



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
"ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ"

ISSN 2312-7112

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

Випуск 22

Науковий журнал

Острог
Видавництво Національного університету «Острозька академія»
2021

Наукове видання з філософських наук

*До друку ухвалила вчена рада
Національного університету «Острозька академія»
(протокол № 6 від 28 січня 2021 р.)*

Редакційна колегія:

Шевчук Д., доктор філософських наук, професор, головний редактор;

Зайцев М., доктор філософських наук, професор;

Малахов В., доктор філософських наук, професор;

Крالیук П., доктор філософських наук, професор;

Ганаба С., доктор філософських наук, професор;

Шевчук К., доктор філософських наук, професор;

Бойченко Н., доктор філософських наук, професор;

Терпиций С., доктор філософських наук, професор;

Петрушкевич М., доктор філософських наук, доцент;

Карповець М., кандидат філософських наук, доцент;

Губенко Г., кандидат філософських наук, доцент;

Магусевич Т., кандидат філософських наук, доцент;

Биліца П., доктор габілітований, професор;

Еліопулос П., доктор філософії (PhD).

Н 34

Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА», 2021. Вип. 22. 58 с.

ISSN 2312-7112

DOI 10.25264/2312-7112-2021-22

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

УДК 101(477)(08)

ББК 87. 3(4Укр)

Отримана: 14.09.2020

Прорецензована: 21.12.2020

Прийнято до друку: 21.01.2021

e-mail: ksshev@ukr.net

DOI: 10.25264/2312-7112-2021-22-3-9

Шевчук К. Концепція твору мистецтва в естетиці Романа Інгардена. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2021. № 22. С. 3–9.

УДК: 18

Катерина Шевчук**КОНЦЕПЦІЯ ТВОРУ МИСТЕЦТВА В ЕСТЕТИЦІ РОМАНА ІНГАРДЕНА**

У статті проаналізовано основні аспекти естетичної концепції Р. Інгардена, що орієнтовна на осмислення онтологічних, екзистенційних і аксіологічних моментів буття твору мистецтва як такого. Увага авторки статті також звернена на окреслення таких понять в концепції польського філософа, як «творчість», «естетичний предмет», «естетична ситуація».

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

Ключові слова: естетика, естетична цінність, мистецтво, Роман Інгарден

Kateryna Shevchuk**THE CONCEPT OF A WORK OF ART IN THE AESTHETICS OF ROMAN INGARDEN**

In modern aesthetics, the question of defining a work of art as such is quite acute. The urgency of the issue of identity of art today is due to the emergence of the middle of the twentieth century. a number of neo-avant-garde trends, which consciously and decisively opposed the canons of classical art. As a result, in modern aesthetics as a theory of art there is a need for (re-)understanding of modern art. One of the key aspects of the study of the identity of art is the analysis of ontological, existential and axiological dimensions of the work of art as such.

The high appreciation of art in the aesthetic concept of R. Ingarden is associated with the understanding of art as, above all, the sphere of realization of values.

According to R. Ingarden, a work of art has a complex structure. The philosopher identified three main types of elements in the work: obligatory structural elements (layers), optional structural elements (for example, non-sound components of a musical work: musical "forms", image elements), as well as meaningful elements associated with matter ("quality" in the concept of R. Ingarden) of the work (for example, aesthetic quality). Mandatory structural elements (or "layers") determine the structure of a work of art.

The author notes that R. Ingarden's analysis of the work of art as the main subject of aesthetic experience and aesthetic evaluation contributes to a better understanding of both the process of creation and perception of artistic products, and opens the prospect of ontological research of modern art).

Key words: aesthetics, aesthetic value, art, Roman Ingarden.

В сучасній естетиці доволі гостро постає питання визначення твору мистецтва як такого. Актуальність проблематики ідентичності мистецтва сьогодні зумовлена появою з середини ХХ ст. цілої низки неоавангардних напрямів, які свідомо і рішуче протистояли канонам класичної художньої творчості. Представники новомодних течій у своїх творах закладали принципово новий підхід до розуміння змісту і форми у мистецтві, використовували новітні технічні засоби і прийоми, пропонували нові концептуальні рішення, а, головне, закладали цілком нову аксіологічну перспективу творів мистецтва, значно розширивши діапазон використання «негативних» естетичних цінностей. У результаті цього в сучасній естетиці як теорії мистецтва виникла потреба (пере)осмислення новітньої художньої творчості. Одним із ключових аспектів дослідження ідентичності мистецтва є аналіз онтологічних, екзистенційних і аксіологічних вимірів твору мистецтва як такого. Ґрунтовний аналіз усіх цих вимірів твору мистецтва пропонує Роман Інгарден.

Варто, насамперед, зауважити, що предметом естетики є, на думку Р. Інгардена, проблема «естетичної ситуації». З нею пов'язані положення твору мистецтва, питання його творення і сприйняття, естетичного переживання, а також проблема художніх цінностей та естетичних цінностей. Естетичну ситуацію Р. Інгарден розуміє як особливу зустріч суб'єкта і об'єкта [10, с. 173]. Естетична ситуація є цілісною, залучає акти суб'єкта й об'єкта, на які ці акти скеровані, при цьому складові цієї ситуації є взаємозалежними.

Естетик розглядає аналіз такої зустрічі як методичний прийом, який надає внутрішньої єдності естетичним дослідженням, дозволяє уникнути однобічності в естетиці, застерігаючи від перекосів чи то у бік об'єктивізму, чи то у бік суб'єктивізму. Саме такий підхід є сьогодні тим балансом, що дає сучасній естетиці своєрідну точку опори, допомагає встояти від перекосів і регресій у бік цілковитого суб'єктивізму.

Важливим аспектом естетичних досліджень Р. Інгардена є спроба осмислення процесу художньої творчості загалом, а також окреслення сутності твору мистецтва як такого, зокрема. При цьому основоположним питанням є визначення якою є можливість естетичного пізнання (переживання й оцінювання) твору мистецтва. Саме аналізу цих питань в теорії Р. Інгардена й присвячено дану статтю.

Р. Інгарден належав до новітньої традиції розуміння мистецтва як автономного явища. Р. Інгарден переконаний в існуванні окремої групи предметів, які наділені естетичною цінністю. Твір мистецтва в розумінні вченого – це твір з органічною будовою. Р. Інгарден висловлював переконання, що у творі мистецтва завжди мусять проявлятися якісь естетично активні якості, схоплення яких суб'єктом веде до формування естетично ціннісного предмета.

Крім того, твір мистецтва, згідно теорії польського естетика, постає схематичним твором, що містить багато «незавершених» чи «незаповнених» місць. До кожного такого місця належить чітко обмежена кількість можливих заповнень, із яких лише одне може актуалізуватися [5, с. 415].

Так, згідно із його теорією, твори мистецтва стають естетичними предметами завдяки конкретизації, здійсненій в естетичній позиції, і з цього моменту перестають бути схематичними творами та дозволяють реципієнту наочне спілкування з характерними якостями й естетичними цінностями [9, с. 167].

Властиве концепції Р. Інгардена зосередження уваги на «квалітативних» (якісних) характеристиках естетичного предмета відсилає до аналізу якісного наповнення твору мистецтва як потенційного естетичного предмета.

Естетик вважав, що цінність твору мистецтва, як і можливість його естетичного переживання, залежить, зокрема, від творчих зусиль митця, які мають безпосереднє відношення до творення художньої цінності твору, на основі якої, згідно з Р. Інгарденом, може виникнути й естетична цінність. Тому особливе значення естетик надавав аналізу творчості як основи процесу виникнення ціннісного твору мистецтва та важливої складової процесу його естетичної інтерпретації з боку суб'єкта естетичного переживання.

На думку Р. Інгардена, поняття «творчості» охоплює широку сферу діяльності і творів митця. Мистецтво при цьому є тим чинником, що дозволяє схопити сутність людини у світі природи. Саме завдяки творчості, вважає естетик, людина перетворює світ природи у власний світ, світ культури.

Найбільше уваги положенню творчості Р. Інгарден присвятив у праці «Про феноменологічну естетику» («O estetyce fenomenologicznej»), в якій змалював, передусім, проблему художньої творчості. Висловлювання, присвячені цьому питанню, розпорошені у працях зі сфери онтології і філософії мистецтва, тому реконструкцію концепції творчості Р. Інгардена можна здійснити, врахувавши його міркування щодо сутності людської свідомості, загальної теорії цінності й естетичного переживання, а також поглядів на поняття свободи й відповідальності.

Філософ вважає, що для творчості не достатньо здібностей, необхідною є сила, яка б могла ці здібності реалізувати, розвинути. Недоліки творчої діяльності митця викликають вади твору як результату цієї діяльності [7, с. 279].

Серед основних мотивів творчості Р. Інгарден називає:

- 1) потребу самовираження;
- 2) потребу повторного спілкування з чимось, що нас вразило;
- 3) бажання відкрити для себе й інших людей щось, що має для нас високу цінність; за Р. Інгарденом, із цим пов'язана потреба «спільності» світу, потреба співпереживання і зворушення разом з іншими, а також спроба подолати самотність людини;
- 4) потребу перемогти час і залишити по собі слід.

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

Таким чином, вихідним пунктом творчого процесу, згідно з Р. Інгарденом, є зустріч із чимось, що існує поза митцем, – з певною якістю, яка змушує митця змінити природне налаштування щодо світу. Цей перший контакт з якістю порівнюється зі станом закоханості. Він може бути джерелом радості або джерелом страждання. Художник відчуває нестачу, прагне доповнити цю якість. Отже, для творчості важливими є два елементи: зустріч із якістю, що викликає початкове зворушення, захоплює, а також відчуття нестачі.

Творчі зусилля митця ведуть до появи справжнього твору мистецтва, який, згідно з філософом, «є чимось, що своєрідним способом збагачує людське життя й людську культуру, а своїм багатством та цінністю зовсім не перешкоджає реалізації інших, так само своєрідних цінностей. Лише розуміння цієї багатомірності цінностей, яку людина може реалізувати і внаслідок цього з нею спілкуватися, надає сенсу світові витворів культури, без чого людина не виконала б своєї особливої місії в реальному світі» [5, с. 21].

Висока оцінка мистецтва в естетичній концепції Р. Інгардена пов'язана з розумінням мистецтва як, передусім, сфери реалізації цінностей. Аналіз розуміння мистецтва виявляє певні особливості, пов'язані зі значенням для людини спілкування з твором мистецтва. Однією з них є індивідуальність і «винятковість» справді вартісних творів, що визначає неповторний характер зустрічі з ними. Ще однією особливістю є надзвичайний шанс духовного спілкування за їх посередництвом зі світом цінності митця. Йдеться про зближення з творцем, а також про можливість доторкнутись до глибин духовності митця, який, можливо, вже не живе [9, с. 39].

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

Як чисто інтенціональний, а також позачасовий предмет твір мистецтва за Р. Інгарденом характеризує незавершеність і схематичність. Загальною рисою творів мистецтва є також багатофазність і багат шаровість, однак не всі види мистецтва наділені цими двома характеристиками. Наприклад, існують такі види мистецтва, які можуть бути тільки багат шаровими (живопис, скульптура, архітектура) чи тільки багатофазними (інструментальна музика). Натомість, здійснений згодом Інгарденом аналіз музичного твору і творів абстракціонізму виявив, що вони є одношаровими. Найкраще сутність багат шаровості твору втілює приклад літературного твору, який є чотиришаровим [5, с. 53].

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

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

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

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

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

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

Інгарденівська теорія шарової будови твору мистецтва була своєрідним «відкриттям» в естетиці. Як пише А. Тищик, «ніхто до нього [Р. Інгардена – К. III.] не виявив і не описав цієї, здавалося б, очевидної структури твору мистецтва, і то так ясно й виразно [...]. Поняття шаровості виявилось надзвичайно ефективним і пізнавально плідним. Було чимось подібним до аналітичного ключа, який би дозволив заново описати всю сферу мистецтва [...]. Аналітична робота над будовою практично всіх видів мистецтва, яка могла б осилити хіба що ціла школа, а не одна людина, вимагала значного дослідницького зусилля, але Р. Інгардену це вдалося здійснити» [11, с. LI].

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

Твір мистецтва як твір свідомої і цілеспрямованої діяльності людини становить окрему буттєву цілісність. Метою його існування є бути прекрасним, бути носієм естетичних цінностей. Варто, однак, зауважити, що в цьому питанні існує значна розбіжність позицій. Дехто з дослідників вважає, що твір мистецтва реально існує або як щось фізичне, або як щось психічне (тоді маємо справу з позиціями фізикалізму чи психологізму). Інші, натомість, твердять, що твір мистецтва існує чисто інтенційно, «фіктивно». Існують також ті, хто (в меншості) зазначає, що твір мистецтва існує ідеально. Зокрема, під впливом теорії мови (періоду «Logische Untersuchungen») Гусерля таку тезу проголошував В. Конрад. Є й такі, що шукають якесь посереднє рішення; вирішення ці при детальнішому розгляді зводяться до якогось з попередніх. Такі посередні позиції представляли К. Твардовський і Е. Жильсон.

Пунктом виходу в цьому положенні є емпіричні дані, що стосуються появи, перцепції, властивостей творів мистецтва, практики й результатів окремих наук про мистецтво, художньої критики, а також повних філософських окреслень структури й типології (особливо в екзистенційному сенсі) буттів і структури наших актів свідомості, у ході яких здійснюється контакт із твором мистецтва.

Р. Інгарден розрізняв об'єктивні й суб'єктивні елементи процесу творення («естетичної ситуації»). До об'єктивних, згідно з його вченням, належать чотири предмети (на відміну від традиційного виокремлення лише одного):

1) предмет споглядання митця чи реципієнта (найчастіше якийсь фізичний об'єкт чи об'єкт зі сфери чуттєвих процесів, наприклад, певні звуки). Цей об'єкт збуджує суб'єкта і схиляє його до зміни налаштування;

2) буттєвий фундамент твору мистецтва (буттєва основа), що також міститься в певному фізичному предметі (у поточному значенні, не фізичний об'єкт, а предмет нашого щоденного досвіду, який можемо побачити, наприклад, якась брила мармуру), але відрізняється від першого предмета.

3) твір мистецтва, тобто не просто побачений предмет, предмет спостереження, а створений чи перетворений кимось. Він не є ані фізичним, ані психічним предметом, але чимось новим, – тому постає питання його структури і способу існування;

4) естетичний предмет, або «конкретизація» твору мистецтва, отримана реципієнтом. Реципієнтом не обов'язково має бути глядач або слухач. Ним може бути митець, який у процесі спілкування з твором доходить до естетичного предмета, тобто конкретизації свого твору.

У процесі формування твору мистецтва, згідно з Р. Інгарденом, відбувається перехід від фізичного об'єкта (наприклад, мармурової брили) до творення фізичного предмета, який буде фізичною основою твору (у цьому випадку твором скульптури).

На думку Р. Інгардена, саме від виду матеріалу, в якому задум митця втілений і який тим самим стає буттєвим фундаментом (буттєвою основою) твору, залежить вид твору мистецтва. Ступінь використання буттєвої основи при цьому може бути різним. Наприклад, у творах архітектури він є глибокий, що змусило Р. Інгардена замислитися, чи варто й у випадку архітектурного твору розрізняти твір і його основу; натомість у творах літератури – надзвичайно низький, адже рівень звучання ледве пов'язаний з конкретним звучанням слів (наприклад, під час читання тексту вголос), а решта – це світ, проєктований за допомогою сенсу творів, що безпосередньо пов'язаний зі звучанням [8, с. 124].

Розрізняючи буттєву основу твору і сам твір, філософ стверджує, що буттєва основа не є жодною з частин твору, а її риси не є рисами твору. Наприклад, полотно, вкрите фарбами, займає якусь частину реального простору, натомість те, що предметне в образі, відкриває власний простір, – простір представленого краєвиду. Між цими двома просторами немає жодного переходу, а тому до простору, представленого у певному творі, насправді, не можна увійти. Стосується це також простору театрального твору чи твору кіномистецтва.

У випадку знищення фізичного фундаменту твору знищується також надбудований на ньому твір. Часом це відбувається поступово, як наприклад нищення Останньої вечереї Леонардо да Вінчі. Складнішою, натомість, є справа з музичним твором. Важко визнати буттєвою основою партитуру, хоча музичний твір є інтенціонально визначений за її допомогою, сама ж вона є визначена лише творчими актами автора [8, с. 192-193].

Суб'єктивною основою твору, на думку Р. Інгардена, є, з одного боку, митець або якась його дія (творчий процес), з іншого – реципієнт чи його дія, пов'язана з реконструкцією (конкретизуванням) твору. Деякі види творів, як, наприклад, музичний твір, танець чи театральний твір, вимагають посередництва виконавства, і це є третім видом суб'єктивної буттєвої основи твору [10, с. 186-187].

Внаслідок дій суб'єкта (творця) змінюється форма фізичного предмета, відбувається певний фізичний процес, пов'язаний з психофізичними діями суб'єкта. Певна зміна при цьому відбувається в людині та її оточенні, результатом чого є перетворення предмета споглядання у предмет творення. Зміна стосується також митця: деколи говоримо, що митець «дозріває» під впливом своєї діяльності, щось собі по-новому усвідомлює; зміни торкаються також індивідуальності митця. У випадку поета, художника-літератора вихідним пунктом не має бути фізичний предмет спостереження у значенні якогось тіла; поет зустрічає довкола себе певні предмети, які служать йому вихідним пунктом споглядання як літературних переживань. Таким чином, відбувається весь пізнавальний процес, необхідний для виникнення твору літератури.

Перехід від твору мистецтва до естетичного предмета не є якимось перетворенням предмета. На думку Р. Інгардена, естетичний предмет і твір мистецтва є лише паралельними творами, так само, як у випадку переходу від фізичного фундаменту до твору мистецтва не можемо говорити про об'єктивний (пов'язаний зі зміною предмета) перехід. Можемо тільки окреслити суб'єктивний перехід від твору мистецтва до естетичного предмета.

Вирізнивши основні елементи й об'єктивно-суб'єктивні переходи між ними, Р. Інгарден зауважує, що в результаті того, що творець є також реципієнтом, схоплення всіх елементів процесу виникнення твору мистецтва, а також здійснення переходів у процесі появи естетичної конкретизації може відбуватися в одній людині. Тому конкретний процес творення є значно складнішим утворенням, ніж дотепер вважалося.

На думку Р. Інгардена, елементи процесу формування твору мистецтва не можна розглядати окремо, оскільки в них постійно відбуваються певні трансформації, взаємодії багатьох елементів, і лише їх цілісність утворює певну естетичну ситуацію. Тому при розгляді одного елемента завжди слід звертати увагу на інші.

Інгарденівська концепція предмета естетики як цілісної суб'єктивно-об'єктивної ситуації, у якій відбувається творчо-рецептивна зустріч суб'єкта зі створеним об'єктом, яка, своєю чергою, веде до утворення інтенціонального естетичного предмета, має джерело в його онтологічно-екзистенційних дослідженнях. І проблематика будови твору мистецтва та його конкретизації, і пов'язана з ними аксіологічна проблематика є етапами аналітичного схоплення естетичного спостереження – положення, яке Р. Інгарден розглядав у межах аналізу чуттєвого сприйняття. Цей момент найбільше пов'язує естетичну проблематику із спором ідеалізм–реалізм, який спричинив зацікавлення Р. Інгардена естетичною тематикою.

Важливо зауважити, що Р. Інгарден обмежує свої дослідження тими випадками, коли має місце поява твору мистецтва і реакція на нього, тобто формування естетичного предмета. Не враховує він, натомість, випадки, коли справа не доходить до виникнення твору мистецтва, як, наприклад, у ситуації естетичного спілкування з природою (цей випадок, як зазначає філософ, є навіть складнішим від того, коли доходить до виникнення твору мистецтва).

Ретельне вивчення, виокремлення спільних для всіх видів мистецтва моментів дозволило Р. Інгардену створити загальну теорію творів мистецтва, обриси якої вимальовуються вже в його працях раннього періоду, зокрема, в роботі «Про літературний твір».

Із положенням про спосіб існування твору мистецтва в концепції Р. Інгардена, як зазначалося, пов'язане питання його схематичності (схематичності його вмісту). Варто проаналізувати цей момент теорії польського естетика детальніше. Реальне буття, яке існує самостійно, є всебічно окреслене. Зміст буття є втілений у ньому, буде його зсередини, характеризує однозначно з кожного кута зору, який входить у гру; буттєво самостійний предмет підлягає принципам несуперечності й вимкненого осередку. Інакшою, натомість, є справа з буттєво несамостійними предметами, з чисто інтенційними буттями. Вони так чи так кваліфіковані тільки завдяки інтенційному призначенню, не мають нічого в собі самому, не є осердям власної діяльності тощо. Тому в різних своїх шарах, під різними точками зору вони є невизначені, мають незаповнені місця, не підлягають правилу вимкненого осередка. Наприклад, музичний твір як корелят нотного запису, який може бути більш чи менш детальний, завжди є, однак, настільки схематичний, що допускає різні способи виконання, різні конкретизації.

Те, що зображене в художньому образі, дане не лише в одному, ніби затриманому стані, у якійсь фазі життя чи буття, з певного пункту бачення, лише в певному наборі якостей.

Згідно з Р. Інгарденом, твір мистецтва, що народжується із задуму митця, є інтенціональним предметом, доступним тільки авторові. Як чисто інтенціональний предмет твір мистецтва визначається довільно через акт інтенції, і відповідно до інтенційних моментів змісту акту в основі предмета виникають т. зв. незаповнені місця. Естетик вважає, що в кожному творі певні його риси дані лише схематично і чекають на доповнення (актуалізацію і конкретизацію) з боку реципієнта. «Незаповнені» місця («дірки») не визначені інтенцією творчого акту, однак потенційно визначені усім контекстом. Не-(недо-)визначеними, зокрема, можуть бути певні об'єктивні структури (фабула, дія, поетичний образ або емоційно-психологічні переживання персонажів), властивості окремих рівнів твору чи характеристики літературних чи історичних персонажів. Варто зауважити, що поняття поля недовизначеності запровадив Е. Гусерль, аналізуючи акти свідомості [4, с. 217].

Аби проявитись у світі, твір мистецтва як інтенціональний предмет вимагає, згідно з Р. Інгарденом, певної буттєвої основи. Під час спілкування з твором заповнюємо частину невизначених місць і таким чином здійснюємо конкретизацію твору, результатом чого є виникнення естетичного предмета. В результаті цього, задум митця, «втільений» у певному матеріальному предметі, перетворюється на інтерсуб'єктивний предмет, доступний іншим у сприйнятті. Слушним, однак, є зауваження К. Бартошинського, що невизначені місця можуть також мати художнє походження, що зовсім не передбачає їхнього заповнення [1, с. 183-187].

Розуміння твору мистецтва як похідного інтенціонального предмета, який є втіленням задуму художника, пов'язане з інгарденівським трактуванням квазі-суджень, які філософ найчастіше пов'язував із творами літератури. Він загалом розрізняв три типи суджень:

1) логічні судження, тобто висловлювання, які через творення інтенціонального стану речей, вказують на певні реальні стани речей, що криються в не залежній від судження сфері буття;

2) звичайні судження, які не претендують на істинність;

3) квазі-судження, які розташовані між двома попередніми [5, с. 230-231].

Квазі-судження Р. Інгарден розглядав як творчий акт, «становлення», на відміну від стверджувальних речень. Концепція квазі-суджень є доведенням сприйняття філософом шарів літературного твору як похідних інтенціональних предметів. Як для інтенціональних предметів, для квазі-суджень характерна невизначеність, що полягає у відсутності реальних відношень та асерції (рішучості у прийнятті рішень). Проблема квазі-суджень у працях Р. Інгардена пов'язана з проблемою істинності в літературі [6, с. 376-380]. Питання істини філософ протиставляв, натомість, поняттю ідеї, що міститься в літературному творі [5, с. 367].

Хоча твір мистецтва в концепції Р. Інгардена в цілому постає як певна схема, розбудувати й доповнити яку має реципієнт, однак, як виявилось, можуть існувати такі види мистецтва, які не є схематичними. Наприклад, твір архітектури, зауважує естетик, не є схематичним, завдяки особливій близькості з фізичним тлом під кожним кутом зору є визначеним, спираючись на реальну будівлю він набуває особливої повноти й довершеності. Однак твори архітектури допускають у реципієнта ряд різних конкретизацій, оскільки можуть бути оглянуті з різних пунктів бачення, у різноманітному наборі сторін і деталей, у різних ритмах тощо. Сприйняття твору архітектури дуже нагадує сприйняття реальної тривимірної брили, сприйняття фізичного предмета.

Таким чином, тип схематичності й характер розрізненень між можливими конкретизаціями залежить, згідно з Р. Інгарденом, передусім, від виду твору мистецтва, але і в межах певного мистецтва ще існують під цим кутом значні розбіжності. Особливий аналіз цих справ належить до теорії окремих видів творів мистецтва. Р. Інгарден вважав, що кожен справжній твір мистецтва є чимось одиничним, не лише у способі свого існування, але також під кутом зору матерії (якості) твору. Неповторна індивідуальність матерії характеризує, зокрема, шедевр [9, с. 78-79].

Деякі теоретики вважають, що представлена Р. Інгарденом концепція художнього твору як визначеної цілісності, організованої структури, окремого світу, не стосується різних сучасних авангардних творів, т. зв. відкритих творів. Однак усі приклади, які наводить, наприклад, У. Еко [2], [3], якщо стосуються готових творів (а не лише проєктованих чи імпровізованих), не перетинають запропонованої характеристики творів мистецтва, можна проінтерпретувати, наприклад, у межах інгарденівської теорії твору мистецтва. «Відкриті» твори мистецтва – це або дуже схематичні твори, такі,

що допускають дуже різні, навіть розбіжні конкретизації (інтерпретації), або такі, що допускають введення випадкових елементів (як, наприклад, в алеаторизмі).

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

Література:

1. Bartoszyński K. Teoria miejsc niedookreślenia na tle Ingardenowskiego systemu filozoficznego. *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna* / pod red. M. Słowińskiego i J. Sławińskiego. Wrocław, 1982. S. 183–197.
2. Eco U. Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych / tłum. J. Gałuszka. Warszawa : Czytelnik, 1973. 48 s.
3. Eco U. Poetyka dzieła otwartego. *Miesięcznik Litercki*. 4 (1969). Nr 6. S. 84–93.
4. Husserl E. Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Warszawa : PWN, 1967. 291 s.
5. Ingarden R. O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury. Warszawa : PWN, 1960. 489 s.
6. Ingarden R. O poznawaniu dzieła literackiego / tłum. D. Gierulanka. Warszawa : PWN, 1976. 468 s.
7. Ingarden R. Studia z estetyki. T. 1. Warszawa : PWN, 1957. 439 s.
8. Ingarden R. Studia z estetyki. T. 2. Warszawa : PWN, 1958. 478 s.
9. Ingarden R. Studia z estetyki. T. 3. Warszawa : PWN, 1970. 440 s.
10. Ingarden R. Wykłady i dyskusje z estetyki. Warszawa : PWN, 1981. 450 s.
11. Tyszczyk A. Sztuka i wartość. O estetyce Romana Ingardena. *Wybór pism estetycznych Romana Ingardena*. Kraków : Universitas, 2005. S. VII-CVII.

Отримана: 20.10.2020

Прорецензована: 21.12.2020

Прийнято до друку: 21.01.2021

e-mail: lena_tytar@ukr.net

DOI: 10.25264/2312-7112-2021-22-10-13

Титар О. Культурна традиція у побудові сучасних ідентичностей: глобалізація і есенціалізм. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2021. № 22. С. 10–13.

УДК: 130.2

Олена Титар

КУЛЬТУРНА ТРАДИЦІЯ У ПОБУДОВІ СУЧАСНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ: ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І ЕСЕНЦІАЛІЗМ

У статті досліджується значення культурної традиції у глобалізаційних процесах. Проаналізовано нове розуміння есенціалізму як чиннику та результату культурної еволюції. Як результат дослідження виявлено, що есенціалізм не суперечить глобалізації. Есенціалізм показує найхарактерніші культурні традиції, акцентує суттєве у культурному процесі. В такому контексті глобалізація не руйнує традиційні способи бачення, а лише будує нові ієрархії таких способів бачення.

Ключові слова: традиція, філософія культури, філософська антропологія, візуальна культура, глобалізація, ідентичність, есенціалізм, функціоналізм.

Olena Tytar

CULTURAL TRADITION IN THE CONSTRUCTION OF MODERN IDENTITIES: GLOBALIZATION AND ESSENTIALISM

The paper examines the importance of cultural tradition in globalization processes. A new understanding of essentialism as a factor and result of cultural evolution is analyzed. As a result of the study it was found that essentialism is not contrary to globalization. Essentialism shows the most characteristic cultural traditions, emphasizes the essential in the cultural process. In this context, globalization does not destroy traditional ways of vision, but only builds new hierarchies of such ways of vision.

Author states that cultural tradition continues to play a crucial role in globalization processes that emphasize certain aspects of the national worldview. On the one hand, we see that nationalism and nation-states are gradually being supplanted by supranational entities; on the other, we see a globalizing world not only becoming a consumer world, but offering new ways to stratify and segregate society, sometimes even complicating it. From our point of view, identity is a central element of any culture, national identity is the foundation and structure of national culture. Of course, we are defending the position of complex evolutionism, cultural evolution, which preserves the stable structures of the mentality, rethinking cultural universals, but not losing them.

Key words: tradition, philosophy of culture, philosophical anthropology, visual culture, globalization, identity, essentialism, functionalism.

Постановка проблеми. Однією з неодмінних рис глобалізації дослідники визначають глобальність. Наприклад, у монографії «Людина і соціум у глобалізованому світі» за редакцією проф. О. Чаплигіна [2] глобальність розглядається як основне у глобалізації та береться як вихідне визначення глобальності У. Бека – якісна характеристика життя у світовому суспільстві, де уявлення про замкнутий простір перетворилося на фікцію. Сама глобалізація відповідним чином визначається як «процеси, в яких національні держави та їх суверенітет влітаються в павутину транснаціональних акторів і підпорядковуються їх владним можливостям, їх орієнтації та ідентичності. Це процес, який створює транснаціональні соціальні зв'язки і простори, знецінює локальні культури і сприяє виникненню третьої культури» [1]. Ми не можемо не погодитись з думкою дослідників про глобалізацію як глобальність та відкритість, це визначальні риси процесів глобалізації, в той же час думка У. Бека про знецінення локальних культур під час глобалізації нам здається не зовсім вірною: при глобалізації відбувається складання нової ієрархії локальних культур, де належність до локальності не є основною цінністю, але така делокалізація співіснує з локалізацією, це не тільки використання відомого поняття «глокалізації», а й загалом розуміння нових механізмів культуротворення, що використовуються глобалізацією.

Аналіз останніх публікацій – подібна проблематика стає запитуваною та актуалізується у працях У. Бека [1], І. Валлерстайна, Г. Доннана, Т. Уілсона [3], О. Чаплигіна [2].

Мега – дослідити значення культурної традиції у глобалізаційних процесах, нове розуміння есенціалізму як чиннику та результату культурної еволюції.

У. Бек починає свої розмірковування з того, що глобалізація – ерозія старих відомих культурних процесів, в тому числі і національної держави, але одразу відмічає, що це не тільки можливі ерозії, але й явища культурної трансформації: «Бо глобалізація, як уже говорилося, означає насамперед денационалізацію – ерозію, але й можливу трансформацію національної держави у державу транснаціональну» [1, с. 31-34].

Буття стає дизайном, і глобалізація формує нові цінності, де відкритість означає насамперед руйнування установ та кордонів: «Глобалізація означає пізнаване на досвіді руйнування кордонів повсякденної діяльності в різних сферах господарювання, інформації, екології, техніки, транскультурних конфліктів і громадянського суспільства, означаючи, таким чином, дещо в принципі давно знайоме і одночасно незрозуміле, що з трудом розуміється, дещо таке, що з нездоланною силою змінює наше повсякденне життя і змушує усіх прилагоджуватись і відповідати на ці зміни» [1, с. 86-88].

Незважаючи на такі руйнації та трансформації, що загрожують самому поняттю культурної ідентичності в добу глобалізації, У. Бек залишається поміркованим оптимістом, називаючи услід за Х. Балла, нову добу глобалізації «новим середньовіччям» – ця нова доба характеризується створенням дієвих, перехресних ідентичностей, а на основі світового ринку повинні створюватись транснаціональні суспільства і зв'язки: «соціальні і політичні зв'язки й ідентичності повинні мислитись як перехрещені у поняттях глобальних, регіональних, національних і локальних відправних точок і концепцій дій» [1, с.198].

Також останнім часом виходять праці, котрі говорять про новий антропологічний напрям – антропологію глобалізації. Зокрема це праця Теда Левеллена «Антропологія глобалізації» [5]. Він поглиблює «світ-системний» підхід І. Валлерстайна: як показано І. Валлерстайном, результатом європейської експансії стала світова капіталістична система, заснована на «розподілі праці між центром (ядром – індустріалізованими країнами), периферією та периферійними областями» [5, с. 14]. Постфордизм постає одним з аспектів того, що відоме нам як «стан постмодерну». Другим дуже важливим аспектом є стискання як простору, так і часу. Коли модернізм став періодом гомогенізації культури та споживацтва, то доба постмодерну обіцяє світ «багатоманіття, майже безконечний доступ до товарів згідно індивідуальних смаків. Зафіксованим та обов'язковим тлом нашого життя стає розпливчатість, що надає можливість гетерогенності, фрагментації та узгодженості нашого способу життя» [1, с. 22].

Зворотнім процесом стає локалізація та емансипація національних та етнічних наративів, коли антропологі все більшою мірою спрямовують свою увагу до так званого «голосу пригнічених» – точки зору людей постколоніального світу та способом сучасного «донесення досвіду суб'єктивності декласованих та пригнічених елементів усього світу – це засвідчує, що різноманітні люди відповідають на глобальні тиски дуже різними шляхами» [1, с. 23].

Один з розділів «Антропології глобалізації» має промовисту назву «Глобалізація – регіоналізація – локалізація» [1, с. 24], в цьому підкреслюється, що локалізація та регіоналізація є неодмінною зворотною стороною процесів глобалізаційного характеру.

«Глобальна етнографія» [1, с. 26] не просто містить суперечливі поняття, але ця термінологічна суперечливість стає одним з способів розуміння суперечливої природи самого явища.

Есенціалізм не суперечить глобалізації, навпаки він виявляє найхарактерніші культурні традиції, акцентує суттєве у культурному процесі, глобалізм не руйнує традиційні способи бачення, а лише вибудовує ієрархії таких способів бачення.

Дуже доречні та яскраві форми ілюстрування культурних традицій через способи бачення наведені у праці, що відновлюють примордіалістську етнологію К. Гірца на новому рівні, де глобальне не суперечить сутності традиції, але утримує традицію він фрагментації та руйнування. Це відродження функціоналізму на новому рівні, де головною функцією культурної традиції у сучасному світі стає – вписатись в існуючі культурні ринки та культурні всесвіти, не руйнуючи ані глобальні перспективи, ані національні коріння тієї чи іншої традиції.

Сучасна антропологія розглядає традицію також як світогляд, ментальні та зорові механізми, що мають усталену природу. Питання бачення позиціонується в специфічних способах бачення, що існують в межах певних моделей. «Приблизники етнографічного підходу Маліновського, на відміну від його попередників, очікують залишити спостережну веранду, виступити у похід до суспільства і

побачити самого себе, але, задаючи ті загальні обставини, в яких етнографи працюють, вони відкидають частину повсякденного світу, залишаючись самотніми та заплутаними в межах дивного невідомого суспільства, ця стратегія польових досліджень заключає в собі щось ще, додаткове» [4, с. 53]. Тому що саме в першу чергу потрібно оглядати світ навколо себе. Це вплутує навчання у «бачення» в візіонерському, фантазійному сенсі. Автори фундаментальної праці «Етнографічне око: Способи бачення в антропології» пояснюють це таким чином: «Тому що радикальний розрив з старим робить можливим звичайний досвід, котрий може трансформувати польові дослідження від явного і простого допитування-розгляду чи огляду до справді побаченого. Дослідник, що використовує польові методи дослідження, може стикнутись з такою дезорієнтацією та хаотичною невпорядкованістю, що це призведе до намагання осідлати свою творчість, надаючи досліднику право міцно схопити нову ясність пізнання та відтворити, переказати дослідницькою мовою невідоме та незнане світові. Я використовую характеристику К. Гірца для літературного стилю, котрий асоціюється з підходом Малиновського в цьому світі. Він описує це як буття, що засновується на переконаності читача, що «актуально проникає (чи просотується через щось) інша форма життя, чи побутування, один спосіб чи інший, більш справжній спосіб «перебувати тут»». Таким чином К. Гірц переносить увагу на надзвичайну, непересічну якість спостереження як безумовну, достовірну сутність етнографії, в котрій суб'єктивний елемент є інтегральною частиною світової картини буття. Обсерваційна, фантазійна якість польового досвіду етнографа-дослідника насамперед передається і відчувається в межах само-спостереження і самоопису» [4, с. 53-54].

Де проходить кордон між національним та інтернаціональним, глобальним, що може бути втраченим, а що навпаки – потребує акцентування та підтримки з боку державних та громадських систем організації: це питання не лише ідентичності та культурної традиції, але й питання кордону, а також його об'єктивності та віртуальності, глобалізація тим самим сприймається як процес створення «перехрестя кордонів», а не їх знищення. Існування багатьох традицій не означає недооцінки національної традиції загалом. Кордони не тільки розмежовують ідентичності, але певною мірою створюють їх. Границі та поняття границь (boundaries) засновано на вивченні тих груп, що зараз чи набагато раніше були пов'язані з географічним простором, але відчули «зсув до міської ідентичності в стрімко деколоніалізованому світі, де представники різних груп стають все більшою мірою причетними до спільного буття» [3, с. 20].

На основі аналізу дослідницької позиції Ф. Барта та його книги «Етнічні групи та границі: Соціальна організація культурного багатоманіття» (1969) можна сказати, що есенціалістський підхід не спростовується, але переосмислюється у термінах сутності (субстанції) традиції та культурних атрибутів. Насамперед, Ф. Барт доводить, що етнічні групи не можуть бути зрозумілими в поняттях довгого переліку «об'єктивних» ідентифікаційних культурних атрибутів. «Люди можуть акцентувати деякі культурні риси-відмінності в своїх взаємодіях з іншими групами, або ігнорувати ці риси, і ми не зможемо це передбачувати в подальшому. Замість цього, набагато продуктивнішим є спостереження етнічних груп як «організаційного типу»: як категорії в котрій її представники організуються як само-приписувані та приписувані іншими» [3, с. 21]. Спільноти існують, як наполягає Коген, лише «завдяки їх протидії іншим спільнотам» [3, с. 24].

Все, що має відношення до кордонів (borders) існує на багатьох різних рівнях, може бути «культурним, соціальним, територіальним, політичним, сексуальним, расовим чи психологічним» [3, с. 35], хоча думка про «перехрестя кордонів» так само дуже варіюється і також справедливо уживається щодо зведення та синтезу жанрів як вирішення протиріч державного розмежування.

Висновки. Культурна традиція продовжує відгравати вирішальну роль у глобалізаційних процесах, що акцентують ті чи інші моменти національного світогляду. З одного боку, ми бачимо, що націоналізм та національні держави поступово витісняються наднаціональними утвореннями, з іншого, ми бачимо, як світ, що глобалізується, не тільки перетворюється на споживацький світ, але пропонує нові способи стратифікації та сегрегації суспільства, іноді навіть ускладнюючи її. З нашої точки зору, ідентичність виступає центральним елементом будь-якої культури, національна ідентичність фундаментує та структурує національну культуру. Звичайно ми тут обстоюємо позицію складного еволюціонізму, культурної еволюції, яка зберігає сталі структури ментальності, переосмислюючи культурні універсалиї, але остаточно не втрачаючи їх. Культурні традиції, стаючи глобальними та функціонально універсальними, не втрачають зв'язок з національним світом: традиція має надзвичайно високий потенціал до трансформації та адаптування, завдяки чому ми можемо на новому ета-

пі переосмислити позиції есенціалізму та універсалізму, враховуючи сталий розвиток та механізми успішного адаптування культурного ядра традиції.

Література:

1. Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию / пер. с нем. Москва : Прогресс-Традиция, 2001. 303 с.
2. Людина і соціум у глобалізованому світі : монографія / О. К. Чаплигін, Н. С. Корабльова, А. С. Дорошкевич та ін. ; за ред. проф. О. К. Чаплигіна. Харків : ХНАДУ, 2012. 340 с.
3. Donnan H., Wilson T. M. Borders: Frontiers of Identity, Nation & State. Berg: Berg Publishers, 1999. 196 p.
4. Grimshaw A. Ethnographer's Eye: Ways of Seeing in Anthropology. Cambridge : Cambridge University Press, 2001. 236 p.
5. Lewellen T. Anthropology of Globalization: Cultural Anthropology Enters the 21st Century. New-York–London : Greenwood Publishing Group, Incorporated, 2002. 293 p.

Отримана: 07.09.2020

Прорецензована: 21.12.2020

Прийнято до друку: 21.01.2021

e-mail: vitaly.mudrakov@gmail.com

DOI: 10.25264/2312-7112-2021-22-14-18

Мудраков В. Методологічно-ціннісні аспекти дослідження гендерної ідентичності. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал. Острог: Вид-во НаУОА, 2021. № 22. С. 14–18.

УДК: 141

Віталій Мудраков

МЕТОДОЛОГІЧНО-ЦІННІСНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ ГЕНДЕРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Статтю присвячено обміркуванню діалектики природного та соціокультурного аспектів у самоідентифікаційних процесах людини. Автор вказує на специфіку змін у об'єктиваціях в людині чоловічого та жіночого – симбіози природи й культури, тому пропонує теоретичний конструкт «третього» для позначення та дослідження цих феноменів. Йдеться про іншу конфігурацію нормативності ідентичностей людини, що позначають префіксом транс-. Автор допускає можливість іншої методологічної моделі філософського осмислення феномену людини в гендерній типологізації і намагається довести, що вона доповнює методологію диференціації гендерних ідентичностей та збагачує смисловим багажем процеси людиноперетворення та людинопізнання, а саме: обґрунтовано ціннісно-методологічний потенціал граматичного конструкту «воно»/«es» або «вони»/«sie» у дослідженні ідентичностей, які можна назвати симбіотичних. Вказано, відповідно, на зміни особливостей в методологічних константах дослідження ідентифікації в людині – стать, сексуальність і гендер. Окреслений методологічний конструкт вимагає орієнтації на ключову настанову свободи та поваги як способи самоутвердження людини, тому розвідка передбачає необхідність продовження нарису з морально-етичної позиції толерування симбіотичних ідентичностей.

Ключові слова: автентичність, ідентичність, стать, сексуальність, гендер, трансгендер.

Vitalii Mudrakov

METHODOLOGICAL AND VALUE ASPECTS STUDYING GENDER IDENTITY. ABSTRACT

The article is devoted to the consideration of the dialectic of natural and socio-cultural aspects in the self-identification processes of a person. The author points out the specifics of changes in objectification of man and woman and symbiosis of nature and culture. Therefore he proposes the theoretical construct of the “third” for the identification and study of these phenomena. It is a different configuration of the normativity of human identities, denoting the prefix of Trans-. The author admits the possibility of another methodological model of philosophical comprehension of the phenomenon of man in gender typology and tries to prove that it complements the methodology of differentiation of gender identities and enriches the processes of human transformation and knowledge of man with semantic luggage, namely: The value-methodological potential of the grammatical constitution “it”/“es” or “they”/“sie” in the study of identities, which can be called symbiotic. It is indicated accordingly, that changes in the peculiarities in the methodological constants of the research of identification in a person = sex, sexuality and gender. An explicit methodological construct requires an orientation towards a key guideline of freedom and respect as a means of self-affirmation of a person, therefore, intelligence requires the continuation of an essay from the moral and ethical position of the tolerance of symbiotic identities.

Key words: authenticity, identity, sex, sexuality, gender, transgender.

Вступ. Людина завжди постає проблемою для самої себе. Саме таким вихідним постулатом починаються філософсько-антропологічні та соціо-культурні розвідки, які намагаються прояснити різні грані людського. Сучасний погляд на ці напрями проблематик зумовлений цілою низкою світоглядно-ціннісних трансформацій, що знаменують собою кризи ідентифікаційних процесів. Одне із найфундаментальніших питань – «хто я?», сформульоване І. Кантом, із кожним кроком людства у майбутнє звучить гостріше і тривожніше. У відповідях на це питання сучасник вельми неоднозначний і хиткий, що засвідчує ситуацію духовно-моральної плинності та суспільну підваженість. Це, у свою чергу, лиш загострює інші фундаментальні питання поставлені німецьким філософом: «що я можу знати?», «що я мушу робити?» і «на що я можу сподіватися?».

Ідейно-сміслові умови, у яких людина творила себе, були надзвичайно різноманітними. Незмінним залишалося тільки її невгавує прагнення пояснити світ та пізнати саму себе. Самопізнання – формування власних меж та можливостей, утвердження своїх характеристик та усвідомлення відмінних якостей. Себто, самопізнання – це не тільки власне самоствердження, але й прийняття відмінної

самобутності. Тому, цілком виправдано казати, що ствердження ідентичності – культура меж. Пізнати себе здатен той, хто готовий приймати іншого, інакшого, ніж він сам. Пізнати себе означає побачити краще в іншому для самого себе: чужа ідентичність – моя можливість. Означене постає не тільки пізнавальною настановою, але й етичною константою. Наголосимо: справжнє пізнання людського постає процесом толерантної взаємодії.

Вельми актуальними постають ті моменти толерантного співжиття, які нині у реальній культурно-соціальній практиці презентовані багатоманітністю процесів гендерної самоідентифікації. Активність публічно-культурного життя груп людей не традиційних орієнтацій, а також реакції радикально-консервативних верств на ці процеси змушують говорити про згадані феномени на різних рівнях їх розуміння та сприймання. Гендерна ідентичність, отже, постає одним із ключових питань сучасного соціо-гуманітарного дискурсу, бо, з одного боку, впливає на внутрішню архітектуру антропологічного дискурсу, з іншого – визначає «градус (не)терпимості» у житті суспільства. Й справді, шукаючи й утверджуючи себе, відповідаючи на питання «хто я?» ствердженням «я чоловік!», «я жінка!» або «я чоловік у тілі жінки!» чи навпаки «я жінка у тілі чоловіка!», опираючись на певні соціо-культурні визначеності, людина не завжди може вписуватися у ті нормативні рамки, що є традиційними. У цій динаміці найголовніше – бути чесним у своїй волі та поважати свободу інших, що, власне, й наголошує на актуальності ще одного питання: «як нам далі співіснувати?». Відтак, рефлексія над тими процесами, що бодай побічно пов'язані з ідентифікацією у світлі таких викликів, відкриває нові горизонти для розуміння людиною самої себе: конфігурація процесів ідентичності змінюється постійно як на індивідуальному так й на соціальному рівнях, засвідчуючи певні метаморфози у естві самої людини.

Зазначимо: філософська аналітика таких процесів потребує постійної підтримки саморефлексією, а також оновлень з боку світоглядних студій різного спрямування, адже це сприятиме чіткішій експлікації смислотворчого потенціалу їх змісту, а відтак й осмисленню більшості проблемних місць, що презентуються сьогодні особливостями рівноправного співіснування чи проблемами сексизму. Така ситуація актуалізує ревізії не тільки усталених моделей гендерних розбіжностей, але й тих, які мають чи можуть мати місце у найновіших інтелектуальних розвідках.

Реалізація окресленого наміру увиразнюватиме методологічні аспекти філософського осмислення феномену людини у нових, зовсім інших вимірах, а відтак, сприятиме усвідомленню його концептуального ядра з позиції морально-етичного визнання та співжиття. Окреслене й зумовлює мету цієї статті – окреслити пізнавально-сутнісні характеристики гендерних ідентичностей, що максимально широко висвітлюють традиційні моделі їх диференціацій і, щонайголовніше, змоделювати інші способи таких розрізень, які розширювали б старі та збагачували б новими сенсами процес людинотворчості та людинопізнання. Ключовим завданням, отже, постає висвітлення методологічної канви іншої теоретичної моделі класифікацій гендерних ідентичностей як процесу, що має постійний простір для змін та уточнень.

Виклад основного матеріалу. Складність пізнавального процесу особливостей гендерної розбіжності, пов'язана із мовно-семантичними особливостями входження цього поняття у академічно-науковий вжиток. Так, у другому томі *Європейського словника філософій* (2011) цій проблематиці виділено цілий розділ за найменуванням «Людська природа». Йдеться перш за все про складність перекладу цього терміну та специфіку його значень: «[...] досі нема одностайності щодо перекладу терміна *gender*, скажімо, у французькій мові через «*genre*», в італійській через *genere*, в іспанській через *genero*, у німецькій через *Geschlecht*. Така ухильність пояснюється значенням, що його англосаксонські автори, а пізніше – передовсім американські феміністки, надавали термінові *gender* порівняно з тим, що в англосаксонському світі називають *sex*, а французькою – «*сексуальність*». [...] *Gender* має репутацію неперекладного терміна через те, що не охоплює всього змісту терміна «*сексуальність*». Справді, сексуальність, як її розуміє психоаналіз, зникає у запровадженому американськими авторами розрізненні між біологічною статтю та соціальною конструкцією чоловічої та жіночої ідентичності» [1, с. 385]. Зазначимо, що у вжиток української гуманітаристики це поняття увійшло неологізмом «гендер», яке відповідає за ті ідентифікаційні сенси, що відрізняють чоловіче та жіноче як набуті соціокультурні конструкти. Саме соціокультурний простір є умовами формування гендерної ідентичності, тобто культура та суспільство постають джерелами нормативності для її розрізнення. Поступ гендерної теорії фіксує цілу низку змін аргументів в обґрунтуваннях підстав для такого поділу. Одним із перших і найфундаментальніших вихідних пунктів-підстав у цьому розрізненні є при-

рода – розрізнення людських істот за статтю. Отже, статеві відмінності є природним розрізненням чоловічого та жіночого. Традиційно склалося так, що особливості природного розрізнення людських істот стали орієнтувальною проекцією у диференціації гендерної ідентичності як культурної конструкції. Поясненням цьому, на нашу думку, є притаманна кожній людині саме та її домінуюча ознака родової екзистенції, що постає водночас і підґрунтям, і причиною формування найбільш потужних за силою вираження інтенцій, які пов'язані з *підкоренням, утриманням* в полі уваги, *розпорядженням* і *оволодінням* іншої ідентичності. Йдеться про сексуальність як певну сукупність біологічних, психофізіологічних та емоційних акцій та реакцій, чуттєвих переживань та вчинків людини. Тобто сексуальність, будучи укорінена у статі людини, через специфіку свого біологічного та психофізіологічного прояву наклала певний відбиток на нормативність гендерної ідентичності. Однак, психоаналітичні дослідження поведінкових моделей підважують цю теоретичну конструкцію, вказуючи на можливість невідповідності поведінкових моделей статям. Йдеться про ті розбіжності, що у своїй сукупності фіксують феномени інших конфігурацій сексуальної нормативності.

Тож, окреслимо ті методологічні константи, що сьогодні вважаються вихідними для ідентифікацій в людині чоловічого та жіночого: *стать* – біологічне або природне розрізнення; *сексуальність* – розрізнення, що пояснює людину виходячи із її психофізіологічних особливостей; *гендер* – соціокультурний конструкт ідентичності. Найгостріша проблема, однак, постає при застосовності такого методологічного каркасу у тих випадках, які вище окреслилися як «феномени іншої конфігурації нормативності» у тому числі й сексуальної. Маємо на увазі тих людей, у яких не співпадає біологічна стать із гендерною ідентичністю – трансгендерність. Це поняття надзвичайно містке, тому часто-густо викликає плутанину не тільки у повсякденності, але й у науковому дискурсі. Тож зазначимо, що окрім неспівпадіння природи із культурою в самоідентифікації, під ним можуть розуміти ту частину конструкту ідентичності, яка укорінена й у природі, й у соціокультурній площині водночас – сексуальність людини, а точніше кажучи «іншу конфігурацію її нормативності». Однак, наголосимо, що характерологічно поняття «трансгендерність» аж ніяк не залежить від сексуальної орієнтації: такі люди можуть ідентифікувати себе як гетеросексуалами так й гомосексуалами чи бісексуалами. Втім, для нас важливо інше – можливість виокремлення третього стану, іншої гендерної ідентичності та фіксація її конструкту в класифікаційній моделі як рівноцінно значущу, а також методологічну спроможність цього виокремлення: ціннісно-пізнавальний аспект того людського, яке сьогодні постає результатом різних синтезів чоловічого та жіночого чи, припустимо, постає самим собою, вибираючи просто ознаки їх обох.

Для згаданого виокремлення більшого пізнавального потенціалу додає сьогоднішня класифікація трансгендерності як специфічного стану, який характеризує сексуальне здоров'я людини за кодовим маркуванням NA8Y, а не як психічного розладу [5]. Щораз новий підхід продукується Всесвітньою організацією охорони здоров'я (WHO) шляхом визначення нової стандартизації міжнародної класифікації хвороб (ICD): останню впроваджено під номером 11 [4]. Таке переформулювання означає готовність до розгляду цього феномену у іншій перспективі – рівноцінного стану інших ідентифікацій. У контексті нашого завдання це ще один крок у бік пізнання людського, і, щонайголовніше, це дозволяє запропонувати іншу класифікаційну модель гендерних ідентичностей. Її схематичний конструкт можна презентувати мовно-граматичними структурами: мовою висвітлити людське. Так, М. Гайдеггер з цього приводу зазначає: «У кожному разі мова перебуває у найближчому сусідстві з людською сутністю. Мова повсюдна. [...] Пролити світло на мову – означає не так її, як нас самих розглянути у світлі її сутності: збирання у з'яву» [6, с. 9-10].

Кажучи про мову, маємо на увазі передовсім граматичні роди, які віддзеркалюють диференціацію ідентичностей чоловічого та жіночого. Зрештою, «[...] дрейф до граматичного роду знову запроваджує не просто абстрактне, а сувору дуальність поділу на статі; водночас граматики зі своїми двома, ба навіть трьома родами – чоловічим, жіночим, середнім – могла би бути ідеальним місцем для динамічного вибудовування уявлення про статі» [2, с. 398]. Ключовий сенс цієї тези для нас – «можливість динамічного вибудовування уявлення», адже це простір не тільки для окреслення множини ідейно-сміслових граней чоловічого чи жіночого, що визначені природою, але й позначити ті стани людської самоідентифікації, які за традиційно-нормативними критеріями постають симбіотичними. Йдеться про цілу низку станів – сексуальні орієнтації, що можуть класифікуватися як трансгендерні особливості: транссексуали, трансвестити, гендерквіри, андрогіни, інтерсексуали, бігендери, агендери. Тобто граматичні норми містять потенціал чіткого позначення згаданих особливостей як

цілісного конструкту, що був би рівноправним у ціннісно-антропологічному сенсі. Так, з огляду на українську граматику чи, скажімо, німецьку, виявляємо два шляхи: займенники «воно»/«es» та «вони»/«sie».

Тож, перший варіант – «воно»/«es» – це граматично-смысловий простір, що вміщував би в собі природні та культурні варіації ідентичностей, які, власне, й постають симбіотичними феноменами. Їх орієнтаційні особливості виступають для своїх носіїв джерелами їх автентичності. Простіше кажучи, виникає пропозиція граматичним родом «воно»/«es» позначати трансгендерних людей. Конструкт «воно»/«es», що від латини *ne-uter* означає «ані той, ані інший», позначає водночас «і той, і інший», оскільки за неприналежності до жодного в умовах критеріїв «або цей, або той» розміщується у них обох, поєднуючи характеристики обох, будучи «ані тим, ані іншим». У цьому моменті вбачаємо одразу ж дві проблеми. Перша – чи справедливо буде достатньо велику кількість можливих симбіотичних ідентичностей «заганяти» під один термін. Друга – пов'язана із толерантністю – негативні сенсові відтінки від «воно»/«es», що їх містять як українська, так й німецька – конотації неживого. Врегулювання цих моментів щодо українського контексту вбачаємо можливим у часовому полі – зміни ментально-світоглядного нарративу: тільки через певний час і при певній навчально-виховній підтримці ця побудова може позбутися вказаних негативних сенсів.

Інший варіант – «вони»/«sie» – є більш толерантний, позаяк не несе в собі негативної конотації неживого, а також передбачає наявність більше одної варіації симбіотичної ідентичності. Тобто займенник «вони»/«sie» треба розуміти як граматичний рід і категорію однини, що поєднує у собі кілька різновидів поєднання чоловічого та жіночого. Це рід, який у філософсько-антропологічному сенсі позначає водночас усі особливості самовідчуття людиною, що відображаються префіксом-поняттям «транс» та методологічну категорію, що містить усі варіації таких симбіозів природи та культури. У будь-якому разі, як зазначалося вище, толерантне прийняття чи першого варіанту «воно»/«es», чи другого «вони»/«sie» можлива при широкій просвітницькій роботі. Ця підтримка має відбуватися комплексно: філософська освіта і наука – гуманізм як світогляд, поступ філософсько-антропологічного дискурсу – метаантропологія як джерело концептів гендерного партнерства [3, с. 96-111].

Звернемо увагу на те, що подібне вже має реалізований потенціал. Йдеться, зокрема, про шведське мовне нововведення: у цій мові не було слова для позначення середнього роду, але нещодавно його було впроваджено і, щонайпримітніше, саме для позначення іншого стану самоідентифікації. Це вельми широко висвітлювалося найавторитетнішими європейськими ЗМІ: «Оскільки мова створює факти, [...] у новій редакції словника “Svenska Akademiens ordlista” з'явився займенник “hen”. [...] На додаток до слів “hon” для “вона” і “han” для “він”, шведи тепер мають гендерно-нейтральне слово для опису людини» [12]. Цьому ноу-хау послідували німці, які законодавчо [13] закріпили можливість визначати третю стать чи трансгендерні ідентичності, визнаючи наявність лише двох дискримінацією [7]. Цікаво і важливо те, що в Німеччині цей процес відбувається у такий спосіб, який ми вище поїменували «комплексним», тобто через освітні реформи: у вчительський штат шкіл, наприклад, землі Берлін-Бранденбург, введено спеціальну посаду, обіймаючи яку, відповідальний проводить спеціальні уроки для роз'яснення суті й толерантного ставлення до дітей у яких може проявлятися інший набір ідентифікаційних особливостей, зокрема сексуальна орієнтація [8]. Цей процес забезпечується відповідною допоміжною літературою [9], [11], [10].

Висновки. Отже, граматична укріпленість окреслених симбіотичних феноменів новим смыслом дає змогу не тільки окреслити ще один вияв людського, який сьогодні постав, але й по-новому актуалізувати проблему толерантності, формуючи її дієвість, тобто у реальному просторі й до реальних людей, починаючи вже із перших кроків мисленневих процесів, тобто із мовною практикою. Усе це відбувається, щонайголовніше для виконання поставленого завдання, такими змінами особливостей в методологічних константах для дослідження ідентифікацій в людині: (I) *стать* – біологічне або природне розрізнення – у філософсько-антропологічному дискурсі набуває нового ціннісно-смыслового виміру за рахунок розширення її як об'єкту дослідження філософії статі. Це, у свою чергу, позначає розрив із панівною традицією, фіксуючи, що у стосунку між статями природна належність може ще більш плюралістично вирізнятися і у такий спосіб вказувати на різниці від культурно-соціальних конструкцій, а відтак і на їх внутрішній детермінізм. Такий плюралізм, щоправда, посилює проблему «даності» чи «набутості» статі, проте, підважує водночас антропологічний есенціалізм. Крім усього, оскільки конструкція третього граматичного роду позначаючи й третю стать і трансгендер є бранкою проблематики ідентичності, остільки й змінюється перспектива погляду – проблема інакшості:

стосунки істот як емансипація усіх. Тобто людина є людиною не лише при її сутнісно-статевому ригоризмі, але й при можливості, за її доброї волі та внутрішнього самовідчуття, поєднувати ознаки таких сутностей. Це випадок коли психо- і соціокультурна автентичність (пере)визначає природну, яка визнається і толерується іншими; (II) *сексуальність* – розрізнення, що пояснює людину виходячи із її психофізіологічних особливостей – психоаналіз (а також біхевіоризм) – наявність третього має потенціал зняти напругу протистояння патріархального із феміністичними культуротворчими домінантами. Відбувається зміна не тільки сутнісних ознак як творчо-продуктивних символічно-культурних регуляторів, але й, варто допустити, їх екзистенційна специфіка. Префікс *транс* не просто зміна якості символу, але й його масштабів: уможлиблюється інший вимір екзистенційної реалізації перебільшених символів сексуальності – транссексуальність. У цьому сенсі позитивним є також наявність емпіричної даності для дослідження та кращого розуміння таких просторів як естетика чи, щонайголовніше, таких якостей як (іронічна) байдужість; (III) *гендер* – соціокультурний конструкт ідентичності – розширенням своїх класифікаційних меж уможливить ревізію теорій радикального фемінізму одразу у двох аспектах: перший – перегляд позиції щодо соціалізації, а саме її процесуальних детермінант як джерела формування гендерних відмінностей; другий – перевірка на готовність давати те, що вимагає сам – рівність. Останнє є особливо важливим з погляду на можливість партнерського взаємовизнання і взаємодії на психологічному, соціальному та екзистенціальному рівнях. Це, відображаючи сутність андрогін-аналітичного підходу, відкриває обшир для досліджень у його предметній площині.

Література:

1. Давід-Менар М., Детшер П. Gender. *Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей* / пер. з фр. Том другий. Київ : Дух і літера, 2011. С. 385–388.
2. Фрес Ж. Стаття. *Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей* / пер. з фр. Том другий. Київ : Дух і літера, 2011. С. 397–402.
3. Хамітов Н., Крилова С. Філософська освіта та наука в Україні: відповіді на нові виклики глобалізації XXI століття. *Європейські педагогічні студії*. 2015. Вип. 5-6. С. 96–111.
4. Classifying disease to map the way we live and die. *World Health Organization*. URL: <https://www.who.int/health-topics/international-classification-of-diseases>
5. NA8Y // Other specified conditions related to sexual health. URL: <https://icd.who.int/dev11/l-m/en#/http://id.who.int/icd/entity/577470983/mms/other>
6. Heidegger M. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen : Gunther Neske 1959 & der Gesamtausgabe Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann GmbH 1985. 262 S.
7. Heidenreich U. Männlich, weiblich, divers – Vielfalt ist normal. *Süddeutschen Zeitung*. URL: <https://www.sueddeutsche.de/leben/drittes-geschlecht-maennlich-weiblich-divers-vielfalt-ist-normal-1.4253416>
8. Kontaktpersonen für sexuelle und geschlechtliche Vielfalt/Diversity. *Drs.* Nr. 16/2291. April 2009: Initiative „Berlin tritt ein für Selbstbestimmung und Akzeptanz sexueller Vielfalt“. URL: <https://bildungsserver.berlin-brandenburg.de/themen/bildung-zur-akzeptanz-von-vielfalt-diversity/sexuelle-vielfalt/kontaktpersonen-fuer-sexuelle-und-geschlechtliche-vielfalt-diversity/>
9. Mayer-Rutz A. *Bitte liebt mich, wie ich bin: Homosexuelle und ihre Familien berichten*. Verlag : G.H. Hofmann, 2010. 86 S.
10. Rattay, Thomas, *Jugendnetzwerk Lambda: Volle Fahrt Voraus! Schwule und Lesben mit Behinderung* Querverlag, 2007. 224 S.
11. Rauchfleisch U. *Mein Kind liebt Anders. Ein Ratgeber für Eltern homosexueller Kinder*. Patmos Verlag, 2012. 184 S.
12. Salvesen I. Schweden akzeptiert offiziell das dritte Geschlecht. *Welt*. URL: <https://www.welt.de/politik/ausland/article139628553/Schweden-akzeptiert-offiziell-das-dritte-Geschlecht.html>
13. Steffen P. Bundestag beschließt drittes Geschlecht im Geburtenregister. *Süddeutschen Zeitung*. URL: <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2018-12/personenstandsrecht-geburtenregister-geschlecht-divers-bundestag>

Отримана: 17.11.2020

Прорецензована: 15.12.2020

Прийнято до друку: 21.01.2021

e-mail: ta.sha@ukr.net

DOI: 10.25264/2312-7112-2021-22-19-24

Шамсутдинова-Лебедюк Т. Середньовічна ісламська філософія. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2021. № 22. С. 19–24.

УДК: 298:27

Тетяна Шамсутдинова-Лебедюк**СЕРЕДНЬОВІЧНА ІСЛАМСЬКА ФІЛОСОФІЯ**

Стаття розкриває витоки та становлення філософських поглядів середньовічних мусульманських мислителів та їх вплив на розвиток європейської філософії. Філософія ісламу – це система релігійно-світоглядної орієнтації та методів обґрунтування віровчення ісламу. Її характерними рисами можна виділити: релігійність, логічність та науковість, а основними об'єктами виступають питання про Бога, Розум та душу. Вона була представлена різноманітними течіями і організаціями, які спричинили потужний потік філософських пошуків: догматизація, розвиток раціоналістичних тенденцій, містицизм, реформаторство.

Ключові слова: ісламська філософія, калам, мутазиліти, ашаріти, креаціонізм, містицизм.

Tetiana Shamsutdinova-Lebedyuk**MEDIEVAL ISLAMIC PHILOSOPHY**

The article reveals the origins and formation of philosophical views of medieval Muslim thinkers and their influence on the development of European philosophy. The philosophy of Islam is a system of religious and worldview orientation and methods of substantiation of the doctrine of Islam. Its characteristic features are: religiosity, logic and science, and the main objects are the questions of God, Mind and soul. It was represented by various currents and organizations that led to a powerful stream of philosophical research: dogmatization, the development of rationalist tendencies, mysticism, reformism. Appealing to ancient philosophy and using it in the interpretation of the principles of Muslim doctrine, a favorable ground was created for the emergence and prosperity in the IX-XII centuries. Arab philosophy (al-Kindi, al-Farab, ibn Sina, ibn Rushd), which became a prominent link in world philosophical thought between ancient philosophy and European medieval scholasticism.

Key words: Islamic philosophy, kalam, mutazilites, asharites, creationism, mysticism.

Інтерес до дослідження ісламу взагалі та ісламської філософії, зокрема, не згасає впродовж існування ісламської цивілізації. Ісламська філософія виникла на ґрунті ісламського світогляду і об'єднала філософів усього середньовічного Сходу. Будучи нерозривно пов'язаною з вченням ісламу, вона відіграла важливу роль у становленні багатьох наук. Вона не визнавала ніяких теоретичних обмежень і розвивалася в рамках різноманітних доктринальних та релігійних традицій і, як наслідок, вона представлена різними філософськими напрямками. Ісламська середньовічна філософія, на відміну від європейської не була «служницею» теології, хоча вони були тісно пов'язані між собою. Тому характерними рисами ісламської філософії можна виділити релігійність, логічність та науковість, а її основними об'єктами виступають питання про Бога, Розум та душу.

Метою даної статті є аналіз витоків та розвитку філософських поглядів середньовічних мислителів Сходу та їх вплив на європейську філософію.

До проблеми аналізу та вивчення середньовічної філософії ісламу зверталися у різний час багато вчених. Серед них: К. Брокельман, Е.Жільсон, Г. Гібб, М. Айні, Ф.Роузентал, А. Блек, З. Вазіров, Д. Доналдсон, М. Степанянц, І. Кірабаєв, М.Конрад, З. Кулі-заде, М. Муттахарі, А. Сагадеев, Р. Усанов, Є. Фролова, Г. Шаймухамбетова та ін. Серед вітчизняних вчених: Агатангел Кримський, Ю. Мицик, В.Лубський, М.Якубович інші відомі українські науковці.

Хронологічно першим напрямком мусульманської філософії став калам як особливий вид філософської схоластики. Його метою став захист і тлумачення положень ісламу на основі раціоналістичної парадигми, а не наслідування релігійних авторитетів. В каламі навіть була висунута ідея, згідно з якою, кожен мусульманин чи мусульманка, для того, щоб вважатися істинно віруючою людиною, повинен пройти етап сумніву у догматах і сприйняти тільки ті, істинність яких підтверджує їх власний розум. Калам виник як в ході дискусій серед різних релігійно-політичних угруповань (хариджити, джабрیتی, мурджііти), так і диспутів з представниками інших релігій (християнство, маздеїзм). В

результаті було сформовано метод міркування, заснований на символіко-алегоричному тлумаченні Корану. Вперше цей метод був застосований аль-Джадом бін Дирхамом, який висунув вимогу спиратися лише на розум, і, ті аяти Корану, що протирічать йому, піддавати символічно-алегоричному тлумаченню. Йому також належать положення про неможливість приписувати Аллаху вічні позитивні атрибути, про часовість створення Корану, а також про свободу волі. На основі цих положень почала складатися проблематика каламу: відповідальність людини за свої дії, свобода волі та передвизначення, єдність Бога і співвідношення його сутності та атрибутів, розуміння людини як просто мусульманина (муслім), як істинно віруючого (мумін), як невіруючого (кафір), а також – які якості необхідні керівнику мусульман (халіфу, імаму). Ці проблеми склали ядро каламу, одночасно почали розглядатися і питання натурфілософського характеру – рух і спокій, атоми і порожнеча, субстанція.

Особливу увагу в галузі дослідження каламу заслуговує діяльність школи мутазилітів. Вони сформулювали п'ять основних положень: 1. «Справедливість» (ал-'адл) – це божественна справедливість, яка передбачає свободу людської волі, здатність Бога творити тільки «найкраще» (ал-аслах) і недопустимість порушення Богом встановленого їм же порядку речей. 2. «Єдинобожжя» (аттаухід): строгий монотеїзм, який заперечує не тільки політеїзм і антропоморфізм, але й реальність та вічність Божественних атрибутів (в тому числі атрибута мови, саме звідси витікає положення про «створеність» Корана). 3. «Обіцянка і загроза» (ал-ва'д ва-л-ва'ид): це положення, згідно з яким Бог зобов'язаний здійснювати свої обіцянки: якщо він обіцяв «покірним» рай і погрожував «непокірним» адом, то ні «клопотання» Пророка, ні навіть «милосердя» Всевишнього не в змозі змінити характер воздаяння за здійснені людиною дії. 4. «Проміжний стан» (ал-манзила байна-л-манзилатайн): мусульманин, який здійснив тяжкий гріх (кабіра), виходить із числа віруючих, але не стає невіруючим, а знаходиться в «проміжному стані» між ними. 5. «Веління схваленого і заборона засудженого» (ал-амр бил-ма'руф ва-н-нахй 'ани-л-мункар): це положення зобов'язує мусульманина сприяти усіма засобами торжеству добра и боротися зі злом [5, с. 175].

Головними школами мутазилітів у IX-X ст. були басрійська і багдадська. Видатними представниками басрійської школи були Му'аммар бін Аббад, Абу-л-Хузайл аль-'Аллаф, ан-Наззам, аль-Джахіз, Абу 'Алі аль-Джуббаї та його син Абу Хашім. До багдадської школи належали: Бішр бін аль-Му'тамір (засновник), Сумам бін аль-Ашрас, аль-Мурдар, Ахмад бін Абі Ду'ад, аль-Хаййат і аль-Ка'бі. Незважаючи на дискусії між цими школами, можна виділити основні положення. Так, дотримуючись строгого монотеїзму, мутазиліти надавали головну роль атрибуту знання, що означало підпорядкування ірраціонально-вольового начала раціональному, розумному. Визнаючи трансцендентність Бога, що передбачала відсутність будь-якої схожості між ним і тварними речами, вони стали виразниками пантеїстичного погляду на співвідношення Творця і його творіння. Ібн Таймийа, арабо-мусульманський теолог з цього приводу писав про мутазилітів: «Говорячи, що Бог не може бути субстратом для минутих речей, вони мають на увазі, що у Бога немає дії, що залежить від його волі і могутності... і немає ні творіння ні створеного, ні творіння і тварного, проте тварне є сам творець і створене є сам творець» [5, с. 175].

Онтологія мутазилітів базувалася на поняттях ма'дум (не-існуюче) і кумун (приховане передіснування). Вони вважали, що ма'думи складають особливий світ, який подібний до чуттєво-сприймаемого світу, однак він не має просторово-часових характеристик і «творіння» речей є ніби переведення їх Богом із стану «не-існуючого» в стан існуючого, тобто «розгортання» їх в просторі і часі. Цікавими є погляди мутазилітів стосовно межі поділу тіл. Так, аль-Аллаф і його послідовники вважали, що поділ має межу, зупиняючи його на «частинах, які, не мають частин», «одиничних субстанціях». У свою чергу ан-Наззам та його учні вважали, що тіла діляться до безкінечності [5, с. 175].

Гносеологія мутазилітів будується на визнанні переваги розуму над вірою. Вони також відкидають ідею сліпого наслідування авторитетам, під якими насамперед малися на увазі релігійні авторитети (таклід) та будь-яких переконань, прийняття яких не передує сумнівом в їх істинності.

Раціоналізм мутазилітів продовжили ашаріти. Так, у світоглядному плані вони, як правило, визнавали пріоритет розуму ('акл) перед релігійною традицією (накл) і залишали за шаріатом фактично лише функцію регулятора практичного життя мусульман. Вони також відкидали таклід – сліпе слідування релігійним авторитетам без попередніх сумнівів в істинності їх суджень. У питанні про ставлення творця до своїх творінь ашаріти притримуються тези, що: «Бог знаходиться поруч з кожною річчю і в кожній речі, тобто пов'язаний з нею своїм буттям. Вказуючи на збіг у цьому питанні поглядів ашарітів і східних перипатетиків, аш-Шахрастані писав: «Те, що ви (фаласіфа) називаєте «мис-

ленням [бога]», ми (ашаріти) називаємо «одвічним знанням», а те, що ви називаєте «провидінням», ми називаємо «одвічної волею». І подібно до того як, з вашої точки зору, провидіння ґрунтується на знанні, точно так само, з нашої точки зору, воля буває спрямована на предмет волевиявлення, відповідно зі знанням. Між тим і іншим вченням немає ніякої різниці» [5, с. 292]. Заперечуючи існування природних причинно-наслідкових зв'язків між явищами, ашаріти вважали, що закономірний характер процесів, які відбуваються в світі, є «звичаєм» ('ада) чи «звичкою», введеною богом у природу, порядок, який «передвизначений» одвічним знанням Аллаха. «Саме завдяки цій «звичці» регулярно відбуваються розливи Нілу та інших річок, в певні сезони мають місце мусони... Але Бог у будь-який час може порушити таку «звичку», звершивши чудо.» [1, с.438]. У зв'язку з цим заперечувалися не тільки закономірність, але й «вічність світу, що був створений у часі і загине в результаті Страшного суду» [7, с. 75]. Разом з тим, ашаріти перейняли мутазілітську атомістичну систему, яка довільно інтерпретувала погляди Демокріта та Епікура. Вони вважали, що «існують не лише атоми простору, а й атоми часу. Безмежна їх кількість є основою всіх явищ Всесвіту. Але ці атоми не матеріальні, не мають маси. Кожен з них відокремлений один від одного абсолютною пустотою. Їх рух, поєднання і зміни в них відбуваються дякуючи активній волі Аллаха. Аллах уявляється не тільки деміургом, творцем Всесвіту, що започаткував його словом «будь». Він знаходиться в стані безперервної творчої діяльності, створює одні атоми і знищує інші. Тому, наприклад, ріст і розвиток живих організмів, як і рослин, пояснюється тим, що Бог весь час творить нові атоми, а випаровування та вивітрювання тим, що він знищує окремі частини води і мінералів» [1, с. 437].

Ашаріти також висунули «принцип допустимості» (все, що можна уявити, допустимо також і для думки»). Притримуючись цього принципу, Фахр ад-Дін ар-Разі, наприклад, допускав існування поряд з нашим світом «тисячі інших світів».

І мутазіліти, і ашаріти створили благодатне підґрунтя для виникнення і розквіту арабської філософії аль-Кінді, аль-Фарабі, ібн-Сіні, ібн-Рушда та інших. Вона «стала помітною ланкою у світовій філософській думці між античною філософією і європейською середньовічною схоластикою» [1, с. 438]. Цей період (початок 9 століття – кінець 12 століття н. е.) ще називають «Золотим віком» ісламу.

Видатним представником ісламської філософії був Якуб ібн Ісхак аль-Кінді, філософ, астроном, лікар. Йому належить авторство більш, ніж 200 праць. Аль-Кінді здійснив спробу примирити вчення Аристотеля і Платона, запровадив метод експериментальних досліджень, який з ісламського світу розповсюдився в Західній Європі саме завдяки його працям. В основі світогляду аль-Кінді лежить ідея про всезагального причинного зв'язку, завдяки якому будь-яка річ, якщо вона осмислена, дозволяє пізнати як в дзеркалі весь Всесвіт. Елементами буття виступають п'ять «прасубстанцій»: матерія, форма, рух, простір і час.

Продовжувачем наукових традицій аль-Кінді став Абу Наср Мухаммед ібн Тархан ат-Туркі аль-Фарабі. Він також, як і його попередник спробував примирити філософські вчення Аристотеля і Платона. Видатний схолознавець М.Конрад наголошує: «Аль-Фарабі був не тільки найбільшим знавцем ідей Аристотеля, але, разом з тим зумів здійснити найважливішу справу – об'єднати ідеї аристотелізму з неоплатонізмом, які були близькі ідеям Середньовічного Сходу» [6, с. 38].

За послідовність і продовження ідей грецьких мислителів, аль-Фарабі ще при життю заслужив почесне звання «Муалімум Соні» – «Другий Учитель» (другий після Аристотеля). Найбільш відомими його працями були: трактати «Перлина премудрості», «Слово про класифікацію наук», «Про розум», «Слово про субстанцію», «Про душу» та інші.

Викладаючи онтологічні проблеми, аль-Фарабі створює власну теорію буття: Першопричиною буття виступає Аллах. Світобудова уявляється як дев'ять сфер, що володіють душами, які заставляють ці сфери рухатися навколо Землі і, які, в свою чергу, отримали власну енергію від першопочтовху. Рух і дотик сфер між собою сприяє утворенню чотирьох основних елементів – воду, повітря, вогонь і землю. Комбінація цих елементів утворює тіла, які складаються із форми і першоматерії, яка є вічною. [9, с. 244].

Учений запропонував класифікацію наук, а своє бачення він виклав у трактаті «Слово про класифікацію наук». На вершині наук, вважав аль-Фарабі, знаходиться мовознавство (письмо, читання, поетика), далі йдуть теоретичні науки – математика, фізика, метафізика та практичні – етика і політика. Як і Аристотель, аль-Фарабі вважав, що в системі наук першість належить логіці, яка дозволяє відрізнити істинне знання від знання хибного. Саме логіка є основою розуму. Її завдання – навчити

людей чітко і правильно формулювати. свої думки. Аль-Фарабі поділяв логіку на дві частини – 1) як вчення про ідеї та дефініції, та 2) вчення про судження, умовиводи та доведення. [9, с. 245].

Процес пізнання розглядається аль-Фарабі як єдність відчуттів і мислення, які відображають різні сторони об'єктів: відчуття – їх зовнішні, мінливі властивості, а мислення – сутність предметів. Пізнання починається з чуттєвого сприйняття, на їх основі виникають ідеї про одиничні предмети. З'єднання уявлень дає судження, якому властива бути або істинним, або хибним. Щоб з'ясувати істинність або хибність судження, треба побудувати умовивід і за допомогою його звести судження до аксіом – положень, що не потребують доказів з огляду на їх очевидності. Тому основа логіки – вчення про доведення.

Теорія пізнання аль-Фарабі безпосередньо пов'язана з його вченням про душу, властивостями якої є відчуття і мислення. Вчений, на відміну від Платона, вважає, що душа не передує тілу, а з'являється та помирає одночасно з ним. Тому пізнання є не «згадкою» душі про її попереднє «безтілесне» існування у світі ейдосів, як стверджував Платон, а «розумна душа» осягає природу речей лише на основі органів чуттів [9, с.246]. Соціальний ідеал викладений в «Трактаті про погляди жителів добродесного міста». Аль-Фарабі вважав, що людина, яка керується розумом і постійно вдосконалює свій інтелект, здатна створити ідеальне суспільство. Це суспільство без насилля, війн та поневолення, засноване на дружбі, взаємоповазі та взаємодопомозі громадян. Управляти цим ідеальним містом повинні мудреці, а кожною сферою – найбільш талановиті та обдаровані громадяни. Саме вони, за допомогою поетичної мови, художніх образів повинні виховувати громадян, формувати їх мораль. [9, с. 250]. Як і Аристотель, аль-Фарабі вважав, що головною метою людської діяльності є щастя. Ідеї мислителя вплинули на розвиток філософської думки Сходу і, особливо, на світогляд ібн-Сіни.

Абу Алі аль-Хусейн ібн Абдаллах ібн Сіна, латинізоване – Авіценна вважається найвпливовішим поліматом Золотої доби ісламу, він був науковцем-енциклопедистом, філософом, лікарем, хіміком, астрономом, теологом, поетом. Сприймавши загальнофілософські принципи Аристотеля та поєднавши їх з ідеями неоплатоніків, він створив найрозвинутішу форму середньовічного аристотелізму, яка, у свою чергу, вплинула на схоластичну філософію XIII століття. Так, ібн Сіна, дотримуючись аристотелівських принципів та критеріїв, здійснює класифікацію наук. Всі науки він поділив на практичні, які розглядають проблеми поведінки людини, і теоретичні, у яких дослідження проводяться заради знання. Практичні науки діляться на науки про управління містами, науки про поведінку людини у сім'ї, суспільстві (наука про управління господарством), а також науку про саму людину, як таку. До складу теоретичних наук входять: «перша», або «вища» наука – вчення про абсолютність буття; «середня» наука – математика, астрономія, музика та «фізика», в яку Ібн Сіна включив все коло природничих знань свого часу. Кожну із теоретичних наук він поділив на чисті чи «первинні», і прикладні чи «вторинні» науки. Наприклад, до чистої фізики він відніс вчення про матерію, форму, рух, мінерали, рослини, тварини, а до прикладної фізики – астрологію, медицину, фізіономіку, пояснення снів, алхімію. Як і Аристотель, він вважав, що логіка є вступом до філософського чи будь-якого іншого знання, тому не включав її до жодної з теоретичних наук [8, с. 46].

Світ виникає не з волі Бога, а шляхом еманції «витікання з божества», в силу непорушної необхідності, як вияв «необхідно-сущого самого по собі». Бог є вічним та безособовим, він є причиною світу; світ, як результат діяльності, такий самий вічний як і Бог. «Буття, – писав ібн-Сіна в Даніш-наме (Книга знань), – не має меж», воно «першопочатково ділиться на субстанцію та акциденцію» [2, с. 142]. Джерело існування субстанції необхідно шукати у ній самій, адже вона є сутністю природи. «Не має абстрактної тілесної форми без матерії»; «тілесна форма міститься в самій матерії, і тіло виникає з цієї матерії» [2, с. 142]. Рух потенційно закладений в матерії і є видозміною тіла і його не можна пояснити «поштовхом». «Рух – це те, що розуміється під станом тіла, коли воно видозмінюється, починаючи зі схильності що перебуває в ньому; це перехід від можливості до дії, яка здійснюється безперервно, а не одним тільки поштовхом» [2, с. 143]. Природні явища причинно взаємопов'язані, у світі панує природна закономірність.

У вченні про душу, ібн-Сіна виходив з того, що вона є «нетілесною субстанцією, яка перебуваючи в тілі, є відмінною від нього і домінує над ним. Вона не просто форма, що існує у тілесному субстраті, вона не приєднується до тіла, а створює людське тіло, є його причиною. Саме душа дозволяє людині жити осмислено, керує її вчинками, спрямовує їх до моральності. Справедливість, як ідеал, можлива при постійному вдосконаленні душі через пізнання, що поступово звільняє душу від кайданів чутте-

вості й наближає її до янголів». На цій стадії, підкреслював Авіценна, досягається «останній щабель людяності» [2, с. 148].

Вирішуючи проблему загальних понять, яка в Західній Європі дістала назву універсалій, ібн-Сіна вважав, що вони існують у трьох видах: до речей, в розумі Бога; в речах і після них, тобто в людському розумі і його поняттях. Виходячи з цього, філософ вважав, що існує два види розуму – активний, божественний та пасивний, людський. Однак, один без одного не може існувати та діяти. Ці погляди в подальшому перейняв Ф.Аквінський, Альберт Великий та інші помірковані реалісти. Роджер Бекон назвав ібн-Сіну «найвеличнішим учителем філософії після Аристотеля, ... а його «Книга зцілення» є вершиною філософської думки епохи середньовіччя і особливо в галузі примирення раціонального мислення з релігією» [4, с. 142].

Спроби примирення релігії з раціональним мисленням були ще до ібн-Сіни. Так, представники течії «Братів чистоти» («Іхван ас-Сафа») вважали, що розум передре вірі. Вчені стверджували, що еволюція життя на Землі «йшла від органічних речовин до рослин, а затим до тварин» [4, с. 145]. Метою їх діяльності було досягнення консенсусу між раціональним мисленням і релігією. Праці цих вчених, хоча і не були переведені на латинь, однак справили великий вплив на погляди ібн-Рушда.

Абу-ль-Валід Мухаммед ібн Ахмед ібн Рушд, латинізована форма імені – Аверроес – ісламський середньовічний мислитель, філософ, вчений-енциклопедист. Сучасники говорили, що Аристотель пояснив природу, а Аверроес – Аристотеля. Його філософська концепція виходила з позиції, що матеріальний світ вічний, тому ідея креаціонізму – творіння з «нічого» це вигадка теологів. У самій матерії містяться зародки усього, які є сукупністю можливого, що переходить у дійсність. Він не відкидає Бога, вважаючи його «першодвигуном», функцією якого є перетворення можливості у дійсність. Щодо форми існування матерії, то вона знаходиться у ній самій, а не надається ззовні; вона така ж вічна як і матерія. Таким чином, ідея вічності матерії і форми виключає поняття Бога, робить його зайвим.

Вважаючи філософію Аристотеля найвищою цінністю, ібн-Рушд вважав, що її необхідно захищати від посягань тих, хто не в змозі її досягнути. Він стверджував, що між релігією та філософією не може бути конфлікту, адже вони є різними способами досягнення однієї і тієї ж істини. Так, ібн-Рушд виділяє два види пізнання істини: істини релігії, які ґрунтуються на вірі і не можуть бути перевірені та істини філософії, які доступні не багатьом, дозволяючи їм здійснювати свої дослідження. Між філософією та релігією можливе розходження, наприклад, «безсмертя душі невірне для філософії, але вірне для релігії. у кінцевому підсумку обидва шляхи повинні вести до одного результату» [3, с. 190]. Ібн-Рушда вважають одним із засновників вчення про «двоєку істину», яке обґрунтовує незалежність істин розуму від істин релігії.

Разом з тим, у ісламській філософії почали формуватися тенденції, направлені проти східного аристотелізму. Яскравим представником цього антифілософського руху був Абу-Хамід аль-Газалі. Будучи мусульманським теологом і філософом, фундатором суфізму, він відкидав усяке філософське мислення, вважаючи, що раціонально сконструйована віра не життєва.

Відштовхуючись від розуміння Бога як «світла небес і землі» (Коран, 24:35), аль-Газалі ділить буття на три рівні: вищий рівень – світ ідей і рішень Аллаха, його божественних тайн; нижчий рівень – предметний світ, визначений Аллахом і досягається за допомогою чуттєвого сприйняття. Між ними – світ людей, душі яких володіють свободою волі. Бог наділяє їх ідеями та нахилами, а справи визначаються тільки волею людей. Він відкидає закон причинності, вважаючи, що не існує ніяких законів природи, усі зміни це прояв божественної волі.

Аль-Газалі вважав, що його вчення повинно мати моральну спрямованість з метою вдосконалення людини. Він вважав, що моральні принципи повинні ґрунтуватися на безпосередньому спілкуванні з Аллахом, а також на особистому досвіді переживань.

Діяльність аль-Газалі мала великий вплив на європейських та мусульманських філософів. Він надавав критиці ідеї Аристотеля, полемізував з аль-Фарабі та ібн-Сіни. Так, «ідеї вічності світу він протиставив творіння з нічого; доводив, що божественне провидіння і керівництво поширюється не лише на загальне, а й на всі часткові явища; спростовував тих, хто заперечував індивідуальне безсмертя, воскресіння тіл, страшний суд, тілесні радості раю і муки пекла» [3, с. 14]. Критикуючи погляди цих філософів, він сприяв поширенню їх ідей як в мусульманському, так і християнському світі. За ним утвердилося почесне прізвище «довід ісламу» (Худжжат аль-іслам).

Подальший розвиток мусульманської середньовічної філософії відбувається у працях Мухі ад-Діна Ібн аль-Арабі, Хаджи Насір ад-Діна Тусі, Гіяс ад-Діна Джамшида Кашані, Фахр ад-Діна Разі, Садр ад-Діна Мухаммада ібн Ібрагіма Ширазі та інших.

Таким чином, ісламська середньовічна філософія, як і ісламська наука, яка формувалася під впливом різних факторів, в тому числі християнської думки та античної філософії, стала самобутньою і самостійною системою світогляду. За своїм змістом і суттю вона є одним із етапів загальнолюдського філософського процесу. Філософи Сходу мали великий вплив на розвиток європейської філософії. Окрім того, саме ісламські філософи познайомили Європу з працями Аристотеля.

Європейські ж філософи-схоласти, критикуючи ісламську філософію, запозичували у неї багато ідей і, в кінцевому підсумку, ця філософія стала предметом наслідування та змусила їх піддатися своєму впливові.

Література:

1. Академічне релігієзнавство. Підручник / за наук.ред. проф. А. Колодного. Київ : Світ знань, 2000. 862 с.
2. Андрущенко В. П. Вступ до філософії: Великі філософи. Харків : РИФ, 2005. 512 с.
3. Булатов М. О. Філософський словник. Київ : Стило, 2009. 575 с.
4. Зарринкуб А. Х. Исламская цивилизация. Москва : «Андалус», 2004. 247 с.
5. Ислам. Энциклопедический словарь. Москва : «Наука», 1991. 312 с.
6. Конрад Н. И. Запад и Восток. Москва : «Наука», 1972. 397 с.
7. Муджтаба С. Бог и его атрибуты. Баку, 1994
8. Соколов В. В. Средневековая философия. Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. Москва : Высшая школа, 1979. С. 244–249.
9. Усманова У.С. Вклад среднеазиатского ученого Абу Надра аль Фараби в развитие мировой философской мысли. *Молодой ученый*. 2018. № 3 (189). С. 244–251.

Отримана: 05.11.2020

Прорецензована: 17.12.2020

Прийнято до друку: 21.01.2021

e-mail: shevchuk.sashko@gmail.com

DOI: 10.25264/2312-7112-2021-22-25-29

Шевчук О. Пограниччя як простір зустрічі з Іншим. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острогог : Вид-во НаУОА, 2021. № 22. С. 25–29.

УДК: 008

Олександр Шевчук**ПОГРАНИЧЧЯ ЯК ПРОСТІР ЗУСТРІЧІ З ІНШИМ**

Феномен Іншого та Іншості має великий вплив на культуру та суспільне життя, оскільки часто детермінує поведінку оточуючих, визначає комунікативну стратегію. І як кожен, Інший потребує власного місця – адже особистість часто розуміється через приналежність до певної топографічної території: повнота людської особистості розуміється тільки через призму існування на певній географічній площині. Ми самих себе й оточуючих розділяємо на мешканців певного села, селища, країни, політичного союзу чи якогось іншого геополітичного утворення.

Але Інший практично не має власного місця. Будучи відмінним (іноді кардинально несхожим), він не може в повній мірі стати частиною спільноти, хоча, парадоксально, часто Інший може відігравати активну роль у суспільстві. Одним із місць, де Інший може розраховувати на прийняття – це пограниччя. Пограничні території позбавлені чітко окресленої ідентичності, а тому є потенційні можливості для побудови діалогу. Пограниччя – це місце безперервної зустрічі з Іншим та Іншістю у найрізноманітніших формах. Ця територія, за своїм змістом, є “географічним Іншим”, тож Інший там, як ніде, буде доречним, зможе бути присутнім в певних топографічних рамках.

Ключові слова: Інший, етика, топографія, культура, діалог культур, пограниччя, Іншість, пограничність, зустріч з Іншим.

Oleksandr Shevchuk**BORDER AS A SPACE OF MEETING WITH THE OTHER**

The main problem of philosophical thought in XX-XXI century are Other. His existence, his ontological problems became the object of interest of many philosophers on the past and present. But, we must keep on mind, than Other often determinate our being, our communications with other persons, our culture and our weltanschauung. But, it is inconceivable, Other not have his own living place. Being so incapacious on the usual border`s, Other can`t living on regular topographic border`s. And Other doomed to remain endless wanderer, stay nomad.

One of topographic place, where Other can be understand and integrate are borderland. Borderland territory delivered of readable identity, and had own potential facilities to create dialogues. Borderland are place of endless meeting with Other. This territory are in some sense “topological Other” and Other there, like in no one place, will be able to be present in certain topographic frameworks.

Other`s presence opened new levels of cultural cooperation and development – another opinion can demonstrate new ways of different cultural and even geopolitical dialogue. The main element of dialogical are understanding of other way: perspectives, weltanschauung`s, values, etc. And Other`s continuous existence teaching us acceptances. Another, going out of our familiar world, constantly provokes us to try to understand it, to delve into its value system. There is no way to divert our gaze from the Other on the borderland. That place, being out of “border dictate”, have powerful ethics capabilities.

Ethics on the borderland`s is somewhat different – the need for constant cooperation is forced to get rid of stereotypes, to understand the Other, because he is near – near us, near our person. There is no way to ignore it. The peculiarity of the boundary space is that one cannot ignore the Other, one cannot pretend that he is not near, that he is a conditional quantity. At the borders, the other is the most holistic, concrete, directly imposing dialogue. From which it is impossible to get rid, because the Other is always literally in behind of your eyes: with all his helplessness, nervousness, and sometimes threatening. Other is as important an element of the borderlands cultural exsistention as the influences of another culture or cultures.

Key words: Other, ethics, topography, culture, borderland, dialogue, Otherness, meeting with the Other.

Поняття географічності міцно пов'язане з гуманітаристикою та проблемами, які дотичні до людського буття, оскільки територія без людей не здатна існувати – це мертвий і порожній простір. Будь-яка географічна площа мислиться передовсім як чиясь власність. І ця гуманітарність простору не можлива без впливів Іншого та інакшості, оскільки Інший часто є каталізатором багатьох культурних процесів та явищ на певній території.

Проблематичний Інший. Говорити про Іншого – справа дуже непроста. Його присутність очевидна і природна: Інший є обов'язковою діючою особою Буття, знаходячись завжди поруч, але водночас будучи недосяжним. Обличчя відкрите та безборонне, але також непомітне оточуючим, знаходячись у певному віддаленні, у затемненні. Обличчя Іншого залишається тим, що вимагає від нас уважності, чуйності, відступництва від стереотипів.

Інший у повному значенні слова “проблематичний”, адже є проблемою і проблеми створює. Водночас – головню це проблеми світоглядного та онтологічного штибу. Уникнути питань, які ставить, які акцентує Інший – неможливо, адже так же неможливо проігнорувати Іншого – кожен з нас є Іншим у різні періоди життя. Міграції, вимога безкінечної комунікації з різними соціальними групами, на деякий час (а можливо і на завжди?) трансформує кожного в Іншого, примушує виконувати цю роль. Бути Іншим, відчувати інакшість як тимчасову частину власної ідентичності – на це приречений кожен.

Саме тому проблематика Іншого – актуальна й потребує постійного аналізу та створення нових рефлексій. І передовсім авторефлексій. Але і публічне рефлексування має свою значимість: аби спробувати зрозуміти Іншого, слід про нього (і з ним!) говорити. Діалог найчастіше є підходящим ключем до розуміння, але одна із умов успішної його реалізації – це місце, де він відбувається.

Умістити Іншого. Перша складність у розуміння цієї проблематики у тому, що в Іншого немає власного місця. Він, безперечно, існує в межах кордонів, підкорюється загальним законам топографії, населяючи міста та селища, але не може належати до конкретного місця, до конкретних координат, повсюдно залишаючись Іншим. Не будучи в силах змінити своєї інакової сутності, Інший не здатен в повній мірі стати мешканцем якоїсь території – Інший у якомусь значенні приречений бути номадою (якщо не виключно у фізичному сенсі, то у значенні екзистенційному, приречений постійно намагатися шукати своє місце у житті, сенс свого існування, адже усі створені онтологічні, які прийнятні для більшості, Іншому не пасують, оскільки його нестандартна особистість не вміщається у задані соціумом та культурою рамки). Тож він мусить бути мандрівником. Або вигнанцем.

Певним чином цю тезу може проілюструвати доля євреїв, які довгий час уособлювали неприкаяність. Фактично до 1948 року, до появи держави Ізраїль як політичного утворення, євреї мешкали в інших країнах, уживаючись в інших спільнотах, але залишаючись Іншими, зберігаючи свою самотність. Їхні звичаї, зовнішність, традиції, віра (приміром, вимога дотримуватися обмежень шабату, не працюючи у суботу, коли для більшості не іудеїв є звичайним днем), видавалися незвичними для тих, хто їх оточував. Це вимагало від іудеїв безперестанно піклуватися про цілісність своєї ідентичності. Але й активно провадити спроби стати частиною спільноти (і активною частиною спільноти, адже представники єврейського народу належали у багатьох випадках до інтелігенції). Проте це їхньої приналежності до єврейського народу це не змінювало, так же як і не змінювало окремішнього (й не завжди до кінця зрозумілого більшістю) світовідчуття. Мандруючи або втікаючи під час гонінь, представники цього народу безперестанку залишаючись іншими.

Ще один із прикладів проявів тотальної іншості – доля біженців. Вся особливість становища біженця полягає у тому, що він трансформуються в «Іншого поза власною волею»: рухомий силою історії, поворотами долі, біженець примушений покидати обжите місце, блукаючи світами, шукаючи новий дім. Втративши одне місце, біженці нове не знаходять: навіть отримавши громадянство іншої країни, вони не сприймають її як рідну (а часто проявляють й вороже ставляться до чужих цінностей та цивілізаційних орієнтирів. Весною 2019 року сплюндрували церкву на острові Лесбосі в Греції. На знімках з місця події видно, що знищені релігійні елементи, понівечені ікони. І цей акт наруги приписують саме біженцям, які мали на той час конфлікт з правоохоронцями [7]. Руйнування церкви – не тільки і не стільки акт вандалізму, це дія вкрай символічна: знищення чужої святині є спробою руйнації інакшого світу, адже саме святині є одним із віддзеркалення людського світогляду. Опираючись на цей факт, ми можемо уникнути ідеалізації Іншого: він, попри свою вразливість, може бути агресивним та руйнівним).

Інший неприв'язаний до певного місця, адже сам є цілим світом. Маючи складну систему понять та образів, які формують його світобачення, володіючи відмінністю, Інший виходить за межі кожної спільноти, одночасно належачи і не належачи до неї. Саме тому кожна спільнота прагне умістити Іншого.

Дієслово «Умістити» вказує нам на два процеси: створити місце – «У містити» та «Вмістити» – поглинути, асимілювати, надати Іншому своїх, зрозумілих рис, аби мати примарні шанси відвести

для Іншого місце в звичній шерензі речей. При чому, це «уміщення» часто набувало трагічних і потворних форм – як табори смерті в нацистській Німеччині, які були покликані раціонально нищити Іншого за те, що він був інакшим і не належав до стерильно-катастрофічної реальності нацизму.

Нині спроби уміщення Іншого є цілком гуманними: соціальні програми з інтеграції різноманітних вразливих верств, спроби соціалізації тих, хто до соціуму не належить частково або в повній мірі й чимало інших прикладів соціальної політики. Ми можемо припускати, що так чи інакше і політика, і суспільний уклад так званого цивілізованого світу опирається на гуманітарне підґрунтя (і саме через це у великій мірі важливою залишається проблематика, що стосується явища Іншого та інакшості – філософська думка ХХ століття активно намагалася знайти відповідь на питання: як можна дати раду з тими, хто виходить за межі звичного світу, оскільки гіркі уроки Другої світової війни продемонстрували, що радикально цю проблему все ж розв'язати не можна). Гуманітаристика й надалі продовжує справляти креативний вплив на значну кількість явищ та процесів сучасності. Й так само вагу має й проблема “неуміщуваності Іншого” стає все більш насущною проблемою.

Сучасний світ максимально відкривається, кордони: “border” – зовнішні та, навіть, “boundary” – кордони символічні, що пролягають у площині переконань та світоглядних принципів, поволі траплять свою могутність. Країни відкриваються, але продовжують суворо регламентувати перебування Інших (У 2007 році Франція переглянула імміграційну політику, вирішивши збільшити кількість депортованих нелегалів. Цю позицію дуже влучно проілюстрували слова тодішнього прем'єр-міністра Франції Мішеля Рокара: “Франція не може прийняти на своїй землі все жебрацтво світу” [3, с. 36]. І ці безкомпромісні дії щодо нелегалів, між іншим, призвели до трагічних наслідків – 9 серпня того року 12-річний Іван Дембський упав з четвертого поверху, намагаючись утекти від поліцейського контролю. І пролежав у комі. Батьки Івана приїхали в Францію 2004 року з Грозного. Тато – українського походження, а мама – чеченка [3, с.38]. Це вкотре нам неоднозначно вказує на проблематичність екзистенції біженців як “Інших не за власною волею”). Тож Інший і надалі продовжує залишатися в стані екзистенційного неспокою, який породжений непевністю свого існування, непевністю у майбутньому. Інший, як й перед цим, повинен намагатися об'єднатися із домінуючою більшістю, лишень рівень спротиву, з яким він має справу, нині дещо менший. Інший і надалі не має абсолютно свого місця. Проте, можна стверджувати, що одна із координат географічних, де Інший може розраховувати на те, що його присутність стане гармонійною, це пограниччя.

Інакшість пограниччя. Пограниччя – це складний феномен, який має не тільки стосунок до географії чи політики, але й до культури та філософії. Воно міцно пов'язане з поняттям центру, як певного об'єднуючого осердя, що має найбільший культурний і політичний вплив. Але території поблизу кордону знаходяться на віддалі, на периферії, тож найменше підпадають під такий вплив (а в деяких випадках позбавлені його зовсім). Пограничність міцно пов'язане з явищем самотності та інакшості.

Дефініція “Пограниччя” зосереджує увагу на тому, що певна територія, яка існує «над кордонами», для якої їхня демаркаційна сила не має впливу. Польський дослідник Анджей Садовський (Andrzej Sadowski) вирізняє характерні риси цього простору: територія поблизу кордону, де в межах однієї території відбувається соціально-культурна комунікація між двома або більше націями чи етнічними групами і де відбувається розвиток нової людини та її культури [8, с.13]. Без особливих зусиль зробивши запит англійською в Інтернеті щодо пограниччя, то одне з пояснень, на яке можна натрапити, це “Територія, яка лежить між двома іншими площинами” (дослівно англійською “things”), яка має ознаки обох, але не належить жодній з них» [6]. Така дефініція акцентує увагу на тому, що пограничні території (в сенсі символічному та культурологічному) залишаються автономними, існуючими у “власній географії”.

Пограничні території здатні створювати особливу атмосферу для існування культур (чисельні конфлікти на пограниччях не дають нам певності у тому, що це неодмінно має бути мирне співіснування. Та й у цьому випадку, як зазначається у праці Олексія Сухомлинова: “Пограничне суспільство намагається перетворити складне історичне минуле та негативний екзистенціальний досвід у джерело взаємного збагачення. Пограниччя та культурний полілог набувають мультикультурних цінностей, що є альтернативою офіційним, домінуючим дискурсам “центру” [5, с.12]). Такий культурний клімат створює можливості до культурного обміну, нових форм культурного діалогу й трансформації культури.

Пограниччя є географічним Іншим. Але таким Іншим, який позбавлений яскраво вираженої ідентичності.

Відсутність ідентичності у пограниччя. Поняття ідентичності найчастіше пов'язане із особою, із людськістю, з тим, що безпосередньо пов'язане з персоною. Неможливо говорити про ідентичність, залишаючи поза увагою персоналії. Світогляд, світосприйняття, створення власного шаблону дій у стосунку до цього оточуючої дійсності є теж певною мірою частиною явища ідентичності. Та можна певною мірою говорити про ідентичність місця: оригінальна (чи неоригінальна) архітектура, історичне минуле, культурний ландшафт – усе творить неповторну атмосферу міста (навіть, якщо це місто є типовим втіленням архітектурних рішень як пострадянські міста в Україні, що слугували лише для раціонального розселення населення). Вся ця сукупність оригінальних рис та властивостей і творить те, що можна умовно назвати “ідентичністю місця”.

Однак, пограниччя не можна трактувати, орієнтуючись на попередні теореми та концепції щодо ідентичності. Про це слушно відзначає Євгенія Зеленская: “Якщо ми хочемо слідувати Пограниччю як простору різноманітних дискурсів, що не вкладаються в прокрустове ложе єдиної системи, то знову таки ідентичність – нехай навіть понятійна як відсутність ідентичності – перешкоджає досягненню цієї цілі. Стремління представити себе іншим і за допомогою цього зрозуміти, чим ми є самі – стремління, яка утворює сутність ідентифікації – що вкрай недобррозичливо до актуального різноманіття дискурсів: в репрезентації неминуче ця різноманітність буде знята” [2, с. 61]. Наведена цитата неоднозначно вказує нам на те, що неймовірна складність цього явища, як низки різноманітних феноменів, складних процесів та складних “механізмів”, які творять особливий світ пограниччя. Не можна однозначно трактувати цей простір, оскільки у своїй суті він таїть чимало, часто суперечливих явищ. Приміром, конфлікт і діалог, які є проявами існування культур. Пограничність вимагає нетривіального підходу до аналізу, до рефлексій та створення візій. Зрозуміти і пограниччя, і Іншого можна тільки позбувшись стереотипів сприйняття.

Пограниччя і онтологічний трагізм існування кордонів. Існування кордонів як демаркаційних ліній для окреслення «Свого» від «Чужого» виглядає цілком природним та гармонійним явищем. Немає нічого більш простого як провести лінію між тим, що ми означили своїм та тим, що ми вважаємо іншим, чужим. Через це сам кордон трактується священним, оскільки мусить бути непорушним, аби зберегти зрозумілу структуру світу.. Ханна Арендт констатує: “Що вберегло поліс від вторгнення приватного життя його жителів і давало змогу утримувати непорушність кордонів будь-якої власності, то це не повага до приватної власності, як ми її сьогодні розуміємо, а те, що маючи права власності на дім, людина не може брати участь у зв'язках цього світу, бо вона не мала б в ньому свого властивого місця. Навіть Платон, політичні плани якого передбачали повалення приватної власності і розширення громадської сфери, з величезним благоговінням звертався до Зевса Геркея, захисника кордонів і називав його – кордони між одним маєтком та іншим божественними, не вбачаючи в цьому жодної суперечності” [1, с.39]. Зрозуміло, що за допомогою кордонів ми розуміємо світ, парадоксально сприймаємо через розділення цілісність, адже світ нам видається цілісним, коли ми розуміємо, коли Я відділене від Іншого, коли ми розуміємо «своє місце», яке не належить Іншому. І це зрозуміло, адже людський розум найчастіше ладен сприйняти лише чітко окреслені явища. Проте, у розділенні, у існуванні кордонів прихований онтологічний трагізм.

Уся трагічність явища кордонів полягає у тому, що демаркаційні лінії, які розділяють, в тому сенсі й кардинально змінюють сприйняття дійсності й наших ролей у сучасному світі. Фізичні кордони *border* обмежуючи простір географічний, породжують відповідне світовідчуття, світогляд, створюючи обмеження духовні, культурні, соціальні – кордони *boundary*. А втрата влади, яку мають кордони, означає і певне звільнення символічне, а отже значна відкритість до діалогу.

Пограниччя як місце безперервної зустрічі з Іншим. Пограничність територій дозволяє постійно акумулювати найрізноманітніші контакти, а зважаючи на глобальність сучасного світу, ці контакти можуть багатокультурними та багатоетнічними. Приміром, будучи в польському пограничному місті Люблин, їдучи в ліфті, вдалося почути кілька різних мов від своїх випадкових супутників. Глобальність, відкритість світу проявляється найбільше на пограниччю як на семіотично нічийній території. Себто пограниччя переповнене знаками та символами, знаковими будівлями та місцями, але ось ця багатозначність належить кільком культурам, існуючим на пограниччю, а не тільки одному народові. Тож пограниччя – місце безперервного міжкультурного діалогу. Інший тут прийнятний.

На пограниччі теж не можна “умістити” Іншого. Це теж не його місце (а місця, як ми уже говорили, у Іншого немає), але в межах пограниччя він є однією із сторін діалогу, адже всі на пограниччі примушені жити перед обличчям Іншого (А присутність перед обличчям Іншого, на переконання Емануїла Левінаса, спонукає нас до моральності [4 с. 201]), тож і етика на пограниччях є дещо інакшою – необхідність постійної співпраці примушують позбуватися стереотипів, розуміти Іншого, адже він поруч – на відстані витягнутої руки. Немає змоги його проігнорувати. Цю думку найкраще ілюструє специфіка існування балканських міст та сіл, де мешкають представники різних народів та віросповідань. Іноді між ними можуть спалахувати конфлікти, однак незмінним залишається те, що вони і далі примушені жити поруч. Будувати діалог. Особливість пограничного простору в тому, що не можна ігнорувати Іншого, не можна прикинутися, що його поруч немає, що він – величина умовна. На пограниччях інший найбільш цілісний, конкретний, безпосередньо нав'язуючи діалог. Від якого не можна відкараскатися, адже Інший завжди знаходиться буквально перед очима: з усією своєю беззахисністю, знервованістю, а іноді й загрозливістю. Інший є таким само важливий елемент пограниччя як і впливи іншої культури чи культур. Зрозуміти пограниччя, залишивши на маргінесі пізнання Іншого, не можна.

Варто відзначити, що позитивне звернення діалогу культур на пограниччі залежить від адекватного розуміння Іншого. Без цього близькість різнорідних культур може спровокувати вибух та довготривале протистояння. Ігнорування Іншого – це неодмінно катастрофа: культурна (яка втілюється у сповільненні розвитку та неможливості появи нових явищ та форм), політичними (що грозить триваліми протистояннями) та онтологічними (як нездатність зрозуміти нові, без Іншого цілком приховані, сторони буття). Інший – це не тільки клопіт з його присутністю, але й можливість до розвитку та розуміння, яка виникає завдяки діалогу з ним.

Головне для гармонійного розвитку і людини, і культури вчасно це усвідомити.

Література:

1. Арндт Х. Становище людини. Львів : «Літопис», 1999. 255 с.
2. Зеленская Е. «Идентичность Пограничья»: исследовательская задача или тайный оксюморон? *Перекрёстки*. № 3-4. 2012. С. 49–64.
3. Лазарева А. Нелегалам двері зачиняються. *Новинар*. № 5. 17-23 вересня 2007. С. 36–39.
4. Левинас Эмманюэль. Избранное. Тотальность и Бесконечное. Москва; Санкт-Петербург : Университетская книга: 2000. 416 с.
5. Сухомлинов О. Культурні пограниччя: Новий погляд на стару проблему : монографія. Донецьк : ТОВ Юго-Восток Лтд, 2008. 212 с.
6. Definition of “borderland”. URL: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/borderland> (10.11.2020).
7. Greek Orthodox church in Lesvos vandalised by refugees. URL: <https://greekcitytimes.com/2020/03/02/greek-orthodox-church-in-lesvos-vandalised-by-refugees/> (2020.03.02).
8. Sadowski A., Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej. Białystok : «Trans Humana», 1995. 331 s.

Отримана: 02.11.2020

Прорецензована: 23.12.2020

Прийнято до друку: 21.01.2021

e-mail: khrystyna.semeryn@oa.edu.ua

DOI: 10.25264/2312-7112-2021-22-30-34

Семерин Х. Фасе-феномен в українському модернізмі: лице як репрезентоване і репрезентамент. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2021. № 22. С. 30–34.

УДК: 82.09 (477) "196"

Христина Семерин**FACE-FENOMEN V UKRAINSЬKOMU MODERNIZMI:
LICE YAK REPREZENTOVANE I REPREZENTAMENT**

Текст присвячено міркуванням про статус і деякі способи репрезентації обличчя в українській модерністській літературі. Обличчя розглянуте як особлива складна категорія, що не обмежується візуальними прикметами і має значне семіотичне, символічне, соціокультурне навантаження. Залучаючи здобутки філософії Людвіга Вітгенштайна, Емануеля Левінаса, ідеї Михайла Бахтіна, Юрія Лотмана та ін., авторка простежує портретування, феномени маски, двійництва, множинності лиць. У фокусі статті теза про те, що в модерністській естетиці обличчя комунікує важливі месиджі і може бути представлене у найрізноманітніші способи. Зокрема, зацентровано на репрезентаціях через обличчя ідей і на обличчі як репрезентаменті себе.

Ключові слова: *face-феномен, обличчя, модернізм, репрезентація, репрезентамент.*

Khrystyna Semeryn**FACE-PHENOMENON IN UKRAINIAN MODERNISM:
THE FACE AS THE REPRESENTED AND THE REPRESENTATION**

To start with, "face" is a special psycho-emotional, socio-cultural, ontological, and existential category, which has being widely realized in visual and textual culture. Current literary studies show the interest to a full-scale analysis of the world in the integrity of its heterogeneous components. Therefore, phenomenology of a face, facial descriptions, and their complex intersemiotic relations in the literature cannot remain marginalized. It should be noted that the possibilities of the face's verbal representation are not limited to a visual portrait of various kinds (such as a psychological one and a physiognomic one), but cover a wide range of meanings. Originating in semiotics, the "literary" face thus becomes a nodal topos of various discursive practices's crossings. The article develops reflections on the status and some ways of representing the face in Ukrainian modernist fiction. Here, the face is considered as a particularly complex category being not limited to visual features and having significant semiotic, symbolic, and socio-cultural meanings. Built upon Ludwig Wittgenstein and Emanuel Levinas' philosophical ideas, as well as Mikhail Bakhtin and Yurii Lotman's literary and semiotic findings etc., the text analyzes the portraits, the phenomenon of a mask, and the duality and the plurality of faces. In general, the article rests on the thesis that in modernist aesthetics the face communicates important messages and can be presented in a variety of ways. In particular, the emphasis has being put on representations of ideas via the face and on the face as a representation of itself. To the end, the modernist representation of the face is directly conditioned by its aesthetic and philosophical properties, which resonates with the worldview of literature being fundamentally non-mimetic (or, conversely, bodily-mimetic according to Felix Shteinbuck's concept), deeply individualized, and focused on psychological depths. Eventually, the face is an artistic method of presenting the truth about Others.

Keywords: *face-phenomenon, face, Modernism, the represented, representation.*

«Лице» є особлива психоемотивна, соціокультурна, онтологічна, екзистенційна категорія, яка широко реалізується у візуальній і текстовій культурі. Прагнення до повномасштабного аналізу світу в цілісності його гетерогенних компонентів є симптоматичним для актуального літературознавства. Тож феноменологія обличчя, дескрипції лиця і їх складні інтерсеміотичні відношення у літературі не можуть залишатися маргінальним об'єктом. Можливості вербальної репрезентації категорії *face* не вичерпуються візуальним портретом різних штибів (як-от, психологічного та фізіогномічного), а охоплюють множину значень і сенсів. «Олітературене» обличчя, відтак, маючи семіотичну природу, стає вузловим топосом зіткнення різних дискурсивних практик. Наслідком цього можуть бути, наприклад, несподівані ефекти в сфері візуальних мистецтв, як-от, «винайдення» емоджі філософом Людвігом Вітгенштайном. Власне, Вітгенштайн знаний і як «філософ обличчя», що трактує образ-концепт лиця у контексті соціальної взаємодії та «буденної» мови, стверджуючи, що «значення – це фізіогномія». Обличчя для нього, передусім, виразник певної пози розуму, ментального діяння і воно

завжди занурене в оту *ordinary language*. Йдеться, відтак, про «комунікативну силу» тіла, про активну комунікацію, щодо якої провідну функцію здійснює обличчя. Алек Ірвін у статті коментує:

«Пасажі з “Філософських досліджень” Вітгенштайна та теологічних писань Кауфмана розкривають спільну концепцію людського обличчя як фокальної точки, у якій співіснують “звичайність” і утаємниченість» [17, с. 390].

Безумовно, філософська рефлексія *face* опирається на широкий фундамент, розгортаючись, зокрема, на тлі діалогізму Мартіна Бубера, етики Емануеля Левінаса тощо. Левінасівський проєкт відсилає до етичного як первинного, вищого над онтологічним, засновуючись на усвідомленні антропоморфічного *Іншого* як Обличчя. Існування обличчя передбачає імператив не-убивства та етику *face-to-face* комунікації. Важливо, що Левінас визнає фізіогномічну ідентичність, або сталість. В естетиці модернізму (модернізмів) української літератури феноменологія і фізіогномія *face*-феномену має домінантне значення. Його аспекти увиразнюють іманентні прикмети модерністської естетики: найперше, психологізм та індивідуалізм, а також є одним із чинників, що уможлиблюють *іншування*. Утім, важливо провести лінію поміж репрезентацією лица в літературі й тим химерним комплексом речей, котрі можуть бути відчитані незалежно від авторської волі. У тих же *Philosophic Investigations* Вітгенштайн акцентує складне довільне трактування *face*.

«Надання нового тлумачення виразові обличчя можна порівняти з наданням нового тлумачення музичному акордові, коли ми його сприймаємо раз як перехід до однієї, а раз як перехід до другої тональності» [6, с. 231].

Очевидно, безпосередня форма репрезентації обличчя – портретування, характер якого значно залежить від стилю й мистецької форми. Юрій Лотман зауважує, що «портрет знаходиться посередині між відображенням лица і лицем, створеним і нерукотворним» [10, с. 185]. Вираз обличчя повідомляє чимало про психоемоційний стан, а фізичні риси і фізіогноміка інформують про зовнішність, здоров'я, расу, стать, приблизний вік та інші факти суб'єктивної оцінки. Лице як синекдоха фізичного тіла забезпечує впізнаваність, побутову ідентифікацію людей за бінарним параметром «Свій-Чужий». Воно транслює суспільству психоемотивні стани і віддзеркалює різні ментальні процеси людини (пор. «гримаса болю», «усміх щастя»). Кармен Домінте пише про наративний портрет як літературно-живописну кореляцію, що є динамічною сумою всіх точок фокалізації [15]. Яскраві «психологічні» портрети властиві, передусім, письму імпресіоністів, наприклад, Михайлові Коцюбинському. Як гендерний показник тілесності лице має дискурсивну структуру. У культурній практиці вона варіює від анемічної безтілесності (лики янголів і святих) до повного втілення етнонаціональних і гендерних стереотипів про зовнішність (як-от, «білолиці» і «рум'янолиці молодичі» Івана Котляревського). Природньо, лице не обмежується візуальними (дуже непевними, насправду) показниками, будучи ретранслятором різних людських ідентичностей для Тих, які *сприймають*: територіальної, соціальної, етнічної, соціокультурної, політичної тощо. Цікавий випадок зрощення лица й території, наприклад, помічаємо в біблійній Книзі Буття: «І назвав Яків ім'я того місця: Пенуїл, бо бачив був Бога лицем у лице, та збереглася душа моя». Пенуїл, себто буквально «лице Бога», є одночасно місцем узріння лица Бога.

Портретування – блискучий інструмент модернізму, зорієнтованого на *іншування* й дослідження *Інших*. Адже саме дескрипції облич задовільняють потребу читацької уяви в відмінності, в візуальному розрізненні *іншості*. Інших найпростіше зрозуміти у чітких категоріях, кольорах, вимірах. Тому Григорію Косинці описати ході (китайця) без «розкошених очей», Володимирі Леонтовичу єврея без «рудуватої бороди», а Михайлу Коцюбинському рома без «чорного засмаленого вигляду» означало великою мірою зруйнувати читацькі очікування. Ба більше – деформувати, «розмити» усталений і впізнаваний дискурс щодо *Інших*.

Категорія лица в вербальній репрезентації глибоко вкорінена в соціальну реальність і соціокультурні практики. На рівні наукової рефлексії це виразно спостерігаємо, наприклад, у *politeness theory* Бровн-Левінсона. Впливова психолінгвістична теорія оперує поняттями позитивного і негативного облич і загрозових для «обличчя» дій, де воно (власне, *face*) є уявленням про себе, сформованим у суспільному мисленні, проти якого людина повсякчас протестує. Метафорично ця істина відображена в побутовій мові: «лицемірити», «лицемірство», тобто «міряти лица», бути несправжньою людиною, не-собою. Ролан Барт акцентує на ролі обличчя у процесі комунікації:

«Оскільки світ зведено до єдиного парного відношення, всі питання неперервно адресовані *Іншому* – *Іншому* у всій його цілісності. Герой докладає неспівмірних, болісних зусиль, аби прочитати парт-

нера, з яким пов'язаний. Оскільки уста є місцем хибних знаків, читець незмінно вдивляється в лице: плоть наче дає надію на об'єктивність» [2, с. 202].

У складному зв'язку з концепцією обличчя перебувають соціокультурні феномени маски, двійництва, множинності. У модерністському дискурсі вони сигналізують про персональні й суспільні перипетії, постаючи художніми методами дослідження людини і епохи.

Маска є культурною універсалією. Ернст Гомбріх у «*The Mask and the Face...*» переконує у стійкому образі індивідуальності (наближеному до «фізіогномічної ідентичності» Левінаса), яку не деформує зовнішня зміна обличчя (з віком, через хворобу тощо), але яку приховують нав'язані конвенціями маски «комедії життя» [16]. Як метонімія лица, маска візуалізує найхарактерніші риси й емоції, або ж як соціальна маска проєктує певний соціально бажаний/небажаний сценарій поведінки для людини. Зрештою, саме під маскою можна вдало і на тривалий час приховати справжню подобу й істинну сутність. Людмила Софронова констатує:

«Між маскою та обличчям завжди є дистанція. Маска протиставлена лицю й людині в цілому. Іноді це протиставлення переходить у боротьбу між лицем і маскою. Ідентичність людини тоді починає коливатися» [12, с. 346].

Появу театральної маски датують уперше в історії європейської культури античністю, хоча культова маска, безумовно, є значно архаїчнішим винаходом. У модерній літературі маска частіше є символічним прийомом приховування буття й поведінки, ніж буквальним фізичним об'єктом. Метонімічна роль архетипальної маски блазня у художніх текстах суттєво перевершує, хоч і не виключає ігровий аспект. Бахтін у «Формах часу і хронотопу в романі» пише про «модус озовніщення людини способом пародійного сміху» [3, с. 310]. Для нього блазень – це, передусім, фігура з переносним, а не буквальним значенням, чие буття є непрямим відображенням *іншого* буття за відсутності власного. В українському модернізмові яскравим проявом блазнівства стали персонажі драматургії Миколи Куліша і прози Олекси Копиленка. Так, у Куліша за блазнюванням приховано трагічну сутність людини, силоміць поміщеної у тоталітарний контекст історії. «Бахтінське» пародіювання у цих текстах перетворюється в іронію вивернутого світу, набуває трагедійного пафосу. Ірина Коломієць розглядає Копиленкових «блазнів» як тих, хто зазнали поразки «у протистоянні соціалістичному будівництву» [8]. Властиво, ця колізія є хрестоматійною для багатьох авторів Розстріляного відродження. Тоді ж, у 1920-х, маска відіграє значну роль в авангардній літературі. Неоднозначні маски П'єро, Арлекіна, Санчо, Дон Жуана, Дон-Кіхота, поета та ін. в іронічній інтерпретації футуриста Михайля Семенка набули індивідуального сенсу. Зберігаючи дельартівську естетику, елементи карнавалізації приховують традиціоналізм лірики «сентиментального кваші» і його самого від публічного глуму.

Феномен обличчя проблематизований у концепції дзеркала, яке щоразу підкреслює несамототожність, тобто *Чужість* особистості, хоча остання повсякчас прагне визнати *Чужий* елемент своєю тотожністю. «...Чужість починається в мені самому, тобто у власному домі та у власній країні» [4, с. 25], – зауважує в *Топографії Чужого* Бернгард Вальденфельс. Жак Лакан підносить значення «дзеркальної стадії», під час якої людина вперше відчужується сама від себе. Дивлячись у люстерко, дитина переконується в розщепленні, існуванні двох – а не однієї *себе*. У працях 1950-х рр. психоаналітик трактує проблему дзеркала як запоруку формування дуальних відносин між образами транспсихологічного Я, так само, як між Уявним і Реальним [9]. Цілісність віддзеркаленого обличчя скріплює досвіди принципово фрагментарної реальності, з якою стикається особистість. На ґрунті дзеркальної рефлексії обростає новими смислами філософська і культурна *Janus-faced* колізія двійництва. Едмунд Гуссерль у феноменологічному ключі інтерпретує лице як інтенційний об'єкт, що виражає «ноематичну ідентичність», тобто постає мисленим феноменом, «синекдохою до всього тіла людини» [18, с. 1] (Бернард Рай). Не випадково у мистецтві двійництво оприявнюється здебільшого психоаналітично: через онейрос, юнгівський архетип Тіні, дзеркало, топоси божевілля, образ близнюків тощо. Роздвоєність завжди присутня під знаком трагізму. Такі драматичні перипетії особливі популярні в *fin de siècle*'івській естетиці помежів'я століть, наприклад, характерні для драм Лесі Українки. У «Камінному господарі» двійникові пари Анни-Долорес і Командора-Дон Жуана концептуалізують складне поняття свободи, яку персонажі послідовно втрачають під оманю влади – над собою, *Іншими*, світом. У «Кассандрі» в обличчі одна одної героїні бачать відбиток смерті: якщо для Гелени це є пророцтво загибелі Трої, то мортальність Кассандри позначає її зв'язок із трансцендентним, втраченість для соціального життя. Сестринство у драмі є синонімом двійництва, і – прикметно – саме дзеркало-свічадо розрізняє (максимально *очужує*) обличчя жінок. Безумовно,

архетип двійника повносутньо оприявлений у прозі Миколи Хвильового (хрестоматійні образи Я з «Я (Романтика)», Анарха чи Савонароли-Карна з «Повісті про санаторійну зону»). Роздвоєність Хвильового є симптоматичною для епохи і психобіографічною для нього самого. Переживання болісного розриву між «загірною комуною» і радянською реальністю фіксує роздвоєність як сутнісний естетичний прийом багатьох модерністів 1920-х рр. Яскрава інтерпретація колізії природна для творчості Володимира Винниченка. Сам автор у щоденнику під 27.X.1914 нотував:

«Так, я теж слабкий, я не завжди маю сили здержати шалнір, на якому вертяться два обличчя моєї душі. Ні, не думай, що темне обличчя неправдиве, що треба ніколи не повертати його до себе. О ні! Воно, може, ще правдивіше, ніж ясне. І не в тому біда, що воно повертається до світла. Це нормально, це потрібно й необхідно. Але ненормально й непотрібно, коли шалнір зовсім псується й душа весь час стоїть поверненою до світла тільки темним обличчям» [5, с. 107].

Саме Винниченко «значною мірою нігілізував український світ в епоху модерну» [7, с. 278] (Тамара Гундорова). Очевидно, що декларований ним принцип «чесності з собою» вимагає від особистості роздвоєння між ідеалом і суспільними конвенціями, ширше – між персональною і суспільною мораллю, що в умовах «смерті Бога» здатне обернутися особистою поразкою.

Обличчя як метонімію внутрішньої суті людини адаптує Ольга Кобилянська: у її фольклорно намагніченій прозі найбільше значення мають очі. Творчо реструктуруючи братовбивчий міф у «Землі», письменниця звертає увагу на красиві, мов дівочі, лиця Сави й Михайла, які відрізняються саме очима: в Сави вони завжди неспокійні і страшні. Близнюковий міф зазвичай ідентифікований як феномен тілесного. Фізичний дуалізм – регулярна присутність персонажів-двійників/близнюків – властивий «нігілістичному модернізму» (Соломія Павличко) Ігоря Костецького. Чи не найпрозоріше подвійну тотожність обрисовано у драмі «Близнята ще зустрінуться». Йдеться тут про дві антагоністичні пари братів-близнюків Тутешніх-Тогобочних, які постійно підлягають рекомбінації. Наталія Лисенко-Ковальова асоціює роздвоєння героїв/-інь Костецького з модусами Еросу і Танатосу, до яких ті протилежно тяжіють.

Утім, дехто з модерністів почасти відмовився від утвердження лиця. Таким бачимо, зокрема, Богдана-Ігоря Антонича з його «рослинно-тваринно-предметною» самоідентифікацією: «Я не людина, я рослина, а часом я мале лися» [1] («З зелених думок одного лиса»). Художньо постулюючи власне повернення до витоків, до праєдності біологічного універсуму, поет нерідко уникає тиску і впливів фасе-феномену з допомогою послідовних метаморфоз. Він уподібнюється природі формою, конфігурацією, способами вираження вітальної енергії. Пол Пайнс у статті в «Сучасності» за 1978 рік наголошує, що Антонич «синхронізує місячне світло світу з власною рефлексивною підсвідомістю до тої міри, що ми не можемо не чути його персону» [11, с. 62]. Будучи суб'єктом рефлексії фактур, матерій, кольорозвуків світу, поет не потребує відкривати своє людське лице, апелювати до соціальної структури, де він є впізнаваним як індивідум. Модерністський егоцентризм індивідуального повсякчас трансформується в Антоничів егоцентризм біологічного, яке, втім, дорівнює всезагальному.

У людській культурі регулярно реалізується архетип багатолікого божества (Януса, Поревіта, Ругевіта, Брахми тощо). Він є сталим символом сили, яка однаковою мірою співприсутня в кожному з облич. Ба більше, для божества війни Поревіта багато облич символізують його майже необмежену силу, котру можемо розглядати як суму індивідуального. Проблема саморозщеплення («дволикості», множинності) особистості ефектно препарована в емігрантській літературі 1940-х рр., де резонує із типовим «безгрунтіством», складними ідентичностями авторів та авторок. Характерна в цьому світлі творчість Юрія Косача, що виростає не лише з його болісних себе-пошуків в емігрантській одиссеї життя, а й із особистої творчої ініціативи – конструювання європейської історії України.

«Косач розгортає імовірну для того часу модель просування українських зовнішньополітичних інтересів, а головну героїню зображає на грані державницьких планів, шарлатанства та егоцентризму. Утім, із кожного рядка світиться його мрія: сильна батьківщина з гідними правителями, зі своєю Регіною Понтікою, славними традиціями та всіма атрибутами незалежної країни» [13], – аналізує роман «Володарка Понтиди» Юлія Стахівська.

Згодом, у модерністській ліриці 1960–70-х рр., з'являються моральні ідентифікації Василя Стуса, Ліни Костенко, Мойсея Фішбейна та ін. письменників, що відкрито оприявнюють «обличчя зла» і демонструють лики святості. У чи не найвідомішій Стусовій декларації національного безсмертя

звучать фізіогномічні метафори, з яких можемо висновувати міркування про діалогічний face-to-face характер комунікації ліричного Я з колективною спільністю нації, ототожненої з *іншим* обличчям.

«Народе мій, до тебе я ще верну,
і в смерті обернуся до життя
своїм стражденним і незлим обличчям,
як син, тобі доземно поклонюсь
і чесно гляну в чесні твої вічі,
і чесними сльозами обіллуюсь» [14].

Модерністська інтерпретація обличчя безпосередньо обумовлена естетичними і філософськими властивостями цієї категорії, яка резонує зі світовідчуванням принципово неміметичної (чи навпаки, тілесно-міметичної за концепцією Фелікса Штейнбука), глибоко індивідуалізованої, зорієнтованої на психологічні глибини літератури. Лице виявляється художнім методом оприсутнення правди про *Інших*. Позбуваючись міметичних характеристик, обличчя активізує діалогічні контексти всередині людської душі і поза нею, у взаємодії людини зі спільнотою, світом, трансцендентним, а також продукує множинність смислів у мистецтві, уможливаючи його теоретичну безкінечність.

Література:

1. Антонич Б. З зелених думок одного лиса. *Чтиво*. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Antonych_Bohdan-Ihor/Z_zelenykh_dumok_odnoho_lysa/ (дата звернення: 11.02.2019).
2. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика / пер. с фр., сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. Москва : Прогресс, 1989. 616 с.
3. Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. Москва : Художественная литература, 1975. 504 с.
4. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / перекл. В. Кебуладзе. Київ : ППС, 2002. 206 с.
5. Винниченко В. Щоденник: у 4 т. / ред., авт. вступ. ст., прим. Г. Костюк. Едмонтон ; Нью-Йорк: Канад. Ін-т Укр. Студій, Коміс. УВАН у США для вивч. і публ. спадщини В. Винниченка, 1980. Т. 1 : 1911-1920. 499 с.
6. Вітгенштайн Л. Філософські дослідження / з нім. переклав Євген Попович. Київ : Основи, 1995. 229 с.
7. Гундорова Т. Проявлення слова: дискурсія раннього українського модернізму. Вид. друге, перероб. та доп. Київ : Критика, 2009. 441 с.
8. Коломієць І. Образ блазня: динаміка розвитку в творчості О. Копиленка 1920–30-х років. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія : Філологічна*. 2015. Вип. 55. С. 121–123.
9. Лакан Ж. Семинары / пер. с фр. М. Титовой, А Черноглазова. Книга I: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54). Москва : ИТДГК «Гнозис», Издательство «Логос», 1998. 432 с.
10. Лотман Ю. Статьи по семиотике культуры и искусства. Москва ; Санкт-Петербург : Академический проект, 2002. 544 с.
11. Пайнс П. Чути очима, бачити вухами: підмісячне життя Богдана Антонича. *Сучасність*. 1978. Серпень, № 07–08 (211–212). С. 58–63.
12. Софронова Л. Маска как прием затрудненной идентификации. Культура сквозь призму идентичности / ред. Л. А. Софронова, Н. М. Филатова. Москва : Индрик, 2006. С. 343–359.
13. Стахівська Ю. Юрій Косач: «Володарка Понтиди». *Критика*. 2016. Травень. URL: <https://krytyka.com/ua/reviews/volodarka-pontydy> (дата звернення: 11.02.2019).
14. Стус В. Як добре те, що смерті не боюсь я. *Poetyka. UA Zone*. URL: <http://poetyka.uazone.net/stus/chastv02.html> (дата звернення: 11.02.2019).
15. Dominte C. The Portrait as Means of Hiding the Truth about the Narrative Self. *University of Bucharest Review. Literary and Cultural Studies Series*. 2018. Issue VIII. No: 1. Pp. 87–96.
16. Gombrich E. The Mask and the Face: the Perception of Physiognomic Likeness in Life and in Art. *The Image and the Eye : Further Studies in the Psychology of Pictorial Representation*. Oxford : Phaidon, 1982. Pp. 1–46.
17. Irwin A. Face of Mystery, Mystery of a Face: An Anthropological Trajectory in Wittgenstein, Cavell, and Kaufman's Biohistorical Theology. *The Harvard Theological Review*. 1995. Vol. 88, No. 3. Jul. Pp. 389–409.
18. Rhie B. J. The Philosophy of the Face and 20th Century Literature and Art: Publicly Accessible Penn Dissertations for the Degree of Doctor of Philosophy. Pennsylvania : University of Pennsylvania, 2005. 303 p.

Отримана: 09.10.2020

Прорецензована: 23.12.2020

Прийнято до друку: 21.01.2021

e-mail: muliarchuk.yevhen@gmail.com

DOI: 10.25264/2312-7112-2021-22-35-39

Мулярчук Є. Міжкультурне порівняння феномену покликання. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2021. № 22. С. 35–39.

УДК: 008

Євген Мулярчук**МІЖКУЛЬТУРНЕ ПОРІВНЯННЯ ФЕНОМЕНУ ПОКЛИКАННЯ**

У статті розглядається феномен покликання в контексті аналізу мотивів вибору педагогічної професії студентами в Україні та США. Проводиться міжкультурне порівняння розуміння покликання. Зроблено висновки про ідентичну структуру досвіду покликання в обох групах, як такого що виявляється в комплексі елементів особистісної мотивації: бажання – здібності – реалізація – благо.

Ключові слова: покликання, ідентичність, мотивація, досвід, освіта.

Yevhen Muliarchuk**CROSS-CULTURAL COMPARISON OF THE PHENOMENON OF CALLING**

This comparative study analyzes the results of the researches of calling experience accomplished in Ukraine and the USA. The researches focus on calling phenomenon in the context of motivation for the career in education. The lived experience of two groups of pedagogics students from Ukraine and the USA was compared in the course of thematic analysis of the ideas of calling, call and its voice, of motives, desires and abilities of a person, of the spiritual and moral factors of their confirmation, of the feeling of religious and ethical obligation and so on. The differences in the understanding of calling between two groups explained by the religious and cultural background. In particular, spiritual motivation and strong religious obligation were not revealed in the main set of motivational factors of calling in Ukraine, but they were dominant for American youth from the private Liberty University, which is mainly Protestant. Calling as a way to happiness is a dominant idea of Ukrainians, whereas Americans could accept calling as a hard and even not every time pleasant duty. There is a difference about the idea of a direct impact from outside (divine) force on a called person, which is mainly accepted by Americans, but not much even by Ukrainian Christian believers, who are rather reserved in expressing of those feelings. Ukrainians are rather cautious about affirmation that they are chosen for their callings. They argue that calling is their own life choice. While for Americans the idea of choosiness for their callings is mainly acceptable. The experience of calling as a career motivating factor in Ukraine is rather not religious. It is about self-realization, social service and helping people, about goodness. At the same time, the emotional inclination for the kind of work with children acknowledged important at the same level for Ukrainian and American students.

All in all the cultural differences revealed to be significant for the experience of calling. Nevertheless, in the terms of the structure the phenomenon calling appears the same in such different countries like Ukraine and the USA. It emerges in the process of understanding and interpretation of personal experience and is rather not just a single event of revelation. The idea of passion for something and of gifts as the base of calling is generally accepted by the American and Ukrainian students. The understanding of calling as bearing social and ethical benefit is also supported in comparison. Thus the conclusion made of the identical structure of calling experience as a complex of the following motivational elements: Desire – Talent – Realization – Social or Spiritual Benefit. The study proves that the purpose of transpersonal good is the core of the phenomenon of calling and gives the integrity of its structure.

Key words: calling, identity, motivation, experience, education, good.

Покликання є одним із чинників формування особистісної та колективної ідентичності. Поняття покликання застосовується щодо мотивації особистості до професійної та іншої діяльності, ролі у суспільстві окремих спільнот, мети існування цілих націй. Адже не лише перед окремими людьми, але й перед народами багатьох країн постає питання про самовизначення та мету буття у світі. Також йдеться про покликання людини як природної істоти або ж як Божого створіння в антропологічному та релігійному сенсах, коли мають на увазі її місце у світі та відповідальність перед іншими людьми й живими істотами, перед Творцем за її дії, гідність, за збереження та розвиток природного та соціального середовища, культурних і духовних надбань. Однак, ми розглядаємо у даній розвідці не колективні форми покликання чи місію людини як особливої істоти у світі, а саме специфічний особистісний досвід самопізнання, осягнення людиною мети власного існування, способу бути в гармонії з собою та з іншими людьми у світі.

Нами було проведено емпіричне дослідження методами опитування та глибинних інтерв'ю щодо думок і досвіду студентів Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова (Київ) на тему покликання [1]. Спонуванням до такого напрямку дослідження в Україні була публікація Д. Бігхема та С. Сміта «Покликані вчити: інтерпретація феномену покликання як мотивуючого чинника» (Liberty University, США) [2] і згодом більш детальне ознайомлення з наданим американськими колегами рукописом дисертаційного дослідження Бігхема «Роль духовності у виборі особистістю педагогічної професії: покликання як мотивуючий чинник» (Liberty University, США) [3]. Ці розвідки стали зразком методології і джерелом даних для порівняння феномену покликання в особистісному існуванні людини у різних культурно-історичних контекстах.

Американські автори спиралися на визначення: «Покликання – це будь-яка кар'єра не мотивована матеріальними чинниками, або це діяльність спрямована на покращення суспільства, або ж це результат впливу на людину “вищої сили”. За своєю суттю, це заняття, яке вимагає певної “жертви” від особистості» [2, с. 11]. Це визначення спрямовує досліджувати покликання як особливу мотивацію людей у різних сферах активності: робота, суспільна діяльність, релігійне життя. За результатами власного дослідження ми сформуваємо наступне визначення: покликання – це смислове ціле, яке об'єднує особисті бажання, здібності, діяльність для їх реалізації та оцінку досягнутих результатів відповідно до розуміння людиною особистісного, суспільного або духовного блага, на яке вони спрямовані. На нашу думку, таке визначення розширює розуміння феномену покликання, враховуючи його виявлення у секуляризованій свідомості.

Розглянемо детальніше схоже та відмінне у досвіді покликання людей, які представляють різні континенти та культурно-релігійні традиції. Перш за все, наголошуємо, що американське дослідження було проведене у приватному християнському університеті, і вже через це порівняння його результатів з аналізом феномену покликання у світському середовищі було доцільним. У власному дослідженні ми використали схожу з американським методологію і мали в значній частині порівнянне коло питань. За конструкцією обидва дослідження передбачали етапи попереднього опитування та глибинних інтерв'ю. За статевим та віковим складом групи учасників глибинних інтерв'ю обох досліджень були схожі, а саме: це студенти старших курсів, за кількістю – 9 у США та 10 в Україні; з них чоловіків – 1 серед 9 американців та 2 з 10 українців. Усі 9 американських студентів виявилися з протестантських родин, хоча це не було умовою їх відбору. В українській вибірці для інтерв'ю цілкова ознака релігійності не застосовувалася, але 5 з 10 студентів виявилися такими, що визнали себе або віруючими, або принаймні з родин, де у вихованні релігійна складова була присутня. Із педагогічних родин походили 3 з 9 американських студентів та 3 з 10 українських. Американські студенти добиралися за ознакою визнання «духовності» як чинника їхнього вибору професії в освіті та за наявністю власного уявлення про поняття покликання. На інтерв'ю в Україні запрошувалися студенти, які декларували власне розуміння і досвід покликання, незалежно від того, як вони пояснювали його походження, а також на підставі їхніх відповідей на питання анкети про намір працювати за педагогічним фахом по закінченні університету.

Порівнюючи досвід покликання представників обох груп студентів, ми виявили свідчення про те, що цей феномен має єдину структуру. Безперечно, дається взнаки сама схема інтерпретації, яку накладає на матеріал власного аналізу дослідник. Зокрема, Бігхем вказував на смислову «конституцію» покликання, на те, що це феномен цілісного досвіду людини, в якому події її життя поєднуються в єдиний ланцюжок. Певною мірою розвиваючи вказаний підхід, ми запропонували концепцію покликання, як смислової єдності мотиваційних елементів «бажання – здібності – діяльність з їх реалізації – благо». Втім, попри вплив схожих дослідницьких підходів, ми вважаємо, що запропоноване нами розуміння структури феномену покликання релевантне досвіду студентів з України та зі США.

Звісно, у кожного людського покликання є своя індивідуальна історія, існують фази його виявлення, з часом воно посилюється, стає яснішим, а іноді відходить на другий план, з іншого боку, його невиявленість теж має тривання та гнітить. Але спільне, що власне турбує кожну людину, – це потреба сенсу існування, яка саме й може бути реалізована у її покликанні. Це не окрема подія поклику, моменти осяяння у житті, які згодом усвідомлюються як початок покликання, але цілісно осмислений життєвий шлях людини, який вимагає її праці, прирощує досвід і наповнює сенсом її існування. Втім, і в американському, і в українському дослідженнях отримані свідчення про те, що для частини людей з раннього дитинства було зрозуміло, чим вони хочуть займатися і ким бути. Для когось це

сімейна традиція, заповіт, переказ особливої історії або династична професія, інший має схильності, природні здібності до того, що не було виявлене у родині.

Бажання та схильності до чогось у поєднанні з обдаруваннями та здібностями, є тим, по чому пізнавалося покликання в обох групах студентів. Але в інтерпретації результатів американського дослідження був засновок, що ці схильності та здібності все ж таки дані «згори» або ж людина відчуває релігійний обов'язок їх у собі розвивати. Оскільки цей засновок поділявся всіма американськими учасниками, обговорення переходило до теми «духовних» чинників реалізації покликання, утвердження у ньому, долання труднощів на цьому шляху. Не обов'язково вдаючись до релігійних аргументів, наші українські співрозмовники також обґрунтовували свої бажання і обдарування вищою метою, якій вони служать. Тому в обох дослідженнях у досвіді покликання виявлено етично добру мету. Ця мета задає мотивацію, вписує діяльність людини у смислове ціле її життя та в існування людської спільноти. Благо і добро у них співпадали.

Запитувати, чи можливе покликання до зла в студентів американського християнського університету не було ані наміру дослідника, ані сенсу. І в українській аудиторії це запитання не викликало багато дискусій. 9 з 10 студентів погоджувалися з тим, що кожна людина пояснює своє покликання як таке, що несе у світ добро або принаймні нікому не чинить шкоди, хоча зовні її дії та спонукання можуть оцінюватися по-різному, навіть засуджуватися кимось як аморальні. Єдина альтернативна позиція українського студента полягала в тому, що покликання людини може бути спрямоване на те, що є злом безпосередньо. Тобто, людина знає, що її прагнення не просто вважаються у конкретному суспільстві злом, але і є ним з по суті, однак вона має внутрішню потребу в цьому, це її сутність, те, що вона послідовно реалізує. Таким чином, скажімо, природна агресія може вести до свідомого вибору відповідної діяльності, наприклад, стати військовим, мати можливість і право на агресивні дії, вбивати ворогів – але ж вбивство є злом...

Ми, однак, заперечуємо можливість називати покликанням такі спонукання до «чистого зла», як наприклад, вбивати заради задоволення від самого вбивства. У смисловій конструкції покликання має бути мета – служити благу. Існує множинність благ, але сама концепція блага, починаючи від Аристотеля, передбачає їх ієрархію, відповідно, верховне. універсальне благо не суперечить уявленням про добро. Тому потяг до жорстокості і шлях вдосконалення людини у способах її реалізації є лише суб'єктивним і частковим благом, яке підпадає під оцінку та заперечення з морального погляду та з позиції можливого більш загального розуміння блага. Завдяки тому, що агресивність окремих осіб може використовуватися спільнотою для її захисту, здійснення правосуддя та іншого, думка про виконання ними певної корисної ролі та функції у суспільстві може конституювати їхнє суб'єктивне уявлення про покликання. Благом в такому випадку є не сама по собі агресія, а служіння спільноті. Покликання воїна не у тому, щоб вбивати, але щоб захищати, і тоді його мета морально позитивна. У самої людини в такій ролі має бути розуміння того, що вона служить добру, а не злу.

Покликання в індивідуальних виявах може бути націленим на різні речі: на особистісний розвиток, суспільну користь, або на досягнення моральних чи релігійних ідеалів, але це не суперечить тому, що у кожному разі людина відкриває для себе спосіб досягнути найвищого для неї блага. Відповідно, у смислового конструкції покликання американських студентів домінує релігійне уявлення про благо, а їхня орієнтація на саморозвиток підпорядковується ідеалам християнського життя. Натомість, в переважно нерелігійному середовищі українських студентів самореалізація особистості усвідомлюється як така, що сприяє досягненню ними суспільного блага та здійсненню етичних ідеалів людського буття. У кожному разі в покликанні є інтенція виходу поза межі актуального стану та ситуації особистісного існування, отже, відбувається трансцендування. Без такого смислового елементу – виходу поза межі індивідуального існування людини – поняття покликання стає лише синонімом соціалізації, професійного заняття заради заробітку або захоплення у вільний час. Натомість, його особливий сенс полягає у тому, щоб робити щось більше, ніж те, що підтримує наявний стан існування людини або спільноти, прагнути тої істини, якій дійсність ніколи не відповідає у повній мірі.

Цікавим, на наш погляд, є виявлений в обох дослідженнях архетип «дверей», які, за словами американців, «відчиняються та зачиняються, щоб вести людину до її певної ролі» [3, с. 69]. В українському дослідженні це, згідно виразу однієї зі студенток, «образ багатьох відкритих дверей, куди можливо себе спрямувати». У цього архетипу є християнське відлуння: «Я є двері» – каже Христос. А от сама метафора шляху людини, на якому є свої знаки, підказки, відома напевно в різних куль-

турах. Однак, для протестантської молоді з американського дослідження характерне більш щільне відчуття супроводу на їхньому шляху – це «провидіння» – двері «відчиняються та зачиняються», і ти не увійдеш туди, куди тобі не визначено. Можливо, тут дається взнаки більш інтенсивне чуття обов'язку в покликанні американців. Натомість, в уявленнях українських студентів не йшлося про «зачинені двері», частіше була присутня ідея багатьох можливостей, відкритого шляху, або ж своєї власної стежини.

В українському і в американському дослідженнях покликання не виявилось безпосередньо голозовим феноменом. В прямому сенсі ніхто не чув у собі «голос» поклику, а в переносному сенсі цей голос є радше думкою, власним чуттям і розумінням людини. Для обох груп студентів справедливе твердження, що в усвідомленні покликання присутні слова внутрішнього діалогу і обдумування сказаного іншими людьми. Якщо це й слово Боже, то зі священних текстів, з проповіді, з міркування про їх зміст. Покликання до нас не промовляє, його «голос» зчитується, або його потрібно бути готовим почути самому в собі, як свій внутрішній поклик.

Попри те, зовнішнє уособлення суб'єкта поклику цілком можливе. Для релігійних людей природно вважати, що їх кличе Творець, хоч і не вголос. Студенти з американських інтерв'ю, не маючи і не очікуючи безпосереднього голосового досвіду покликання, вірять, що Бог кличе їх до того, щоб, скажімо, бути вчителями. Натомість, навіть не для всіх прихильних до релігії студентів в українському дослідженні таке тлумачення покликання було б природним. Для більшості з них прийнятна думка, що коли Бог і спрямовує чи супроводжує їх, то більш опосередкованим чином – через засвоєні ними моральні настанови, через «внутрішні сили», які Він дає, щоб долати труднощі і т. ін. Ймовірно цю відмінність можливо пояснити тим, що для переважно православних людей в Україні існують «образи», ікони, як посередники невидимого. Ікона не кличе, вона «дивиться». Протестанти ж, не маючи «образів», більше налаштовані чути «слово». Звісно, слово сумління, внутрішнього поклику зрозуміле як феномен і українцям, і американцям, але для перших з них персоніфікацією покликання є скоріше образи живих людей – їхні обличчя. Наприклад, майбутній педагог мислено бачить перед собою учнів, думаючи про свою роботу, відчуваючи відповідальність за них.

Оповідуючи про свій досвід покликання українці переважно стримані у висловлюваннях своїх почуттів. Покликання для наших співвітчизників є чимось неpubлічним, радше особистим, чого навіть Бог торкається лише своїм загальним керівництвом, ведучи, можливо, десь далі того, що людина собі збагне і накреслить у власних задумах. Ще одне, чого ми не виявили у дослідженні в Україні, але що присутнє, принаймні як ідея, в західній християнській літературі – це те, що покликання може бути обов'язком людини робити певну справу, навіть тоді, коли вона їй не до вподоби. «Будь-яка професійна діяльність, навіть та, яка людині не подобається, може бути покликанням, оскільки людина може мати за обов'язок робити те, що їй важко», – читаємо у «Теологічному словнику» [4, с. 483-484]. Дійсно, релігійне покликання складно відділити від думки про обов'язок. Однак, українцям було б важко погодитися з тим, що «прийняття покликання веде до *життя у жертвості, у вірі і, часто, у темряві*». [5, с. 70]. Так, потрібно виконувати обов'язки, але українці воліють пов'язувати з покликанням відчуття щастя, яке не суперечить моральному задоволенню від виконаного обов'язку, але й не співпадає з ним. Напевно тому так до душі була мудрість Епікура «все природне легко здобувається, а пусте (зайве) важко досягається» Григорію Сковороді, який любив її перефразовувати: «Вдячність моя блаженній натурі...» та «Хвала ж блаженному Богові, що потрібне зробив неважким, а важке непотрібним» [6, с. 140, 469].

Покликання у сприйнятті українців є правом, а не обов'язком. Тому вони переважно відрізняють його від поняття призначення. Це справдилося для 8 з 10-ти студентів, з якими ми спілкувалися під час інтерв'ю. Натомість, відчувається, що для західних християн призначення і покликання пов'язані тісніше. З американських інтерв'ю бачимо стійке уявлення про те, що принаймні здібності, які людина має, дані їй для якоїсь мети. Відповідно, американці не вагалися визнавати себе обраними до покликання, розуміючи це не в сенсі похвальби, але як свідоцтво їхнього обов'язку. Натомість, для українців таке твердження нетипове. Для більшості з них покликання є власним вибором, навіть серед тих, хто сповідує християнство і покладають свої сподівання на допомогу «згори». Релігійне покликання не сприймається ними як наказ, їх релігійна віра пов'язана з надією.

Щодо ролі духовності у покликанні, то, на відміну від учасників американських інтерв'ю, для яких саме це поняття вживати природно, українські студенти ним не так часто користуються. Звісно, студенти християнського навчального закладу зі США вважали своє покликання до вчительства зумов-

леним релігійною вірою. Натомість, в спільноті українських студентів педагогічного університету безпосередній вплив релігії на їхню професійну мотивацію незначний, за невеликим виключенням. Наше опитування показало, що саме релігійний мотив відзначили лише одна восьма частина тих, хто обрали педагогічну справу за покликом. Намір стати вчителем у більшості пов'язаний з любов'ю до дітей, прагненням давати знання, приносити користь суспільству. Без таких мотивів педагогічна професія неможлива на будь-якому континенті, але в ієрархії мотивів українських студентів ці чинники були першочерговими.

Наведені нами відмінності даних досліджень мають цілком очевидні пояснення. В Україні було репрезентовано переважно секуляризовану спільноту, настанови християнського життя у якій є для багатьох радше моральними. Секуляризована ідея покликання спирається на уявлення про автономію особистості, цінність її саморозвитку, етичні ідеали. Релігійне покликання у переважно православних та католицьких країнах традиційно стосується життя священників та чернецтва. Для людей цих суспільств називати самих себе покликаними Богом до того чи іншого мирського заняття видається занадто сильним, пафосним твердженням, навіть нескромним. Інше відчуття і розуміння покликання мають віряни протестантських спільнот.

Однак, попри важливі зауваження щодо відмінностей релігійного світоглядного контексту у наших двох дослідженнях, аналіз феномену покликання свідчить про його схожу й сталу смислову структуру в свідомості людей з України та США: «бажання – здібності – реалізація – благо». Знаходження мети для особистісного розвитку та розуміння блага тієї справи, до якої людина має бажання, здібності і намагання їх реалізувати, формує смислову цілісність феномену покликання у досвіді сучасної людини.

Література:

1. Мулярчук Є. І. Покликання як мотивуючий чинник розвитку освіти в Україні. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 2017. № 1 (20). С. 213–234.
2. Bigham J. T., Smith S. J. Called to Teach: Interpreting the Phenomenon of Calling as a Motivating Factor. *Life@School*. 2008. Volume 7, Nr 1.
3. Bigham J. T. Role of spirituality in persons choosing a career in education: calling as a motivating factor. URL: <https://digitalcommons.liberty.edu/doctoral/63/>
4. Rahner K., Vorgrimler H. *Theological Dictionary*. New York : Herder and Herder. 1965.
5. VanOosting J. *And the flesh became word: reflections theological and aesthetic*. New York, 2005.
6. Сковорода Г. Твори: у 2 т. Київ : АТ «Обереги», 1994. Т. 1.

Отримана: 12.10.2020

Прорецензована: 17.12.2020

Прийнято до друку: 21.01.2021

e-mail: kaluol@ukr.net

DOI: 10.25264/2312-7112-2021-22-40-43

Каплична Л. Смысловая сфера: оценка результативности життя О. Гай-Головка крізь призму національної ідентичності. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2021. № 22. С. 40–43.

УДК: 82.0: 821.161.2

Людмила Каплична**СМИСЛОВА СФЕРА: ОЦІНКА РЕЗУЛЬТАТИВНОСТІ ЖИТТЯ О. ГАЙ-ГОЛОВКА КРІЗЬ ПРИЗМУ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ**

У статті здійснено аналіз автобіографічних, художньо-документальних творів Олекси Гай-Головка, розкрито авторську суб'єктивно-психологічну оцінку літературного процесу. Доведено, що авторська позиція зосереджена на реалістичному відтворенні характерів, психології поведінки, типових рис творчої особистості в епоху диктатури. Твори представляють письменника як аналітика національного характеру, української душі.

Ключові слова: ідентичність, нарація, психосвіт, суб'єктивізм, світогляд, автор.

Ludmyla Kaplychna**SENSE SPHERE: EVALUATION OF EFFECTIVENESS OF O. HAY-HOLOVKO'S LIFE THROUGH THE PRISM OF NATIONAL IDENTITY**

The article analyzes the autobiographical, artistic-documentary works of Oleksa Hay-Holovko, reveals the author's subjective-psychological evaluation of the literary process. It is proved that the author's position is focused on realistic reproduction of characters, psychology of behavior, typical features of the creative personality in the era dictatorship. The works represent the writer as analyst of national character, Ukrainian soul.

Author states that O. Hay-Holovko's cultural identity was a fundamental spiritual need in the process of spiritual and practical activity and was connected with the intrapersonal mechanism of regulation, self-regulation, strengthening of national identity in a foreign language environment. His own convictions prompted the writer to form new knowledge and values about the democratic world, to reflect on the meaning of the day, on the fate of Ukraine's future in a difficult duel between good and evil.

Key words: identity, narration, psycho-world, subjectivism, world-view, author.

Постановка проблеми. Науковцями доведено, що смисл не виражений безпосередньо, позаяк є цілком непізнаним і таким, що потребує від особистості чималих зусиль його активного пошуку. До смислової сфери особистості ми відносимо переживання основоположних цінностей, що переважають на конкретному етапі життя людини. Аксиологічні параметри скеровують особистість на шлях активного пошуку нагромадження вагомих тенденцій вибору певного напрямку самореалізації. Латинський термін ідентичність є багатоаспектним, загальнонауковим поняттям, що виражає тенденцію постійності, спадкоємності індивіда, його самосвідомості, самореалізації. Актуальною на сьогодні є тема, винесена у заголовок статті, позаяк смислова сфера не лише є ділянкою для досліджень психологами, філософами, а й літературознавцями. Адже творчий процес письменника закладений саме у матриці самореалізації. Національна ідентичність діаспорного літератора О. Гай-Головка яскраво відображена у його різножанровій творчій спадщині, яка належно не вивчена, перебуває поза науковою рефлексією.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. В науці про літературу тема ідентичності порушена у працях О. Зварич, яка досліджує історичну свідомість під час аналізу прози Ю. Косача в ракурсі національної ідентичності, В. Муқан зацентровує увагу на проблемі національної ідентичності за творами М. Куліша і Т. Шевченка, О. Міллер у дисертаційному дослідженні виявила модули ідентичності в прозі письменників доби МУРу (Німеччина) тощо. Однак, кожен дослідник інтерпретує ідентичність персонажа з різних наукових концепцій.

Мета статті – проаналізувати окремі художні й документальні твори Олекси Гай-Головка, виявити у ракурсі дослідження смислової сфери проблему національної ідентичності автора та її художню реалізацію.

Виклад основного матеріалу. Смысл будь-якої особистості є передовсім емоційним цілісним шаблоном-конструктом, відокремленим від іншої психологічної сутності, і недоступним для безпосереднього спостереження. Однак через емоційний стан, психосвіт людини можна сконструювати ідентичність особистості шляхом спостережуваних ознак, понять, мовної комунікації, інтелектуальної праці. Скажімо, інтелект може служити під час пояснення відмінностей у поведінці між людьми. В аспекті емоційного конструкту прочитується ставлення людини до самої себе, до соціуму і світу в цілому. Смысловая сфера виформовує затаєні не / усвідомлювані настанови як стабілізатори загальної спрямованості, схильності індивіда до певної активності в тій чи іншій ситуації. Зазначимо, що засновком для настанови (установки, як психосвіту, психологічного стану) є набутий досвід, який сприяє особистості усвідомити, переосмислити й вербалізувати (актуалізувати) центральні індивідуальні смисли.

Російський психолог Д. О. Леонтьєв вважає, що смысловая сфера є критерієм її суб'єктивного відображення. Усвідомлення смыслу власного життя блокується механізмами психологічного захисту. Науковець зауважує: "Смысловая установка – це складова виконавчих механізмів діяльності, що акумулює в собі життєвий сенс об'єктів і явищ дійсності, на які ця діяльність спрямована, і феноменологічно проявляється в різних формах впливу на перебіг актуальної діяльності. Такий вплив може зводитися до однієї з чотирьох форм: стабілізуючий вплив, вплив із перешкодами, заперечний (відхилений) вплив і дезорганізуючий вплив" [6]. Автору йдеться про те, що відповідне усвідомлення смыслу буття для індивіда стає можливим тоді, якщо спрямованість життя не суперечить Я-образу, соціально-нормативним регуляторам, інакше настає момент, коли усвідомлення власного смыслу блокується механізмами психологічного захисту.

Смысли існують і в словесних висловлюваннях, і в безпосередніх переживаннях, вони можуть проявлятися в різних особистісних, ситуативних, інтерперсональних чи інших контекстах. Але центральним смысловим утворенням особистості є, звичайно, смысл життя як цілісне уявлення людини про своє призначення у світі та сутнісно значущі аксіологічні параметри. Іншими словами, смысл життя є екзистенційною цінністю. За Б. Братусем, смысл життя – це суттєва потреба, і лише той щасливий, хто віднайшов смысл свого життя. Науковець вважає, що смысл життя є складною динамічною системою, яка формує смыслову сферу особистості і обумовлює всю життєдіяльність людини [2, с. 48]. Під таким теоретико-методологічним кутом зору розглядаємо формування національної ідентичності письменника Олекси Гай-Головка (1910–2006), який, образно кажучи, сприймав виклики долі, мужньо несучи свій хрест, відчував, наскільки його життя сповнене смыслом. Письменник в автобіографічних повістях «Смертельною дорогою», «Поєдинок з дияволом», поезіях уповні розкрив фундаментальну позицію: людина у стражданні реалізує в собі високе і гуманне, загальнолюдське. Конструюючи в художньо-документальних творах епізоди життєвого шляху, автор створює себе як неповторну особистість, генерує нові сенси, актуалізує їх з метою розкриття власне природного хисту, обдарувань, широко репрезентуючи в текстах сформовану національну та культурну ідентичності.

Приклад з дитинства засвоїв від батька Нестора Никифоровича Головка, який, закінчивши духовну школу в Кам'янці-Подільському, отримав посаду псаломщика. Батько впливав на формування національного світогляду Олекси. І родинне виховання, і суспільне оточення в подальшому вплинули на світосприйняття письменника як завзятого борця за національну ідею. Кожне життєве завдання вибирає в себе модель бажаного стану особистості в його життєсвіті. Письменник усвідомлював, що лише самостійність, креативність приводять його до пошуку власного Я. Національний характер узалежнений від зрілості, автономності або конформності (переглядом поглядів, позицій) особистості, від близького середовища, соціуму. У «Поєдинку з дияволом» О. Гай-Головка зацентровує увагу на дружбі, взаємодопомозі, національній ідентичності: «Ті мої земляки, між якими були люди з високою освітою, були великі українські патріоти міцно з'єднані визвольною ідеєю батьківщини, яку, за їхніми поглядами, можна було здійснити лише зусиллями українців з усієї України. Тому вони жили в братерській дружбі, взаємопошані, з девізом – один за всіх і всі за одного. Між ними я відразу відчув себе, як у рідній сім'ї» [4, с. 18]. У такий спосіб можна визначити особистість як «багатовимірну й багаторівневу систему психологічних характеристик, які забезпечують індивідуальну своєрідність, тимчасову та ситуативну стійкість поведінки людини» [7, с. 272]. Автор власне Я розкриває на фоні оточення. Так, на початку війни 1941 р. з похідною групою ОУН він пробивається до Києва. Але невдало, бо у Фастові О. Гай-Головка разом із журналістами Ю. Стефаніком та Й. Позичаню-

ком «схопили гестапівці (німецька секретна поліція) і відразу відвезли до Львова, до смертної тюрми» [9, арк. 10]. Лише завдяки зусиллям А. Шептицького йому вдалося вийти на волю.

Справжні друзі пізнаються в біді, а недруги – у протиборстві. Втиснувся в довір'я до письменника один землячок-стукач, який видав радянським спецслужбам Гай-Головка. Автор зазначає: «28 червня 1945 р. в Інсбруці, в Австрії, вполював мене Дадашев, людолов із Києва, зі своєю зграєю. Після диких знущань у кількох тюрмах Австрії та Німеччини намагалися доставити мене в Штутгарт, до концентраційного табору українців-неповоротців, але мені вдалося з їхніх лабет утекти» [3, с. 12]. Смилова сфера, оцінка й переосмислення власного життя кликали до героїчного національного чину. Щоб уберегти життя і відбутися у вільному світі, О. Гай-Головка в Австрії жив під чужим прізвищем. У Центральному державному архіві-музеї літератури і мистецтва України зберігаються документи письменника про роботу та посвідки на проживання німецько-англійського періоду. Всі вони виписані на ім'я Володимира Бориславського, народженого у Кракові (Польща), однак зі світлинами молодого О. Гай-Головка [9, арк. 1–12].

Прозаїк 1986 року автобіографічну повість «Поєдинок з дияволом» видрукував англійською мовою. Прямо з видавництва автор надіслав книжку Президентів США Рейганові, королеві Англії Єлизаветі II, прем'єр-міністрові Канади Малруні. З приємністю згадує: «Від усіх я дістав вдячні листи, особливо вдячний лист від Рональда Рейгана» [3, с. 12]. В архівах також є підтверджуючий документ, Р. Рейган телеграфним стилем відповів О. Гай-Головку: «Дякую за Ваші вдумливі, цікаві спогади. Я оцінюю вашу доброту виразом дружби, пошани. З найкращими побажаннями, Рональд Рейган» [10, арк. 1]. Для письменника приємно було отримати високу оцінку керівника, державного діяча передової країни світу. Такий факт став поштовхом для подальшої творчої праці.

В авторитарній країні годі було отримати похвалу, швидше кару. Відчуваючи фальш більшовицької ідеології, О. Гай Головка з болем у серці 1940 року написав поетичні рядки, підсилюючи риторичними реченнями: «Народе мій, всіма забутий, / Чому кайданами ти скутий, / Пригнічений, придушений, / Неславою притрушений? / Чому твоєю волею / Торгують круки жовтолиці? / Чому чужою мовою / Говорять у твоїй столиці?» [5, с. 3]. Його філософсько-ліричні твори нині є посланням для нащадків, аби кожен задумався над сенсом буття. Поет прийшов у цей світ, щоб любити, захищати Україну і збройно, і словом, і працею. А життя, вважав поет, це поле бою, що вкладається у дихотомію, правди і кривди, добра і зла, ненависті і любові. Тому для нього головним кредо була свобода, а не духовне чи фізичне рабство. Своїми творами він закликав боротися за державну незалежність, здобути, плекати і цінувати її.

Поет 27 червня 1942 р. написав вірш: «Кого шукати в дикій млі, / Коли брати мої учені / Любов до рідної землі / Шукають у своїй кишені. / І тільки люд з селянських хат / Віки прокляті без упину / Конає, гине та встократ / Обороняє Україну» [11, арк. 28]. П. Сорока зазначав, що О. Гай-Головка прийшов у поезію із Шевченківського поля, але це не означає, що він наслідує Кобзаря, його поезику чи стилістику. У його поезії присутній високий дух, що називаємо шевченківським, і те міцне національне коріння, яке робить його творчість суто українською, а не україномовною, як у більшості сучасних поетів [11, арк. 53].

Із тоталітарним режимом він боровся словом. Перебуваючи в Канаді, написав «Пісню про Америку», вірш поклав на музику Г. Китастих. Написав під мелодію гімну на слова М. Бажана, але з думою про перемогу України над імперським злом: «Все дужче ясніє нам Символ Свободи, / Все дужче шаліє недолюдків лють... / Та скоро зустрінуть повсталі народи / Людей із-за моря, що волю несуть. / А з ними у лаві й моя Україна, / Що спрагнена волі найбільш за усіх. ../ Розбивши кайдани і вставши з руїни, / Вкарбує цей день на багнетах своїх» [8, арк. 18].

Культурна ідентичність О. Гай Головка були фундаментальною духовною потребою у процесі духовно-практичної діяльності й пов'язувалась з внутрішньоособистісним механізмом регуляції, саморегуляції, зміцнення національної ідентичності в чужомовному середовищі. Власні переконання спонукали літератора до формування нових знань і цінностей про демократичний світ, роздумами над сенсом прожитого дня, над долею майбутнього України у складному двобої добра зі злом.

Національна ідея письменника, відповідальність за націю значно посилювались в роки масового голодомору українського народу. У книжці «Поєдинок з дияволом» щиро зізнався: «Відчув, що Україна – це російська колонія... я вважав за злочин писати легальні твори й зосередив увагу на творенні «підпільної поезії». Потаємні поезії почав творити 1933 р. в Харкові, на Основі. Згадує: «Ці вірші з антисоветським й антимосковським змістом вивчав напам'ять і відразу спалював або закопував в

землю. Таким чином із цих поезій у мене зібралася невидима бібліотечка» [3, с. 9-10]. Потаємні поезії увійшли до збірки «Сурмач» (Львів, 1942), їх помітив і 1943 року привітав Є. Маланюк рецензією у «Краківських вістях».

Такі твори могли появитися без суворої цензури, на свободі, адже М. Бердяєв стверджував, що існування «дарується свободою, виходячи з якої людина у своєму фактичному діянні вирішує, що вона є» [1, с. 378].

Отже, Гай-Головка відкидав неприйнятні цінності, комуністичні приписи, постійний обман власного народу, радянську заідеологізовану цензуру під пильним наглядом спецслужб. Автор на собі відчував, що головною ознакою національного буття під більшовиками був розрив традиції, стирання історичної пам'яті про все українське. Саме такі тенденції зродили в ньому загострене відчуття консолідації нації, і тому духовно-ціннісний вектор української національної ідентичності постійно висвітлювався в художній практиці письменника. На думку Н. Швець, «особистісний абсолют – пережитий і втілений у долі (письменник про пережите створив автобіографічні повісті, залишив спогади, а відтак його абсолют – моральна радість)» [12, с. 90]. Останнє словосполучення розглядаємо як результат особистості власного життя в осерді якого – національна ідентичність. О. Гай-Головка відбувся у світі, він віднайшов сенс свого життя, реалізував його сповна і був щасливий. Національна ідентичність динамізувала помисли і дії письменника, його прагнення до свободи. У цьому, безперечно, полягав сенс життя патріота, для якого світоглядні ідеї, світоглядна функція української культури були фундаментальними у процесі духовно-практичної діяльності. Такий факт свідчить про самосвідомість, самоідентичність, смисложиттєві установки О. Гай-Головка, який усвідомлював себе суб'єктом активної діяльності, заґрунтованості власного Я-его у національні основи.

Література:

1. Бердяев Н. А. Основы богочеловеческой духовности. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения. Москва : АСТ, 2007. 381 с.
2. Братусь Б. С. К изучению смысловой сферы личности. *Вестник Московского ун-та. Сер. 14: Психология*. 1981. № 2. С. 46–56.
3. Гай-Головка О. «Заки море перелечу, крилоньки зітру...». *Березіль*. 1995. № 9–10. С. 7–12.
4. Гай-Головка О. Поединок з дияволом. Т. 1. Вінніпег : Видавництво Івана Тиктора, 1950. 143 с.
5. Доценко Р. «Україні змученій моїй...». *Жива вода*. № 11 (листопад). 1995. 4 с.
6. Леонтьев Д.А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. URL: https://lib.uni-dubna.ru/search/files/psy_leo_psy_smisla/1.pdf
7. Психология: Учебник для гуманитарных вузов / под общей редакцией В. Н. Дружинина. Санкт-Петербург : Питер, 2003. 656 с.
8. Центральний державний архів-музей літератури і мистецтва України. Ф. 1352. Оп. 1. Спр. 237. Арк. 18.
9. ЦДАМЛМ України. Ф. 1352. Оп. 1. Спр. 225.
10. ЦДАМЛМ України. Ф. 1352. Оп. 1. Спр. 183.
11. ЦДАМЛМ України. Ф. 1352. Оп. 1. Спр. 239.
12. Швець Н. Морально-етична проблематика у творчості Олекси Гай-Головка : дис. ... канд. філол. наук : 10.01.01 / Терноп. нац. пед. ун-т ім. В. Гнатюка. Тернопіль, 2015. 190 с.

Отримана: 03.11.2020

Прорецензована: 16.12.2020

Прийнято до друку: 21.01.2021

e-mail: anatolii.minich@oa.edu.ua

DOI: 10.25264/2312-7112-2021-22-44-47

Мініч А. Раціональність християнської молитви з точки зору економічної теорії. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал. Острог: Вид-во НаУОА, 2021. № 22. С. 44–47.

УДК: 291.11

Анатолій Мініч

РАЦІОНАЛЬНІСТЬ ХРИСТІЯНСЬКОЇ МОЛИТВИ З ТОЧКИ ЗОРУ ЕКОНОМІЧНОЇ ТЕОРІЇ

У статті продемонстровано богословський, філософський і науковий підходи щодо визначення раціональності християнської молитви. Сучасна філософська думка не може визначити раціональність молитви з огляду на проблему визначення поняття раціональності. В Святому Письмі відсутній термін раціональність, натомість, використовується слово розум, однак це поняття дуже розмите. Перелік ознак, що в українській мові мислиться як «розум», характерний для таких понять, що використовуються у Святому Письмі, як «серце», «душа», «дух», «думка», «мислення». Економісти сформулювали концепцію повної і обмеженої раціональності. Теорія прийняття рішень в умовах невизначеності демонструє низку випадків, коли звернення до молитви можна вважати раціональною поведінкою.

Ключові слова: раціональність, молитва, християнська молитва, теорія прийняття рішень в умовах невизначеності, раціональність і релігія.

Anatoliy Minich

THE RATIONALITY OF CHRISTIAN PRAYER IN TERMS OF ECONOMIC THEORY

The article demonstrates theological, philosophical and scientific approaches to determining the rationality of Christian prayer. Modern philosophical thought cannot determine the rationality of prayer in view of the problem of defining the concept of rationality. There is no term rationality in Scripture, instead the word reason is used, but the concept is very vague. The list of features that in the Ukrainian language is thought of as "mind" is characteristic of such concepts used in the Holy Scriptures as "heart", "soul", "spirit", "thought", "thinking". Economists have formulated the concept of complete and limited rationality. The theory of decision-making in conditions of uncertainty demonstrates a number of cases when recourse to prayer can be considered rational behavior.

Key words: rationality, prayer, Christian prayer, theory of decision making in conditions of uncertainty, rationality and religion.

Молитва виявляється важливою частиною духовного життя віруючої людини, проявом її релігійного життя. Молитва передбачає наявність віри в існування невидимого світу і являє собою звернення до Бога, святих, ангелів, з подякою або прославленням, покаанням, проханням. Молитва дуже подібна до медитативних практик, ця тема викликає жваве обговорення в православному і католицькому релігійному середовищі. Дехто розглядає молитву як форму медитації, інші акцентують увагу на відмінності християнської молитви від медитації, однак стверджують, що не можуть провести чіткої межі між цими формами релігійної практики [5]. Релігійно-містичний напрямок медитації, що культивувався християнством, і трактував її як злиття двох особистостей – людської та божественної, викликав інтерес у психологів, які довели, що медитація, як система психофізичного тренування, розрахована на терапевтичний ефект і може знизити ризик інфарктів та інсультів [3]. Існують наукові праці у яких молитва аналізується з точки зору досить прагматичних завдань досягнення реального особистого добробуту й успішного соціального функціонування людини. Молитва веде до каяття і дарує прощення, пробуджує віру й надію, допомагає здолати страхи і злість, з'ясує цілі й концентрує психічну енергію на їх досягнення, молитва підтримує людей в досить складних життєвих обставинах, тощо [5]. Таким чином, молитва містить утилітарну функцію, що, відповідно, ставить питання щодо її раціональності.

Питання молитви розглядалося в богословському, філософському і науковому вимірах. Вона стала об'єктом насамперед богословських досліджень (В. Лепакін, П. Біланюк). Питання молитви з точки зору психології релігії розглядається в роботах В. Докаш, О. Матласевич, В. Москалець, О. Предко, Н. Савелюк. Молитву як традицію досліджує С. Орищенко. Питання функціонування жанру молитви у вітчизняному поетичному дискурсі осмислюється у працях В. Антофійчука, І. Бетко, І. Бело-

брової, Т. Бовсунської, О. Ткаченко, С. Журби. Культурний антрополог Марсель Мосс звертає увагу на те, що молитва – це певна техніка тіла, це жертва, певна форма вияву дару. Роль раціонального в релігії досліджують Д. Марциновська, Р. Халіков. Теорія раціонального вибору релігії (Р. Старк, В. Бейнбріджем, Р. Фінке Л. Яннаконе, Д. Шеркат, Е. Грілі) досліджує релігійні традиції загалом як економічні інститути, а поведінку віруючого – як споживача релігійних послуг. Натомість, питання раціональності молитви не знайшло належного висвітлення в працях дослідників.

Мета статті – розглянути поняття раціональності християнської молитва за допомогою інструментарію економічної теорії.

Молитва і раціональність презентують два різних підходи, що характерні для взаєностосунків релігії і науки. Важливе значення для досягнення мети нашого дослідження має визначення поняття «раціональність». Поняття раціональність дуже широко використовується в сучасній філософській літературі. Існують десятки різних підходів щодо визначення поняття раціональності, проте, вони не лише не прояснили сутність раціонального, а лише заплутали ситуацію. Виявляється, що будь-яка теорія раціональності має брати до уваги як її іманентність, так і її трансцендентність, оскільки, у нас немає критеріїв раціональності, цілком незалежних від історичних форм мови, культури і практики. Постмодерністська спроба критики розуму спричинила появу множинності типів і теорій раціональності [6]. На сьогодні у філософії немає єдності з питання про те, що розуміти під раціональністю, налічується більше двох десятків її визначень. Таким чином, сучасний стан розвитку філософської думки не дозволяє обґрунтувати загально визнаного поняття раціональності, і, відповідно, раціональності молитви.

Існують проблеми і в богословському тлумаченні раціональності. В Святому Письмі і Святому Переданні слово раціональність взагалі відсутнє, натомість використовується його синонім – розум. В умовах множинної репрезентації поняття «раціональність» актуалізується проблема осмислення, а також більш чіткого і точного визначення поняття «розуму». Подекуди богослови ототожнюють поняття розум і раціональність. Те, що зараз в побутовій мові визначається як розум, і розуміється як людська здатність знаходити рішення життєвих завдань та передбачати наслідки своїх дій, має свою довгу історію. Так в Древній Греції існувало два уявлення щодо «розуму», розрізняли Абсолютний розум (νοος, logos) у значенні Творця Всесвіту і людський розум, носієм якого є конкретна людина. Людський розум мав декілька значень: частина душі людини разом з її чуттєвістю; діяльність душі; міркування та роздуми, спрямовані на пізнання "чистого" буття. У XVII ст. складаються класичні наукові уявлення щодо розуму, обсяг поняття звужується і ототожнюється з властивістю людини логічно мислити і доходити до істини. Сьогодні науковці визначають розум як сукупність пізнавальних та аналітичних здібностей людини, завдяки яким формується інтелект особистості. Щоб остаточно позбутися тлумачення розуму, як частини душі, у XIX ст. у філософській і науковій літературі почали використовувати термін «раціональність».

Не краща ситуація із намаганням визначити поняття раціональності в теології. З самого початку свого існування християнство розробляло систему логічної, раціоналістичної аргументації на захист своїх поглядів. В період апологетики і Середньовіччя істинність релігії доводилась в дискурсі віри і розуму. Церква вимушена була визнати, що багато положень Біблії виходить за межі життєвого досвіду (непорочне зачаття, воскресіння Христа). З іншого боку, незбагненна розумом гола віра була відірвана від реального життя, що послаблювало позицію Церкви. Католицька Церква знаходить вирішення цієї проблеми на засадах вчення Томи Аквінського, який проголосив принцип гармонії віри та розуму. Неотомісти вважають, що віра без розуму перетворюється на сліпе поклоніння, а розум без віри впадає в гординю зарозумілості. Цілісність буття людини забезпечується вірою, а здатність до раціонального мислення – це лише складова частина, часткова функція цього буття [2, с. 301].

Православне богослов'я має дещо іншу традицію взаєностосунків віри і розуму. Для православної гносеології об'єкт пізнання поділяється на дві окремі частини, нествореної і створеної. До нествореного належить Свята Трійця, а всесвіт, у якому перебуває людина, є створеним. У відносинах між творінням і Творцем відсутня будь-яка аналогія. За Дамаскіним неможливо знайти у творенні образ, який би розкривав образ буття Святої Трійці. На підставі мінливого і тлінного неможливо досягнути надприродну Божественну Сутність. Віра являє собою пізнання нествореного, а наука уособлює знання всього створеного. Таким чином, існують два різні способи пізнання, кожен з яких має свій власний метод і засоби пізнання. Метод божественної мудрості-пізнання, що називається ісихазм, – це спілкування людини з Нествореним через серце. Таке спілкування досягається завдяки при-

сутності нествореної енергії Бога у серці людини. Метод світської мудрості-пізнання це – наука. Православ'я встановлює чітку ієрархію двох типів пізнання і їх методів, земна мудрість нижча вищого і божественного знання. Ісихазм, або серцева молитва, виявляється домінуючим началом і складає основу святоотцівської традиції.

Переклад Святого Письма церковно-слов'янською і українською мовами, відбувся за оригінальними старослов'янськими (гебрійськими), арамейськими та грецькими, а подекуди латинськими текстами. Перелік ознак, що в українській мові мислиться як «розум», характерний для таких понять, що використовуються у Святому Письмі, як «серце», «душа», «дух», «думка», «мислення». В Біблії слово «розум» зустрічається 42 рази а слово «серце» трапляється в Старому Завіті 710 разів і 166 – у Новому, що засвідчує пріоритетність значення поняття серця як в Новому, так і в Старому Завіті [7]. Саме серце стоїть на першому місці в заповіді любові до Бога: «Люби Господа Бога свого всім серцем своїм, і всією душею своєю, і всією своєю думкою» (Матвія 22:37-39). Поняття «серце» набагато ширше за обсягом ніж «розум», воно містить у собі інтелект, емоції, почуття, сумління, енергію (життєву силу), цілеспрямованість (волю) і, власне, розум. Цілісність поняття серце не дозволяє штучно виокремити із нього його одну складову – розум. У тих випадках, коли серце протиставляється розуму виявляється пріоритет серця : «Надійся на Господа всім своїм серцем, а на розум свій не покладайся!» (Пр. 3, 5). Тобто, серце виявляє найпотемнішу сутність людини, від якої походить, як і розум, так і почуття. Вкрай важливим є зв'язок серця з молитвою, бо вся таємниця християнства криється в молитві. Особливий наголос робиться на значенні серцевої молитви, недосяжної для обмежених здібностей людського розуму. Необхідно визнати серце основним органом релігійних переживань для православних.

Таким чином, визначення поняття раціональність розкривається за допомогою поняття розуму, а поняття розуму розкривається на підставі витлумачення поняття серця. На даний час в сучасній богословській літературі поняття раціональність вважається невизначеним, а поняття розум багатозначним, що не дозволяє розкрити зміст поняття раціональності християнської молитви.

Раціональність вважається однією з найзагальніших економічних понять, що не піддається визначенню в рамках однієї теорії, а визначається низкою економічних теорій. Раціональність зазвичай асоціюється з егоїстичною поведінкою і максимізацією власної корисності. Це так звана повна раціональність, коли припускається наявність повної інформації, ефективних дій і досягнення бажаного результату. Це той випадок, коли людина завдяки раціональному релігійному вибору максимізує вигоду від взаємин із надприродним та задовольняє свої релігійні потреби. Концепція максимізації користі демонструє дуже непогані результати для пояснення великого спектру людських дій. Проте, поза її увагою залишаються випадки, коли прийняття ефективних рішень утруднено у зв'язку з відсутністю часу обмірковування, достатньої інформації, а також через обмеженість обчислювальних можливостей людини. Ці випадки пояснює концепція обмеженої раціональності.

Неповнота інформації або її відсутність створює ситуацію невизначеності. За таких умов людина може здійснити кроки в напрямку пошуку додаткової інформації або звернутися за допомогою до надраціональних методів пізнання: одкровення, інтуїції, молитви. Пізнання вірою виводить пізнання за раціональні межі і долає межі умоглядних понять. Пізнання Бога можливе на особистісному досвіді шляхом звернення до євхаристії чи молитви. Теоретично, звернення до молитви, як засобу вирішення задач в умовах невизначеності, може бути дуже ефективним економічним засобом з точки зору мінімізації витрат для досягнення бажаного результату. Однак, у нас немає статистики, скільки звернень надійшло до Бога і які з них були практично реалізовані. Наявність мільйону записок щорічно у Стіни Плачу доводять, що існує сталий попит на такого роду послуги. Простота, доступність і дешевизна молитви спонукає, навіть, людей із атеїстичними поглядами до таких дій.

Якщо невизначеність - це неповнота або неточність інформації, то ризик - це вимірність отримати небажаний результат внаслідок невизначеності. У своєму буденному житті людина часто знаходиться в ситуації неповної інформації, вона вимушена приймати рішення, наслідки якого важко передбачити. За таких обставин завжди існує варіант найгіршого, небажаного результату. Зазвичай, у людини мало можливості впливати на перебіг подій. Звернення з молитвою розглядається як основний, або як додатковий чинник, спрямований на отримання бажаного результату. Якщо внаслідок молитви стається дуже мало ймовірна, але бажана подія, то мова йде про чудо або диво. Диво – це явище, що сприймається як спричинене втручанням божественної сили. У християнському богослов'ї вважається, що диво завжди твориться Богом чи святим, якого Бог наділив певними сила-

ми, це зримий прояв влади Творця над творінням. Диво створюється живим Богом для досягнення людиною релігійно-морального вдосконалення. Воно не піддається раціональному поясненню, не може бути пояснене на підставі законів природи, а розглядається як наслідок дії Божественної благодаті. Однак Церква дуже обережно ставиться до феномена дива. Довіра до віщунів, магів і цілителів засуджувалася ще в Старому Завіті (Втор. 18: 10-14), а прагнення до чудес і знамень було засуджене Христом у Євангелії (Мт. 12: 38-39).

Теорія прийняття рішень стверджує, що людина розглядає не одне рішення, а декілька. Вона має зробити вибір, однак вона не знає, яке рішення прийняти. Людина вагається, у неї відсутня впевненість у своїх діях і вона потребує поради зі сторони. Зазвичай, вона звертається до людей, яким довіряє і які є для неї авторитетом. Звернення в молитві за порадою до Бога вбачається однією із можливих дій.

Життєвий шлях людини насичений проблемами, питаннями, задачами, які вона має вирішити. Людина може прийняти рішення добре і погане, ефективно і непродуктивно, швидко і обдумане. Теорія прийняття рішень стверджує, що кожна задача має різну ступінь складності. В процесі її розв'язання людина прагне визначити цей рівень складності. Складні задачі мають складні рішення, прості вирішуються простими рішеннями. Складну стратегічну задачу не можна розв'язати простим шляхом, а складне рішення виявляється витратним і неефективним при розв'язанні простих задач [4]. Виникає ситуація невизначеності. Психологія людини обумовлює шлях від простого до складного. Закономірно, що недосвідчена людина, починаючи пошук з простого рішення, отримує негативний результат. Вона може прикласти додаткові розумові зусилля для аналізу своєї стратегії, пошуку причинно-наслідкових зв'язків і виявлення причин поразки, а може вважати обставини складними чи непереборними, припинити пошук і звернутися до молитви, як до дуже простого і доступного порятунку. Богослови не можуть провести лінію демаркації між цими двома стратегіями.

Отже, розглянувши питання раціональності християнської молитви у філософському і богословському вимірі, приходимо до висновку, що сучасний стан розвитку філософського і богословського знання не дозволяє визначити поняття раціональності. Економісти висунули декілька концепцій раціональності, зокрема, максимізації користі і обмеженої раціональності. Раціональність релігійного вибору полягає в тому, що людина максимізує вигоду від взаємин із надприродним. З точки зору наукового підходу молитва традиційно розглядалася як якась ірраціональна дія, що проголошує верховенство чуттєвого початку і означає безсилля людського розуму збагнути дійсність. Однак, теорія прийняття рішень пояснює випадки, коли раціонально мисляча людина звертається до молитви для розв'язання задач в умовах невизначеності. Молитва не лише задовольняє релігійні потреби людини, вона може розглядатись як раціонально вмотивована дія.

Літератури:

1. Біблія / переклад І. Огієнка. Київ : Українське біблійне товариство, 2002. 1165 с.
2. Бубер М. Два образа веры. Москва : Республика, 1995. 464 с.
3. Медитація. Матеріал з Вікіпедії – вільної енциклопедії. URL: <https://uk.wikipedia.org/wiki/%d0%9c%d0%b5%d0%b4%d0%b8% d1%82%d0%b0%d1%86%d1%96%d1%8f> (дата звернення 04.05.2020 р.)
4. Мініч А. Теорія раціональності Петера Козловські : аналіз і перспективи розвитку. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»*. Острого : Видавництво НаУОА, 2016. Вип. 19. С. 80–84.
5. Молитва. Матеріал из Википедии – свободной энциклопедии. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%BE% D0%BB%D0%B8%D1%82%D0%B2%D0%B0> (дата звернення 04.05.2020 р.)
6. Патнем Г. Разум, истина і історія / пер. з англ. О. Мокровольського. Київ : Видавничий дім «Альтернатива», 2003. 232 с.
7. Разум-симфония для Библии. Синоидальній. URL: <http://bibleteka.com/symphony/synodal/word/31453/> (дата звернення 04.05.2020 р.)
8. Савелюк Н. Психологія розуміння релігійного дискурсу : монографія. URL: https://www.academia.edu/38139502/%D0%9F% D0%A1%D0%98%D0%A5%D0%9E%D0%9B%D0%9E%D0%93%D0%86%D0%AF_%D0%A0%D0%9E%D0%97%D0%A3%D0%9C%D0%86%D0%9D%D0%9D%D0%AF_%D0%A0%D0%95%D0%9B%D0%86%D0%93%D0%86%D0%99%D0%9D%D0%9E%D0%93%D0%9E_%D0%94%D0%98%D0%A1%D0%9A%D0%A3%D0%A0%D0%A1%D0%A3_%D0%9C%D0%9E%D0%9D%D0%9E%D0%93%D0%A0%D0%90%D0%A4%D0%86%D0%AF_PSYCHOLOGY_OF_COMPREHENSION_OF_RELIGIOUS_DISCOURSE_MONOGRAPH.pdf (дата звернення 04.05.2020 р.)
9. Серце в Біблії – почуйш кожен. URL: <https://poklik.media/vira/sertse-v-biblii/> (дата звернення 04.05.2020 р.)

Отримана: 03.11.2020

Прорецензована: 21.12.2020

Прийнято до друку: 21.01.2021

e-mail: s.v.veremeichyk@gmail.com

DOI: 10.25264/2312-7112-2021-22-48-53

Веремейчик С. Концептуалізація душевного у релігійно-атропологічних пошуках Київської філософської школи XIX – першої половини XX ст. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острого : Вид-во НаУОА, 2021. № 22. С. 48–53.

УДК: 17.023.31

Сергій Веремейчик

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ДУШЕВНОГО У РЕЛІГІЙНО-АТРОПОЛОГІЧНИХ ПОШУКАХ КИЇВСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ШКОЛИ XIX-ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XX СТ.

У статті представлено дослідження особливостей становлення релігійно-моральних засад концептуалізації феномена душі крізь призму професійно-академічної рефлексії представників Київської філософської школи XIX-першої половини XX ст. Проведено аналіз проблемного поля духовного світу людини в розрізі кордоцентричної традиції вітчизняних філософських студій. Встановлено, що вітчизняне академічне «вчення про душу» пов'язує духовне зростання людини з досягненням сердечної чистоти на основі духовно-моральної практики християнського служіння Істині. Встановлено провідну роль віри та духовного статусу людського серця в організації життєвого світу людини та становлення її особистісних морально-етичних імперативів.

Ключові слова: душа, дух, серце, віра, людина, Київська філософська школа.

Serhii Veremeychik

CONCEPTUALIZATION OF THE MENTAL IN THE RELIGIOUS-ANTHROPOLOGICAL DISCOURSE OF THE REPRESENTATIVES OF THE KYIV PHILOSOPHICAL SCHOOL OF THE XIX – FIRST HALF OF THE XX CENTURY

This article is devoted to study of religious and moral principles of the soul phenomenon conceptualization through the prism of professional-academic reflection of representatives of the Kyiv philosophical school of the XIX-first half of the XX century. The analysis of the problem field of the spiritual world of man in the context of the cordocentric tradition of domestic philosophical studies was carried out in the process of research the formation of mental issues in the religious and psychological plane, both domestic and foreign scholars. Accordingly, the formation of scientific priorities and methods of realization of research tasks of the national school in the personalities of theological and academic discourse of the Kyiv Theological Academy and the University of St. Vladimir was traced.

The approaches, methods and sources of knowledge of the human soul in the context of higher manifestations of the spirit were analyzed, through the projection of the practice of hesychasm on the socio-cultural plane of contemporary Ukraine. Analysis of the sphere of religious-psychological concepts of spiritual-academic theism within the heritage of the Kyiv philosophical school and consideration of the problem field of the spiritual world of the individual in the spectrum of worldview and cultural-historical variables allowed to summarize cordocentric intentions of domestic philosophizing.

It has been duly shown that the specificity of the study of the mental phenomenon by Ukrainian academic thought is closely interrelated with the sacred practice of Athos monasticism. Which, in contrast to the Western European philosophical tradition, led to the spiritual growth of the individual in the context of his spiritual involvement in the Truth. The leading role of faith and the spiritual status of the human heart in the organization of the human life world and the formation of his personal moral and ethical imperatives has been established.

Key words: soul, psyche, empirical parallelism, matter, personality, consciousness, psychology, philosophy.

Постановка проблеми. Рецептивне поле сучасної культури наскрізь пронизане інтенціями Київського академічного філософування XIX–першої половини XX ст. як одного з найбільш важливих напрямків інтелектуальної думки України. Її вивчення донедавна мало спорадичний характер і внаслідок засилля різного роду ідеологем було витіснено на периферію дослідницького інтересу, що перешкоджало становленню цілісного образу українського культурного світу. Нині є очевидною потреба глибинного осмислення культурної традиції України, що вимагає експлікації її концептуальних засад, пов'язаних з проблемою сутності душі, обґрунтування її статусу в універсумі, духовного досвіду спілкування людини з Богом та її вартості перед обличчям вічності.

Аналіз публікацій та досліджень. Дослідження проблематики концептуалізації душевного у релігійно-філософській площині духовно-академічного теїзму висвітлюється у працях як вітчизняних, так і закордонних вчених: Л. Халезова, Н. Майорова, С. Логінова, І. Дитківську, В. Іванова, І. Степанова, А. Ісаєва, В. Агапова, Є. Івлієву, Є. Вишліва, Є. Бузгана, Т. Ліпич, А. Литвиненко,

Д. Слободянюк, Т. Муравицьку, Т. Нечипорпенко, Н. Мозкову, А. Залужну, В. Горського, Н. Горбача, І. Лисого, М. Русин, М. Ткачук, В. Рибачук, Г. Аляєва, І. Гладкову, О. Гуреву, Е. Макаренко, О. Музичок, І. Березінець, Н. Мозгову, Т. Суходуб та ін. Зазначені дослідження розкривають особливості вивчаємого питання.

Мета статті полягає у дослідженні особливостей становлення релігійно-моральних засад концептуалізації феномена душі професійно-академічного дискурсу представників Київської філософської школи ХІХ-першої половини ХХ ст. у контексті кордоцентричної традиції вітчизняної культури.

Виклад основного матеріалу. Володіючи багатим інтелектуальним потенціалом, Київська академічна школа стала одним із потужних центрів примноження інтелектуального та культурного досвіду України. Намагаючись усіма способами на ґрунті святоотцівської традиції реалізувати головне завдання – «оправдати віру батьків у цілісному релігійному світогляді» [1, с. 240-241] та протистояти чужим ідеологічним впливам, представники академічного філософування, усе ж достатньо широко використовували досвід новоєвропейської філософії, у контексті якого в душі православного теїзму вирішувалися проблеми гносеології, онтології, антропології, логіки, етики, метафізичної психології. Як відстежує Н. Куценко, Київська академічна школа проявила «здатність виховання кадрів європейського і навіть світового рівня, не відірваних при цьому від національного ґрунту, а здатних творити місцеву самобутню традицію, що вписується у загальноєвропейський мисленнєвий контекст» [2, с. 16].

Залежно від наукових пріоритетів та способів реалізації дослідницьких завдань І. Цвик виділяє два напрямки академічного філософування: логіко-раціоналістичний та етико-антропологічний, на який покладається особлива місія – представити людину як духовно-душевно-тілесну цілісність [3]. Найбільш впливовими в академічному середовищі були світоглядні системи І. Канта, Й-Г. Фіхте, Ф.-В. Шеллінга, частково Г.-В. Гегеля, які «боролись з матеріалізмом і скептицизмом, захищали вищі духовні інтереси людської природи» і плекали «науковість, повагу до християнства, прагнення зблизитись з ним та обіцяли зазирнути в самі основи християнської віри» [4, с. 324–325].

Зрозуміло, що ці обіцянки не торкалися глибинних основ академічного філософування, фундамент якого складало православне подвижництво та сокровенні молитви святих. Ідеал святості та смиренної мудрості покладається в основу кордоцентричного континууму української культурно-академічної традиції, у якій чи не першорядна роль відведена душі, про що свідчать праці А. Введенського, Е. Радлова, А. Нікольського, С.Левицького, М. Лосського, Г. Флоровського та сучасних дослідників Б. Ємельянова, І. Цвик, С. Хоружого, В. Шохіна, В. Ванчугова, В. Нічик, М. Ткачук, С. Кузьміної. В епіцентрі їхніх пошуків творчість І. Скворцова, П. Авсенева (архим. Феофана), О. Новицького, С. Гогоцького, М. Олесницького, П. Юркевича, П. Ліницького, а також М. Грота, Г. Челпанова, Г. Шпета, В. Зеньковського та ін. Значне зацікавлення проблемами «сердечного споглядання» та душевного досвіду рельєфно окреслюють їх пошукові інтереси.

Зауважимо, що антропологічна проблематика в академічному середовищі розвивалася у тісному зв'язку з психологією як досвідною наукою про душу, її проявів та здатностей, значну увагу приділяючи пізнавальним функціям душі. Роздуми про душу наскрізно інтенціюють академічний доробок архімандрита Інокентія (Борисова), який у 30-х роках ХІХ ст. був ректором Київської духовної академії, а згодом – архієпископом Херсонським. Досконало володіючи кількома іноземними, в тому числі древніми мовами, архімандрит Інокентій створив цілісну систему поглядів на людську душу, вищі здатності якої складають сферу духа, а саме: вищий чистий ум і розумна воля. На душевному рівні означеним здатностям відповідають розсудок і нижча воля. Сферу духа архімандрит Інокентій поділяє на «нашу» і «не нашу», тобто таку, що є незалежною від людини. Вона містить моральні і теоретичні закони ума, що не підлягають змінам, проте людині належить узгоджувати або ж не узгоджувати з ними своє життя. Як керівне начало, дух стає ланкою зв'язку між Богом і людиною. Водночас лектор вказує на обставини, що перешкоджають діяльності вищих духовних здатностей: по-перше, на душевному рівні людина мимовільно чинить опір проявам духа, намагаючись послабити його дію, по-друге, духовна сфера, хоч і меншою мірою, аніж інші елементи людського ества, є ушкодженою тим, що дух «став нечутливим і неспроможним отримувати вищі відчуття і передавати їх іншим здатностям людини» [5, с. 598].

Проблема душі актуалізує і філософський пошук професора Київської духовної академії П. Авсенева, який після монашого постригу отримав ім'я Феофан. Як вихованець архімандрита Інокентія, П. Авсенев був глибоко освіченою людиною: він знав єврейську, грецьку, латинську, німецьку, фран-

пузьку та італійську мови, що дозволило йому читати в університеті логіку, історію душі, історію новітньої філософії, моральну філософію у тісному зв'язку з природним правом тощо [12, с. 9]. Його лекції у фондах числяться за номером 349 і складаються з трьох частин: Ч. I. Облаштування людської істоти. Ч. II. Про душу. Ч. III. Про стан душі під впливом тіла [2, с. 68].

Сформульована таким чином проблематика дозволяє розглядати глибинні інтенції людської істоти, що крізь буремні потоки часу прокладає дорогу до самої себе, щоб урешті, зустрівшись із собою, запитати себе єдине: «що я єсьм?» [6, с. 1]. Відстоюючи думку про вроджене відчуття істини у людській душі, мислитель обґрунтовує її співпричетність безмірному океану духовного буття, що з усіх боків огортає кожен окрему душу, даруючи їй прихисток і можливість безпосереднього контакту зі світом. Невипадково вищі здатності людини видимі крізь духовну призму, що асоціюється з Богом, завдяки чому людина піднімається над рослинним і тваринним рівнями, перевершуючи їх. За своєю природою дух постійно скерований до божественного безначального джерела свого буття, наділеного вищою досконалістю, якої прагне людина. Та попри своє устремління до Першообразу, у якому й полягає божественна мета творення, людина постійно відчуває свою недосконалість, а тому не може задовільнитися наявним, позаяк «ніщо кінечне не відповідає душевним запитам, у душі завжди живе бажання, розпростерте вище і далі будь-якого обмеження. Значить, душа шукає себе у Безкінечному, яке не залишає місця жодному бажанню. Таким Безкінечним є Бог: отже, саме до нього крізь усе розмаїття видимого тягнеться усією своєю істотністю душа наша» [6, с. 63].

Основними джерелами пізнання душі, на думку мислителя, є спостереження (внутрішні, що являє собою здатність до самоусвідомлення, і зовнішні, що є вторинним і похідним від внутрішнього); умоспоглядання як «осягнення чистою думкою найдосконалішого, позбавленого будь-яких недоліків та обмежень, першообразу душі... І як невловима думка, цей невидимий першообраз витає над усім царством людських душ, наповнюючи їх своєю животворчою силою» [6, с. 5]. Третім джерелом пізнання душі архімандрит вважає Одкровення, згідно з яким Бог як творець людської душі володіє найповнішим знанням про неї і це знання відкриває людині. Таким чином вона отримує здатність сердечного провидіння, що виходить за межі простору і часу і являє собою особливу форму пізнання, що не узгоджується ні з чуттєвим, ані логіко-раціональним його варіантами. Здатність цього провидіння, згідно з П. Авсеневим, дається безпосередньо і цілісно і є прерогативою душі, яка відпочатково перебуває у серці людини.

Водночас дослідник зазначає, що упродовж усього земного життя людська душа зазнає змін, спричинених тілесними хворобами та неміччю, однак саме усвідомлення своєї обмеженості, на думку мислителя, і постає одним з надійних шляхів, що ведуть до розуміння власної духовної та богоподібної сутності. І хоч душа приречена на те, щоб перебувати у тілі і бути скутою ним, усе ж вона якимось підспудним і невизначеним способом передчуває свою нічим не обмежену безкінечність.

Ці думки П. Авсенева великою мірою суголосні позиції П. Юркевича, який називає тіло фізичним органом душі, а також М. Олесницького, у якого тіло постає репрезентантом духовно-моральних якостей людини, бо в цьому статусі воно «має застережливе і виховне значення щодо душі і цілком відповідає її стану. Що нижче душа відомої істоти, тим грубіше її тіло і тим більша залежність її від нього... Залежність створеної істоти від плоті застерігає її від нерозумного самопіднесення» [7, с. 104]. Розвиваючи цю думку, М. Олесницький зауважує, що «людська душа завжди живе у двох сферах: ясній, свідомій і темній, несвідомій. Зміст останньої ніколи повністю не ретранслюється у зміст першої» [8]. Оскільки «темні глибини душі» дають про себе знати непередбачуваними спалахами емоцій чи імпульсивними вчинками і діями, людина завжди має бути насторожі, і щоб не втратити душу, вона мусить загнуждати тіло.

Тут доцільно згадати поширену на теренах України практику аскези, пов'язану з авторитетом ісихазму, що став підґрунтям православного віровчення і спростував платонівський дуалізм душі і тіла з його апіорною негацією матеріально-тілесного начала в людині. У концептуальних засадах академічного філософування залежність від плоті набуває статусу важливого стимулу людської діяльності, особливо її духовного зростання, позаяк «образ і подоба Бога, що формують душу, відбивається і в тілі» [7, с. 102].

Підкреслимо, що прагнення П. Авсенева до високої духовної досконалості, взірцем якої були ісахасти-самітники Макарій Великий та Ісаак Сирін, витіснило захоплення шеллінгіанством та романтично-теософським містицизмом і стало основною спонукою прийняти чернечий постриг. Так, у листі до друга, випускника, а потім професора Київської духовної академії С. Серафимова архімандрит

Феофан зізнається в тому, що потративши п'ятнадцять років на вивчення німецької філософії та втративши зір, перечитуючи тексти німецьких авторів, він так і не знайшов того, «чим захоплювався у сфері мислі» і що «давно було сказане в божественних посланнях пророків і апостолів та відтворене у працях отців...» [8, с. 370].

Про те, що таке одкровення стало глибокою внутрішньою потребою виповісти наболіле, свідчить зміст пошукового простору адресата: С. Серафимову не була чужою німецька класика, а студії над Кантом привели його до далеко неоднозначних висновків. Так, у праці «Про Кантове начало моральності» С. Серафимов акцентує увагу на тому, що Кант возвеличив практичний розум, надавши йому перевагу над усіма іншими здатностями людини, і навіть Бога, що є джерелом розуму і будь-якої моральності, відсунув на задвірки. Такий підхід дослідник називає однобічним, позаяк Кант стає заручником створеної ним самої системи, намагаючись будь-якою ціною залишитись їй вірним. Вилучивши з кола діяльності людини її обов'язки перед Богом, Кант посягнув на священне. Аналогічно до свого вчителя І. Скворцова, який у праці «Критичний огляд Кантової релігії в межах тільки розуму» переконував, що «таке поняття про Бога недостойне Бога, таке моральне вчення, яке не потребує Бога, є егоїстичне і просто – хибне» [9, с.10], С. Серафимов запевняє, що «проти цього буде вічно озброюватися серце людини. Без любові до Бога моральність перетворюється в чистий егоїзм» [10, с. 107-108].

На думку мислителя, моральність має стати орієнтиром людини у визначенні її життєвих цілей, вона повинна дати відповідь на питання «куди?», яке є найголовнішим і яке упустив Кант, адже серце людини не може нічого не бажати на шляху своєї моральнісної діяльності; не може не уявляти тієї кінечної цілі, на досягнення якої мають бути спрямовані розмаїті дарування людини, «не може не запитувати себе: а де ж істинне завершення моїх подвигів, де настане упокоєння від трудів?» [10, с. 107].

Одним із перших, хто вивів серце на передній край духовних змагань людини, вбачаючи у ньому начала богоподібності, був П. Юркевич. У праці «Кардіогносія Памфіла Юркевича і традиції вітчизняної філософії» М. Громов зумів відстежити провідні інтенції, які живили філософський ґрунт мислителя і дозволили йому дати достатньо містку характеристику слов'янської душі, яка «у своїх утаємничених сподіваннях та ідейному максималізмі тяжіє до абсолютного, вічного, прекрасного, піднесеного, безмежного, що неможливо висловити у граничних визначеннях глузду, але можна спробувати втілити у доглибних образах і символах ірраціональної філософії, яка частіше зверталася не до прийомів позитивістської школи, а до пластичних засобів мистецтва, натхненної проповіді та релігійної медитації» [11, с. 18].

Не випадково «чи не найбільш витонченою» у П. Юркевича [12, с. 634] Г. Шпет вважає думку про серце як «доглибну істотність», у якій оприявнює себе сокровенна індивідуальна людська душа й емоційно споріднена з нею колективна душа народу. Як відстежує Мозгова, в останній чверті XIX ст. через низку причин, як-от: світоглядна переорієнтація, у зв'язку з поширенням позитивістських тенденцій, диктат вульгарного матеріалізму упереджена критика з боку атеїстично орієнтованих революційних демократів, – академічна філософія набуває більш світського характеру і центр наукових пошуків зміщується вбік університету Святого Володимира, діяльність якого тісно пов'язана з іменами М. Грота, О. Козлова, О. Гіляров, Г. Челпанова, В. Зеньковського, Г. Шпета, у творчому доробку яких «проглядається вплив на розуміння наріжних філософських проблем їх попередниками-представниками київської духовної школи, а саме О. М. Новицьким, С. Гогоцьким, П. Юркевичем. Це, насамперед, стосується розуміння сутності філософії, а саме, що філософія можлива виключно як історичний досвід мислення, як досвід духовний, а його осягнення починається з приєднання до нього. Це уявлення про філософію як таке духовне знання, що задовольняє вимоги серця і в той же час не суперечить вимогам розуму, виростаючи із їх глибинної єдності» [13, с. 394].

Ствердивши взаємозв'язок і взаємообумовленість філософії і психології, Г. Челпанов став творцем «психологічної культури розмислів про душу» [14, с. 82], у контексті якої душа акумулює в собі усі духовні стани людини, складаючи цілісність особистості, її тотожність і безперервність. Г. Челпанову належало вирішити доволі складне питання, що полягало в тому, яким чином душа як предмет релігійної філософії може стати предметом психології. У зв'язку з цим в одній дослідницькій площині постали розум і віра, що знаменують два рівноцінні шляхи пошуку істини і не можуть суперечити одне одному, позаяк «задача знання полягає в тому, щоб розкривати, пояснювати те, що є предметом віри» [15, с. 509]. Г. Челпанов переконує, що предмети віри – ідея Бога і безсмертя душі – мають

посісти у нашому світорозумінні таке ж почесне місце, «як і логічні ідеї» [16, с.106.]. Душа, на думку дослідника, реалізує свою потребу спілкування з Богом у молитві, що постає як прагнення душі вибудувати особисті стосунки з таємничою силою, присутність якої можна відчутти навіть тоді, коли не знаєш її імені.

Усвідомивши, що «ключі від психології» треба шукати у філософії, Г. Челпанов у своєму доробку актуалізував весь наявний філософський потенціал, з допомогою якого у дискурсі академічного філософування концептуалізував поняття душі. Достатньо сказати, що його книга «Мозок і душа. Критика матеріалізму і нарис сучасних вчень про душу» за життя автора перевидавалася шість разів (перше видання було здійснене у 1900 році, а останнє – у 1918 році). Не буде помилкою визнати, що Г.Челпанов став продовжувачем релігійно-психологічних концепцій духовно-академічного теїзму, у контексті якого психологія, акцентуючи увагу на релігійних почуваннях, мала статус «душезнавство». Мислитель був переконаний у тому, що побудувати психологічну науку можна тільки з урахуванням духовної сфери.

Виразною апеляцією до сфери духа позначена і творчість учня Г.Челпанова професора філософії університету Святого Володимира В. Зеньковського, який вибудував власну «метафізику серця», відповідно до якої метафізичне начало як первинне і непохідне постає в статусі глибинної субстанційної основи душевних явищ. В.Зеньковский також доводить, що «думки сердечні» не зразу усвідомлюються людиною, позаяк серцю істина відкривається безпосередньо, а розуму опосередковано» [17, с. 17].

Осягнути істину можна тільки шляхом синтезу віри і розуму, відтак, наука і релігія не можуть бути ізольованими, а повинні переплітатися, – переконаний випускник медичного факультету університету Святого Володимира святитель Лука Войно-Ясенецький, який через 20 років після його закінчення прийняв чернечий постриг. «Цей незмірний космос (макрокосмос) христоцентричний так само, як і малий світ (мікрокосмос) твоєї істоти. Тільки довкола Нього може бути зібрана доцентрово вся душевна енергія людини і тільки від Нього центробіжно може випромінюватися вся творча Його сила. Якщо цей сонячний центр не на місці, то порушується рівновага в космосі людини, – душа відчуває внутрішнє хитання, порожнечу і затемнення так само, як розп'яття Христа на Голгофі викликало затемнення і землетрус у природі» [13], – говорить дослідник в апологетичних трактатах «Наука і релігія» і «Дух, душа, тіло». Мислитель доводить, що знання перевершує науку, оскільки здобувається вищими духовними здатностями, які неприступні науці, знання веде людину у вищу сферу духа, а «нематеріальна, духовна енергія є первинною формою, першоосновою всіх форм фізичної енергії» [13]. На думку мислителя, релігія забезпечує науці моральні орієнтири, дарує вищі прозріння й одкровення, залучаючи до наукового пошуку інтуїтивне пізнання, з яким безпосередньо пов'язує здатності людського серця, яке постає як «найважливіший орган пізнання, орган думки та сприйняття духовних впливів, орган спілкування людини з Богом» [13].

Висновки. Формування релігійно-філософських концепцій духовно-академічного дискурсу Київської філософської школи XIX-першої половини XX ст. актуалізує проблему душі та сфери душевного, залучаючи у дослідницьку палітру широкий спектр світоглядних та культурно-історичних чинників, що вплинули на кордоцентричні інтенції вітчизняного філософування. Українська академічна «наука про душу», будучи насаженою містичними прозріннями ісихазму, на відміну від західноєвропейської філософської традиції з її раціонально-логічною домінантою, пов'язувала духовне зростання людини з досягненням сердечної чистоти на основі духовно-моральної практики християнського служіння Істині. Кардіогнозис академічної філософії, торуючи власні шляхи духовного просвітництва в активному протистоянні натуралізму та раціоналізму означеної епохи, стимулював вирішення проблеми віри і розуму, духовного статусу людського серця, значною мірою впливаючи на організацію життєвого світу людини та становлення її особистісних імперативів.

Література:

1. Флоровский Г. Пути русского богословия. 4-е изд. / С предисл. прот. И. Мейендорфа и указ. имен. Париж : YMCA Press, 1988. XVI, 600 с.
2. Куценко Н.А. Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы (Новые материалы). Москва, 2005. 138 с.
3. Цвык И. В. Духовно-академическая философия в России XIX в. Москва : РУДН, 2002. 333 с.
4. Огородник І., Огородник В. Історія філософської думки в Україні : Курс лекцій: навч. посіб. Київ : Вища шк.; Тов-во “Знання”, КОО, 1999. 543 с.

5. Иннокентий Херсонский свт. Сочинения. Печ. по изд. 1877 г. (Санкт-Петербург). Единец : Единецко-Бричанская епархия, 2005. 430 с.
6. Феофан (Авсенов Петр Семенович), архим., Из записок по психологии. Киев : Типография Киевского Губернского Управления, 1869. 263 с.
7. Олесницкий М. А. Из системы нравственного богословия. *Труды Киевской духовной академии*. 1889. № 1. С. 95–112.
8. Олесницкий М. А. Нравственное богословие. Санкт-Петербург. URL: http://www.holytrinitymission.org/books/russian/nravstvennoe_bogoslovie.html (дата звернення: 10.11. 2020)
9. Скворцов И. М. Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума. *Versus*. 2015. № 1(5). С. 10–24.
10. Серафимов С. О Кантовом начале нравственности // Куценко Н. А. Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы (Новые материалы). Москва, 2005. 138 с.
11. Громов М. М. Кардіогносія Памфіла Юркевича і традиції вітчизняної філософії. *Філософська і соціологічна думка*. 1996. № 3-4. С. 16–28.
12. Шпет Г. Г. Философское наследие Юркевича. *Приложение к философским произведениям П. Д. Юркевича*. Москва : Правда, 1990. С. 578–638.
13. Войно-Ясенецкий В.Ф. Наука и религия. Дух, душа и тело. Москва : Троицкое слово, 2001. 320 с.
14. Левитин К. Е. Личностью не рождаются. / Отв. ред. В. В. Давыдов; Акад. наук СССР. Москва : Наука, 1990. 208 с.
15. Челпанов Г. И. Введение в философию: С приложением вопросника и конспективного обзора истории философии / Проф. Г. Челпанов. 6-е изд. Москва ; Пг.: Т-во “В.В. Думнов – наследн. бр. Салаевых”, 1916. VIII, 560 с.
16. Челпанов Г. И. О современных философских направлениях. Киев, 1902. 108 с.
17. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. Москва, 1997. 560 с.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Веремейчик Сергій – кандидат філософських наук, викладач Національного університету водного господарства і природокористування.

Каплична Людмила – аспірантка Хмельницької гуманітарно-педагогічної академії.

Мініч Анатолій – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія».

Мудраков Віталій – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і політології Хмельницького національного університету

Мулярчук Євген – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Семерин Христина – аспірантка Національного університету «Острозька академія».

Титар Олена – доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

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

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

Шевчук Олександр – доктор філософії (PhD), незалежний дослідник.

ЗМІСТ

Катерина Шевчук КОНЦЕПЦІЯ ТВОРУ МИСТЕЦТВА В ЕСТЕТИЦІ РОМАНА ІНГАРДЕНА	3
Олена Титар КУЛЬТУРНА ТРАДИЦІЯ У ПОБУДОВІ СУЧАСНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ: ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І ЕСЕНЦІАЛІЗМ	10
Віталій Мудраков МЕТОДОЛОГІЧНО-ЦІННІСНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ ҐЕНДЕРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ	14
Тетяна Шамсутдинова-Лебедюк СЕРЕДНЬОВІЧНА ІСЛАМСЬКА ФІЛОСОФІЯ	19
Олександр Шевчук ПОГРАНИЧЧЯ ЯК ПРОСТІР ЗУСТРІЧІ З ІНШИМ	25
Христина Семерин ФАСЕ-ФЕНОМЕН В УКРАЇНСЬКОМУ МОДЕРНІЗМІ: ЛИЦЕ ЯК РЕПРЕЗЕНТОВАНЕ І РЕПРЕЗЕНТАМЕНТ	30
Євген Мулярчук МІЖКУЛЬТУРНЕ ПОРІВНЯННЯ ФЕНОМЕНУ ПОКЛИКАННЯ	35
Людмила Каплична СМИСЛОВА СФЕРА: ОЦІНКА РЕЗУЛЬТАТИВНОСТІ ЖИТТЯ О. ГАЙ-ГОЛОВКА КРІЗЬ ПРИЗМУ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ	40
Анатолій Мініч РАЦІОНАЛЬНІСТЬ ХРИСТІЯНСЬКОЇ МОЛИТВИ З ТОЧКИ ЗОРУ ЕКОНОМІЧНОЇ ТЕОРІЇ	44
Сергій Веремейчик КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ДУШЕВНОГО У РЕЛІГІЙНО-АТРОПОЛОГІЧНИХ ПОШУКАХ КИЇВСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ШКОЛИ ХІХ-ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТ.	48
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	59

Наукове видання

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

ВИПУСК 22

Науковий журнал

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

Формат 60x84/8. Ум. друк. арк. 6,51. Наклад 100 пр. Зам. № 54–21.
Папір офсетний. Друк цифровий. Гарнітура «Times New Roman».

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

Виготовлено ФОП Свинарчук М. В.
Тел. (+38068) 68 35 800, e-mail: 35800@ukr.net.

