лекційних курсах професорів Києво-Могилянської колегії (академії), що була першим в Україні вищим навчальним закладом західного (західноєвропейського) типу [23, с. 89]. З цього погляду цілком закономірним видається те, що вихідним у філософських лекційних курсах Києво-Могилянської колегії (академії) визнається філософська спадщина Арістотеля й загалом «лінія Арістотеля» у філософії [1, с. 81; 28].

По суті, вся вітчизняна академічна філософія XVII ст. – пер. пол. XVIII ст. пов'язана зі західноєвропейською схоластичною традицією [6, с. 65]. Це об'єктивно зумовлювалося потребою раціонального обґрунтування православного богослов'я в його протидії інвазії в Україні раціоналізованої у Середньовіччі за допомогою християнізованого арістотелізму (схоластики номіналістів-перипатетиків, аверроїстів і томізму) католицької теології, яка до того ж (як і протестантська теологія) продовжувала удосконалювати свою раціоналізацію (раціоналістично-гуманістична та пантеїстична філософія епохи Ренесансу, протестантська та католицька неосхоластика доби Реформації і Контрреформації та Нового часу).

Враховуючи це, професори філософії Києво-Могилянської колегії (академії) з успіхом використовували філософське надбання арістотелізму та запозичені у своїх конфесійних опонентів його християнізовані версії у формі західноєвропейської схоластики і неосхоластики для раціоналізації православного богослов'я і православної філософської теології (православної філософії) у своїх академічних лекційних курсах з філософії [28].

Своєю чергою, звернення до схоластичної проблематики та схоластичного раціоналізму закладало ґрунт для переосмислення духовних надбань Середньовіччя (а серед них і богословської спадщини ортодоксального православ'я) на підставі нових ідей, запозичених зі схоластики з притаманним для неї раціоналістичним переосмисленням традиційної теологічної проблематики. Цьому, безумовно, сприяло і те, що теологічні проблеми розглядались професорами Києво-Могилянської колегії (академії) в межах окремих розділів (логіки, гносеології, натурфілософії, метафізики, етики) їх лекційних курсів з філософії та у взаємозв'язку з їх проблематикою [1, с. 81; 6, с. 65–229; 23, с. 90–108; 28; 29; 30, с. 206–283].

Значною мірою завдяки цьому, орієнтуючись головно на західноєвропейську теологічну вченість і філософію, вчені Київської колегії (академії) поступово долали відсталість і консерватизм старої, ортодоксально-візантійської православної думки та її традицій, що є панівним у вітчизняній православній теології та філософії [23, с. 89]. Тому, як відзначають сучасні вітчизняні дослідники, саме завдяки орієнтації вчених Києво-Могилянської колегії (академії) на західноєвропейську схоластику та використанню ними її раціоналізму у своїх лекційних курсах з філософії і, до певної міри, теології у XVII – пер. пол. XVIII ст. значно прискорюється поступовий відхід української філософсько-богословської думки від попередньої ортодоксально-візантійської православної богословсько-філософської традиції (з її ірраціонально-містифікованим підходом до розгляду світоглядних проблем) і наближення до більш раціоналістичної західноєвропейської філософії та теології [2; 6, с. 225–229; 14; 15; 19, с. 91–115, 204–251; 21; 28; 29; 30, с. 206–207].

Через усі ці обставини свого часу лекційні курси філософії у Києво-Могилянській колегії (академії) тлумачилися як переважно схоластичні. Однак сучасні дослідження стану їх викладання, видання перекладів цих курсів українською мовою свідчать про не схоластичний, а значно вищий рівень викладання цього предмета (дисципліни) київськими академіками [6, 7, 9, 11, 14, 16, 21, 23, 26, 28, 29, 30]. Філософія у Києво-Могилянській колегії (академії) не зводилася лише до схоластики. У її викладанні широко використовувались твори античних філософів, провідних європейських мислителів Середньовіччя, епохи Відродження, доби Реформації і Нового часу [1, с. 81–86; 6, с. 65–229; 7, с. 149–199; 11, с. 16; 14; 15; 28; 29; 30, с. 128–297].

У підсумку плюралізму такого філософствування на поч. XVIII ст., за свідченням Т. Прокоповича, схоластичні мудрування розглядаються як пройдений етап у житті Київської академії. Зокрема, серед учених академії, які багато в чому відійшли від схоластики, сучасні дослідники називають Хр. Чарнуцького, А. Дубнєвича, І. Левицького, Ф. Лопатинського [1, с. 81].

Цьому сприяла, як підтверджують сучасні вітчизняні дослідження, та обставина, що професори Києво-Могилянської колегії (академії), як і їх католицькі та протестантські колеги з навчальних закладів Західної Європи, віддаючи данину схоластичному арістотелізму, постійно брали до уваги розвиток філософської думки в межах секуляризованої (світської, неконфесійної) філософії доби Відродження, Реформації та Нового часу [6, с. 226]. Тому, безумовно, на тогочасну вітчизняну академічну філософію не могли не вплинути ренесансно-реформаційні (гуманістичні та пантеїстичні) ідеї, а також філософські ідеї епохи Раціоналізму XVII ст. – емпіризму Ф. Бекона та сенсуалізму його послідовників, деїзму Р. Декарта та моністичного пантеїзму Б. Спінози, пов’язані з розвитком природознавства доби Відродження (коперніканством) та Нового часу (науковою революцією XVII ст.).

Слід також враховувати, що в цей час на загальному характері європейської релігійної філософії відчутно позначилась відновлена в ході католицької

Контрреформації т. зв. «друга схоластика», тобто – неосхоластика. Вона відрізнялася (на відміну від старої, традиційної схоластики) простотою і ясністю понять та категорій, намаганням йти в ногу з часом (тобто, враховуючи здобутки тогочасної філософії і науки), бути корисною для розвитку філософського знання. Одним з найбільших католицьких авторитетів цієї «другої схоластики» був Франциск Суарес, якому вдалося гармонійно поєднати схоластичний арістотелізм з концептами секуляризованої філософії Нового часу. Надзвичайно високий авторитет Суареса визнавали, використовуючи і розвиваючи його ідеї, навіть такі видатні філософи Нового часу, як Френсіс Бекон, Рене Декарт, Гуго Гроцій та ін. [6, с. 226–227].

Ось чому і ця духовно-академічна філософія (використання неосхоластики в академічній філософській теології) також сприяла розвитку філософського знання у всіх країнах Європи. Зокрема, за визначенням І. Захари, філософські твори, за якими читались курси лекцій у Києво-Могилянській колегії (академії), є, по суті, українським варіантом «другої схоластики» [6, с. 227]. Отже, підсумовує він, коли йдеться про вітчизняну професійну (академічну) філософію XVII – пер. пол. XVIII ст., то мається на увазі раціональна течія релігійної філософії (філософської теології), яка існує одночасно зі секуляризованою філософією Нового часу [6, с. 227].

Звідси цілком закономірною виглядає об'єктивна обумовленість відходу вітчизняної духовно-академічної філософії, тобто – православної філософсько-богословської думки в межах української академічної філософії XVII – пер. пол. XVIII ст. від попередньої ортодоксально-візантійської традиції християнізованого неоплатонізму-ареопагітизму в напрямі переорієнтації на раціоналізм західноєвропейської схоластики, неосхоластики («другої схоластики») та секуляризованої (неконфесійної, світської) філософії Нового часу.

Загалом сучасні дослідження української академічної філософії XVII – пер. пол. XVIII ст. вказують на помітне прагнення впродовж всього цього періоду до розмежування філософії та теології у Києво-Могилянській колегії (академії). Про це свідчить, зокрема, велика увага, яка приділялась київськими академіками логіко-гносеологічним проблемам, вирішуючи які, вони намагались спиратись також і на науковий доказ. Так, у Києво-Могилянському колегіумі особливу увагу цим проблемам приділяли І. Гізель та Й. Кононович-Горбацький [11, с. 16].

Одним з перших, хто ще в пер. пол. XVII ст. робив кроки у напрямі звільнення філософії від обмежуючого її розвиток впливу теології і схоластики, був Йосип Кононович-Горбацький (р.нар. невід. – 1653) – один із перших професорів філософії Києво-Могилянського колегіуму, в 1642–1646 рр. його ректор. Окрім філософії, викладав там також риторику. Автор підручника з логіки (латинською мовою) та «Оратора Могилянського». Він дотримувався у своїх філософських курсах номіналістичного тлумачення вчення Арістотеля. Зокрема, пов'язував проблеми «універсалій» з необхідністю пізнання світу, а не з потребами пізнання Бога, як це було у томістів, розмежовував теологію, предметом якої є теїзм – учення про Бога, і філософію, предметом якої є реальний світ. Цим

Й. Кононович-Горбацький, по суті, підходив до вимоги відокремлення розуму від віри, філософії від богослов'я. До того ж у своїх філософських творах він здебільшого посилається на джерела гуманістичної філософії епохи Відродження, античних авторів. Широко залучаються ним ідеї Е. Роттердамського, Р. Агріколи, С. Оріховського-Русина (Роксолана), Ш. Шимоновича [1, с. 81; 11, с. 16; 19, с. 204–210].

Високо оцінював логіко-пізнавальні можливості філософії Інокентій Гізель (1600–1683) – вихованець Києво-Могилянського колегіуму, з 1645 р. його професор, а в 1646–1650 рр. – ректор. Читав курси філософії та психології. Автор творів: «Про істинну віру», «Стара віра» (1668), «Твір про всю філософію», філософсько-морального твору «Мир з Богом чоловіку» (1669). Розглядаючи філософію як вищий рівень теоретичного мислення й пізнання, І. Гізель визнавав її конкурентноздатність навіть у традиційно теологічній сфері, тому важливого значення в курсі філософії надавав розділу метафізики, яку визначав як «знання про надприродне, оскільки вона займається справами вищого порядку, ніж природні або фізичні тіла», «божественну теологію, тому що вона говорить про Бога та Божі справи», «божественну та чільну серед інших наук, тому що вона перевищує інші науки важливістю…», «мудрість, тому що вона з'ясовує перші причини речей, найвищі і найскладніші речі…, універсальні сутності» [19, с. 219–220].

Наприкінці XVII–XVIII ст. виявом прагнення діячів Київської академії до автономії філософії і науки були їх вимоги звільнення науки від теології. Так, на поч. XVIII ст. прихильниками звільнення науки від теології стали Хр. Чарнуцький, П. Малиновський, А. Дубнєвич, М. Козачинський та ін. Проти сліпої віри в авторитет (авторитетам Церкви) виступав Т. Прокопович. Він постійно радив звертатися до першоджерел знання для вироблення свого власного, об'єктивного погляду в науці, вказуючи на те, що розум, який черпає не з джерел першого гатунку, рясніє брехнею і лише краплинами правди [1, с. 81].

Теорією «двох істин» серед учених Києво-Могилянської колегії (академії) користувалися І. Гізель та Й. Кононович-Горбацький, згодом – Т. Прокопович. На поч. XVIII ст. про певну самостійність науки вчили Ст. Яворський та Ф. Лопатинський, які, проте, не намагалися повністю розмежовувати сфери знання та віри, підкреслюючи примат віри над знаннями [1, с. 82].

Про прагнення української академічної філософської думки в XVII–XVIII ст. до розмежування філософії та теології свідчить також викладання в лекційних курсах київських академіків розділу натурфілософії, який став одним з основних у них (під дією зовнішніх схоластичних впливів), починаючи з останньої чверті XVII ст. Вже Йоасаф Кроковський і Стефан Яворський розглядали цей розділ як головний у своїх філософських курсах і викладали у ньому своє розуміння Всесвіту та його будови, пояснювали природу земних і небесних явищ, природу і відчуття людини, але водночас (у зв'язку академічної філософії з теологічною проблематикою, зокрема з проблемою «людина–Бог») – також і її відносини з Богом [30, с. 207].

Вітчизняна натурфілософія, виникнувши в межах схоластичного методу і середньовічної картини світу, тривалий час була основною формою теоретичного осмислення природи. Узагальнюючи знання про Всесвіт і пояснюючи різноманітність явищ природи, вона часто заміняла невідомі ще їй факти і дійсні зв'язки явищ певними припущеннями, надолужуючи і поповнюючи наявні прогалини в знаннях уявними міркуваннями. Але саме натурфілософія, проникаючи в закономірності виникнення і розвитку Всесвіту, поступово приводила українську філософську думку до усвідомлення необхідності реабілітації природи, визнання її самостійності, чим значно посилила розмежування філософії і теології. Цей процес особливо бурхливо розвивався у XVII – пер. пол. XVIII ст., коли під впливом тогочасної західноєвропейської наукової революції відбувалася переорієнтація філософської думки на зв'язок з природознавством, передовою наукою Нового часу [30, с. 206].

Додамо, що специфічним проявом цього процесу якраз і стала тенденція певного відходу вітчизняної філософської теології (філософських засад православного богослов'я) від ортодоксально-візантійської традиції християнізованого неоплатонізму-ареопагітизму та тогочасної переорієнтації української православної філософської думки не тільки на західноєвропейську схоластику і неосхоластику, а й на філософський раціоналізм Нового часу.

Значний інтерес до вивчення природи виникав у період ломки звичних уявлень про Всесвіт і зародження нового світогляду. Подібно до того, як у середньовічному світі розквіт натурфілософії зумовлювався прагненням замінити міфологічні уявлення про природу поняттями загальнолюдського досвіду і природничої науки, що пояснювалося впливом загального розвитку тогочасного суспільства і його потребами, в добу Відродження і Реформації – гуманістично-реформаційними процесами і впливом коперніканства, а в епоху Раціоналізму (XVII ст.) Нового часу – розвитком механіко-математичного природознавства та філософського раціоналізму, емпіризму і сенсуалізму, так і в Україні поява з XVII ст. інтересу до вивчення натурфілософських проблем викликалася і внутрішніми соціально-історичними потребами формування нової постсередньовічної культури, і зовнішніми чинниками, під впливом розвитку раціоналістичної західноєвропейської філософії та наукових досягнень Нового часу. Цей інтерес засвідчив початок звільнення української філософської та наукової думки від впливу попереднього середньовічного догматично-схоластичного мислення та його традицій й формування нового світогляду з притаманною йому раціоналістично-натуралістичною тенденцією мислення [30, с. 206]. Отож слід погодитись зі сучасними вітчизняними дослідниками в тому, що викладачі Київської колегії (академії) у XVII–XVIII ст. не лише розпочали розвиток професійної української філософії, а й зробили великий внесок у формування нового світосприймання [11, с. 15].

Найбільш важливими елементами цього нового світогляду та його раціоналістично-натуралістичного спрямування у філософії діячів Києво-Могилянської академії, так само, як і загалом у європейській філософії епохи

Відродження, доби Реформації та Нового часу (епохи Раціоналізму XVII ст. та доби Просвітництва друг. пол. XVII–XVIII ст.), стали пантеїзм і деїзм. Пантеїзм, як наприклад у монізмі Б. Спінози, максимально зближував поняття «Бог» і «природа», вважаючи, що Бог і створена Ним природа – єдине ціле як єдина «субстанція» [1, с. 105–107; 25, с. 231]. А деїзм визнавав Бога як першопричину («першопоштовх») буття, але заперечував божественне втручання у явища природи і суспільного життя. Світ після свого створення Богом підкоряється законам природи. Так, у Р. Декарта Бог дійсно є творцем світу, але Його гідність абсолютної і незмінної істоти несумісна з втручанням у справи рухомої та мінливої природи [5]. Тому саме пантеїзм і деїзм були тими філософськими вченнями, які певною мірою поривали зі середньовічною схоластикою і відкривали філософії шлях до вивчення природи.

Ці елементи нового світогляду (зокрема, спроби деїстично тлумачити відношення Бога і природи, вчення про однорідність матерії, її непороджуваність і незнищимість, заміна кінечного й ієрархічно впорядкованого світу безкінечним Всесвітом, зв'язаним в одне ціле ідентичністю своїх елементів і одноманітністю законів, геометризація простору тощо), які не вкладались у систему теологічного світорозуміння, сприяли руйнуванню теологічно-схоластичної картини світу і створювали підґрунтя для утвердження і розвитку філософських ідей та наукових концепцій Нового часу [30, с. 207].

У філософській думці доби Відродження доволі чітко простежується зближення філософії з природознавством. Якщо передумовою цього в XV–XVI ст. був пантеїзм, то наслідком цього зближення став деїзм, який дедалі рельєфніше виступає з друг. пол. XVII ст. Звичайно деїстичні і пантеїстичні елементи у світогляді мислителів XVII–XVIII ст. продовжують переплітатися, однак деїстична тенденція переважає [23, с. 90].

Оскільки українська академічна філософія XVII–XVIII ст. була тісно пов'язана зі загальним розвитком європейської філософії, складно заперечувати те, що пантеїстичні та деїстичні ідеї мали місце у філософських працях і лекційних курсах професорів Києво-Могилянської колегії (академії), так само, як і переважання у їх співвідношенні деїстичної тенденції над пантеїстичною. Особливо чітко це виявляється при розгляді однієї з основних проблем у лекційних курсах київських академіків – проблеми співвідношення Бога і природи, що, як і ідея Бога та проблема Його пізнання – богопізнання, залишалася важливою складовою академічної філософської інтерпретації в розділі натурфілософії загальної теологічної проблеми «людина–Бог». Звичайно, водночас академіками в суто теологічному дусі стверджувалося, що Бог є творцем світу та людини, тричі наймогутніший та всеблагий. Але Його деїстичне тлумачення знаходимо майже в більшості академіків. Бог виступає у них як творець природи, як гарант її збереження і як першопричина її руху. Але Він не може порушувати створених Ним законів природи і вона розвивається далі за цими законами без Його дальшого втручання [1, с. 82; 11, с. 16; 23, с. 90].

Так, І. Гізель у своєму «Повному курсі філософії», який читав у колегіумі впродовж 1645–1647 рр. (рукопис цього лекційного курсу має назву «Трактат (твір) про всю філософію»), виносить у ньому через традиції та завдання свого навчального закладу на перше місце проблему Бога і Його відношення до світу, при розгляді якої стояв на деїстичних позиціях, близьких до ренесансних, що проявлялося у поєднанні і рівноправності матеріального та ідеального моментів у визначенні природи і неоплатонівських концептуальних інтерпретаціях Бога. Бог, за І. Гізелем, не має фізичних першооснов, він нематеріальний, безкінечний, безмежно досконалий, але пізнається природним розумом [19, с. 211–218]. Водночас, визнаючи створення світу Богом, І. Гізель уважав, що в природі все відбувається за природними законами, до яких пристосовується навіть Бог. Аналогічної думки дотримувався згодом і Т. Прокопович, який взагалі визнавав первинність створеної Богом природи в кожній конкретній причині [1, с. 82].

Поступово в київських академіків деїзм перероджувався у пантеїзм, згідно з яким Бог і природа – єдине ціле. Про це, зокрема, свідчать вирази, які трапляються на сторінках записних спудеями Академії лекційних курсів: «Бог є в речах», «Бог є у природі», «Природа і Бог одне й те ж» [23, с. 90]. Елементи пантеїзму (поряд із деїзмом) зустрічаємо ще у навчальному філософському курсі І. Гізеля, який почав вчити про нерозривність Бога і природи, світу. «Бог, – писав він, – власне не має певного місця, тому що внаслідок своєї наближеності перебуває не десь у конкретному місці, а найімовірніше – усюди» [1, с. 82]. Таке твердження І. Гізеля свідчить, що його раціоналістичний погляд на дійсність, яка підкоряється просторовим і часовим властивостям, перенесено і на Бога. Наприклад, І. Гізель говорив: «Існує три творці – Бог, природа, мистецтво» [3].

Пантеїстична тенденція продовжується і в українській академічній філософії напр. XVII – пер. пол. XVIII ст. та просвітницькій філософії друг. пол. XVIII ст. У Стефана Яворського часто траплявся вираз: «Природа і Бог нічого надаремно не роблять» [23, с. 90]. Ототожнення Бога з природою знаходимо і в пізніх працях Т. Прокоповича. «Під природою, – писав він, – розуміють Бога.., ціле визначення природи збігається з Богом стосовно природних речей, у яких він з необхідністю існує і які рухає» [1, с. 82]. Схожу думку знаходимо і в М. Козачинського, Г. Кониського, Г. Сковороди [1, с. 82].

А оскільки природа тотожна Богу, то Теофан Прокопович зазначав, що «… лише за допомогою фізичних спостережень можна пізнати Бога… Бог розкриває їм пізнання світу у своїх творах й показує свою вічну всемогутність, яка є Його словом і все творить» [24, с. 46]. Цим мислитель наче заохочує до пізнання навколишньої природи, вважаючи, що той, хто осягне її таїнства, наблизиться і до пізнання Бога. Ба більше, що в київських академіків (як і взагалі у вченнях пантеїстичного характеру) Бог виступає як одне з визначень природи [23, с. 90]. Так, Георгій Кониський з цього приводу писав: «Назва природи, звичайно, схоплювалась по-різному, спершу замість самого Бога: так Сенека, глава римських стоїків, легко узурпує назву природи, кн.4 “Про обов’язки”, коли говорить, що природа є ніщо інше, як Бог. Звідси звичайно філософи визначають

природу, хай навіть латинськими словами не говорять, називаючи одну natura naturas, іншу – natura naturata, розуміючи під тією самого Бога, під цією – створені речі» [12, с. 66].

Однак у київських академічних філософських курсах усе ж переважає деїстична тенденція [23, с. 90]. Про це, зокрема, свідчать уявлення академіків про матерію, яка, на їх думку, не може ані народжуватись, ані знищуватись. «Матерія – загальний і єдиний субстрат усіх матеріальних речей, що зумовлював кількісну особливість останніх і зберігався до і після їх будь-якої видимої загибелі» [8, с. 283]. Під субстанцією більшість учених академії розуміли самобуття, незалежну і визначену сутність, що існує в собі і сама по собі. Уявлення про природні тіла як сутності такого роду робило необов'язковим втручання Бога в дії природи і сприяло виникненню деїстичного світосприймання [11, с. 16].

Його складовою було уявлення про неперервність процесів виникнення і розкладу речей, що відбуваються у світі, їх переходів з одного стану в інший, що приводило професорів академії до утвердження універсальності заснованого на боротьбі і взаємному виключенні протилежностей руху. Так, у своєму курсі логіки Й. Кононович-Горбацький розрізняв шість категорій руху: «Перший вид руху – це народження, на підставі якого утворюється субстанція, наприклад, людина; другий – руйнація, завдяки цьому рухові будь-яка субстанція зникає; третій – це збільшення, шляхом такого руху річ зазнає кількісних змін стосовно збільшення; четвертий – зменшення, за допомогою цього руху річ кількісно зменшується; п'ятий – алітерація, за допомогою цього руху річ зазнає змін якісних, тобто набуває якостей, якими досі не володіла; шостий вид – просторовий рух, коли тіло переміщується в просторі» [11, с. 16–17].

Ідея про нерозривність зв'язку між матерією і рухом, пошуки джерела руху у світі матеріальних речей і явищ наближали професорів Києво-Могилянської колегії (академії) до розуміння природи як матеріального світу з комплексом притаманних йому закономірностей. Звичайно, було б невірно говорити про матеріалістичний характер філософії Київської колегії (академії). Вона виходила з теологічних засад, де Бог розглядався як творець світу і його законів. Але елементи пантеїзму, деїзму, пошуки джерел руху матерії в природі, ідея однорідності небесної і земної матерії розхитували теологічний світогляд, створюючи підґрунтя для звільнення філософії від теології, розвитку у вітчизняній духовно-академічній філософії, крім теїстичних також і матеріалістичних тенденцій [11, с. 17].

Список використаної літератури

1. Від витоків до середини XIX століття: короткий довідник з історії філософії / авт.-упоряд. О. П. Архіпов, В. А. Бугров, С. П. Петрушенков, В. Л. Чуйко та ін.; за ред. Т. Д. Пікашової та В. Л. Чуйка. Київ : МАУП, 1997. 152 с.
2. Від Вишенського до Сковороди / за ред. В. М. Нічик. Київ : Наук. думка, 1972. 143 с.

3. Гізель І. Твір про всю філософію… // Від. рук. ЦНБ НАН України. Шифр МАК/ІІ 128. Арк. 383 зв.
4. Горський В. С. Історія української філософії : курс лекцій. Київ : Наук. думка, 1996. 286 с.
5. Декарт Р. Метафізичні твори / пер. В. Андрушко, С. Гатальська, О. Хома, А. Баумейстер. Харків : Фоліо, 2020. 219 с.
6. Захара І. С. Академічна філософія України (XVII – І пол. XVIII ст.). Львів : Вид-во ЛНУ імені Івана Франка, 2000. 239 с.
7. Історія української філософії : хрестоматія / упоряд. М. В. Кашуба. Львів : Вид. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2004. 356 с.
8. Історія філософії на Україні : в 3-х т. Київ : Наук. думка, 1987. Т. І. 399 с.
9. Кашуба М. В. Георгій Кониський – світогляд та віхи життя. Київ : Укр. Центр дух. культури, 1999. 228 с.
10. Кашуба М. В. З історії боротьби проти унії XVII–XVIII ст. Київ : Наук. думка, 1976. 171 с.
11. Козачишин Н. М., Матюхіна О. А. Філософська і суспільно-політична думка на Україні у XVII ст. : текст лекції з курсу філософії для студентів всіх форм навчання. Львів : ЛПІ, 1992. 21 с.
12. Кониський Г. Філософські твори : у 2-х т. Київ : Наук. думка, 1990. Т. 2. 576 с.
13. Мірчук І. Історія української філософії // Енциклопедія українознавства. Київ : Наук. думка, 1995. С. 128–216.
14. Ничик В. М. Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в. Київ : Наук. думка, 1978. 298 с.
15. Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.). Київ : Наук. думка, 1990. 384 с.
16. Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.). Київ : Наук. думка, 1990.
17. Нудьга Г. Студенти з України на лекціях у Галилея // Жовтень. 1987. Ч. 5. С. 95–105.
18. Нудьга Г. Українські студенти в університетах Європи XIV–XVIII ст. // Український календар. Варшава, 1968. С. 315–320.
19. Огородник І. В., Огородник В. В. Історія філософської думки в Україні : курс лекцій. Київ : Вища шк. ; Знання ; КОО, 1999. 543 с.
20. Огородник І. В., Русин М. Ю. Українська філософія в іменах. Київ : Либідь, 1997. 328 с.
21. Паславський І. В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI–пер. трет. XVII ст. Київ : Наук. думка, 1984. 128 с.
22. Пашук А. Проблема «истиннаго человъка» у філософській концепції Григорія Сковороди // ЗНТШ. Львів, 1991. Т. CCXXII. С. 181–200.
23. Проблема людини в українській філософії XVI–XVIII ст. / авт. кол.: І. С. Захара, М. В. Кашуба, О. В. Матковська, В. І. Любащенко, Н. Л. Попова ; відп. ред. М. В. Кашуба. Львів : Логос, 1998. 239 с.
24. Прокопович Ф. Філософські твори : у 3-х т. Київ : Наук. думка, 1979. Т. 2. 550 с.
25. Релігієзнавчий словник / за ред. А. Колодного і Б. Лобовика. Київ : Четверта хвиля, 1996. 392 с.
26. Рогович М. Д. Мировоззрение М. Козачинского и его место в истории отечественной философской мысли первой половины XVIII в.: автореф. дис. на соиск. канд. филос. наук. Киев, 1978. 21 с.
27. Рогович М. Д. Світські мотиви в творчості Ф. Прокоповича і А. Кантеміра //

Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації : зб. наук. праць / АН УРСР. Ін-т сусп. наук; відп. ред. Є. А. Гринів. Київ : Наук. думка, 1991. С. 158–170.
28. Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев : Наук. думка, 1982. 347 с.
29. Стратий Я. М. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в. Киев : Наук. думка, 1979. 208 с.
30. Філософія Відродження на Україні / М. В. Кашуба, І. В. Паславський, І. С. Захара та ін. / АН УРСР. Ін-т сусп. наук; відп. ред. М. В. Кашуба. Київ : Наук. думка, 1990. 336 с.
31. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Мюнхен, 1983. 175 с.

Valeriy Stetsenko

THE PHENOMENON OF UKRAINIAN SPIRITUAL ACADEMIC PHILOSOPHY OF THE 17TH AND THE FIRST HALF OF THE 18TH CENTURY

Ivan Franko National University of L'viv,
1, Universytetska Str., L`viv, Ukraine, 79000,
e-mail: valeriy.stetsenko@lnu.edu.ua
ORCID ID: 0000-0003-3705-8508

The phenomenon of Ukrainian spiritual and academic philosophy and its place in the development of philosophical culture in Ukraine in the 17th – the first half of the 18th centuries are considered. The peculiarities of the functioning and evolution of this form of philosophy in the Kyiv-Mohyla Academy were studied. It was found that the distribution and use from the 17th century in the Ukrainian spiritual-academic philosophy of scholastic rationalism was a completely natural process. It was during this period (XII-XIII centuries) that the leading center of philosophical thought in Ukraine became the Kyiv-Mohyla Collegium (since 1701 – an academy), whose professors initiated the development of domestic professional (i.e., "academic") philosophy, which at that time appeared in the form of philosophical theology, which is why I. Zakhara defines it as "spiritual-academic philosophy". This philosophy in Ukraine was based on the Western European scholastic tradition – "Aristotle`s line" in philosophy and the subsequent acquisitions of the Western European rationalist philosophy of the New Age. The relevant trend of departure of contemporary Ukrainian philosophical thought from the previous orthodox-Byzantine tradition of Christianized Neoplatonism – Areopagitism in the direction of reorientation towards Western European scholasticism, neoscholasticism and philosophical rationalism of the New Age is analyzed. It is proven that the use of new assets of Western European philosophy, elements of pantheism and deism shook the theological worldview, created the basis for the liberation of philosophy from theology, development in Ukrainian spiritual and academic philosophy in addition to theistic and materialistic tendencies.
Keywords: *Ukrainian spiritual and academic philosophy, rationalism, scholasticism, neoscholasticism, pantheism, deism.*

Стаття надійшла до редколегії 15.09.2022
Прийнята до друку 24.11.2022

УДК 1(091)(477–25)«19»
DOI: http://dx.doi.org/10.30970/shp.2022.11.1110

Роман Галуйко

КИЇВСЬКА ШКОЛА ПРАВОСЛАВНОЇ ДУХОВНО-АКАДЕМІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ XIX СТ.: ЗМІСТОВНО-ПЕРСОНАЛЬНЕ НАПОВНЕННЯ, ОСОБЛИВОСТІ ТРАДИЦІЇ

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, Львів, Україна, 79000,
e-mail: Roman.Galuyko@lnu.edu.ua
ORCID ID: 0000-0001-7975-9324

Розглянуто змістовно-персональне наповнення та особливості релігійно-філософської традиції Київської школи православної духовно-академічної філософії, що сформувалась упродовж XIX ст. у філософуванні викладачів та вихованців Київської духовної академії. Досліджено головні аспекти проблематики цього філософування, що полягали в зосередженості в теоретичному обґрунтуванні православного віровчення (богослов'я) на спробах примирення віри і розуму, філософському осмисленні шляхів Богопізнання тощо. Відповідно, з'ясовано, що для традиції Київської школи православної духовно-академічної філософії було притаманним прагнення використовувати з цією метою найбільш впливові західноєвропейські ідеалістичні філософські системи, якими тоді були передусім вчення провідних представників німецької класичної (критичної) філософії – Канта, Шелінга, Гегеля. Доведено, що такий підхід набув форми своєрідного поєднання німецького раціонально-спекулятивного стилю філософського мислення з самобутнім українським духовно-академічним стилем філософування, що ґрунтувався на властивому для православного тлумачення перетворенні розуму через Одкровення і Благодать. Проаналізовано персональний внесок у розробку концептуального змісту православної філософської теології, специфіку філософування про релігію, віру і Бога таких яскравих представників Київської школи духовно-академічної філософії XIX ст., як І. Борисов, І. Скворцов, Й. Міхневич, О. Новицький, С. Гогоцький, П. Юркевич.

Ключові слова: *православна духовно-академічна філософія XIX ст., віра і розум, Богопізнання, кантіанство, шелінґіанство, геґельянство, кордоцентризм.*

Духовно-академічна філософія – один із напрямів православної філософії XIX – поч. XX ст., репрезентований викладачами та вихованцями духовних академій, становленню якого поряд з традиціями східнохристиянської патристики сприяв вплив німецької класичної (критичної) філософії. Серед головних проблем, які з'ясовувались у контексті духовно-академічної філософії, спрямованої на

© Галуйко Роман, 2022

теоретичне обґрунтування православного віровчення, положень православного богослов'я, була проблема співвідношення віри і розуму у пізнанні, філософське осмислення шляхів Богопізнання. Важливе місце в розробці цих загальних проблем православної духовно-академічної філософії належить її Київській школі, самобутня релігійно-філософська традиція якої сформувалася впродовж XIX ст. у філософуванні викладачів та вихованців Київської духовної академії, багато з яких працювали згодом і у світських навчальних закладах. Її початок дослідники традиційно пов'язують з побудовою архімандритом Інокентієм (І. Борисовим) у своєму філософуванні релігієзнавчого концепту в межах т. зв. «релігіозистики», де він дав своє трактування кардіогносії – «сердечного» сприйняття релігії як вихідного моменту філософування, притаманного для української філософської традиції [5, с. 189, 202, 205; 15, с. 102]. Суттєвим є релігійно-філософський доробок й інших представників Київської школи духовно-академічної філософії XIX ст.

Аналіз основних публікацій на тему дослідження. Аналіз особливостей змісту релігійно-філософської традиції Київської школи православної духовно-академічної філософії XIX ст., як і персонального творчого доробку її репрезентантів знайшов, до певної міри, своє місце в публікаціях загального характеру В. Зеньковського, М. Лоського, Г. Шпета, присвячених історії православної філософії або, як у Г. Флоровського, історії православного богослов'я, згодом – у подібних працях І. Мірчука та Д. Чижевського, присвячених історії української філософії [10; 20] чи історії української культури загалом (М. Семчишин) [16]. Характеристика Київської школи православної духовно-академічної філософії XIX ст. та персонального доробку репрезентантів її традиції міститься й у загальних працях з історії української філософії, або історії філософської думки в Києві, Київському університеті таких сучасних українських авторів, як В. Горський, І. Огородник, В. Огородник, М. Русин, А. Тихолаз, А. Конверський, І. Бичко [3; 7; 8; 12; 13]. Особливої уваги заслуговують: монографія М. Ткачук, присвячена Київській академічній філософії XIX – поч. XX ст. [18], публікації Т. Бовсунівської, Н. Горбача, І. Печеранського, Г. Панкова, де розглядаються окремі аспекти змісту релігійно-філософської традиції Київської школи православної духовно-академічної філософії XIX ст. або творчість її окремих представників [1; 3; 5; 14]. Водночас потребують свого окремого дослідження ті особливості концептуального змісту Київської школи духовно-академічної філософії, які безпосередньо стосуються розробки православної філософської теології у XIX ст. З цього погляду, важливо, зокрема, розглянути особливості філософування про співвідношення віри і розуму в пізнанні, про релігію і Бога (Богопізнання) відомих репрезентантів традиції Київської школи духовно-академічної філософії, проаналізувати їх персональний внесок у розробку оригінальних філософських засад українського православного богослов'я XIX ст.

Виклад основного матеріалу. Особливістю релігійної духовно-академічної філософії Київської духовної академії є те, що вона виконувала, насамперед,

роль «пропедевтики богослов'я» в межах православної ортодоксії, починаючи з 20–30 рр. XIX ст., але, водночас, не менш властивим був дозвіл звертатися до всіх впливових західноєвропейських ідеалістичних філософських систем того часу, які «боролись з матеріалізмом і скептицизмом, захищали вищі духовні інтереси людської природи», тобто – до ідеалістичної філософії Канта, Фіхте, Шелінга, а за певних умов і Гегеля, які були популярними в академії за «науковість, повагу до християнства, прагнення зблизитись з ним, обіцянку зазирнути в самі основи християнської віри» [5, с. 203, 204; 12, с. 324–325].

Звідси і розвиток у православному дусі Київською школою духовно-академічної філософії поглядів цих німецьких філософів для обґрунтування у своїй філософській теології (філософському Богопізнанні) узгодженості розуму з вірою, Одкровенням Божим. Такий підхід набув форми своєрідного поєднання німецького раціонально-спекулятивного стилю філософського мислення з українським духовно-академічним (релігійно-філософським), що ґрунтувався на притаманному для православного тлумачення перетворенні розуму через Одкровення і Благодать, взаємодії богословського лібералізму і консерватизму [12, с. 324–325].

Цим, своєю чергою, значною мірою, зумовлювалось те, що однією з головних проблем у філософській теології Київської школи православної духовно-академічної філософії XIX ст. залишалося питання співвідношення у пізнанні віри і розуму, релігії і філософії. Зокрема, питання віри і розуму для представників Київської школи було передусім питанням зіставлення православної віри і західноєвропейського раціоналістичного знання. Ця проблема стала однією з найважливіших у філософуванні першого професора філософії Київської духовної академії Івана Скворцова, при розгляді якої він ґрунтувався, з одного боку, на творчості німецьких філософів – Ляйбніца, Канта, Фіхте, Шелінга, Шуберта, а з іншого, – на Святому Письмі [5, с. 204; 14]. Характерним прикладом цього є його праця «Критичний огляд Кантової Релігії в межах одного розуму», де він виступив з критикою раціоналізму в питаннях віри [17]. Як підкреслює дослідник творчості Скворцова І. Печеранський, у іншій своїй праці «Філософія релігії» (рокопис) він виходить з визнання того, що лише філософування у союзі з релігією, розум у злагоді з вірою здатні збагатити православний світогляд та його богослов'я й вказати істинний шлях пізнання Бога. «Розум актуалізує істини віри, а віра збагачує розум на високих духовних началах» [5, с. 204].

Цікавою є і спроба відомого вихованця Київської духовної академії Йосипа Міхневича проаналізувати проблему віри і знання на прикладі «філософії одкровення» Шелінга. У своїй праці «Досвід простого викладу системи Шелінга…» Й. Міхневич, наслідуючи традицію Скворцова, теж виступає з критикою спроб представити Одкровення «в межах лише розуму», наголошуючи, що варто філософувати не про Одкровення, а виходити тут з приписів Святого Письма [9, с. 18–112].

До проблеми співвідношення віри і розуму, релігії і філософії зверталися також три найвідоміші представники Київської школи духовно-академічної

філософії XIX ст., які, власне, і зробили найбільший внесок у складання її самобутньої релігійно-філософської традиції, – О. Новицький, С. Гогоцький та П. Юркевич. Саме цим філософам, передусім, вона завдячує особливостями свого концептуального змісту, в якому поєднувалися тенденції вітчизняної православної філософії (філософського богопізнання – філософствування про Бога в православному дусі), включно з тією, яка була пов'язана з типовою для всієї релігійно-філософської думки в Україні в класичний період української філософії системою поглядів (серце як «єство людського духу», внутрішній, духовний центр пізнання людиною Бога), яку М. Семчишин умовно визначає під загальною назвою «філософія серця» [16, с. 291], своєрідний підхід до рецепції на цьому вітчизняному філософському ґрунті німецької класичної (критичної) філософії та оригінальні досягнення власної філософської творчості.

Зокрема, якщо П. Юркевич єдиний з репрезентантів традиції Київської школи православної духовно-академічної філософії XIX ст., хто збагатив її своєю власною філософською системою – оригінальною «філософією серця», в якій поєднав розвиток концепції християнського (православного) кордоцентризму, вчення Платона про ідеї та науки Сковороди про «внутрішню людину», «людину серця», то О. Новицький і С. Гогоцький найбільше зі всіх представників Київської школи посприяли утвердженню в її традиції згаданого своєрідного підходу до рецепції німецької класичної ідеалістичної філософії на українському ґрунті, а заразом і формуванню відповідного йому типу філософствування у всій вітчизняній академічній філософії XIX ст.

Так, О. Новицький за умов негативного ставлення до філософії саме тоді написав низку праць, де виступив на захист філософського знання, популяризував нові досягнення західноєвропейської філософської думки, насамперед німецької класичної філософії, зробив спробу по-новому підійти до осмислення предмета філософії, її призначення і завдань, виявити основний механізм і тенденції її розвитку [6, с. 237–238; 12, с. 334–340; 15, с. 217]. Водночас у своїй промові «Про закиди, роблені філософії з поглядів теоретичного і практичного», виголошеній 15 липня 1837 р. на урочистому зібранні Київського університету Св. Володимира він наголошував, що філософія не вичерпується лише розумовою діяльністю, «… але походить з вищої царини духу…, який підноситься над звичною сферою досвіду…» [11, с. 406].

У центрі історико-філософських досліджень О. Новицького, як щирого прихильника філософії Гегеля, – проблема співвідношення віри і знання, релігійного і філософського способів сприйняття надприродного. З цією метою Новицький, як і його німецький попередник, спеціально досліджував релігійний розвиток людства від різноманітних форм язичництва до розвинутого християнського світорозуміння, простежував історично-культурний зв'язок релігії і філософії, типи їх співвідношення в духовній історії людства. Відповідно, у своїй праці «Про докори, роблені в бік філософії у теоретичному і практичному відношеннях, їх силу і важливість» цей зв'язок релігії і філософії Новицький, як і Гегель, вбачав у спільному для них об'єкті споглядання (світ, Бог), а відмінність –

у різних способах його відображення, формах знання і рівні їх достовірності. Водночас, на відміну від Гегеля, філософію він ставив нижче від релігії, мотивуючи це тим, що філософія – знання для небагатьох, тоді як релігія завдяки наявності в ній вищих істин стає доступною для всіх[1].

У іншій своїй праці «Поступовий розвиток давніх філософських вчень у зв'язку з розвитком язичницьких вірувань» О. Новицький розвиває далі ці близькі філософії Гегеля або відмінні від неї погляди. Так, він розробив вчення про розум, як «духовне око», здатне осягати або «споглядати» в ідеях надчуттєве буття. Але віру, на відміну від Гегеля, визнавав як вагомішу за розум духовно-гносеологічну силу, що безпосередньо пов'язує людину з Богом [6, с. 241–245]. У чому, як відзначають дослідники його творчості, був ближчим до Канта і традицій вітчизняної православної філософії, оскільки виводив зміст філософії з глибин людського духу та одвічних суперечностей людської свідомості [15, с. 217]. Зокрема, на думку Новицького, «філософія не є пізнання, набуте лише зовні, через чуже навчання. Звичайно, і для філософії необхідні зовнішні побудження духа..., як засоби й умови її розвитку; тим не менше..., вона є переважно знанням, почерпуваним нами... з ... того, що закладене в надрах безсмертного людського духа, що завинуте в його ідеях ... » [6, с. 241]. Звідси, резюмував О. Новицький, обумовленість зв'язку філософії з релігією, тому що «...в глибині нашого духа при першому пробудженні ідей, при першому порухові філософії до розвитку, вона необхідно зустрічається з релігією, з релігійними переконаннями і віруваннями; тому що і ті переконання і вірування спочивають у тій же глибині духа..., і в своєму розвитку філософія і релігія вступають в різноманітне співвідношення; релігія передує будь-якій духовній освіті народу і лише в ній і з неї виходить ... філософія» [6, с. 242].

Ба більше, на думку Новицького, «...все, що має значення ... для людини, знаходить своє останнє зосередження в релігії – у думках, свідомості, відчутті Бога..., як у своєму фокусі, все утверджується на ній, і животвориться нею...; лише в релігійному почутті філософія завжди знаходила невичерпне джерело вищих животворних промислів... Релігія є така галузь свідомості, де вирішуються всі загадки світу..., примиряються всі суперечності думки..., заспокоюються всі печалі й тривоги серця, є галузь вічної істини, вічного спокою..., миру. Тільки релігія, а не мислення про неї, дарує людині блаженство, і тому-то... віра вища від знання, релігія вища від філософії» [6, с. 244–245].

Із традицією православної релігійно-філософської думки О. Новицького єднає і визнання ним того, що «...вільний розвиток духу в філософських ученнях не виключає в них розумної необхідності... Божий промисел... всім керує за загальним планом, за безумовно-необхідною думкою...» [6, с. 239–240]. Таке визнання відповідності свободи філософської думки розумній необхідності її розвитку, обумовленій Божим промислом, як і загалом інтерес до проблеми

[1] Див.: Новицкий О. М. Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношениях, их силе и важности. Київ, 1837. С. 84.

взаємозв'язку людського духу, душі з Всесвітом, життям природи і суспільства, божеством, виявляє певну схильність Новицького і до шелінгіанства [15, с. 217].

У зв'язку з останнім, цікавою є загальна оцінка Новицьким великих філософських систем. Так, заслугу Канта він вбачав у тому, що він примирив думку і буття, хоча у своїй системі не зміг примирити віру і знання, що властиво і його послідовникам Шелінгу і Гегелю. На розв'язання цієї проблеми Новицький і орієнтував вітчизняну християнську (православну) філософію майбутнього, яка має звернутися до своїх начал, синтезувати все краще, що є в європейській філософії, з'єднати теорію з досвідом, знання з вірою, примирити їх у верховному трансцендентному началі всякого буття.

Особливо впливовим українським популяризатором німецької класичної (критичної) філософії, передусім філософом-гегельянцем був Сильвестр Гогоцький, який, як відзначають дослідники, розглядаючи проблему співвідношення віри і розуму, релігії і філософії, обстоював концепцію «двох істин», з яких релігійна утверджується на вірі та Одкровенні, що є опорою й для розуму, тоді як філософська ґрунтується на мисленні. Відповідно, він доволі послідовно розмежовував релігію й філософію як різні форми світосприйняття, визнавав самостійність двох типів пізнання (віри і розуму) [5, с. 206; 12, с. 342, 343; 15, с. 78]. Ці свої міркування у дефініційній формі С. Гогоцький викладає, зокрема, у своєму «Філософському словнику…», де, обстоюючи концепцію «двох істин» та двох типів пізнання, визначає розум як нижчий, а віру як вищий ступінь пізнання [2, с. 87]. Такі його погляди принципово відрізнялися від поглядів Гегеля (у якого, навпаки, філософія як «релігія філософів» вища за релігію віри), популяризатором ідей котрого він був в Україні [5, с. 206].

Оскільки зі всіх найбільш популярних у його час західноєвропейських філософських систем С. Гогоцький особливого значення, окрім Гегеля, надавав також Кантові, його головні аналітичні праці («Критичний погляд на філософію Канта», «Огляд системи філософії Гегеля», «Вступ до історії філософії», «Філософія XVII і XVIII ст. у порівнянні з філософією XIX ст. ...») присвячені аналізу саме їх філософських систем. Так, значення Канта він убачав, передусім, у тому, що цей німецький філософ створив таку філософію, яка відкриває шлях для зближення науки з релігією. Заразом, Гогоцький критикував кантівський агностицизм у Богопізнанні (знати про Бога людина не може, в Нього можна лише вірити), обстоюючи можливість пізнання надприродного за умови доповнення розуму силами віри. Відповідно, він визначав Богопізнання як процес «внутрішнього наповнення» та «поступового піднесення» людської душі до Бога, глибокої таємниці «афекції» душі надприродним [15, с. 78–79; 16, с. 291].

Серед усіх об'єктивно-ідеалістичних систем європейської філософії XIX ст. теїстичності поглядів Гогоцького, зокрема, в його розумінні душі і духа як двох форм прояву життєвого начала Бога, особливо близькою була філософія Гегеля, включно з його філософією релігії – філософською теологією. Не дивно, що одним із перших вітчизняних мислителів С. Гогоцький усвідомив методологічну цінність філософії Гегеля й опрацював її в православному дусі, розробивши

релігійно-православну інтерпретацію гегелівського філософствування про релігію і Бога, де Бог постає як пізнаючий самого себе в людській свідомості світовий (Абсолютний) дух [6, с. 245; 15, с. 75, 78].

У дусі християнської (православної) метафізики С. Гогоцький переосмислив це вчення Гегеля про світовий дух, відкинувши його розуміння Безумовного як логічного мислення й підкресливши значення історичних та суб'єктивно-психологічних, ірраціональних джерел релігії (релігійної віри, віри в Бога). Він критично проаналізував філософську теологію Гегеля, зокрема його твердження про те, що, мовляв, людське мислення веде до самопізнання Абсолютним духом самого себе в людській свідомості. На думку ж Гогоцького, в основі світу знаходиться не мислення, «...а божественний дух» (Бог). Ось чому, як доводить наш український філософ, «розум не творить і не виводить ідеї Божого буття». Єдиним засобом засвоєння ідеї Бога, стверджував він, є не розум, а «душа – почування» [16, с. 291]. Так, на думку М. Семчишина, Гогоцький, по суті, розвиває типову для вітчизняної православної філософії, концепцію «філософії серця» – вчення про «внутрішню людину» («людину серця»), тобто – про «серце» (душу) людини як центр її духовного світу, всього її духовного життя і головний її засіб Богопізнання [16, с. 291].

Але найбільш визначним репрезентантом «філософії серця» в Київській школі православної духовно-академічної філософії XIX ст., звичайно, був найвидатніший український філософ XIX ст., Памфіл Юркевич, який системно розробив християнське вчення про «серце» як найглибшу основу людського єства, джерело релігійної віри та взагалі усіх різноманітних форм релігійного світосприйняття, давши його найбільш оригінальну, самобутню інтерпретацію [3, с. 95–102; 6, с. 250–257; 15, с. 386–387; 16, с. 292; 21, с. 69–103]. У таких оригінальних працях П. Юркевича, як «Ідея», «Серце та його значення в духовному житті людини, за вченням слова Божого», «Із науки про людський дух», «Матеріалізм і завдання філософії», «Розум за вченням Платона і досвід за вченням Канта» тощо, знайшла своє відображення розробка ним різноманітної та особливо актуальної на той час філософської проблематики. П. Юркевич, як свідчить зміст цих його праць, відкидає механістичний матеріалізм та Кантовий критицизм і звертається до Платонової науки про ідеї. Водночас як християнський мислитель, представник православної релігійно-філософської думки, свої філософські погляди він розвиває саме в дусі християнського (християнізованого) платонізму, де, критично сприймаючи ідеї матеріалізму та раціоналізму, обґрунтовує феномен «духовного розуму» [15, с. 386; 16, с. 292]. Не дивно, що у «філософії серця» Юркевича помітне місце займає його висновок: віра є божественним знанням, яке людина отримує через серце [6, с. 250]. На думку І. Печеранського, Юркевич продовжує тут традицію кардіогносії, закладену в Київській духовній академії І. Борисовим, коли переконує, що спільною основою віри і розуму в людини є серце як джерело духовного досвіду [5, с. 206]. «Зрозуміти» серцем, – вважав мислитель, – означає … пізнати всім серцем – зрозуміти цілком» [21, с. 70].

Відповідно, заслугою П. Юркевича є не лише критичний аналіз західноєвропейського раціоналізму (на прикладі Канта), а й висунута ним на підставі християнського платонізму ідея сукупності всіх пізнавальних сил людини (розуму, почуттів, інтуїції, досвіду, віри) як необхідної умови світо- і Богопізнання [15, с. 386–387]. Саму ж загальну проблему співвідношення віри і знання він (знову ж таки в дусі християнізованого платонізму) визначав як проблему узгодження раціонального, емпіричного та містичного досвіду в «цілісне світоспоглядання» [21, с. 9–68, 245–350, 466–526]. Властиво, що як представник релігійного напряму у філософії, Юркевич, звертаючись до проблеми співвідношення знання і віри, підкреслював, що саме у філософії знання зустрічаються з вірою, через яку тільки і можливий шлях до істини.

Цілком закономірно, що ці ідеї П. Юркевича знайшли своє обґрунтування, передусім, у його статті «Серце та його значення в духовному житті людини, за вченням слова Божого», де він в найбільш повному концептуальному вигляді виклав власну інтерпретацію «філософії серця» – своє оригінальне вчення про серце як центр всього духовного життя людини, що постає глибинною основою людської природи і морально-духовним джерелом діяльності душі. Так, відштовхуючись від свого визначального твердження, що «...серце є центром душевного і духовного життя людини», Юркевич логічно висновує, що, відтак, «...серце є місцем усіх пізнавальних дій душі... Наші думки... несуть спочатку не образи зовнішніх предметів, а образи або вияви загального почуття душі, породження нашого сердечного настрою... Світ... відкривається найперше для глибини серця і звідси вже для розуміючого мислення. Завдання, що їх вирішує мислення, походять врешті-решт не із впливів зовнішнього світу, а із спонук і нездоланних вимог серця» [6, с. 250–251]. Ось чому, на думку П. Юркевича, і для сприйняття людиною будь-якого специфічного, зокрема морального знання, важливі і діяльність її розуму, і ще більше – її почуття, інтуїція, тобто «діяльність серця». Як він писав, «...серце є центром морального життя людини. В серці з'єднуються всі моральні стани людини... Серце є скрижаль, на якому викарбуваний природний моральний закон...» [6, с. 250].

Отже, на думку П. Юркевича, «...ми маємо ... допустити, що кожна окрема людська душа має свої особливості, їй притаманний своєрідний розвиток, який проявляється, в свою чергу, в загальних і родових формах людського душевного життя» [6, с. 253]. Це, переконаний Юркевич, є загальною підставою закономірного існування всіх притаманних для людства форм його суспільної свідомості, включно з релігійною свідомістю – релігією та її складовими елементами (уявленнями про надприродне, ідеєю «безконечного» – Бога та вірою в божественну реальність – релігійною вірою). Посилаючись на Августина Блаженного, П. Юркевич розвиває цю свою думку так: «...Твердження Блаженного Августина, що душа людини, звідки б вона не походила, є від Бога, відоме і загальному почуттю людства, котре, у всякому разі, не хоче бачити між душею людини і Богом союзу, обумовленого рядом сторонніх, чужих для душі і зовнішніх членів, і котре так охоче розглядає цей союз, як щось близьке і безпосереднє:

тут, у цьому сподіванні людства бути в живому союзі з Богом, лежить природна схильність до молитви, до віри» [6, с. 255].

Список використаної літератури

1. Бовсунівська Т. Йосип Міхневич і становлення українського романтичного мислення // Філософська думка. 1999. № 3. С. 51–60.
2. Гогоцкий С. Философский словарь, или Краткое объяснение философских и других научных выражений, встречающихся в истории философии. Киев : Тип-я редакции «Киевского телеграфа», 1876. 144 с.
3. Горбач Н. Праця Памфіла Юркевича «Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого» // Історія релігій в Україні : [наук. щорічник. 2007 рік.]. Львів : Логос, 2007. Кн. ІІ. С. 95–102.
4. Горський В. Філософія в українській культурі: (методологія та історія). Київ : Центр практичної філософії, 2001. 236 с.
5. Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2009 рік]. Львів : Логос, 2009. Кн. ІІ. С. 189–196, 202–208.
6. Історія української філософії: хрестоматія / упоряд. М. В. Кашуба. Львів : Вид. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2004. 356 с.
7. Київ в історії філософії України / В. С. Горський, Я. М. Стратій, А. Г. Тихолаз [та ін.]. Київ : Вид. дім «КМ Academia» ; ТОВ Унів. Вид-во «Пульсари», 2000. 264 с.
8. Конверський А., Бичко І., Огородник І. Філософська думка у Київському університеті. Київ : Центр навч. л-ри, 2005. 336 с.
9. Михневич И. Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов. Одесса, 1850. 360 с.
10. Мірчук І. Історія української філософії // Енциклопедія українознавства. Київ : Наук. думка, 1995. С. 128–216.
11. Новицький О. Про закиди, роблені філософії з поглядів теоретичного і практичного: промова, виголошена на урочистому зібранні імп. Ун-та Св. Володимира, 15 липня 1837 р. // Хроніка. 2000. Київ, 2000. Вип. 37–38. С. 402–412.
12. Огородник І., Огородник В. Історія філософської думки в Україні : курс лекцій. Київ : Вища шк. ; Знання, КОО, 1999. 543 с.
13. Огородник І., Русин М. Українська філософія в іменах. Київ : Либідь, 1997. 328 с.
14. Печеранський І. Релігійно-філософські погляди І. М. Скворцова (досвід реконструкції). Київ : Рада, 2008. 128 с.
15. Релігієзнавчий словник / за ред. А. Колодного і Б. Лобовика. Київ : Четверта хвиля, 1996. 392 с.
16. Семчишин М. Тисяча років української культури. Історичний огляд культурного процесу. Київ : АТ «Друга рука», ПМ «Фенікс», 1993. 550 с.
17. Скворцов И. Критическое обозрение Кантовской Религии в пределах одного разума. Киев, 1838. 397 с.
18. Ткачук М. Київська академічна філософія XIX – початку XX ст.: методологічні проблеми дослідження. Київ : ВІПОЛ, 2000. 248 с.
19. Флоровский Г. Пути русского богословия. Київ : Наук. думка, 1991. 599 с.

20. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Нью-Йорк : Накладом ради обор. і доп. України Укр. Конгрес. ком. Америки, 1991. 175 с.
21. Юркевич П. Історія філософії; Філософія права; Філософський щоденник. Київ : Ред. журн. «Український світ», 1999. 756 с.

Roman Galuiko

KYIV SCHOOL OF ORTHODOX SPIRITUAL-ACADEMIC PHILOSOPHY OF THE 19TH CENTURY: SUBSTANTIAL AND PERSONAL FULFILLMENT, FEATURES OF THE TRADITION

Ivan Franko National University of L'viv,
1, Universytetska Str., L`viv, Ukraine, 79000
e-mail: Roman.Galuyko@lnu.edu.ua
ORCID ID: 0000-0001-7975-9324

The personal content and peculiarities of the religious and philosophical traditions of the Kyiv School of Orthodox Spiritual-Academic Philosophy, which developed during the 19-th century in the philosophizing of teachers and students of the Kyiv Theological Academy have been considered. The main aspects of the problems of this philosophizing were studied, which consisted in the concentration in the theoretical justification of the Orthodox creed (theology) on attempts to reconcile faith and reason, the philosophical understanding of the ways of knowing God, etc. Accordingly, it was found that the tradition of the Kyiv school of Orthodox spiritual-academic philosophy was characterized by the desire to use for this purpose the most influential Western European idealistic philosophical systems, which at that time were primarily the teachings of the leading representatives of German classical (critical) philosophy – Kant, Schelling, Hegel. It is proved that this approach took the form of a peculiar combination of the German rational-speculative style of philosophical thinking with the original Ukrainian spiritual-academic style of philosophizing, which was based on the transformation of the mind through Revelation and Grace, characteristic of the Orthodox interpretation. The personal contribution to the development of the conceptual content of Orthodox philosophical theology, the specifics of philosophizing about religion, faith and God by such bright representatives of the Kyiv school of spiritual and academic philosophy of the 19-th century as I. Borisov, I. Skvortsov, Y. Mikhnevich, O. Novytskyi, S. Gogotskyi, P. Yurkevich has been analyzed.
Keywords*: Orthodox spiritual-academic philosophy of the 19-th century, faith and reason, knowledge of God, Kantianism, Schellingianism, Hegelianism, Cordocentrism.*

Стаття надійшла до редколегії 15.09.2022
Прийнята до друку 24.11.2022

УДК 271.4-46(477)»20»:316.3
DOI: http://dx.doi.org/10.30970/shp.2022.11.1111

Андрій Васьків, Ігор Бойко

ПАРАДИГМА ДУХОВНОГО ТА СОЦІАЛЬНОГО СЛУЖІННЯ УГКЦ У КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ: ВИКЛИКИ ТА ВІДПОВІДІ

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, Львів, Україна, 79000,
e-mail: andmaros@ukr.net, bihor_5@ukr.net

Проаналізовано форми і методи соціального та духовного служіння Української греко-католицької церкви в умовах соціокультурних трансформацій. Запропоновано аналіз основних позицій соціального вчення Католицької церкви, які стосуються передовсім проблем гуманізму, цінності людського життя, війни та миру. Охарактеризовано теоретико-богословські постулати власне греко-католицької «інтерпретації» цих світоглядних конструкцій. Наголошено, що консерватизм, патріархальність та україноцентричність релігійно-церковних структур, а особливо, Української греко-католицької церкви, виступає як духовна альтернатива дегуманістичним процесам суспільної деструкції, нівеляції традиційної системи моральних цінностей, знецінення вартості людського життя, секуляризації, глобалізації тощо. Зазначено, що ця теза ґрунтується на чіткому алгоритмі дій Церкви в умовах пандемії коронавірусу, а надто в умовах повномасштабного вторгнення росії. Констатовано, що УГКЦ мобілізувала колосальні духовні та соціальні ресурси для надання допомоги українцям у цей непростий час.

Ключові слова: *соціальне та духовне служіння УГКЦ, соціокультурні трансформації, моральні цінності, пандемія коронавірусу, повномасштабна війна.*

Сучасний світ трансформується швидкими темпами, змінюючи усталений триб життя, напрацьовані століттями формати та алгоритми людського буття та спільнотної комунікації.

Найбільш стійку опірність трансформаційним процесам чинять релігійно-церковні структури, консерватизм та патріархальність яких виступають як духовна альтернатива дегуманістичним процесам суспільної деструкції, нівеляції традиційної системи моральних цінностей, знецінення вартості людського життя, секуляризації, глобалізації тощо.

Україна сьогодні як ніколи стоїть перед викликами та небезпеками мілітарного (війна), соціально-гуманітарного (пандемія) характеру. Позиція Церкви як духовно-морального авторитету щодо окреслених кризових явищ є вкрай важливою, оскільки формує громадську думку, ставить відповідні акценти,

© Васьків Андрій, Бойко Ігор, 2022

визначає «червоні лінії», перехід за межі яких веде до втрати людиною своєї християнської ідентичності. Майже всі християнські конфесії України окреслили свою позицію щодо згаданих проблем. Особливо розлого та детально визначила свою позицію щодо них Українська греко-католицька церква, яка має багату й ефективну традицію духовного та соціального служіння.

Для означення позиції щодо війни, УГКЦ апелює до відповідних частин мирологічного вчення соціальної доктрини Католицької церкви. Війна як засіб розв'язання соціальних чи політичних проблем однозначно засуджується церквою. Водночас із численними застереженнями, дозволяється ведення справедливої війни, яка передбачає захист рідної країни, життя рідних та близьких. Війна трактується як злочин проти людського життя, оскільки несе за собою горе і смерть [5].

Церковне вчення УГКЦ допускає моральну законність ведення війни за умови: якщо шкода, завдана агресором нації, є «тривалою, тяжкою і безперечною»; якщо всі інші засоби для подолання конфлікту виявляються безуспішними; якщо використання зброї не спричинить лихо і безладдя, важчі, ніж лихо, яке слід усунути [5].

Церковне вчення наголошує на високих моральних якостях військово-службовців, які беруть участь у військових діях. За умови відданого виконання свого обов'язку вони повинні сприяти загальному добру і підтриманню миру, служити безпеці та свободі народів.

Віддзеркаленням ставлення УГКЦ щодо війни (йдеться про військові дії з 2014 р.) є позиція Глави Церкви Блаженнішого Святослава /Шевчука/. Таку війну, за його твердженням, на Заході називали «забутою». Європейці, та й ми самі, почасти звикали до перманентних військових дій. Страшно, зазначив Блаженніший, коли ми не звертаємо увагу на страждання, смерть, каліцтво. На думку Глави УГКЦ, це спеціальна тактика ворога в умовах гібридної війни, який зацікавлений у такому «звиканні» і намагається трактувати військові дії на Сході України як винятково «внутрішній конфлікт» [9].

За твердженням предстоятеля греко-католиків війна має страшні наслідки – тисячі вбитих, поранених, зниклих безвісти… Страшними є не лише фізичні, а й морально-психологічні травми. Саме тому, як зазначив папа Франциск, Церква в Україні з 2014 р. стала справжнім польовим шпиталем, у якому збідовані та тарвмовані люди прагнуть віднайти духовну підтримку та моральні орієнтири [11].

Ще одним пріоритетним напрямом соціального служіння УГКЦ, починаючи з 2019 р. є боротьба з викликами пандемії – епідемія коронавірусу (COVID 19). Стрімке поширення епідемії коронавірусу стало явищем соціально-гуманітарної катастрофи, яка виявилася своєрідним лакмусом для перевірки на життєстійкість для багатьох інституцій громадянського суспільства. На передовій боротьби з вірусною небезпекою опинилися передовсім медичні працівники. Однак не менш вагомою у протидії коронавірусу стала позиція Церкви, духовенства, священнослужителів, які повною мірою у тих складних обставинах забезпечували реалізацію «втішальної» чи «терапевтичної» функції релігії.

Особливу увагу протидії коронавірусу приділяла така структура, як Всеукраїнська Рада Церков та релігійних організацій. Її позиція, напрацьована у ході спільних засідань, стала своєрідним рупором, голосом Церкви її офіційною позицією у справі протидії небезпечній інфекції. 12 березня 2020 р. проголошено карантин, а 16 березня УГКЦ у структурі ВРЦіРО виступила зі Закликом щодо профілактики поширення коронавірусу. Документ наголошував на необхідності «з розумінням та особистою відповідальністю» поставитися до обмежувальних карантинних заходів. Заклик акцентував на небезпеці піддаватися паніці, з одного боку, з іншого – шкідливості легковажити небезпекою інфікування коронавірусом. Очільники церков та релігійних спільнот закликали вірних в умовах пандемії проявляти такі якості, як відповідальність, любов, співчуття, толерантність, а також запевнили вірян, що вживатимуть усіх профілактичних заходів, передбачених МОЗ [6].

А втім, Богослужбові практики в режимі онлайн не завжди були в змозі протидіяти порушенню карантинних вимог. Значними були побоювання щодо недотримання карантинних вимог у часі Великодніх свят у квітні 2020 р. Попри загальну тенденцію дотримання карантинних приписів, не всі вірні та духовенство (на щастя, таких випадків було небагато) виявилися не повною мірою готовими до обмежувальних приписів. Церква визначила алгоритм дій на Великдень. Зокрема, він окреслював наступне – богослужіння проводитимуться, але з обмеженою кількістю людей – не більше десяти осіб у храмі, а приходи організують в інтернеті трансляцію святкової служби. Крім того, обов'язковою умовою було носіння захисних масок усіма присутніми, а причастя й прикладання до ікон були обмежені.

УГКЦ змушена була періодично дистанціюватися від прикрих випадків порушення карантинних вимог, котрі, незважаючи на те, що були радше винятком, ніж правилом, ставали предметом масового осуду, а Церква та священики – чи не головними винуватцями в поширенні пандемії. З огляду на це, ВРЦіРО змушена була виступити зі Заявою у зв'язку зі звинуваченнями Міністерства охорони здоров'я України в поширенні COVID-19 у західних областях України. У ній наголошується, що з моменту проголошення карантину Церква проводить низку заходів щодо безпечного проведення Богослужінь, соціальної роботи. Зокрема, організовано трансляцію онлайн Богослужінь, має місце дотримання соціальної дистанції, носіння масок тощо. Церква закликала керівництво МОЗ припинити практику «узагальнених звинувачень на адресу всієї релігійної спільноти», натомість, приділити більшу увагу зменшенню ризиків інфікування у місцях найбільш активних соціальних контактів – у громадських місцях, закладах торгівлі, розважальних центрах тощо. Очільники церков висловили глибоку переконаність у тому, що лише в «порозумінні та взаємодії українське суспільство здатне протистояти викликам пандемії» [7].

У жовтні 2020 р. відбулася зустріч Президента із представниками церков і релігійних організацій. Глава держави закликав очільників церков проводити релігійні заходи так, аби зменшити скупчення людей і збільшити між ними

дистанцію, а також практикувати Богослужіння у дистанційному режимі. Водночас у ході зустрічі очільники церков, звернули увагу Президента на низку соціальних проблем, котрі в умовах поширення коронавірусу стають особливо гострими викликами часу. Так, зокрема, Глава Української греко-католицької церкви Святослав (Шевчук) наголосив, що згідно з офіційною державною статистикою чверть населення України перебуває за межею бідності, зокрема 80% пенсіонерів, а кількість безробітних в Україні наближається до двох мільйонів [12]. Зазначимо, що Церква надає поважну матеріальну підтримку для боротьби з коронавірусом.

Особливо гостро, в цьому контексті, дискутувалося питання вакцинації – не лише як медичної, а й релігійно-духовної проблеми. При розгляді цього питання не було єдності, зокрема, в середовищі богословів УГКЦ. Так, викладач УКУ Петро Гусак переконаний, що коронавірус, вакцинація – «всесвітня змова», а носіння масок приводить до відмирання клітин головного мозку [1]. Офіційна позиція церков щодо цієї проблеми: вакцинування не суперечить релігійним доктринам, але є справою особистого вибору кожної людини зокрема [13].

Водночас проблема коронавірусу не зникла, однак відійшла на другий план через початок повномасштабного вторгнення в Україну військ росії 24 лютого 2022 р. Війна стала жахливим випробуванням для мільйонів українців, яка спричинює численні людські втрати, забрала та продовжує забирати щасливе і безтурботне дитинство в багатьох маленьких українців.

Одразу ж, у перший день війни, Глава УГКЦ Блаженніший Святослав /Шевчук/ виступив зі Зверненням до українського народу. Цей документ став своєрідним маніфестом, програмою служіння Церкви в страхітливих умовах воєнного часу. Церковний очільник наголосив, що ця війна несе зі собою смерть і розруху. Він закликав стати на захист «своєї гідності перед Богом та людством, свого права на існування та права на вибір свого майбуття» [8]. У Зверненні наголошувалось, що оборона своєї землі, свого народу, держави, мови, культури, історії, духовного світу є «природнім правом і святим обов'язком», «свого не маємо права нікому віддати». Владика Святослав запевнив, що «церква-мучениця завжди була, є і буде зі своїм народом», а голос сумління повинен закликати усіх стати на захист вільної, соборної і незалежної Української держави (в цьому разі Церква обстоювала принцип церковно-релігійної і національної ідентичності) [8]. Адже сьогодні, бути греко-католиком рівносильно статусу «бути українцем». Поза всяким сумнівом цей наратив є дражливим для засобів російської пропаганди та вписується у жахливі плани денацифікації українства й України.

На третій день війни, 26 лютого Святослав Шевчук закликав світове співтовариство солідаризуватися з Україною, не бути байдужим, бо байдужість вбиває, а слово будує мир. Глава УГКЦ висловив вдячність Раді Єпископських Конференцій Європи і президентові – архиєпископу Вільнюса владиці Гінтарасу Грушасу, а також єпископатам Польщі, Німеччини, Франції, Англії, Італії, США, Словаччини, Чехії, Хорватії.

«У ці хвилини, – відзначив церковний очільник, – коли ллється кров на українській землі, коли повторюються слова Патріарха Йосифа про гори трупів і ріки крові по всіх наших містах, по всіх берегах сивочолого Дніпра від білоруського кордону через Київ аж до Чорного моря ніхто не має права мовчати. Тому, що словом можна врятувати життя, мовчанкою можна вбити. Хто б ви не були, чи ви є очільники держав і парламентів, чи ви є політики, військові, церковні діячі, зробіть своє – скажіть своє слово на підтримку України», – закликав Блаженніший Святослав [4].

Значну підтримку Україні, молитовну солідарність із героїчною боротьбою українського народу висловив папа Франциск. Уже 25 лютого він зателефонував очільнику УГКЦ і запевнив його, що докладе всіх зусиль, аби вплинути на ситуацію та припинити кровопролиття. Того ж таки дня папа особисто відвідав російське посольство при Святому Престолі. Така рішучість і в чомусь безкомпромісне ставлення понтифіка до війни було потрібне українцям, воно вселяло певність у можливості припинення військових дій. Однак позиція римського понтифіка в подальшому виявилась дещо занадто обережною і не завжди зрозумілою, в окремих випадках, навіть полярною. Підтвердженням цього є не зовсім коректна ситуація із посвяченням України та росії Серцю Богородиці /цим агресор та жертва агресії статусно були зрівняні/. Подібне непорозуміння трапилося під час підготовки та проведення Хресної ходи у Ватикані, коли українка та росіянка повинні були спільно нести хрест і така акція мала символізувати примирення. І це саме тоді, коли світ постав перед загрозою гуманітарної та екологічної катастрофи, з жахом довідався про звірства російських окупантів, порушення правил ведення війни, нехтування гуманістичними цінностями.

Водночас папа неодноразово засуджував нелюдські дії російських окупантів проти цивільного населення, називав війну «макабричним регресом людства». Однак у ході зустрічі папи з редакторами єзуїтських ЗМІ понтифік, даючи оцінку війні в Україні зазначив, що ситуація «не є чорно-білою» та висловив думку про те, що війна могла бути спровокована [2].

Сьогодні вкрай складно дати оцінку, зрозуміти мотивацію Святого Престолу, напевно, має пройти час для об’єктивної інтерпретації такої позиції папи. У цьому контексті такі спроби «примирення» «жертви» та «ката» очільник Греко-католицької церкви називає передчасними. Знаменитою стала сентенція Святослава Шевчука про те, що для переговорів чи примирення потрібно, принаймні, щоби «нас перестали вбивати».

УГКЦ розгорнула широку кампанію з надання матеріальної допомоги біженцям та тимчасово переміщеним особам. Так, свої двері для потребуючих відкрили василіянські монастирі в Брюховичах, Бучачі, Жовкві, Гошеві, Погоні та Підгірцях. Активно долучились до волонтерського руху філії «Карітасу» у Львові, Тернополі, Хмельницьку, Чорткові, Дрогобичі, Сокалі, Коломиї та інших містах Західної України.

Предстоятель Української греко-католицької церкви багато працює для мобілізації світу, для допомоги біженцям та постраждалим від війни. Так, 1 червня

Святослав Шевчук зустрівся із представниками Світового конгресу українців. У ході зустрічі обговорювалися питання підтримки українських біженців у світі, їх духовний і культурний зв'язок з Україною та допомога в інтеграції в українські громади по всьому світу. Президент СКУ Павло Ґрод подякував Блаженнішому Святославу за активну роль Української греко-католицької церкви у мобілізації української громади у світі на підтримку України і постраждалих від війни осіб. Він відзначив велику відкритість та активність духовенства та монашества УГКЦ і в служінні біженцям, які сьогодні вже перебувають і продовжують прибувати з України в різні країни світу, і в зборі пожертв і гуманітарної допомоги, що відправляється в Україну [3].

За свідченням Департаменту інформації УГКЦ важливим питанням, обговореним під час зустрічі, було налагодження тісної співпраці між Українською греко-католицькою церквою в Україні й світі та Світовим конгресом українців. Глава УГКЦ висловив сподівання, що така співпраця допоможе, з одного боку, гуртувати світове українство довкола підтримки України, Української держави та українського війська, а з іншого – дозволить разом промовляти до світової громадськості, щоби будити чутливість світу, який вже починає втомлюватися від війни в Україні. «Чим довше війна буде продовжуватись, тим менше світ про неї говоритиме. Війна, на жаль, вже перестає бути новиною. Чутливість світового співтовариства до трагедії в Україні потрібно буде будити і утримувати надалі. І тому співпраця між Церквою і Світовим конгресом українців в цьому напрямку буде тільки розвиватися», – констатував Глава УГКЦ. Також сторони проаналізували виклики, які сьогодні стоять перед українським суспільством. Говорили про жертви війни росії проти України, про безпосередні наслідки цієї війни в гуманітарній і економічній сферах, сфері міжнародних відносин, а також про те, що очікує Україну й українське суспільство в найближчому майбутньому, з огляду на те, що війна, на жаль, не припиняється [3].

Важливими соціальними проєктами УГКЦ у часі війни є активізація діяльності інституту капеланства в ЗСУ. Священники-капелани надають духовно-моральну підтримку українським воїнам, чим зміцнюють їх бойовий дух та мотивацію до перемоги. Водночас чи не першочерговим завданням такого служіння є пильне піклування про збереження та пріоритет християнських, гуманістичних цінностей моральних засад людського співжиття у горнилі війни.

8 грудня 2021 р., якраз напередодні повномасштабного вторгнення росії у Києві відбувся 15-й з'їзд військових капеланів УГКЦ, у якому взяли участь понад 70 священнослужителів. У зверненні до них предстоятель УГКЦ окреслив основні аспекти капеланського покликання. Він наголосив, що Церква входить у новий період інституціалізації капеланського служіння, у контексті якої військовим капеланам доведеться пройти мобілізацію через військкомати. Церковний очільник назвав таку процедуру «викликом» «та складним вибором», оскільки не кожен готовий залишати парафію і бути мобілізованим в армію. За словами Блаженнішого Святослава, Церква може підтримати українське військо. Її інструментом є отці-капелани. Вони мають стати носіями миру і спокою у часі страху і паніки [10].

Греко-католицька церква сьогодні є великою духовною потугою, яка давно перестала бути виключно регіональним (галицьким) феноменом, і стала конфесійною структурою загальноукраїнського значення, авторитет і важливість якої у суспільстві з кожним днем все дедалі зростають. УГКЦ володіє колосальним досвідом та інструментарієм у царині збереження національної ідентичності українства, адже саме вона стояла біля витоків формування українців як політичної нації, мала значний вплив на процеси національно-культурного відродження, дала світу таких титанів духовного та соціального служіння, як Митрополит Андрей Шептицький та Патріарх Йосип Сліпий, філософсько-богословська спадщина та діяльність яких заклала підґрунтя української духовності й надалі має значний вплив на культурно-релігійне життя суспільства та державотворчі процеси зокрема.

Отож духовна та соціальна місія УГКЦ у часі відповідей на страхітливі виклики сьогодення ґрунтується на принципах ідентичності, тотожності національного та конфесійного (принцип україноцентризму), а також принципі гуманізму. Реалізація цих принципів була апробована Церквою у ході двох світових війн минулого століття, що вселяє надію і підсилює віру в незнищенність українства перед викликами ворога.

Список використаної літератури

1. Викладач Українського католицького університету (УКУ) Петро Гусак вважає пандемію коронавірусу, вакцинацію та «всесвітньою змовою», а носіння маски, на його думку, призводить до відмирання. URL : https://www.xronica.com/2020/12/5g.html.
2. Війна в Україні була певною мірою спровокована. URL : https://wz.lviv.ua/news/460777-viina-v-ukraini-bula-pevnoiu-miroiu-sprovokovana-papa-rymskyi.
3. Глава УГКЦ обговорив із Світовим конгресом українців підтримку українських біженців у світі. URL : http://news.ugcc.ua/news/glava_ugkts_obgovoriv_z%D1%96_sv%D1%96tovim_kongresom_ukraints%D1%96v_p%D1%96dtrimku_ukrainskih_b%D1%96zhents%D1%96v_u_sv%D1%96t%D1%96_97001.htmlhttp://news.ugcc.ua/news/glava_ugkts_obgovoriv_z%D1%96_sv%D1%96tovim_kongresom_ukraints%D1%96v_p%D1%96dtrimku_ukrainskih_b%D1%96zhents%D1%96v_u_sv%D1%96t%D1%96_97001.html/.
4. Глава УГКЦ: «Україна бореться, Україна перемагає…». URL : http://news.ugcc.ua/video/glava_ugkts_ukraina_boretsya_ukraina_peremagaie_ale_mi_prosimo_sv%D1%96t_z_nami_sol%D1%96darizuvatisya_95784.html.
5. Життя у Христі. Моральна катехиза. Львів, 2004. С. 160–161.
6. Заклик до українського народу від Всеукраїнської Ради Церков та релігійних організацій щодо профілактики поширення корона вірусу. URL : https://www vrciro.org.ua.
7. Заява Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій у зв’язку зі звинуваченнями МОЗ у поширенні COVID-19 у західних областях України. URL : https://www vrciro.org.ua.

8. Звернення Блаженнішого Святослава з приводу початку війни в Україні. URL: http://news.ugcc.ua/documents/zvernennya_blazhenn%D0%86shogo_svyatoslava_z_privodu_pochatku_v%D0%86yni_v_ukrayin%D0%86_95767.html.
9. Інтерв'ю з Главою УГКЦ. URL: //https://www.google.com/search?q.
10. Капелани повинні стати носіями миру та спокою. URL : https://synod.ugcc.ua/data/kapelany-povynni-staty-nosiyamy-myru-i-spokoyu-u-chasi-strahu-i-paniky-blazhennishyy-svyatoslav-na-pochatok-zyzdu-kapelaniv-7518.
11. Коли ми говоримо про війну… URL: https://synod.ugcc.ua/data/koly-my-govorymo-pro-viynu-v-ukrayni-to-ydetsya-pro-viynu-v-vropi-blazhennishyy-svyatoslav-dlya-italiyskogo-vydannya-il-foglio-703.
12. Рада Церков закликає уряд збалансувати обмеження Богослужінь. URL: www vrciro.org.ua.
13. Релігійні діячі розглянули проблематику вакцинації в Україні. URL: //https://www vrciro.org.ua.

Andrii Vaskiv, Ihor Boiko

THE PARADIGM OF SPIRITUAL AND SOCIAL SERVICE OF THE UGCC IN THE CONTEXT OF MODERN TRANSFORMATION PROCESSES: CHALLENGES AND ANSWERS

Ivan Franko National University of Lviv,
1, Universytetska Str., Lviv, Ukraine, 79000,
e-mail: andmaros@ukr.net, bihor_5@ukr.net

The forms and methods of social and spiritual service of the Ukrainian Greek Catholic Church in the conditions of socio-cultural transformations are analyzed. An analysis of the main positions of the social teaching of the Catholic Church, which primarily concern the problems of humanism, the value of human life, war and peace, is offered. The theoretical and theological postulates of the proper Greek-Catholic "interpretation" of these worldview structures are characterized.
It is emphasized that conservatism, patriarchy and Ukrainian-centricity of religious and church structures, and especially the Ukrainian Greek Catholic Church, acts as a spiritual alternative to the dehumanistic processes of social destruction, leveling of the traditional system of moral values, devaluation of the value of human life, secularization, globalization, etc.
This thesis is especially clearly based on a clear algorithm of actions of the Church in the conditions of the coronavirus pandemic, and even more so in the conditions of a full-scale invasion of russia. It was established that the UGCC mobilized enormous spiritual and social resources to help Ukrainians in this difficult time.
Keywords: *social and spiritual service of the UGCC, socio-cultural transformations, moral values, coronavirus pandemic, full-scale war.*

Стаття надійшла до редколегії 12.09.2022
Прийнята до друку 17.11.2022

Mariya Alchuk

«ANTHOLOGY» REVIEW OF MANUSCRIPT VOLODYMYR LYTVYNOV'S

«ANTHOLOGY» COMPILED FROM UKRAINIAN TRANSLATIONS OF LATIN-LANGUAGE WORKS OF UKRAINIAN CULTURAL FIGURES OF THE 16TH–18TH CENTURIES

Today, Ukraine needs confirmation of the foundation of its cultural identity, the conviction in its originality and originality, the ability to make its contribution to the treasury of world culture, and to identify itself with belonging to European culture. A significant «brick» of such a foundation can be the proposed book, which will be a worthy addition to the world-famous Bibliotheca Augustiniana, which presents the intellectual achievements of European peoples over 1,500 years. Therefore, in the era of the Middle Ages, when the Latin language dominated the intellectual world, cultural figures – authors of works translated into national languages - were named in detail.

The «Anthology» proposed for publication of Ukrainian translations of Latin-language works by figures of Ukrainian spiritual culture is the first step on the way to acquainting the intellectual world with the achievements of Ukraine as a part of learned Europe. Latin, which was the international language of science during the Middle Ages, was understood at that time not only in Europe but also in Ukraine, which is why graduates of European universities wrote their works in it. They did not break with their Motherland, proudly admitting even in their surnames that they belonged to a separate people – Rusyns, like Pavlo Rusyn, or Roksolyans, like Stanislav Orikhovskyi or Hryhoriy Tychynskyi. It is significant that they declared their belonging to Russia-Ukraine, and not to the Orthodox denomination, which could then determine national affiliation.

The recommended «Anthology» contains long-term translations into Ukrainian Latin-language works by intellectuals – figures of Ukrainian culture from the 15th to the first half of the 18th century. including those carried out mainly by graduates of Lviv University – Department of Classical Philology, Faculty of Foreign Languages. Many of them became known as the authors of important studies in the field of the history of Ukrainian spiritual culture, the history of Ukrainian philosophy, and literary studies, which were carried out based on their translations from the Latin language of ancient sources. The peer-reviewed work is necessary not only for the confirmation of Ukraine as a part of intellectual Europe, as evidence of its intellectual maturity

already in the Middle Ages, but also for the illustration of the unbreakable durability of the historical and cultural tradition, which testifies to the upbringing of Ukrainian intellectuals based on international humanistic European culture, their recognition of humanistic ideals.

It should be noted that Volodymyr Lytvynov, the compiler of the «Anthology», doctor of philosophy, member of the Writers' Union of Ukraine, and laureate of numerous awards, over the years has translated several works of not only ancient thinkers and cultural figures, including the works of Caesar, Cicero, Phaedrus, and others He published numerous works of Ukrainian figures of spiritual culture who wrote in Latin. His translations of the works of Stanislav Orikhovskyi, Yuriy Nemyrych, and Ivan Dombrovskyi, both prose, and poetry, have forever replenished the treasury of the spiritual heritage of the Ukrainian people.

«Anthology» presents translations into the Ukrainian language of various genres of works of intellectuals of the past. The translated works illustrate, first of all, their fondness for Ukraine, its picturesque nature, hardworking people, and their desire to introduce their Motherland to the widest possible circles of the European scholarly community. They can serve as role models for modern intellectuals who work to secure Ukraine's proper place in the European cultural process.

Especially valuable can be considered the translations that represent the philosophical courses of the professors of the Kyiv-Mohyla Academy for studying the history of Ukrainian philosophy and the history of spiritual culture. The included excerpts from the sections of the philosophical courses refute the versions about their scholasticism, the detachment of the educational courses from the European science of that time, especially natural science of the New Age, as well as their alleged theological Orthodox involvement.

It should be noted that the «Anthology» proposed for publication is a valuable source of Ukrainian spiritual culture, which can adequately present the intellectual achievements of the Ukrainian people not only in the European but also in the world scientific context. I believe that the book should be published as evidence of the eternal belonging of the Ukrainian people to the European intellectual environment, which is the Latin-language works of Ukrainian thinkers and poets.

May 10, 2023

Mariya Alchuk,
Doctor of Philosophical Sciences,
Professor departments of Theory and History of Culture
Ivan Franko National University of Lviv

Лариса Мандрищук, доцент кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка, спільно з Гайдельберзькою академією наук (Німеччина) організовує 4–5 вересня 2023 року в Гайдельберзі конференцію «Добро і зло у філософії Карла Ясперса з поглядом на Канта та Арендт».

Larysa Mandryshchuk, Dozentin am Lehrstuhl für Theorie und Geschichte der Kultur an der Nationalen Ivan-Franko Universität Lviv, zusammen mit der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Deutschland) organisiert am 4.–5. September 2023 in Heidelberg die Tagung «Gut und Böse in der Philosophie von Karl Jaspers mit Blick auf Kant und Arendt».

Tagungsbeschreibung

GUT UND BÖSE IN DER PHILOSOPHIE VON KARL JASPERS MIT BLICK AUF KANT UND ARENDT

Jaspers' Philosophie ist durchaus von ethischen Motiven geprägt, auch wenn diese Motive in sich keine explizite Normativität tragen und meistens im Hintergrund der philosophischen Reflexionen stehen. Das gilt insbesondere für das *Problem von Gut und Böse*: In seiner zugleich metaphysischen wie existenziellen Dimension (das Gute als Chiffre des Seins und Prinzip der Liebe, das Böse als Chiffre des Nichtseins und Prinzip des Hasses) bildet es einen der Ursprünge des Jaspers'schen Denkens insgesamt.

Die Frage nach dem Verhältnis von Gut und Böse diskutiert Jaspers exemplarisch im Kontext von Kants Philosophie, speziell Kants Begriff des radikal Bösen widmet er bereits 1935, im Schatten der NS-Diktatur, einen Essay. Über die Kant-Analyse hinaus entwickelt Jaspers hier ausführlich seine eigenen Gedanken und nimmt das Thema 1945 in einem Beitrag für die «Wandlung» über «Das Unbedingte des Guten und das Böse» wieder auf. Substantiell ergänzt wird die kantische Perspektive durch die Auseinandersetzung Jaspers' mit seiner ehemaligen Schülerin Hannah Arendt. In

Опис конференції

ДОБРО І ЗЛО У ФІЛОСОФІЇ КАРЛА ЯСПЕРСА З ПОГЛЯДОМ НА КАНТА ТА АРЕНДТ

Філософія Ясперса наскрізь пронизана етичними мотивами, хоча ці мотиви і не несуть у собі експліцитної нормативності, часто залишаючись на задньому плані філософських рефлексій. Це стосується, зокрема, проблеми добра і зла, яка, на перший погляд, може бути непомітною, однак водночас вибудовує одну з підстав Ясперсового мислення загалом: і у своєму метафізичному, і екзистенційному вимірах (добро як шифр буття та принцип любові, зло як шифр небуття та принцип ненависті).

Питання співвідношення добра і зла Ясперс окремо розглядає у контексті філософії Канта. Зокрема, в 1935 році (в тіні націонал-соціалістичної диктатури) він присвячує цілий есей Кантовому поняттю радикального зла. Аналізуючи концепцію Канта, Ясперс докладно висловлює також власні думки. І знову порушує цю тему в 1945 році у своєму тексті «Безумовність добра і зло», опублікованому в журналі «Wandlung». Кантова перспектива сутнісно доповнюється дискусією Ясперса з його ученицею Ганою Арендт. На початку 1960-х років у репортажі

ihrer Eichmann-Reportage hatte Arendt Anfang der 1960er Jahre das (bis heute umstrittene) Schlagwort von der „Banalität des Bösen“ geprägt – die Formulierung geht z.T. wohl auf Jaspers selbst zurück, der Arendt schon früh gewarnt hatte, den Nationalsozialismus zu dämonisieren. Man müsse die Verbrechen „in ihrer ganzen Banalität“ nehmen und als kriminelle Taten verurteilen: Das damit angerissene Problem der „Qualität“ des Bösen jenseits juristischer (und moralischer) Kategorien blieb Jahrzehnte lang ein Gesprächsthema zwischen Arendt und Jaspers.

Den skizzierten Linien folgend, soll die Frage nach Gut und Böse bei Jaspers im Rahmen einer Tagung grundsätzlich erörtert und differenziert werden: Was bedeuten das Gute und das Böse bei Jaspers? Wie wandelt sich Jaspers' Erläuterung des Guten und des Bösen von früheren zu späteren Texten, speziell durch die Weiterentwicklung der Existenz- in eine Vernunftphilosophie? Welche Rolle spielt die Freiheit des Menschen in seiner Wahl des guten und des bösen Handelns? Ist die Liebe ein Weg zum Guten und der Hass ein Weg zum Bösen? Ist der Mensch gut oder böse von Natur aus? Wie interpretiert Jaspers Kants Idee des radikalen Bösen? Wie stark haben Kants Ideen über Gut und Böse Jaspers' Denken beeinflusst? Welche Wirkungen haben Kant und Jaspers auf Arendts Konzeption der Banalität des Bösen ausgeübt?

суду над Айхманом Арендт вводить (до сьогодні спірний) вираз «банальність зла» – формулювання, що, ймовірно, частково бере початок у самого Ясперса, який віддавна застерігав Арендт від демонізації націонал-соціалізму. Злочини слід розглядати «в усій їхній банальності» та засуджувати як кримінальні дії. Намічена цим проблема «якості» зла поза юридичними (і моральними) категоріями роками залишалася темою розмов Арендт та Ясперса.

Питання про добро і зло в Ясперса варто ґрунтовно розібрати та проаналізувати в рамках конференції: Що означає добро і зло в Ясперса? Як змінюється Ясперсове пояснення добра і зла від його ранніх до пізніх текстів, зокрема в контексті подальшого розвитку філософії екзистенції (Existenzphilosophie) до філософії розуму (Vernunftphilosophie)? Яку роль відіграє свобода людини в її виборі добрих чи поганих учинків? Чи є любов шляхом до добра, а ненависть шляхом до зла? Чи є людина від природи доброю або злою? Як Ясперс інтерпретує Кантову ідею радикального зла? Наскільки вплинули Кантові ідеї про добро і зло на мислення Ясперса? Який влив мали Кант та Ясперс на концепцію банальності зла Гани Арендт?

Адреса редакційної колегії:
Львівський національний університет
імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, Львів, Україна, 79000.
Тел. + (38) (032) 239-42-10
E-mail: mariya.alchuk@lnu.edu.ua

Editorial office address:
Ivan Franko National University of Lviv,
1, Universytetska Str.,
Lviv, Ukraine, 79000.
Tel. + (38) (032) 239-42-10
E-mail: mariya.alchuk@lnu.edu.ua