



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
"ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ"

ISSN 2312-7112

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

---

**Випуск 24**

**Науковий журнал**

Острог  
Видавництво Національного університету «Острозька академія»  
2023

УДК 101(477)(08)

ББК 87. 3(4Укр)

Н 34

*Наукове видання, включене до «Переліку наукових фахових видань України» (категорія «Б»)  
за спеціальністю «Філософія» (Наказ Міністерства освіти і науки України № 491 від 27.04.2023)*

*До друку ухвалила вчена рада  
Національного університету «Острозька академія»  
(протокол № 15 від 22 червня 2023 р.)*

**Головний редактор:** Шевчук Дмитро, доктор філософських наук, професор.

**Редакційна колегія:**

**Крالیук Петро**, доктор філософських наук, професор;

**Ганаба Світлана**, доктор філософських наук, професор;

**Шевчук Катерина**, доктор філософських наук, професор;

**Бойченко Наталія**, доктор філософських наук, професор;

**Карповець Максим**, кандидат філософських наук, доцент;

**Губенко Ганна**, кандидат філософських наук, доцент;

**Матусевич Тетяна**, кандидат філософських наук, доцент;

**Вєжхославській Рафал Павел**, доктор наук (Ph.D.), ад'юнкт.

Н 34

**Наукові записки** Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА», 2023. Вип. 24. 64 с.

**ISSN 2312-7112**

**DOI 10.25264/2312-7112-2023-24**

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

УДК 101(477)(08)

ББК 87. 3(4Укр)

ISSN 2312-7112

DOI 10.25264/2312-7112-2023-24

© Автори статей, 2023

© Видавництво Національного університету  
«Острозька академія», 2023

Отримана: 27.05.2023

Прорецензована: 04.06.2023

Прийнята до друку: 21.06.2023

e-mail: ayun@ukr.net

DOI: 10.25264/2312-7112-2023-24-3-8

Носова Г. У пошуках підстав соціального в епоху пізнього модерну та постмодерну: радикалізація рефлексивності Е. Гіденсом та абсолютизація уявного К. Касторіадісом. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острого : Вид-во НаУОА, 2023. № 24. С. 3–8.

УДК: 1:14:304

**Ганна Носова**

## У ПОШУКАХ ПІДСТАВ СОЦІАЛЬНОГО В ЕПОХУ ПІЗНЬОГО МОДЕРНУ ТА ПОСТМОДЕРНУ: РАДИКАЛІЗАЦІЯ РЕФЛЕКСИВНОСТІ Е. ГІДЕНСОМ ТА АБСОЛЮТИЗАЦІЯ УЯВНОГО К. КАСТОРИАДІСОМ

*Завершення модерну породжує питання, що, власне, є реальністю і чи можливий взагалі її теоретичний опис. На тлі цього і виникають різноманітні постмодерні переосмислення соціального – від заперечення, ствердження про зникнення соціального до його порятунку через радикальне переосмислення. До філософів, які намагаються «подовжити» життя модерну через його радикальне переосмислення в епоху глобалізації і належить Ентоні Гіденс. І робить це філософ через радикалізацію однієї з основних підвалів модерну – через радикалізацію рефлексії, яка і досліджується в статті. Динамізм соціального життя дестабілізує повсякденність, яка вже не забезпечується в повною мірою механізмами традиції, а потребує, на думку філософа, все більше рефлексивності.*

*Дещо по-іншому реагує на реалії «швидко мінливого світу» такий філософ як Корнеліус Касторіадіс. Відмежовуючись від функціоналістського меністріму соціальної теорії, від традиції «інтерпретативної соціології», намагаючись концептуалізувати динамічне середовище таким, як воно є, що постійно генерує різні форми соціального життя, філософ проблематизує та абсолютизує поняття уявного, яке утримує раціональне в собі в первісній та безкінечній нерозрізненості.*

*Отже, якщо динамізм соціального життя постмодерну спонукає Гіденса до радикалізації рефлексії, то втрата, усталеності та все зрозумілості веде Касторіадіса до тематизації уявного, віртуального виміру соціального життя, розробки метафоричної онтології «магми» соціальних уявних означень.*

**Ключові слова:** постмодерн, модерн, переосмислення, радикалізація рефлексивності, Ентоні Гіденс, Корнеліус Касторіадіс, уявне, соціальні значення.

**Ganna Nosova**

## IN SEARCH OF THE FOUNDATIONS OF THE SOCIAL IN THE LATE MODERN AND POSTMODERN ERA: RADICALIZATION OF REFLECTIVENESS BY E. GIDDENS AND ABSOLUTIZATION OF THE IMAGINARY BY K. CASTORIADIS

*Completion of modern generates a question, that, actually, is reality and whether it is possible in general according to her theoretical description. In a background it there is various postmodern reinterpretations of social – from a statement about disappearance of social to his rescue through radical rethinking. Anthony Giddens belongs to the philosophers that try to "prolong" the lives of modern through his radical rethinking in the epoch of globalization. And a philosopher does it through the radicalization of one of the basic foundations of modernity – through radicalization of reflection, that is investigated in the article. The dynamism of social life destabilizes an everyday life that already is not provided in a complete measure by the mechanisms of tradition but needs, in the opinion of philosophers, an all greater reflection.*

*Giddens's postmodernism is the globalists of risks, uncertainty, the end of the direct power of traditions, and radical reflection that outpoured into the reflexive proactivity of the self and needs an articulated and conceptually defined imagined in Castoriadis.*

*Cornelius Castoriadis reacts somewhat differently to the realities of a rapidly changing world. Dissociating himself from the functionalist mainstream of social theory, from the tradition of "interpretive sociology", trying to conceptualize the dynamic environment as it is, which constantly generates various forms of social life, the philosopher problematizes and absolutizes the concept of the imaginary, which keeps the rational in itself in a primordial and infinite indistinctness.*

*The social concept of Cornelius Castoriadis involves the criticism of "naive realism" in the perception of social life, the separation from the "functional-economic" view as an exemplary embodiment of "real-rational" thinking and the identification of the symbolic component of social "things" and the understanding of institutions as functional and symbolic networks.*

*So, if the dynamism of postmodern social life prompts Giddens to radicalize reflection, then the loss of stability and intelligibility leads Castoriadis to thematize the imaginary, virtual dimension of social life, to develop a metaphorical ontology of the "magma" of social imaginary meanings.*

**Keywords:** postmodern, modern, rethinking, radicalization of reflexivity, Anthony Giddens, Cornelius Castoriadis, imaginary, social meanings.

Динамічність соціального життя робить неактуальними перевірені часом теоретичні моделі, які реконструюють соціальну реальність, якої більше немає. Домінуюча орієнтація в філософській думці модерну ґрунтувалася на переконанні самодостатності суспільства, вважала соціальне життя «суспільним організмом». Втрата самоочевидності такого розуміння суспільства призвела до кризи репрезентації у соціальній теорії, постало питання, що, власне, є реальністю і чи можливе взагалі її теоретичний опис та представлення. Саме це завдання стало ґрунтом для трансформації соціального знання, в межах якого оформилися різні стратегії теоретичного пошуку. Постмодерністська стратегія представлена Ж. Бодрійяром, З. Бауманом, М. Маффесолі [1,2,12] стверджувала «зникненням соціального» взагалі, «завершення модерну». Інший погляд представлений Ю. Хабермасом, Е. Гідденсом, А. Туреном [7,11,13], які намагалися врятувати модерн, кардинально його переосмисливши та визначали стан справ не як постмодерн, а як продовження та радикалізацію модерну.

### **Постмодерн як радикалізація модерну в Ентоні Гіденса.**

В основу образу «нового» модерну Е. Гіденс кладе ідею високого динамізму соціального життя, його концепція є прикладом теорії мінливого світу і саме в такому світлі рефлексія змушена стати радикальною.

Для Е. Гіденса глобалізація соціального життя є однією з основних характеристик сучасності, через призму якої він розглядає і повсякденності життєвих практик. Намагаючись вийти за межі «сильного» чи «строного» розуміння суспільства, філософ стверджує первинність «соціальних практик». Соціальне життя, на його думку, є сплетінням повсякденних практик, що являють собою неперервність існування індивідуумів в конкретних контекстах. Згадану упорядкованість та неперервність практики задає рутинізація самої повсякденності.

Теоретизування постмодерну відмежовується від універсалізму та «тоталітаризму» модерну та потребує для представленості безпосереднього досвіду людей нових форм репрезентації. Саме в реконструкції особливостей безпосереднього досвіду людей полягає аналіз інституційних форм соціальності постмодерну і це вже не хибна суб'єктивність, а єдність суб'єктивного та об'єктивного.

Гіденс критикує модерністські практики за те, що вони перебувають під впливом упереджень Просвітництва, його раціоналістичного духу. Однак, критика ідей просвітництва та раціоналізму, так само як і критика поняття «органічного» суспільства, ні в якому разі не означає антирефлексивності. Навпаки, є подовженням її тенденцій, більш того, її радикалізацію.

Змінюється саме розуміння знання та відношення до нього. Просвітництво разом з провіденціалізмом ототожнювали ріст знання з ростом контролю над ним. Але контроль над знанням та «все знаність» раціо не тотожне рефлексивності. Рефлексивність, навпаки, релятивізує будь-яке знання, ставить його під сумнів, робить його відкритим для перегляду. В умовах високих темпів соціальних змін рефлексивний перегляд практик ніяк не сприяє передбачуваності соціального розвитку. Навпаки, ідея прогресу змінюється ідеєю безперервної зміни, історичність спрямовується в майбутнє, яке розуміється принципово відкритим та непередбаченим.

Щоб врятувати фундаментально ціле, зрозуміле та передбачуване, на думку Гіденса, постмодерн посилює роль інтерпретації, обґрунтування, пояснення, рефлексії – якщо щось не зрозуміло само по собі, його потрібно обґрунтувати. Тобто, на думку Гіденса, ми не вийшли за межі модерну, ми спостерігаємо радикалізацію його принципів – ми відходимо від фундаментально-цілого до повсякденно-практичного, від зрозумілого та передбачуваного – до багатоманітного та непередбачуваного.

Постмодерн та глобалізація позбавляє соціальні системи фундаментального характеру, вони стають побічним результатом складних переплетінь практики, та втрачають свій «безпосередній» характер, тим чи інакшим чином конструюються. На думку Гіденса, однією з умов існування спільності чи соціальності є спільне усвідомлення як дискурсивної, так і безпосередньої практичної належності до інклюзивної спільності з певною ідентичністю [7, р. 45- 46]. За умов глобалізації таке усвідомлення вкрай важливе ще й тому, що тут простір та час трансформуються – будь-яка соціальна система «розтягується» в просторі та часі. Потрібно певним чином зв'язати віддалених учасників інтеракції, що можливо лише свідомо, в уявленні.

Постмодерністська теорія констатує «смерть суб'єкта» – розчинення особистості у фрагментах соціального досвіду, як зазначає Гіденс. Однак це лише відображення того факту, що особиста ідентичність вже не визнається природною даністю, а конституюється.

Світ радикализованого модерну за Гіденсом має динамічний характер, це світ без «гальма» та меж. Простір спустошується, соціальні інститути відриваються від локальних контекстів та конститууються на будь-яких великих відрізках простору та часу. Модерна соціальна організація припускає координацію дій багатьох людей значно віддалених один від одного у просторі та часі не за допомогою місця, а за допомогою рефлексії та уявного.

Що стосується екзистенційного досвіду, то реконструкція його характеристик показує, що в когнітивному та емоційному планах рутинна повсякденності зазвичай є генератором почуття онтологічної безпеки, яке надає впевненості в тому, що в проблемній ситуації все вирішиться добре.

Однак наростальний динамізм соціального життя дестабілізує це почуття онтологічної безпеки, рутинізація вже не забезпечується повною мірою механізмами традиції, а опосередковується рефлексивністю, що все більше наростає. Радикалізація в епоху постмодерну – це якраз про наростання рефлексивності в повсякденності, яка компенсує зменшення традиційності, установленості та передбачуваності. На зміну такому поняттю як доля виникає такий модерний тип соціального життя як «суспільство ризику»; цей термін Гіденс «позичає» в Ульріха Бека [3]. Приймати ризик означає визнавати, що все визначається збігом випадкових подій. Жити в суспільстві ризику означає бути в позиції відносно відкритих можливостей як щодо позитивних, так і негативних дій, з якими люди зустрічаються у своєму житті. [9, р. 28].

Раціональний розрахунок не в змозі подолати фундаментальну невизначеність, властиву життю в середовищі ризику. Раціо продовжує спиратися на знання, визначає можливий ризик, однак сама ризикована дія направляє рішення, що базується на «активній довірі», зазначає Гіденс.

В умовах, коли раціо вже не може все контролювати, функціональне пояснення не спрацьовує, або спрацьовує не вичерпно, у Гіденса з'являється фундаментальна установка – довіра, а у Касторіадіса, наприклад, кардинальне уявне. Довіра – це не лише про довіру до особистості, але і про довіру до «абстрактних систем» як, скажімо, до експертного знання, фінансової системи тощо.

«Активна довіра» Гіденса – це спроба компенсувати втрату усталеності та зрозумілості. Щоб вижити у світі без абсолютної системи відліку, без абсолютних цінностей, індивіди повсякчас в повсякденному житті змушені адаптувати експертне знання, знання авторитетів до власної ситуації, «активно», себто абсолютно, або сліпо, довірившись йому [8]. Таким чином, довіра у Гіденса виступає інтегральною установою практичної свідомості, що організовує та спрямовує дії людей в суспільстві ризику.

Пізньюмодерний тип соціального життя, за Гіденсом, – це не лише нова рефлексивність, а й посттрадиційність, яка потребує уточнення. Класична традиція пов'язана з пам'яттю, містить ритуал, має формульну істину своїх охоронців цієї істини. А постмодерна традиція інтегрується завдяки безперервній роботі інтерпретації, яка і визначає, що пов'язує минуле з сьогоденням.

У традиційному класичному суспільстві той, хто виконує ритуальну чи традиційну дію, «не розуміє» її, йому це не потрібно. Він її виконує. А розуміє, той, хто володіє, за Гіденсом, «формульною істиною». До неї мають доступ лише певні люди – охоронці, які є «медіумами» ритуалу. Бути охоронцями традицій в модерних суспільствах – це мати соціальний статус, який дозволяє зберігати істини та можливість їх примножувати, «винаходити» традиції. У суспільстві пізнього модерну традиції не відкидаються. Але втрачають свою беззаперечність, є предметом усвідомлення та свідомого зберігання та трансляції у часі.

Отже, постмодерн у Гіденса – це глобальність ризиків, невизначеність, кінець безпосередньої влади традицій, радикальна рефлексія, що виливаються у рефлексивну проактивність самості та потребує артикульованого чи концептуально визначеного уявленого у Касторіадіса.

### **У пошуку підстав соціального у постмодерну добу – концептуалізація уявного у К. Касторіадіса**

Так само як і Гіденс, Корнеліус Касторіадіс, реагуючи на реалії «швидко мінливого світу», розмежовується із функціоналістським менїстримом у соціальній теорії і з альтернативною «суб'єктивістською» традицією «інтерпретативної соціології» та орієнтується на концептуалізацію динамічного середовища, що генерує різні форми соціального. Але якщо Гіденс, рятуючи модерн, вдається до радикалізації його основних підстав, зокрема, рефлексії, то Касторіадіс, у прагненні зазирнути за уявну очевидність «реально-раціонального» при осмисленні історії, суспільства та

індивідуума, вдається до уявного та магми віртуального. В межах неспроможності в нових реаліях модерних теорій пояснити світ виникає та концептуалізується у Касторіадіса уявне та символічне.

За епохи пізнього модерну та постмодерну єдність вже не усвідомлюється на рівні цілого. У новому теоретичному образі соціального життя первинної «ідеї суспільства» вже не має, соціальна матерія утворюється переплетінням повсякденних практик, що розміщені у просторі та часі, а її відображення конструюється заново кожного разу. Тому саме тут уявне спільності проблематизується, стає об'єктом теоретизування філософських та соціальних концепцій.

Як у Касторіадіса виникає поняття уявного? Критикуючи соціологічну теорію Парсонса, Касторіадіс переймає у нього концепт соціального інституту та робить його основним елементом власної теорії. Звідси для Касторіадіса будь-яке «дійсне соціальне відношення» завжди вже інституалізовано. Відповідно цьому соціальне життя можна концептуалізувати як множинність різноманітних установ (інститутів), а саме суспільство розглядати як «динамічно ціле» утворення, як інститут.

Яка природа суспільних інститутів та цієї динамічної цілісності самого суспільства? «Функціоналістський» підхід, економічна точка зору припускала, що як існування інституту, так і його характеристику можна пояснити тією функцією, яку він виконує в суспільстві за даних обставин, себто його роллю, яку інститут виконує в суспільному житті. Однак такий підхід, на думку Касторіадіса, неправильний, принаймні, недостатній через те, що він не виявляє «реальні» потреби суспільства, для задоволення яких і створюються інститути.

Спроба пояснити виникнення та існування суспільних інститутів функціональним вкладом, які вони вносять у підтримку соціального порядку, ігнорує той факт, що те, що утворює самий цей порядок, встановлюється суспільним тлумаченням, поясненням, рефлексією, обґрунтуванням, у якому завжди присутнє уявне. Інститути не можна зводити до функціональності, тому що, на думку Касторіадіса, смисл та порядок взаємозв'язку соціального життя задається інтерпретаціями та образами світу.

Інститути не функціональні, вони – символічні. Символічне виникає у Касторіадіса в результаті переосмислення, адаптації парсонівського поняття «інституту», як компроміс між випадковістю та закономірністю. Інститути не зводяться до символів, але їх існування можливе тільки в рамках символічного виміру, і вони утворюють символічну мережу – економіку, право, владу, релігію тощо.

Символічна система, на думку Касторіадіса, відсилає до уявного, яке надає їй орієнтацію, яке є творінням того чи інакшого історичного періоду, його унікальною манерою жити, бачити, мати власний світ та будувати свої відношення зі світом, який є таким собі первісним структуруючим компонентом [5, р. 145].

Уявне – це не відзеркаля та не погляд Іншого. Уявне Касторіадіса – абсолютне та панівне, не образ чогось, а безперервне, нічим та ніким не детерміноване соціально-історичне та психічне творення фігур, форм, образів, на підставі якого тільки та може виникнути питання про «щось».

Соціальне уявлене не піддається «прямому» виявленню. Завжди залишається певний залишок функціональності інституту, який неможливо пояснити функціями, саме він і знаходить своє вираження в уявному. Уявне можна описати як певний прозір між актуальним станом та функціонально-раціональним замислом, як якусь спотворювальну силу, яка незрозумілим чином впливає на систему соціальних об'єктів, суб'єктів та зв'язків між ними, «як викривлення, особливе для кожного соціального простору». Метафорично соціальне уявне є «невидимим цементом, що цементує, об'єднує множинність раціональних, реальних та символічних окремих шматочків, із яких і складається суспільство». Можна сказати, що соціальне уявлене у Касторіадіса є принципом, згідно з яким відбираються та оформлюються елементи, що складають суспільство [5, р. 143]. Безпосередньо соціальне уявлене ніколи не з'являється, вважає мислитель [5, р. 141–142]. Відстежувати можна лише його наслідки та похідні, як каже Касторіадіс, на підставі «затіненень», які уявлене залишає в соціальному просторі.

Поняття матеріальних речей репрезентують наявні речі, поняття дерева репрезентує звичайне дерево, певну даність. Складніше з поняттями символічного, як, наприклад поняття «кентавру», що воно означає? [5, 1998, р. 141]. Таке символічне, уявне поняття виступає не стільки репрезентантом, як принципом що організує. Наприклад, поняття «Бог» не є значенням, що означає щось реальне, не є і символом чогось. На думку Касторіадіса, це певний принцип, що організує принцип для означуючих та для означуваних, що підтримує їх єдність, забезпечує їх зміну, розширення, примноження. «Бог» є уявним значенням, яке не має відношення ні до того, що лише відчувається, ні до того, що

можна лише помислити. Такі первісні уявні значення, як поняття «Бог» не детонують взагалі нічого, конотуючи при цьому все [5, р. 143]. В сучасних суспільствах, які намагаються все раціоналізувати, уявні значення навіть більше використовуються ніж в архаїчних суспільствах. У суспільстві, де до людини ставляться як до предмета, на думку Касторіадіса, уявлення потрібно, напевно ще більше, ніж для того, щоб відноситись до людини як до сови чи якоїсь іншої тварини, як це було у древньому світі. [5, р. 157–158].

Якщо для Гіденса постмодерн, щоб «вижити», вдається до «радикалізації» рефлексивності, таким чином «модернізуючи» раціональне, то для Касторіадіса, раціоналізація виявляється формою уявності. Всі висновки раціональних силогізмів робляться з уявних засновків. Уявними є не лише засновки, сама по собі ідея раціональності довільна в своїх цілях виявляється псевдораціональністю, тому вибудовує «уявне другого порядку» [5, р. 156–157].

Тобто уявне, за Касторіадісом, це не про створення якихось образів, а те, що утворює цілісність спільності. Уявне відіграє у Касторіадіса констатуючу, всепоглинальну роль.

Уявне та символічне, за Касторіадісом, припускає одне одного – уявне розкриває природу соціально-символічних систем, а символічне наділяє уявне плоттю суспільного існування. Двоєдність уявного та символічного Касторіадіса лежить в підставі суспільно-історичної концепції Касторіадіса – «соціально уявних означуваних». Сигніфікації «соціально уявних означуваних» не репрезентують дещо реально присутніх, це кінцеві артикуляції, патерни, що організують умови існування будь-якої суспільної даності.. [6, р. 42-43].

Між дійсним існуванням буття та буттям, яке розглядається «реально-раціональним» чином (а лише таким чином воно може розглядатися), можна лише схопити соціальні уявні означування, одночасно і виразно відчутні й чітко невизначені. Це «невидимий цемент», який скріплює обривки, що утворюють певне суспільство. Для пояснення Касторіадіс використовує метафору «магми» – творчої, енергійної маси, що пульсує та породжує будь-яку суспільну даність.

Проте зміст символічного не вичерпується уявними означуваними, до нього входить також «реально-раціональний» компонент. Відповідно до цього інститути розглядаються Касторіадісом як соціально санкціонована символічна мережа, в якій поєднуються як функціональний, так і уявний компоненти у різних відношеннях та пропорціях.

Через неспроможність надати пояснення за допомогою соціальної функціональності, яка панувала в епоху модерну, Касторіадіс для пояснення вдається до «соціально-історичного». «Соціально-історичне» являє собою анонімне колективне ціле, безособово-людський елемент, який наповнює кожен дану соціальну формацію, але також поглинає її, ставлячи кожне суспільство всередину інших, вписуючи їх у безперервність, в якій ті, яких більше немає, ті, які є десь, і навіть ті, які ще можуть народитися, у певному сенсі присутні. Це, з одного боку, «матеріалізовані» інститути, структури та продукти, чи то матеріальні, чи ні, з іншого боку, те, що структурує, встановлює, матеріалізує. Одним словом, це єдність інституційного та інституційованого суспільства, реалізованої історії та історії у створенні, та напруги між ними». І ще «співвідношення суспільства та історії не потрібно розуміти зовнішнім чином: суспільства не “знаходяться” в історії, історія представляє собою саморозгортання суспільства» [6, р. 33-34]. А все тому, що суспільство, так само як і історію, створює «магма» соціально уявних означуваних.

Тому «суспільство, що встановлюється, є соціальне уявне в радикальному сенсі» [4, р. 84]. Самовстановлення суспільства є створенням цілого світу: «речей», «реальності», мови, норм, цінностей, способів жити та вмирати, цілей, заради яких ми живемо та вмираємо, і, звичайно ж, людського індивідуума, в якому відображається суспільство.

Без уявленого, радикального уявного неможлива ні ідентичність індивіда, ні ідентичність суспільства. Саме уявне відповідає та формує відповіді на запитання, що стосуються ідентичності спільності – хто ми, до чого прагнемо, чого не вистачає? Ці питання ніяк не функціональні та не раціональні, і відповіді на них теж можна знайти лише в області уявних значень. Соціальний індивід конструюється шляхом інтерналізації світу та уявних значень, створених суспільством, експліцитно він інтерналізує численні фрагменти цього світу, а імпліцитно – його віртуальну тотальність.

Нації так само як і будь-які інші спільності, на думку Касторіадіса, є уявними. Нації створюють свою ідентичність через уявне відсилання до загальної історії. І це відсилання виявляється уявною зразу в декількох аспектах – по-перше, історія це дещо, що минуло, пройшло, по-друге, історія на

така вже і спільна для всіх, по-третє, те, що мислиться як історичні підстави колективної ідентичності, переважно виявляються міфами. Але те, що підстави виявляються міфами не означає, що ними можна нехтувати, вони спричиняють значні історичні ефекти.

Образ світу, який намагається утворити будь-яка спільність, звичайно, також є єдністю означуваних та того, що означає, куди «заноситься», відкладається вся сукупність людського досвіду. Елементи цього світу складають звичайно раціонально визначені елементи світу, але в цілісну картину вони складаються завдяки уявному.

Хоча уявні значення усюди присутні безпосередньо їх спостерігати неможливо. Щоб проявитися, уявне потребує символічного і може існувати лише через нього. І, навпаки, символічне, щоб існувати потребує уявного, тому що саме внаслідок дії уявного можлива репрезентація – об'єднання означуючого та того, що означає за допомогою уявного зв'язку. Об'єднує уявне та символічне радикальне уявне, як принципова властивість викликати та породжувати образи. Радикальне уявне виявляється загальним коренем, із якого виходить і актуальне уявне (усі уявні значення) і символічне.

Уявне є радикальним, тому що, не лише символічне, але і функціональне та раціональне є його частинами. Загалом завдання розмежування функціонального, уявного, символічного та раціонального стосовно більшості суспільств не має сенсу, тому що «уявне не просто виконує функцію раціонального – воно є його формою, воно утримує в собі його в первісній та нескінченній нерозрізненості» [5, р. 163]

Таким чином концепція соціального Корнеліуса Касторіадіса передбачає критику «наївного реалізму» у сприйнятті соціального життя, розмежування з «функціонально-економічним» поглядом як зразковим втіленням «реально-раціонального» мислення і виявлення символічної складової соціальних «речей» та розуміння інститутів, у тому числі і сукупного інституту суспільства як функціонально-символічних мереж.

Динамізм соціального життя постмодерну, зникнення традиційності, усталеності та усезрозумілості спонукає Касторіадіса до тематизації уявного (рефлексивне для філософа занадто функціональне), яке перетворюється у радикальне уявне, до віртуального виміру соціального життя, розробки метафоричної онтології «магми» соціальних уявних означень. Все це стає для філософа підставою соціального та власне і забезпечило сприйняття суспільства як динамічного «соціально-історичного» утворення, як двоєдності встановлюючого та встановленого.

### Література:

1. Baudrillard J. *A L'ombre des majorités silencieuses, ou La fin du social*. Paris: Denoël/Gonthier, 1982. 114 p.
2. Bauman Z. *Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity and Intellectuals*. New York: Cornell Univ. Press, 1987. 652 p.
3. Beck U. *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. p 108.
4. Castoriadis C. The Greek Polis and the Creation of Democracy, in: Castoriadis C. *Philosophy, Politics, Autonomy*. Ed. by David A. Curtis. New York, Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 81–123.
5. Castoriadis C. *The Imaginary institution of society*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998. 426 p.
6. Castoriadis C. *Philosophy, Politics, Autonomy*. Ed. by David A. Curtis. New York, Oxford: Oxford University Press, 1991. 304 p.
7. Giddens A. *A contemporary critique of historical materialism*. London: Macmillan, 1981. 300 p.
8. Giddens A. *Beyond Left and Right: The future of radical politics*. Cambridge: Polity Press, 1994. 276 p.
9. Giddens A. *Modernity and self-identity: Self and society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1991. 294 p.
10. Giddens A. *The consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990. 313 p.
11. Habermas J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1-2. Frankfurt: Suhrkamp, 1981. 328 p.
12. Maffesoli M. *La contemplation du monde: Figures du style communautaire*. Paris: Grasset&Fasquelle, 1993. 413 p.
13. Touraine A. *Critique de la modernité*. Paris: Fayard, 1992. 463 p.



Отримана: 03.06.2023

Прорецензована: 10.06.2023

Прийнята до друку: 21.06.2023

e-mail: kulykandry@gmail.com

DOI: 10.25264/2312-7112-2023-24-9-14

Кулик А. Концепт особистості в феноменологічній філософії Едит Штайн і філософській антропології Макса Шелера: порівняльний аналіз. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острозьк : Вид-во НаУОА, 2023. № 24. С. 9–14.

УДК: 1(091)

**Андрій Кулик**

## КОНЦЕПТ ОСОБИСТОСТІ В ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ЕДИТ ШТАЙН І ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ МАКСА ШЕЛЕРА: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ

У статті здійснено порівняльний аналіз концепту особистості в феноменологічній філософії Едит Штайн та філософській антропології Макса Шелера. Обидва німецькі філософи розглядали концепцію особистості з різних позицій, в деяких моментах присутня певна схожість, проте їхні підходи мають свої особливості. Філософи визнавали значення індивідуальності та соціального контексту для розуміння (визначення) особистості. Штайн розглядала особистість з позицій феноменологічного метода, і акцентувала на унікальності та неповторності кожної конкретної особистості, з своїм «інтимним» способом існування. Людина для Шелера є метафізичною істотою, вона як особистість сповнюється радістю через своє вище, космічне призначення, Автором якого є Бог.

Людина (особистість) займає унікальне місце у Всесвіті, а уся еволюція скерована до «центру духа» або «самоопанованого бадьорого Я», тобто Я-особистості. Особистість, для Штайн і Шелера, це здібність зріло приймати рішення, бути відповідальним, мати ясний і критичний розум. Слід підкреслити, що Штайн і Шелер в своїх міркуваннях про особистість, відкидають феноменологічно-трансцендентальну редукцію як вона представлена в гуссерліанській традиції. Для Гуссерля, трансцендентальний суб'єкт не відірваний від світового досвіду. Він істотно пов'язаний з світом і його інтерсуб'єктивністю. Трансцендентальний вимір особистості вимагає жвавого розгляду відомих екзистенційних тем, таких як: соціальна і духовна відповідальність.

Підхід філософині відзначається аналізом досвіду і свідомості, зокрема приділяла увазі особливій інтенційності у формуванні особистісного досвіду. Макс Шелер розглядав інтенційність не в традиційній гуссерліанській феноменології, а особистість в контексті культурного і соціального середовища, приділяючи увагу вищезгаданих чинників на генерацію і розвиток особистості. Німецький філософ тлумачив особистість як «розумне тіло», єдність тіла і розуму, де фізичні прояви і вчинки впливають на ментальні процеси, а ментальна активність впливає на фізичний стан, враховуючи фізичні, психічні та соціальні аспекти. Таким чином, Е. Штайн удосконалювала аналіз свідомості та досвіду, а М. Шелер – зосереджувався на соціальному контексті та взаємодії між особистістю та середовищем.

**Ключові слова:** особистість, духовність, філософська антропологія, феноменологія, дух, досвід, свідомість, трансцендування

**Andrii Kulyk**

## THE CONCEPT OF PERSONALITY IN THE PHENOMENOLOGICAL PHILOSOPHY OF EDITH STEIN AND THE PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF MAX SCHELER: A COMPARATIVE ANALYSIS

The article provides a comparative analysis of the concept of personality in Edith Stein's phenomenological philosophy and Max Scheler's philosophical anthropology. Both German philosophers considered the concept of personality from different positions, in some points there is a certain similarity, but their approaches have their own characteristics. Philosophers recognized the importance of individuality and social context for understanding (defining) personality. Stein considered the individual from the standpoint of the phenomenological method, and emphasized the uniqueness and inimitability of each specific individual, with his "intimate" way of existence. For Scheler, man is a metaphysical being, he as a person is filled with joy because of his higher, cosmic destiny, the Author of which is God.

Man (personality) occupies a unique place in the universe, and all evolution is directed to the "center of the spirit" or "self-possessed energetic self", that is, the self-personality. Personality, for Stein and Scheler, is the ability to make mature decisions, to be responsible, to have a clear and critical mind. It should be emphasized that Stein and Scheler, in their reflections on personality, reject the phenomenological-transcendental reduction as presented in the Husserlian tradition. For Husserl, the transcendental subject is not separated from world experience. It is essentially connected with the world and its intersubjectivity. The transcendental dimension of personality requires a lively consideration of well-known existential topics, such as: social and spiritual responsibility.

The approach of the philosopher is marked by the analysis of experience and consciousness, in particular, she paid attention to special intentionality in the formation of personal experience. Max Scheler considered intentionality not in the traditional Husserlinian phenomenology, but personality in the context of the cultural and social environment, paying attention to the above-mentioned factors on the generation and development of personality. The German

*philosopher interpreted personality as a "reasonable body", the unity of body and mind, where physical manifestations and actions affect mental processes, and mental activity affects the physical state, taking into account physical, mental and social aspects. Thus, E. Stein improved the analysis of consciousness and experience, and M. Scheler focused on the social context and the interaction between the individual and the environment.*

**Keywords:** *personality, spirituality, philosophical anthropology, phenomenology, spirit, experience, consciousness, transcendence*

**Постановка проблеми.** Концепт особистості є однією з ключових тем у філософії, психології і соціології. Природа особистості розглядається і в багатьох інших філософських школах і теоріях, серед них потрібно виділити, такі як: феноменологічна філософія, персоналізм, екзистенціалізм, соціальна і гуманістична психологія, філософська антропологія, філософія людини, психологія особистості. Едит Штайн, студентка і асистентка засновника феноменології Е. Гусерля, пропонує свій феноменологічний й інтроспективний підхід до розуміння особистості.

Штайн розглядає особистість як єдність свідомості, волі та розуму, які взаємодіють між собою, формуючи «самоопановане бадьоре Я» [6, с. XV]. Як пише мислителька: «Людина є вільною тоді, коли може і має зважитися на правдиве буття» [6, с. 6]. Людина є вільною тоді, коли вона наважилася на правдиве тут-буття, здійснила власний «екзистенційний стрибок» у тут-і-тепер. Німецька філософія розглядає людину як матеріальне тіло (зовні), і як духовну істоту, що має неповторний, «інтимний» і унікальний внутрішній світ.

М. Шелер, який зазнав впливу феноменологічного проекту Е. Гусерля, обрав власний шлях, і розширюючи поле феноменології, застосовує метод в сфері етики, теорії пізнання, соціології, педагогіки, філософії релігії і культури. Німецький філософ волів не акцентувати на феноменології суб'єктивності, а спробував розвинути власну феноменологію особистості, де на місце суб'єкта (трансцендентальний суб'єкт) він ставить особистість як таку. Для нього особистість – це самобуття, герметична монада, яка недосяжна сприйняттю Іншого. Людина постійно проводить межі, і водночас вона здібна виходити за ці межі. Людині властиве трансцендування, що і виділяє її серед інших живих істот.

Особистість, на думку Шелера, знаходиться у вищій царині самого буття, тобто в Бозі. Людина як «центр духа» є «місце» становлення Бога. І «тільки людина, оскільки вона особистість, може піднятися над собою як живою істотою і, виходячи з одного центру як би по той бік просторово-часового світу, зробити предметом свого пізнання все, і в тому числі й самого себе» [9, с. 63]. І цей «центр духа» людських взаємодій вимагає розпредметнення «живого світу», де особистість намагається займатися творчістю, опановує науки, філософію. Таким чином, людина (особистість) – це телеологічна істота, що перевершує саму себе і світ. У пізнього Шелера ми читаємо: «Не людина молиться, – вона сама є молитвою життя, яка відбувається поверх неї самої, вона не шукає Бога – вона є тим живим Х, якого шукає Бог» [8, с. 101].

В основу своєї філософської антропології М. Шелер вкладає сутнісне поняття людини, яке пов'язане з ідеєю життя, тобто психічного, з одного боку, а з іншого – поняття духу, в якому глибоко таїться сутність світу та людини. Тому філософська антропологія М. Шелера тісно пов'язана з його онтологією, а богословсько-філософська антропологія Е. Штайн з теологією. Слід підкреслити, що філософія, зокрема у Е. Штайн й М. Шелера, повністю антропологічна.

**Актуальність дослідження.** Основним завданням феноменології особистості є дослідження того, як особа сприймає навколишній світ, як вона усвідомлює своє Я-особистість, осягає саму себе та своє «зріле» ставлення до «живого світу». Які аспекти «До» і «Після» формують Я-особистість. Хоча феномен особистості не є спеціальною сферою досліджень феноменологічного проекту, але феноменологічний підхід (Е. Штайн і М. Шелер) дозволяє зосередитися саме на досвіді особистості, вивчити її унікальність та специфіку. Феноменологічне розуміння особистості прагне розкрити особистісний досвід, сприйняття, свідомість, тілесність, інтенційність, що конституують людську індивідуальність. Феноменологія особистості дозволяє глибше зрозуміти і зазирнути в сутність людського буття, оголює унікальність кожної особистості та її взаємозв'язок зі світом.

**Аналіз досліджень і публікацій.** В феноменологічній традиції особистість розглядається як трансцендентальний суб'єкт. В традиційній феноменологічній літературі поняття особи, розглядали такі мислителі, як: Е. Гусерль, М. Гайдеггер, К. Ясперс, Е. Штайн, Г. Ліппс, О. Пфендер, Р. Інгарден, М. Шелер, Г. Плеснер, Д. фон Гільдебранд, Ю. Тішнер, К. Войтила, Р. Аллерс, М. Мерло-Понті,

Ж.-П. Сартр, Г. Марсель, Е. Левінас, М. Бубер. Слід згадати і французький персоналізм, на появу якого вплинули ідеї певних представників феноменологічного руху, і його засновників, це: Е. Мунье, Ж. Лакруа, П. Рікер, М. Г. Недонсель. Неможливо оминати в розмовах про особистість й відомих психоаналітиків – З. Фройд, К. Г. Юнг, Е. Фромм, Ж. Лакан, М. Фуко, Л. Бінсвангер, Ф. Лерш, А. Роше і К. Роджерс. Серед українських філософів і дослідників концепту особистості, потрібно підкреслити важливість їх доробок, це: В. Кебуладзе, А. Богачов, Т. Лютий, Р. Кісь, А. Дахній, В. Петрушенко, Є. Бистрицький, А. Баумейстер, В. Козачинська, О. Гомілко, В. Козловський, І. Савинська, Г. Ілліна, О. Злобіна, Н. Соболева, З. Карпенко, В. Загороднюк, Т. Титаренко, Л. Сафонік.

В своїх лекціях «Будова людської особи» Е. Штайн зробила спробу окреслити, за допомогою феноменологічного методу, власну структуру і специфіку людської особи, де людина є вільною, зрілою духовно і відповідальною за своє власне життя. Власне, філософія усвідомила своє одкровення не в результаті ревізії всього того, що пов'язувало її з феноменологією Е. Гусерля, а шляхом її своєї рідної теологічної трансформації, і центром філософії Е. Штайн є людина (особистість).

В своїй найголовнішій праці «Положення людини в космосі» М. Шелер ставить важливі питання щодо особливого положення і становлення людини у великому світі живої природи, де людина – істота інтенційна, в якій від самого початку й спонтанно закладена ця направленість-на реалізацію найвищих цінностей. Шелер створює новий проект антропології, ціль якої – це трансформація людини в Я-особистість.

Слід згадати і сучасні персоналії та дослідження по даній темі, це: К. Дж. Ган, «Концепція особистості у феноменології Едмунда Гусерля»; П. Шульц «Теорія особистості Едит Штайн»; М. Лаферт-Коут «Про повну конкретизацію суб'єктивності у феноменології Е. Гусерля: випадковість і трансцендентальний суб'єкт».

**Мета статті** здійснити порівняльний аналіз концепту особистості в феноменологічній філософії Е. Штайн і філософської антропології М. Шелера.

**Виклад основного матеріалу.** Як відомо, феноменологічна філософія не обмежується її засновником – Едмундом Гусерлем. Феноменологія прагнула вивчити структуру та сутність свідомості, дослідити способи сприйняття, розуміння світу й переживання. Феноменологічний рух виник в контексті відхилення ідеалістичних і матеріалістичних традицій в філософії, акцентуючи увагу на самому досвіді, як ми сприймаємо та інтерпретуємо світ. Як пише сучасний український філософ, дослідник з феноменології В. Кебуладзе: «Феноменологія – це вчення про досвід у найширшому сенсі» [2, с. 13]. Феноменологічний проект запропонував «новий» метод аналізу та опису феноменів, які виникають у нашій свідомості, ураховуючи структуру та значення для нас. Феноменологів цікавить саме свідомість, і розглядається ними не стільки в якості засобу, а в якості важливого предмету справжнього філософського аналізу. Тому і приваблює феноменологів саме характеристики свідомості, завдяки їм й створюється можливість сприйняття реальності.

Згідно феноменологічному методу, безпосереднього доступу до реальності не існує, бо контакти з реальністю можливі тільки завдяки свідомості. Тому «у розробленні феноменологічного вчення про пізнання Гусерль виходить з уявлення про наявність особливого типу логічної реальності – реальності категорій, принципів, теоретичних абстракцій, ідеалізацій, інваріантних зв'язків та інших ідеально-нормативних утворень науки і наукового мислення, – яка відрізняється як від об'єктивно-реального існування навколишнього світу, так і від суб'єктивної реальності людської психіки» [3, с. 60]. На думку Гусерля, саме ця логічна реальність формує особливий вимір «ідеальних сутностей», не залежних від психічних якостей конкретної людини, яка їх мислить, і не залежить від реальних обставин історичного протікання мислення.

Як підкреслював В. Кебуладзе, «феноменологія постає, отже водночас і як онтологія, і як епістемологія, і як антропологія, адже її темами є такі фундаментальні філософські концепти, як світ, досвідчування цього світу та людина, що вона його досвідчує» [3, с. 14]. А людину, яка має власний певний досвід і використовує його во благо, можна визначити як особистістю. Людина і її особистість були й в центрі філософських пошуків Е. Штайн і М. Шелера. Останній з полеміки з Ніцше про роль ресентименту в будові моральних цінностей. Як свідчить сам Шелер: «У відомому сенсі, всі центральні проблеми філософії можна звести до питання про те, що таке людина, яке її метафізичне місце і положення всередині цілісності буття, світу і Бога» [10, с. 173]. Слід нагадати, що книга під назвою «Що таке людина?» написана Е. Штайн, навесні 1933 року, як мюнстерські лекції

з богословської антропології, залишилися незавершеними. Богословській проєкт антропології, через оптику католицької педагогіки і засад католицької догматики, так і не був реалізований.

М. Шелер в «Положенні людини в космосі», показує, як людина завдяки свідомості, і самосвідомості, і завдяки опредметненню своєї психофізичної природи стає людиною. Але те, що робить людину людиною, Шелер вбачає в душі. А божественний дух розчиняється в особистості. Німецький філософ позначає певний клас «емоційних і вольових актів: доброта, любов, каяття, шанування тощо – духом. Центром цих актів, в якому дух являє себе в межах кінцевих сфер буття, ми будемо називати особистістю, чітко відрізняючи її від усіх функціональних життєвих центрів, які, при розгляді їх з внутрішньої сторони, називаються також душевними центрами» [9, с. 49]. Дух для М. Шелера є справжнім й істинним пра-феноменом. Особистість реалізує своє життя і тут-буття в кожному вільному виборі. Справедливо вважав К. Войтила, що через дію людина здійснює і тим самовиражає себе, і лише тоді стає собою. Саме в дії особистість трансцендує, тим самим отримує екзистенційний досвід, що формує Я-особистість.

Діяльним центром духа, М. Шелер називає особистість. Особистість, як і дух, не являється річчю. Як писав М. Гайдеггер: «Особистість по Шелеру неможливо помислити як річ або субстанцію <...> особистість є виконавцем інтенційних актів, пов'язаних єдністю сенсу. Психічне буття тому й не має відношення до особистого буття. Вчинки відбуваються, особистість виконавець актів» [7, с. 64]. Інші особистості, на думку Шелера, також не можуть бути пізнанні. Ми можемо щось досягнути тільки в спів-участі з іншою особистістю, здійснюючи спільно з Іншим вільні або спів-творчі акти. Ось чому М. Шелер вважав свій проєкт про людину не тільки філософською антропологією, але й сутнісною феноменологією людини. «Essentia людини являється мірою всіх досягнень» [11, с. 59].

Е. Штайн посилається на Гайдеггера в своїх творах і детально аналізує погляди «баварського маґа» в статті «Екзистенційна філософія Мартіна Гайдеггера» (1936). Щоб отримати відповідь на питання про сенс буття, потрібно запитувати про це буття, а те буття, що є запитуванням про сенс цього буття і певне умовне розуміння тут-буття. І це буття, є тим, чим ми є (особистістю), називається «Dasein». Буття потрібно розуміти в термінах часу, повторювала філософиня. Штайн високо цінувала головний твір М. Гайдеггера – «Буття і час». Як вона зазначила: «глибинне життя за Гайдеггером – це духовне життя» [6, с. 6]. Екзистенція – це буттєва основа кожної окремої людини (особистості), це її існування в особливій й унікальній формі. Світ особистості є соціальним світом, в якому кожна особистість відіграє свою певну роль. Згідно з католицьким вченням, розвиток зупиняється наприкінці життя, але людина не перестає бути-тут, вона залишається тим, чим вона є, як це прописано у «status termini», і йде у Вічність з тим, що вона набула, як і те, чим вона стала.

Тому аналіз Dasein передбачає споглядання всього, що складає його сутність, усіх екзистенціалів, на які Е. Штайн акцентувала, що вони відповідають критеріям того, що існує тут-і-зараз. Dasein є спів-буття-в-світі: це не що, а хто. Воно не має вибору, але цей вибір лише тільки наш, зокрема, особистості. Але в усіх випадках Dasein висловлює, промовляє буття. В якості суцього терміном Dasein, Гайдеггер виділяє саме людину. «Світ» і, власне, людину, переконує Гайдеггер, можна зрозуміти лише з позиції Dasein. Е. Штайн відомі «темні» погляди філософа, розшифровувала в томістській традиції, і написала два філософських трактата: «Екзистенційна філософія Мартіна Гайдеггера» і «Кінцеве і вічне буття: спроба сходження до сенсу буття», остання за назвою вказує, що вона посилається на головну працю Гайдеггера «Буття і час». Звісно, їх багато що об'єднувало, і «подорожували» вони різними шляхами, але в одному напрямку.

М. Шелер був у захваті від найголовнішої праці свого колеги, і демонстративно проявляв своє захоплення як цим текстом, так й самим молодим перспективним філософом, але мав і свою критику: «Те, що Гайдеггер визначає людиною, розуміючи під цим solus ipse, як „Dasein“, виглядає як свавілля і зовсім суперечить змісту цього слова. Бо Dasein, безумовно, означає те, що є лише тут-і-тепер, з людських міркувань, тобто те, що іманентно світу» [12, с. 286]. Шелер розглядає буття людини в оптиці онтології мікротеоса (термін М. Шелера), становлення Бога в людині. Особистість, для Шелера, надприродна і екзистенційно незалежна від зовнішнього світу і водночас відкрита для нього. Завдяки трансцендуванню, в особистості виникає свідомість Бога. В філософії Шелера, Бог потребує людину, стверджується в ній і через неї.

Для Е. Штайн, людина є шукачем Бога, яка своїм розумом може здійснити «стрибок» до богопізнання та самопізнання. Як пише Штайн: «Людина є тільки через Бога, і є тим, чим вона є, через Бога. Бо вона є духом і як дух вона може пізнавати світлом розуму, тобто образом Божественного логосу.

Оскільки дух є волею, його притягує доброта – чиста доброта та її земні образи, він любить і може об'єднатися з Божественною волею і завдяки тому знайти справжню свободу» [6, с. 7]. Шелер, міркуючи разом з Августином, вважав, що шлях до Бога проходить через світле розуміння внутрішнього світу людини або Я-особистості. Головне поняття феноменології – інтенційність, трактується Шелером, не в дусі Гусерля, а як «прорив» одного серця до іншого, подія зустрічі Я-особистостей і зустріч з світом, людини з Богом. Штайн ніби погоджується зі старшим колегою і додає, що «пошук Бога належить лише до людського буття» [6, с. 26].

Характер людини є певною структурою, що виражається у відповідальності і виборі, особовості і самоопануванні. Як згадує о. Кшиштоф Гживоч слова відомої польської психологині Зеномени Плужек: «Зріла людина знає, що вона дуже незріла, і бере за це відповідальність на себе» [1, с. 89]. Людина – це любов, надії, страхи, уява, спонтанні проявлення творчості, талант мислення, самосвідомість, «самоопановане бадьоре Я» і здібність до самовизначення. Будь-які дії людини є діями всієї особистості. Особисте життя, яке втручалось б виключно ззовні, було б безособовим життям. Особистість, на думку Штайн, недостатньо простора, щоб прийняти увесь світ, але достатньо розумна для осягнення всього живого в світі, і достатньо рухлива і сильна, щоб осягнути й відповідально діяти в межах своїх можливостей. Для Шелера, в такій особистості є «світ», для Штайн, як і для Канта, елементом цілісності такого світу є людина (особистість).

Як пише Штайн: «Таким чином, навіть найпростіший аналіз повсякденного досвіду розкриває дещо про будову космосу й особливе місце людини в ньому» [6, с. 24]. Тут можна помітити натяк на головну працю Шелера, «Положення людини в космосі». Цікаво те, що Штайн більше ніде не згадує цей текст, як й в інших творах. Хоча філософія декілька разів цитує засновника філософської антропології в окремих працях. Це, мабуть, зумовлено історичним підтекстом або впливом Гусерля на свою асистентку, але вплив пізнього Макса Шелера помітний в її філософських і богословських працях. Справді, Штайн ніби відштовхується від шелерівської антропології, але, при цьому, створює власний антропологічний проєкт: від метафізичної (філософської) до богословської антропології.

Як підкреслює сучасний український філософ Т. Лютий: «Шелер, вийшовши з феноменології, прагнув наповнити філософську антропологію новим змістом, почасти пориваючи навіть з програмними установками Е. Гусерля. Тому запропонований ним проєкт антропології як школи, ба цілого руху, будувався на припущенні якоїсь синтетичної єдності людського, де чувся відголос християнської антропології» [4, с. 217]

**Висновки.** Філософія Штайн і Шелера показово навчають нас важливості життя, шанувати та цінувати інших, поважати почуття Іншого та дії в спільноті, в якій вони живуть. Вчення зазначених філософів в даній статті й нині є актуальними, щоб читач або дослідник зміг надалі заглиблюватися в феноменологію інтерсуб'єктивності. Повторне прочитання творів Штайн і Шелер показує, що межі феноменології, в гусерліанській традиції, і філософської антропології, неминуче ведуть до різноманітних дискусій. Але творчий набуток обох філософів, натомість, досі залишається вирішальним в цьому дискурсі, як розуміння ранньої фази феноменологічного руху.

Філософська антропологія Макса Шелера та Едіт Штайн мають суттєві відмінності, але вплив Шелера на молодшу колегу помітний, як було згадано вище, хоча обидва філософи розглядали людину та її місце в світі. Шелер зосереджувався на вивченні людини як сутності з притаманними властивостями, які відрізняють її від інших живих істот. Штайн зосереджувалася на вивченні людини як духовної істоти, що має здатність до трансцендування та духовного розвитку, може вести боротьбу з патологією духовності. Як пише о. Кшиштоф Гживоч, знаний дослідник життя і творчості Е. Штайн: «Особистість здорова тоді, коли вона вміє будувати стосунки. Коли довіряє іншим, уміє пробачати, витривала, не лякається помилок, справляється і зі світлом, і зі страхом як у собі, так і в іншій людині, не живе ілюзіями й вигадками» [1, с. 89]. Філософія акцентувала увагу на духовному розумінні світу і взаємодії/зв'язку між людиною і Божественним, висувала ідею про те, що людина повинна відкривати свою внутрішню сутність та здійснювати духовну трансформацію, щоб досягти справжнього, істинного самоусвідомлення, «самоопанованого бадьорого Я».

Шелер акцентував увагу на роль емоцій, любові та волі у формуванні людської свідомості, особистості і особистісного світу. Як зазначає сучасна українська дослідниця Л. Сафонік: «Особистість, у розумінні М. Шелера – це людина, яка трансцендує, вона завжди перебуває у стані пошуку себе і шлях прийняття світу через любов» [5, с. 196]. Любов у Шелера є сутнісною, унікально-ціннісною

причиною, ініціюючою в людині прагнення до пізнання природи і світу й воління, а сам «порядок любові» є онтологічним стрижнем божественного і космічного світопорядку.

Як зазначає Л. Сафонік: «Велич людини у тому, що вона у процесі еволюції не намагається пристосуватися до навколишнього природного середовища, а зуміла трансформувати свою енергію в дух – духовно керовану і спрямовану історію. Позитивне бачення сутності людини є дещо іншим, ніж просто глухий кут; вона є водночас світлим і чудовим виходом із цього кута, істотою, в якій першосущє починає пізнавати себе і себе осягати, розуміти і рятувати. Отже, людина водночас є і глухим кутом, і виходом. Сенс життя людини М. Шелера у духотворній праці; вона – істота, які даровано дух» [5, с. 194].

Отже, Е. Штайн і М. Шелер розглядали філософську антропологію з різних оптик. Шелер зосереджувався на людині як психофізичній сутності, а Штайн підкреслювала духовну природу людини та її зв'язок з Богом. Тема статті малодосліджена, але обидва підходи мають свою унікальну цінність і продовжують впливати на подальші дослідження в сфері філософської антропології і, зокрема, феноменології особистості.

### Література:

1. Гживоч К. *Патологія духовності. Від нездорової релігійності до зрілої віри*. Львів: Видавництво Свічадо, 2023. 157 с.
2. Кебуладзе В. І. *Феноменологія досвіду*. Київ: Дух і Літера, 2012. 278 с.
3. Кошарний С. О. *Біля джерел філософської герменевтики*. Київ: Наукова думка, 1992. 123 с.
4. Лютій Т. В. Маргінальність у людському бутті, в: *Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного*. Київ: Наукова думка, 2010. С. 217-234
5. Сафонік Л. М. *Буттєвість сенсу людського життя*. Львів: Видавництво ЛНУ імені І. Франка, 2016. 349 с.
6. Штайн Е. *Будова людської особи. Лекції з філософської антропології*. Жовква: Місіонер, 2011. 192 с.
7. Heidegger M. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 2. Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. 583 s.
8. Scheler M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle: Verlag von Max Niemeyer, 1916. 628 s.
9. Scheler M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018. 215 s.
10. Scheler M. *Zur Idee des Menschen. Gesammelte Werke*. Bd. 3. München: Francke Verlag, 1972. 468 s.
11. Scheler M. *Fragmente XXVII. Manuskripte (Fragmente) zu Philosophie und Geschichte. Gesammelte Werke*. Bd. XIII. München: Francke Verlag, 1990. S. 57-61
12. Sheler M. *Späte Schriften. Gesammelte Werke*. Bd. 9. Bern-München: Francke Verlag, 1976. 382 s.

Отримана: 01.06.2023

Прорецензована: 09.06.2023

Прийнята до друку: 21.06.2023

e-mail: ksshev@ukr.net

DOI: 10.25264/2312-7112-2023-24-15-20

Шевчук К. Витоки та передумови формування авангардного мистецтва: естетико-філософський аналіз. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2023. № 24. С. 15–20.

УДК: 7.01:28

**Катерина Шевчук**

## ВИТОКИ ТА ПЕРЕДУМОВИ ФОРМУВАННЯ АВАНГАРДНОГО МИСТЕЦТВА: ЕСТЕТИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

*Стаття присвячена аналізу підґрунтя становлення і появи сучасного авангардного мистецтва. Автор зосереджується на дослідженні основних передумов виникнення авангардизму, при цьому приділяє увагу висвітленню трансформацій у соціально-економічній та культурній сфері з к. XIX ст., що мали вплив на зміни в тогочасній художній творчості, осмислює зміну онтологічно-екзистенційних, соціокультурних та ціннісних аспектів явищ сучасної мистецької практики, можливість здійснення естетичного переживання у зв'язку з цими змінами та спроможність естетичної теорії відповідати на актуальні виклики у сфері сучасного образотворення.*

**Ключові слова:** мистецтво, авангард, естетика, сучасність, зміни, творчість.

**Kateryna Shevchuk**

## THE ORIGINS AND PREREQUISITES OF FORMATION OF AVANT-GARDE ART: AESTHETIC AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS

*The article is devoted to analyzing the formation and appearance of modern avant-garde art. The author focuses on the study of the main prerequisites for the emergence of the avant-garde while paying attention to the coverage of transformations in the socio-economic and cultural sphere from the end of the 19th century, which impacted the changes in the artistic creativity of that time.*

*The article analyzes the ontological and existential aspects of the formation of works of modern art. Also, it characterizes the socio-cultural background of transformations in the field of artistic practice in the 19th and early 20th centuries. The author draws attention to the change of the main components of a work of modern art in comparison with a work of classical art at the structural, value, and experiential levels.*

*In connection with the growing attention to novelty, creativity and originality in modern times, the article considers the connection between novelty and tradition in modern art, outlines the role of tradition in general in the formation of artistic creativity of the studied period, as well as the attitude towards tradition inherent in avant-garde artists: revision of traditional concepts and categories, criticism and opposition to tradition.*

*The tendency of the synthesis of various types of art, the convergence of various types of art, and the combination of plastic arts with music, sculpture, and audiovisual art, the use of various installations, interactive technologies, characteristic of modern creativity, is highlighted.*

*It was revealed that as a result of the transformation of the aesthetic object in modern artistic creativity, there was a rethinking of the meaning of the concept of "aesthetic object", which caused transformations in the field of aesthetic experience, and, therefore, an important aspect of the research was the analysis of the possibility of aesthetic experience and aesthetic evaluation of works of modern art. In addition, the problem of the correspondence of the foundations of traditional aesthetic thought to the latest artistic challenges and the ability of aesthetic theory to respond to challenges in the field of modern artistic practice is highlighted.*

**Keywords:** art, avant-garde, aesthetics, modernity, changes, creativity.

Разючі зміни в мистецькій практиці з кінця XIX – початку XX ст. досі викликають палкі дискусії в колі мистецтвознавців, породжують численні естетичні рефлексії й спричиняють появу неоднозначних оцінок серед реципієнтів. Безсумнівним наслідком появи творів, які ми зараховуємо до царини «сучасного мистецтва», є безповоротні зміни в сфері художньої творчості як такої, особливо зміни у формі та змісті образотворення (поява нових, невідомих досі рішень щодо форми в мистецтві, виникнення низки течій, де форма є визначальною – кубізм, а часом, навпаки, має місце часткова відмова від форми як такої – «неформальне мистецтво»), а також в аспекті їхнього співвідношення (змін зазнає гармонійна єдність форми і змісту, характерна традиційному мистецтву, може посилюватися значення або змісту, або форми, про що частково йшлося вище), акцентування уваги на значенні основної ідеї твору (поширення низки напрямів мистецтва, де ідея, концепція, втілена у образі, має визначальну роль – концептуалізм). Трансформації зазнало також трактування

арт-об'єкта, осмислення його художньої та естетичної цінності, можливості розгортання процесу його естетичного переживання і естетичної конкретизації як основних складових естетичного досвіду. Усі згадані зміни, очевидно, не могли статися самі по собі. Зрозуміло, що вони стали результатом інших трансформацій у соціокультурній сфері загалом.

Ця стаття присвячена аналізу змін, які спричинили трансформації у сфері сучасної художньої творчості, а також дослідженню витоків і підґрунтя становлення сучасної мистецької практики.

Важливим моментом, який необхідно враховувати у всій історії з трансформацією сучасного мистецтва, є тісний зв'язок мистецької практики та естетичної теорії як багатовікової рефлексії над художньою творчістю. Трансформації, які відбулися у сфері сучасної мистецької практики, очевидно, не могли не торкнутися царини естетики. Однак, саме у цій галузі постала ціла низка питань, які назріли у результаті змін у тогочасній творчості, а також були викликані неспроможністю естетичної теорії дати адекватну оцінку тим подекуди революційним творам і мистецьким акціям, які, по суті, кидали виклик усій попередній історії образотворення та за будь-яку ціну намагалися позбутися тиску нормативності естетичної теорії.

Чи не найбільшою проблемою у цьому зв'язку була неможливість узгодити фундаментальну для класичної естетичної теорії орієнтацію на втілення «високих» естетичних цінностей та ідеалів з власне частковою, а в деяких випадках повною відсутністю таких цінностей у творах сучасного мистецтва. І в той час, поки естетика оговтувалася від таких викликів з боку мистецької практики, в рамках цієї останньої, натомість, з'являлися все нові й нові, часом вкрай провокативні за змістом і формою втілення.

Саме тому дослідження орієнтоване також на аналіз впливу трансформацій у сфері художньої творчості сьогодення на сучасну естетику та на осмислення актуальної взаємодії мистецької практики і естетичної теорії.

Варто зауважити, що більшість дослідників відмічає значення у формуванні сучасного мистецтва тих численних культурно-цивілізаційних змін, які відбулися у XIX ст. Передусім, у другій половині відбулася індустріальна революція, інтенсифікувалися усі процеси суспільно-політичного життя, крім того, було здійснено цілу низку відкриттів у точних науках, зокрема в фізиці. Всі ці зміни позначилися на світогляді тогочасного людства і вплинули на формування нової картини світу. Безсумнівно, не могли ці зміни відтак вплинути й на сферу мистецтва, оскільки мистецтво завжди прагнуло відображати дійсність. Зокрема, чи не найбільші наслідки для мистецтва мало відкриття теорії відносності А. Ейнштейна, оскільки це відкриття значною мірою вплинуло на художню уяву, виразом чого в мистецтві став кубізм. Натомість психоаналіз З. Фрейда спричинив появу сюрреалізму. У результаті трансформації тогочасної дійсності було зламано монополію великих філософських систем, які раніше визнавалися безсумнівним одкровенням істини, а поняття вічної наукової істини стало об'єктом дискусій. Відтепер очевидним стало те, що людина у своїй поведінці має зважати на постійне поглиблення трансформації дійсності.

У дослідженні С. Моравського проаналізовано основні причини змін у сучасному мистецтві. Естетик виділяє три фундаментальні характеристики дійсності XX ст., які, на його думку, викликали зміни в мистецтві і сприйняття ролі митця: проголошення дадаїстами непотрібності мистецтва, руйнація панівної аксіологічної ієрархії (відсутність відповіді на питання про сенс життя, мету історії, проголошення смерті Бога), згубна віра в науково-технічний прогрес [7, с. 102].

Зміни в мистецтві к. XIX ст. – п. XX ст., які подекуди мали революційний характер, і були викликані, передусім, прагненням митців відійти від диктату традиції, розірвати з канонами і нормативністю у царині художньої творчості, спричинили посилення чинника новизни і оригінальності та креативності, з ним пов'язаних.

З метою кращого визначення тих процесів, що мали місце в мистецтві з к. XIX – п. XX ст., а також для глибшого розуміння дійсного співвідношення естетики й практики образотворення, необхідно проаналізувати зв'язок між новизною і традицією. Адже чим гостріше проявляється новаторство в мистецтві, тим більше воно, виявляється, занурене в традицію. Справді, граничні новаторські починання авангардних рухів XX ст. доволі часто відсилаються до минулого. Так, наприклад, кубізм безпосередньо звертається до первісних культових обрядів, натомість неопластичні полотна Мондріана складно було б тлумачити без естетики після Плотіна, своєю чергою рух «Дада» неможливо зрозуміти без усвідомлення того, чим є магія, а картини П. Дж. Полока без рисунків з печери Ласко і Альтаміри.



При цьому, цілком зрозуміло, що для сучасного авангардного мистецтва властиве критичне трактування традиції, переосмислення здобутків попередньої доби. Якщо звернемося до аналізу інформації в маніфестах мистецтва початку ХХ ст., то виявиться, що поряд з крайнім критицизмом відносно традиції, провідною тенденцією, що практично перетворилася на нав'язливу ідею, стає пошук нових форм. Цікаво, що подібна ситуація проіснувала аж до середини 70-х рр. ХХ ст. Згодом натомість відбулася переоцінка ставлення до традиції в мистецтві. Власне з початком постмодернізму у мистецтві відмічається своєрідний поворот до традиції, а саме, характерне певне загравання з традицією, використання її творчих здобутків, відсилання і цитування кращих зразків мистецької класики, з властивою, однак, постмодерній манері іронії, гри з використанням традиційних образів і найвищих надбань мистецької класики у творенні усіякого різновиду колажів.

Загалом, авангардне мистецтво прагнуло не так спростувати традицію, як намагалося позбутися переконання в необхідності сліпого підпорядкування принципам класичного мистецтва. При цьому відхід від традиції сприймався назовні (поза мистецькими колами авангардистів) чимось на кшталт революції. На початку ХХ ст. найбільше це проявилось у сфері пластичного мистецтва (живопис насамперед), а також в музиці і літературі. Слід зазначити, що цей процес опанування новими техніками, нового підходу до процесу образотворення досі триває і охоплює на сьогодні практично усі сфери і різновиди мистецької практики.

Доволі влучно про втрату традиції зазначав Т. Адорно, який порівнює згасання традиції з поверненням до нелюдськості: «забуття є агуманістичне, бо забуває про акумульоване страждання; слід історичності у речах, словах, барвах і тонах завжди є слідом минулого страждання» [1, с. 49].

Хоча прагнення змінити світ, порвати з традицією, усталеною нормою, існувало завжди: відкриття «прямої перспективи», розкладання світла-тіні та інші прийоми в живописі, використання нових матеріалів у скульптурі та архітектурі Стародавньої Греції у порівнянні з первісною епохою, – це також були доволі революційні кроки на той момент, однак, ті зміни, які відбулися з к. ХІХ ст. були настільки різкі й нечувані, що теоретики часто говорять не про розвиток, але про протистояння класичного й сучасного мистецтва, розрив з традицією та занепад традиційного мистецтва.

Поява нових напрямів у пластичних видах мистецтва к. ХІХ ст. сприймалася як прогрес в мистецтві, при цьому вважалося, що ранні напрями готують шлях для розвитку наступних. Цікаво, що, навіть якщо більш пізні напрями заперечували свою тяглість і свій зв'язок з попередніми, однак, було очевидним, що своїм виникненням вони завдячують саме їм. Ілюстрацією подібного сприйняття є відома діаграма розвитку мистецтва від 1890 р. до 1935 р. авторства А. Бара. Діаграма нагадує креслення діяльності певної фабрики: ранні етапи продукції, обробка сировини, з'єднання підгруп і нарешті фінальний виріб. Кінцевим продуктом «фабрики» нового мистецтва визнано абстракціонізм, який був популярний в 30-х рр. ХХ ст.

Погляд про те, що новий напрямок чи явище в мистецтві визнавалося кращим від попереднього, довго був актуальним і лише внаслідок енергетичної кризи, що потрясла економіку багатьох країн, відбулося його переосмислення, а як результат поява гасел на кшталт: «повернення до природи», «повернення до традиції» тощо. Проявом цього у мистецтві стало повернення до презентативного живопису як опозиція до неформативного (абстрактного) живопису.

Визначальну роль у відновленні віри в прогрес у мистецтві і визнання новизни як головної його риси, а згодом у формуванні мистецтва «Великої Авангарди» відіграло відкриття «Салону Знедолених» у Парижі, у 1863 р. Знаковою подією була виставка «Сніданку на траві» Моне. Фактично до кінця 60-х рр. ХХ ст. салон додав сили молодим художникам, утверджував їх віру в себе, сприяв остаточному відходу від канонів у мистецтві.

Протистояння традиції, характерне усім віхам авангардизму у мистецтві. Якщо представники течій і напрямів першого авангардизму (з початку ХХ ст.) – кубізму, абстракціонізму, сюрреалізму, футуризму, конструктивізму, боролися з традицією у форматі академізму, то митці другої авангарди (з другої половини ХХ ст.) висловлювали супротив щодо нового «академізму» у мистецтві, яким стало авангардне мистецтво початку століття. Таким чином, по суті, авангардизм постав проти авангардизму [4, с. 28]. Тому-то варто взяти до уваги, що поняття авангардизму також є релятивним. І про це вже свого часу зауважував дослідник Станіслав Моравський [5, с. 176].

Відомо, що для сучасного мистецтва характерною є проблема синтезу творчості. Зокрема, у період 20-30-х рр ХХ ст. постійно виникали пропозиції (в основному з боку пластиків), щоб живопис і скульптура широким руслом влилися до архітектури. Загалом, інтеграцію мистецтва спричинила панівна

регуманізація архітектури, яка відбулася після другої світової війни. Як зазначав Т. Адорно, музичні техніки виразно черпають натхнення з живописних технік, наприклад т. зв. неформальних, а також з мондріановських конструкцій. Музика в своєму записі часто тяжіє до графіки. Скульптори перестали дотримуватися меж між скульптурою і архітектурою, очевидну межу у зв'язку з різницею між тим, що функціональне і вільне від функціональності [1, с. 29].

Дослідник П. Краковський вважає, що родовід поняття інтеграції мистецтва слід шукати в дадаїзмі. Виникає воно з притаманної для цієї течії концепції «великої дійсності», джерелом якої є концепти, що походять ще з XIX ст., а саме: доктрина натуралістів і реалістів, згідно з якою кожне явище дійсності варте представлення, антиформалізм (мистецтво має віддзеркалювати кожен спосіб творчості) та філософський символізм (у всьому прагне віднайти глибше значення і у зовнішніх проявах дійсності шукає підказок про внутрішні рівні натури) [3, с. 108].

Загалом, для сучасного мистецтва характерне поєднання різних видів мистецтва, зближення пластики і літератури, використання аудіовізуального обрамлення під час презентацій скульптури, архітектури, живопису, як тла під час читання наживо літературних текстів; використання різноманітних інсталяцій, інтерактивних технологій тощо.

Якщо проаналізувати специфіку творів традиційного мистецтва і зразків авангардизму, то можна зауважити значні відмінності на композиційному, структурному, онтологічно-екзистенційному та пов'язаних з ними – ціннісному й досвідному рівнях. У традиційному мистецтві маємо справу з митцем, який є автором твору мистецтва. Твір мистецтва впливає на реципієнта, який, зі свого боку, впливає на твір мистецтва. Так діється тому, що твір містить т. зв. «недовизначені місця» (термін Р. Інгардена), – пустоти. Сам твір є лише певною схемою, яка оживає тільки в процесі естетичного переживання, чи естетичної «конкретизації» твору. Завдяки оцінці чи критиці твору, реципієнт впливає на творця. Всі ці елементи естетичної ситуації пов'язані так чи інакше з проблемою естетичних цінностей. Митець є автором твору, має при цьому на меті витворення визначеної естетичної цінності, натомість реципієнт у спілкуванні з твором мистецтва, прагне в естетичному переживанні пізнати естетичну цінність. Своєю чергою, твір мистецтва є втіленням естетичної цінності, оскільки лише наявність цих цінностей є аргументом на користь існування твору мистецтва, відповідно до традиційної концепції. В авангардному ж мистецтві схема вищезгаданої естетичної ситуації змінюється. Якщо в традиційному мистецтві, що керувалося принципом «композиційної правильності» творці дбали про прозорість системи розташування елементів твору, то в сучасному мистецтві виникла нова техніка конструкції елементів, названа декомпозицією, тобто композиційним хаосом. Відбулось також переосмислення значення «високих» («м'яких») естетичних цінностей, наприклад, прекрасного і подібних (гармонія, досконале, піднесене тощо), які визначалися основоположними естетичними цінностями в класичний період та посилилась орієнтація на протилежні їм («гострі») цінності, а також значні зміни відстежуються у аспекті дотримання певних норм щодо майстерності виконання.

Таким чином, замість творця маємо тут справу з художником, роль якого часто зводиться лише до організації певної художньої акції (інсталяції, геппенінги). Твір мистецтва, який, на думку, Р. Інгардена, розгортається в часі, є ніби відокремлений від світу. В сучасному мистецтві натомість твір включається в дійсність, стає одним з її елементів. Затирається межа між твором і тим, чим він не є. Реципієнт стає співорганізатором художньої акції, її учасником. Деякі явища сучасного мистецтва (наприклад, «мистецтво землі») взагалі не передбачають наявності митця, його творчих дій. Немає тут також створеного твору мистецтва (це стосується також концептуалізму).

До значних трансформацій у сучасному мистецтві привела дезінтеграція об'єкта на картині. Об'єкт набуває іншого сенсу завдяки надання йому нової назви (наприклад, звичайний пісуар отримує назву «Фонтан» у роботі М. Дюшана). З'являється *ready-mades*, який дав поштовх новому розумінню мистецтва. У результаті відбувається зміна позиції художника, який в результаті креативного акту вибору возвеличує «готовий» об'єкт, і тим самим уміщує його в світі мистецтва. *Ready-mades* вимагає також зміну в налаштуванні реципієнта: сама мистецька провокація як результат дисонансу між об'єктом і назвою, яку художник дає цьому об'єкту, спонукає уяву реципієнта шукати нові, більш чи менш віддалені зв'язки між об'єктом і назвою. Змін зазнає також процес естетичної конкретизації твору, оскільки змінюється сам естетичний предмет, а в результаті цього деякі фази розгортання естетичного досвіду просто відсутні або ж суттєво видозмінені у порівнянні з протіканням естетичного сприйняття творів традиційного мистецтва. Зміни в сучасному мистецтві спричиняють також трансформацію у розумінні процесу естетичної оцінки творів мистецтва, викликають розширення

діапазону естетичних цінностей та перегляд домінуючих цінностей (прекрасне більше не є основоположною естетичною цінністю, її витісняють потворне, бруталне, низьке тощо).

Отже, можна стверджувати, що в сучасному мистецтві фактично відбулася зміна усіх елементів «естетичної ситуації» (термін Р. Інгардена). Змінюється одночасно світ, що нас оточує, як і модель художника.

У дослідженні «Мистецтво як форма самосвідомості» [6, с. 89] С. Моравський аналізує чотири моделі художника: перша окреслює митця класичного мистецтва, наділеного талантом чи геніальністю. Художник-мислитель – це друга модель, що намагається створити систему з розпорошених норм і принципів. Він не відтворює натуру, а творить нову дійсність. До цієї когорти митців належать, зокрема, Леонардо да Вінчі, В. Кандинський, С. І. Віткєвіч тощо, тобто митці, які опротестовували естетичну парадигму, яка існувала до них. Третя модель окреслює художника неоавангардизму, який знищуючи мистецтво, залишається у його межах. Етос цієї моделі художника є етосом «митця поза мистецтвом». Четверта модель є моделлю постмодерного митця (антинеоавангардного походження). Головною рисою постмодерного мистецтва є симбіоз із масовою культурою. Художник постмодернізму сприймається не як геній, який буде свій багатий світ, але як виробник окресленого виду благ для швидкого споживання. Бажаними є повторення відомих і швидко переварюваних речей. Щодо постмодерного мистецтва влучним є висловлювання С. Моравського, що «творець налаштований передусім на постачання розваг і задоволення для реципієнта, найбільше на розділення з ним погляду, що все, що важливе, вже сказане і найкращою стратегією є еkleктизм, який користується настільки різними стимулами, що може дивувати вдалим пастішем нестаріючої старовини, далеких і близьких» [7, с. 101].

Загалом, очевидно, що внаслідок появи абсолютно нового естетичного об'єкта, трансформації основних складових естетичного предмета, зміни соціокультурного контексту як важливого тла і власне підґрунтя формування естетичного предмета, однією з центральних проблем сучасної естетичної теорії є можливість здійснення естетичного переживання та естетичного оцінювання творів сучасного мистецтва.

Деякі дослідники навіть говорять про неможливість трактування радикальних авангардних проявів на одному рівні з творами класичного мистецтва, про виразний контраст між різними формаціями у мистецтві та навіть підкреслюють необхідність використання відповідної термінології, оскільки вважають, що, провокативні художні акції не мають нічого спільного з мистецтвом у традиційному розумінні значення цього слова. Тому говорять про необхідність використання щодо найбільш радикальних мистецьких проявів сьогодення поняття «не-мистецтво» або «анти-мистецтво». Подібні погляди висловлював, зокрема, польський естетик С. Моравський.

Якщо звернутися до типології С. Моравського, то період мистецтва тривав з середини 50-х рр. ХХ ст., потім настав період анти-мистецтва (тобто нової авангарди), який тривав до середини 80-х рр., на зміну йому прийшов натомість період пост-мистецтва (постмодернізм). Анти-мистецтво, або нова авангарда за характеристикою польського дослідника, відкидає естетичний вимір. Пост-мистецтво, своєю чергою, пов'язане з постмодерною творчістю, яка пориває з ангажуванням і стає частиною ринкової гри.

Однак, на сьогодні ми все ще не маємо підстав констатувати, що мистецтво – це проект, який добігає кінця. Як зазначає Б. Дземідок, «незважаючи на всі радикальні зміни сучасної цивілізації, мистецтво не перестало бути людям потрібним. Ні найновіша технологія, ні наукові досягнення [...] не можуть замінити людині інтимного творчого і рецептивного контакту з мистецтвом. Мистецтво не перестало формувати відношення людини до світу, допомагає йому зрозуміти інших людей, інші культури, мотивує до рефлексії і діяльності, викликає різноманітні переживання, розвиває інтелект, уяву і емоційну чуттєвість. Допомагає людині стати людиною і пережити найважчі моменти, не втративши людяності» [2, с. 10].

Сучасна естетика як філософія мистецтва є толерантною і відкритою до найбільш суперечливих художніх пропозицій, в результаті чого вона розриває з нормативними принципами, що обмежують свободу. В сучасному мистецтві, особливо таких його проявах, як одноразові художні акції, швидкоплинні і такі, що заперечують проти їх збереження, свідомо відкидається потреба багаторазового повернення і повторення. Все це узгоджується з видозміною соціокультурного тла актуальної дійсності, зі зростанням інтенсивності й швидкоплинністю процесів у житті людини. Сьогодні

людина прагне достосуватися до швидких змін і сталої трансформації світу, який відкриває багато нових можливостей.

Автори новомодних художніх акцій, які прагнуть показати значну зміну сучасного способу життя, певним чином намагаються відтворити цей нестабільний світ сьогодення. Сформована за нових умов художня свідомість пробуджує у творах увесь багаж зміненої дійсності. Тому часто буває, що твори нового мистецтва, особливо у випадку неоавангардизму, характеризує одноразовість виконання, нарисність, короткотривалість.

У цьому відношенні, мабуть, чи не найважливішим завданням актуального мистецтва є віднайдення шляху до дійсності. Як зауважував Я. Мукаржовський, сучасне мистецтво переймає на себе цю функцію і з її позиції має оцінюватися. Воно не претендує на врівноважену і вічну красу, не хоче виражати ліричний настрій автора, не схильне до виконання репрезентативних завдань. Воно звертається до людини як до істоти, яка тріпоче перед загадкою і як до завойовника дійсності; тому мистецтво не може викликати враження збалансованого спокою і бути легко доступним [8, 568]. Тому можемо отримувати насолоду як від споглядання творів класичного мистецтва, так і відчувати захват від зустрічі з новітніми мистецькими акціями, віддавати при цьому належне цінностям, які притаманні окремо кожному з творів мистецтва, з якими маємо справу. Саме такий шлях відкриває подальшу перспективу розвитку естетичної теорії, відкритої до адекватної оцінки творчості та спроможної охопити як онтологічно-екзистенційні компоненти творів мистецтва, так і враховувати соціокультурні аспекти контексту їх формування.

#### Література:

1. Adorno T. W. *Sztuka i sztuki (wybór esejów)*, przeł. K. Krzemień-Ojak. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1990. 348 s.
2. Dziemidok B. *Główne kontrowersje estetyki współczesnej*. Warszawa: PWN, 2002. 332 s.
3. Krakowski P. *O sztuce nowej i najnowszej*. Warszawa: PWN, 1984. 198 s.
4. Książek A. *Sztuka przeciw sztuce. Z teorii awangardy XX wieku*. Warszawa: Wydawnictwo AKME, 2000. 271 s.
5. Morawski S. *Na zakręcie: od sztuki do po-sztuki*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1985. 409 s.
6. Morawski S. Sztuka jako forma samoświadomości, w: *Sztuka i myśl. II Międzynarodowe Triennale Rysunku*. Wrocław, 1981. S. 89-109.
7. Morawski S. *Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernie(izmie) i kryzysie kultury*. Toruń: WNU MK, 1999. 332 s.
8. Мукаржовский Я. Положение современного искусства, в: Мукаржовский Я. *Исследования по эстетике и теории искусства*. Москва: Искусство, 1994. 606 с.

Отримана: 05.06.2023

Прорецензована: 10.06.2023

Прийнята до друку: 21.06.2023

e-mail: ta.sha@ukr.net

DOI: 10.25264/2312-7112-2023-24-21-25

Шамсутдинова-Лебедюк Т. Становлення наукового знання на мусульманському Сході у період раннього Середньовіччя. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2023. № 24. С. 21–25.

УДК: 1:001(091)(100)

**Тетяна Шамсутдинова-Лебедюк**

## СТАНОВЛЕННЯ НАУКОВОГО ЗНАННЯ НА МУСУЛЬМАНСЬКОМУ СХОДІ У ПЕРІОД РАНЬОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

У статті розглядається становлення науки і наукового знання на мусульманському Сході у ранньому Середньовіччі. У цей період мусульманський світ був осередком інтенсивного культурного розвитку. Були засновані багаті бібліотеки, університети та наукові центри, де проводилися дослідження з різних галузей знання, включаючи математику, астрономію, філософію, медицину та літературу.

Мусульманські учені активно працювали в різних галузях науки, таких як математика, астрономія, філософія, медицина, хімія, історія, філологія та інші.

Це була епоха таких великих вчених-енциклопедистів, титанів думки, поетів, як Муххамад ібн Муса аль-Хорезмі, Ахмад аль-Фаргоні, Імам аль-Бухарі, Абу Якуб аль-Кінді, Абубакр ар-Рази, Абу Наср аль-Фарабі, Абу Райхан аль-Беруні, Абу Алі ібн Сіна, Махмуд аль-Кашгарі, Абу Ала'а аль-Маарі, Абу Абдаллах ар-Рудакі, та інші.

Середньовічний мусульманський Схід залишив значний слід у сучасному світі. Багато досягнень того часу знаходять своє застосування у сучасних науках та технологіях. Він також вплинув на формування світогляду та культурного спадщини.

**Ключові слова:** наука, наукове знання, мусульманський Схід, раннє Середньовіччя, фікх, калам, наукові дослідження.

**Tetyana Shamsutdynova-Lebedyuk**

## FORMATION OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE IN THE MUSLIM EAST IN THE EARLY MIDDLE AGES

This article examines the formation of science and scientific knowledge in the Muslim East in the early Middle Ages. During this period, the Muslim world was a center of intensive cultural development. Rich libraries, universities, and research centers were established where research was conducted in various fields of knowledge, including mathematics, astronomy, philosophy, medicine, and literature. The works of ancient Greek and other ancient thinkers were translated into Arabic and circulated in the Islamic world. This combination of knowledge from different cultures contributed to scientific and cultural progress. The article also examines the role of scientific centers that existed in Baghdad, Cordoba, Damascus, Alexandria, Samarkand and other cities, which not only provided translations and preservation of knowledge from different cultures, but also created conditions for intellectual exchange, contributing to the development of scientific research and spread of knowledge in the medieval Muslim world. They became platforms for intellectual enlightenment and preservation of the heritage of past civilizations.

Muslim scholars actively worked in various fields of science, such as mathematics, astronomy, philosophy, medicine, chemistry, history, philology and others.

It was the era of such great encyclopedist scientists, titans of thought, poets as Muhammad ibn Musa al-Khwarizmi, Ahmad al-Farhoni, Imam al-Bukhari, Abu Yakub al-Kindi, Abu Bakr al-Razi, Abu Nasr al-Farabi, Abu Rayhan al-Beruni, Abu Ali ibn Sina, Mahmud al-Kashgari, Abu Ala'a al-Maari, Abu Abdallah ar-Rudaki, and others.

The medieval Muslim East left a significant mark on the modern world. Many achievements of that time find their application in modern sciences and technologies. It also influenced the formation of worldview and cultural heritage. His scientific and philosophical principles contributed to the development of critical thinking, the search for truth, and mental development. The unique combination of religious and scientific foundations created a special approach to understanding the world and human existence.

The overall contribution of the Muslim East to the development of science and scientific knowledge is of great importance for understanding the history of scientific progress.

**Keywords:** science, scientific knowledge, the Muslim East, the early Middle Ages, fiqh, kalam, scientific research.

Науковий прогрес завжди був ключовим елементом розвитку цивілізацій. У ранньому Середньовіччі мусульманський Схід виявився центром інтелектуальної активності, де наука й наукове знання переживали свою власну ренесансну епоху. Вплив ісламу, багатства регіону та спадщина давніх цивілізацій зіграли важливу роль у формуванні наукового прогресу на мусульманському Сході.

Метою статті є дослідження процесу становлення науки і наукового знання на мусульманському Сході у ранньому Середньовіччі та висвітлення впливу ісламу на розвиток наукових знань.

Епоха раннього Середньовіччя на мусульманському Сході, яка тривала від VII-го до XI-го століть, була періодом значних змін і трансформацій у історії мусульманського світу. Однією з найвідоміших змін був прихід ісламу і його поширення. Після смерті пророка Мухаммада в 632 році, мусульманська спільнота, відома як Умма, почала швидко розширюватись завдяки військовим завойовницьким походам та добровільному прийняттю нової релігії. Це призвело до створення ісламських імперій, таких як Омейядський халіфат, Аббасидський халіфат, Фатимідський халіфат і інші, які змінили політичну карту Сходу. Мусульманські держави зайняли значну частину Близького Сходу, Північної Африки, Південної Європи, Іспанії та інших регіонів. Контакт з іншими культурами та цивілізаціями сприяв взаємному впливу і обміну ідеями, що сприяло розвитку арабської, перської, турецької та інших мусульманських культур. Оскільки мусульманський світ охоплював різноманітні регіони від Піренейського півострова до Індії, раннє Середньовіччя на мусульманському Сході також було часом культурного обміну та взаємодії між різними народами. Торгівля, наука, мистецтво та інші сфери життя розквітали завдяки цьому культурному контакту.

У цей період мусульманський світ був осередком інтенсивного культурного розвитку. Були засновані багаті бібліотеки, університети та наукові центри, де проводилися дослідження з різних галузей знання, включаючи математику, астрономію, філософію, медицину та літературу. Праці давньогрецьких та інших античних мислителів перекладалися арабською мовою та розповсюджувалися в ісламському світі. Таке сполучення знання з різних культур сприяло науковому й культурному прогресу.

Середньовічні вчені Сходу сприймали вивчення наук та науковий пошук як спробу поглибити розуміння людиною «загадкових шляхів Творця, а не як засіб прославлення Бога» [8, с. 112]. Так, з приходом та розвитком ісламу, з прийняттям ним у свої кола інших народів, світогляду, культури, іслам не видозмінювався, поповнювався чи модернізувався, а розвивав свій потенціал. У цей період отримують розвиток науки про іслам, які склалися із *фікху* та *каламу*.

У *фікху* розглядалися основи та джерела мусульманського права на основі: *Корану*, який слугував керівництвом для мусульманського правознавця в усіх випадках життя; *Сунни*, яка складалася із висловів та признань Пророка; *іджми* – одностайного визнання ісламської общини; *княсу* (порівняння) – судженню за аналогією у тих випадках, коли немає відповідних приписів у Корані чи Сунні, *хадисів* – розповідей більш пізніх авторів, що ґрунтуються на словах очевидців [6, с. 22].

Особливе значення починає займати хадисознавство. Ця наука своїм зародженням та становленням зобов'язана перш за все імамам аль-Бухарі та ат-Термізі. Відомими хадисознавцями, сучасниками аль-Бухарі, були також аль-Джудані, ан-Нішапурі, ас-Сіджистані. У середньовічних джерелах, також згадуються як найбільш відомі вчені-хадисознавці аль-Кашиші, ад-Дарімі та ас-Самарканді.

Було також введено таку науку як аль-калам, яка служила для допомоги у роз'ясненні мусульманського віровчення за допомогою уможливлених доказів, які наводились у їх трактатах. Його метою став захист і тлумачення положень ісламу на основі раціоналістичної парадигми, а не наслідування релігійних авторитетів.

У середньовічному мусульманському світі наука і релігія відігравали важливу роль і були тісно пов'язані між собою. Релігійні аспекти наукового знання були невід'ємною частиною досліджень та розуміння світу. Наукові дослідження здебільшого здійснювалися в контексті релігійних вірувань та ісламських вчень. Учені вважали, що Бог створив природу і Всесвіт, тому вивчення природи та розуміння її законів є способом кращого пізнання Творця.

Релігійні аспекти наукового знання також виявлялися у розвитку філософії. Попри це ісламська середньовічна філософія, на відміну від європейської, не була «служницею» теології. Філософи шукали гармонію між релігійними доктринами та науковими принципами. Вони намагалися розуміти природу Бога, розробляли теорії про створення Всесвіту та відносини між Богом і людиною. Ісламська філософія «стала помітною ланкою у світовій філософській думці між античною філософією і європейською середньовічною схоластикою». [1, с. 438]. Видатним представником ісламської філософії були Якуб ібн Ісхак аль-Кінді, філософ, астроном, лікар, який здійснив спробу примирити вчення Аристотеля і Платона та запровадив метод експериментальних досліджень; Абу Наср Мухаммед ібн Тархан ат-Туркі аль-Фарабі, який ще при житті заслужив почесне звання «*Муаліму*

Соні» – «Другий Учитель» (другий після Аристотеля). Він також, як і його попередник спробував примирити філософські вчення Аристотеля і Платона.

Мусульманські філософи займалися важливими питаннями теорії пізнання, метафізики та етики. Вони поєднували античну філософію з ісламськими традиціями, розвиваючи власні школи мислення, такі як арабський аристотелізм та арабський неоплатонізм.

Важливим аспектом становлення науки на мусульманському Сході була система освіти. Медресе були засновані як мусульманські релігійно-просвітницькі та навчальні заклади. Учені мусульманського світу не тільки здобували знання, але і поширювали його шляхом публікацій і обміну ідеями з іншими культурами.

Одним із найважливіших факторів, що сприяли становленню науки на мусульманському Сході, був переклад і збереження грецьких, римських сирійських, перських та інших текстів арабською мовою. Переклади наукових текстів арабською мовою забезпечили мусульманським ученим доступ до античних творів, зокрема філософських праць Аристотеля, Платона, Евкліда, астрономічних творів Птолемея та інших. Це відкрило нові горизонти для дослідження та розвитку наукового знання. Перекладацькі центри відіграли важливу роль у поширенні знань та культурного обміну. Вони стали місцями, де здійснювалася активна перекладацька діяльність, а також навчання та дослідження.

Одним з найвідоміших перекладацьких центрів був Багдадський центр, під патронатом аббасидських халіфів. Так, на початку IX століття при халіфі аль-Ма'муні великого розквіту досяг «Дім мудрості» («*Байт аль-Хікма*») – Академія наук тодішнього Сходу з великою бібліотекою-сховищем та астрономічними обсерваторіями. До наукової та перекладацької діяльності тут було залучено значну кількість вчених з різних регіонів халіфату. Тут працювали видатні науковці свого часу – Мухаммад ібн Муса аль-Хорезмі, Ахмад ібн Мухаммад аль-Фаргоні, Хабаш аль-Хабіб Марвазі.

Саме «Дім мудрості» дозволив зосередити зусилля та підтримати прагнення до світського знання, яке на той час уже закріпилося у великих культурних центрах халіфату.

Інший відомий перекладацький центр знаходився у Кордові, яка була не лише столицею халіфату Кордови, а й одним з найбільших і найбагатших міст арабського світу у середньовіччі. Тут знаходилася бібліотека мечеті Кордови, в якій зберігалися великі зібрання перекладених текстів та оригінальних наукових і філософських творів. Також у Кордові працювали багато перекладачів і учених, які забезпечували передачу знань та ідей, а також здійснювали дослідження у різних галузях знань, включаючи математику, астрономію, фізику та географію.

Перекладацькі центри не обмежувалися лише Багдадом та Кордовою. Вони існували в багатьох інших містах, таких як Дамаск, Александрія, Самарканд. Ці наукові центри не тільки забезпечували переклади та збереження знань з різних культур, але й створювали умови для інтелектуального обміну, сприяючи розвитку наукових досліджень та поширенню знань у середньовічному мусульманському світі. Вони стали платформами для інтелектуального просвітництва та збереження спадщини минулих цивілізацій.

Мусульманські учені активно працювали в різних галузях науки, таких як математика, астрономія, філософія, медицина, хімія та інші. Так, англійський вчений Дж.Бернал у своїй монографії «Наука в історії» високо оцінював досягнення природничих наук в мусульманському світі: «... мусульманські вчені... створили живу науку, яка розвивається... ці вчені зуміли розширити вузьку основу грецької математики, астрономії і медичної науки, закласти основи алгебри і тригонометрії, а також оптики. Визначних успіхів мусульманська наука досягла у хімії, чи алхімії, у цій галузі вчені здійснили корінну переробку старих теорій і внесли в неї новий досвід з метою створення нової науки з новими традиціями» [7, с. 167].

Так, на рубежі VIII-IX найбільш відомим був Джабір ібн Хайян, відомий на Заході як Гебер, який прославився завдяки працям з алхімії (його вважають батьком алхімії). Він відкрив азотну кислоту, хлорну ртуть, нашатир, а також йому належить заслуга розробки сірчанортутної теорії походження металів. Поступово на основі алхімії зароджувалася хімія, засновниками якої були Джабір ібн Хайян, Хунайн ібн Ісхак, Абу Бакр ар-Разі, Абу Алі ібн Сіна та інші.

Прибори для хімічних реакцій, які описав ар-Разі, довгий час використовувалися у хімічних лабораторіях Європи [9, с. 92].

Період IX-X століття вважається класичним періодом розвитку математики в країнах мусульманського Сходу. Арабські математики впровадили використання числа нуль, вдосконалили систему числення. Вони також здійснювали важливі внески в геометрію та тригонометрію. До X століття

вчені виділили алгебру як окрему науку, розробили нові методи точного виміру параметрів земної кулі, здійснили нове рішення проблеми ділення кута на три рівні частини [3, с.43]. Серед видатних вчених цього періоду був основоположник алгебри, автор робіт з математики, астрономії, географії аль-Хорезмі. Його ім'я дало назву терміну алгоритм (*Algorithmi* – латинізоване аль-Хорезмі). Він також був керівником «Дому мудрості» та планував і коректував наукову діяльність цього закладу [10, с. 32].

У країнах Близького та Середнього Сходу відбувається подальший розвиток механіки, яка як наука виділяється ще з античності. Учені середньовіччя перекладали праці з античної механіки Аристотеля, Герона, Філона, вивчали їх, знайомили з ними своїх співвітчизників та розвивали власні здобутки. Серед таких учених можна виділити Сабіна ібн Курру, Абу Райхан аль-Біруні, Ібн Сіну. На початках свого розвитку механіка Сходу розвивалася як продовження античної, проте надалі отримала більш широкий розмах.

Ріст торгівлі, економіки, мореплавання призвели до розвитку науки про небесні тіла – астрономії. Вона слугувала основою для створення календаря, який був необхідним не лише для суспільно-господарських цілей, але й для відправлення релігійних обрядів. Завдяки побудові Багдаді обсерваторії, склалася багдадська астрономічна школа. Учені цієї школи з великою точністю знайшли кут нахилу площини екліптики до площини небесного екватора, склали астрономічні таблиці, була виміряна довжина одного градуса земного меридіана в пустелі Синджар, що становила  $56 \frac{2}{3}$  арабської милі, тобто близько 113 км. Ця величина вважалася для того часу достатньо точною. У вимірах брали участь такі вчені як Йахйя ібн Аксам, Аббас аль-Джаухарі і Ахмад аль-Фаргоні. Поява праць з астрономії – «Зіджей», обумовила необхідність всестороннього вивчення цієї науки. У Європі довгий час основою для астрономічних досліджень слугували таблиці аль-Фаргоні і аль-Марвазі. А праця аль-Фаргоні «Наука астрономії» («Ільм аль-хай'л») у XII столітті двічі перекладалася латинською мовою, пізніше перевидавалася ще чотири рази (у 1493, 1530, 1590 і 1669 р.р.) була довгий час керівництвом з астрономії. Німецький математик і астроном Йоган Мюллер із Кенігсбергу, більш відомий як Регіомонтан читав лекції в університеті Падуї за цією книгою. Завдяки латинським перекладам твору, ім'я вченого латинізували у формі Альфраганус.

Період раннього середньовіччя мусульманського Сходу знаменується швидким розвитком медицини. Лікарська наука, хоча й мала сильну релігійну складову, проте вчені-лікарі займалися вивченням медицини, спираючись на віру в Бога як джерело лікувальної сили. Вони розробляли методи лікування, використовуючи релігійні ритуали та трави, вірячи в їхню ефективність.

Великий вклад у її розвиток внесли такі знамениті вчені і лікарі як Хунайї ібн Ісхак, Абу Бакр ар-Разі, Алі ібн Раббан ат-Табарі, Алі ібн Аббас аль-Маджусі та інші. Особливе місце у розвитку медичних знань належить батьку сучасної медицини Абу Алі аль-Хусейну ібн Сіні (латинізоване *Авіценна*), який вніс значний внесок в розвиток медичних знань, розробивши нові методи діагностики, лікування та фармацевтичні препарати. Його «Канон лікарської науки» був настільною книгою медиків до XIX століття. Цю працю можна сміло назвати геніальним творінням людської думки, величним за своїм змістом і значенням пам'ятником людської культури [5, с. 62].

На основі чисельних мандрівок в Індію, Китай, Центральну Азію, Русь, Африку, широкий розвиток отримала географія. Серед визначних учених у цій галузі знання чільне місце належить Ібн Хордадбеку, аль-Якубі, Ібн Фаддані, аль-Істахрі, аль-Ма'суді.

Отримали у даний період свій розвиток і гуманітарні науки, особливо історія, історіографія, філологія, поезика. Так, історіографія, що започаткувалася в епоху пророка Мухаммада, була спочатку життєписом Пророка, де історичні події викладалися у тісному зв'язку з епізодами із його біографії. Однак, у VIII столітті почали з'являтися твори-літописи (за прикладом візантійських анналів). У цих творах історія викладалася у хронологічній послідовності за усіма канонами історіографії. Арабські літописи відображали дух свого часу, часу походів та завоювань. Так, наприклад, один із перших літописів, написаний Мусою ібн Куба ібн Абу Айяш Мухаммадом аль Асаді називався «Книга походів» («*Кітаб аль-магазі*»). Цим твором користувалися наступні арабомовні автори, а деякі з них давали таку ж назву своїм творам, серед них – ібн Умар аль-Вакіді [4, с. 196].

Великий математик, астроном, географ аль-Хорезмі, одночасно з дослідженнями природничих наук, був одним із ранніх історіографів Халіфату. Він написав працю «Книга історії» («*Кітаб ат-таріх*»), де описувалися події в хронологічній послідовності. Найбільш відомими істориками IX століття були аль-Балазурі та ат-Табарі, твори яких є цінним джерелом знань з історії Арабського



халіфату. Праця ат-Табарі «Історія пророків і царів», яка в історію ввійшла під назвою «Історія Табарі», перекладалася багатьма мовами і багаторазово перекладалася. У ній автор викладає історію народів, які були відомі арабам від створення світу і до IX століття. Популярними також були праці, які стосувалися історії окремих міст Арабського халіфату. Це – «Історія Багдада» ібн Абу Тахір Тайфура, «Історія Мерва» ібн Йякуб аль-Марвази, «Історія Бухари» ібн Джафар ан-Наршахі, яка була представлена саманідському правителю Нуху ібн Насру [5, с. 58].

Доволі інтенсивно розвивалася філологічна наука, це привело до її найбільшого розвитку у X столітті. Арабомовні вчені вдосконалювали науку про мову та її граматику, термінологію з каламу і філософії, створили науку основ фікху, науку про фікх і окремо науку про різні закони фікху, виділили алгебру як окрему науку, не залежну від науки лічби, виявили колосальний інтерес до точного вимірювання периметру земної кулі своїми новими методами, застосували нове вирішення проблеми ділення кута на три рівні частини, тощо. Ці успіхи були значними, особливо порівнюючи з культурою середньовічної Європи того ж періоду, про що писав Дж.Бернал, підкреслюючи що в той час, як «більша частина Європи ще страждала від хаосу викликаного падінням Римської імперії... мусульманський світ переживав період блискавичного розквіту».

Це була епоха таких великих вчених-енциклопедистів, титанів думки, поетів, як Муххамад ібн Муса аль-Хорезмі, Ахмад аль-Фаргоні, Імам аль-Бухарі, Абу Якуб аль-Кінді, Абубакр ар-Разі, Абу Наср аль-Фарабі, Абу Райхан аль-Беруні, Абу Алі ібн Сіна, Махмуд аль-Кашгарі, Абу Ала'а аль-Маарі, Абу Абдаллах ар-Рудакі, та інші.

Середньовічний мусульманський Схід залишив значний слід у сучасному світі. Він вплинув на формування світогляду та культурного спадщини. Його наукові і філософські принципи сприяли розвитку критичного мислення, пошуку істини та розумовому розвитку. Унікальна комбінація релігійних та наукових засад створила особливий підхід до розуміння світу та людського існування.

Цей період в історії став важливим моментом у розвитку наукового та інтелектуального потенціалу, вплинувши на подальші наукові дослідження та формування світової культури. Його внесок у науковий прогрес і спадщину виявився надзвичайно значимим і має важливі наслідки для сучасного світу.

По-перше, взаємодія культур та обмін знаннями на мусульманському сході були ключовими факторами у розширенні наукового знання. Переклади грецьких, індійських, перських та інших текстів арабською мовою дозволили зберегти та поширити значну частину наукового доробку минулих цивілізацій. По-друге, спадщина середньовічного мусульманського Сходу надалі впливає на світ. Багато досягнень того часу мають практичне застосування у сучасних науках та технологіях. Наприклад, арабські цифри, алгебра, медицина та астрономія, розроблені в той час, стали невід'ємною частиною сучасного світу. По-третє, середньовічний мусульманський Схід підкреслив важливість розвитку науки та наукового знання. Вчені того часу прагнули до об'єктивного й систематичного вивчення світу, використовуючи науковий метод та експериментальні підходи. Це сприяло зростанню інтелектуального потенціалу, розумовому розвитку та розширенню меж пізнання.

Загалом, середньовічний мусульманський Схід залишив свою визначну спадщину у світовій культурі та науковому доробку у вигляді наукових досліджень, архітектурних шедеврів та інтелектуального розвитку, які вплинули на подальший розвиток цивілізацій на Сході та в світі. Його вплив виявився значним і має довготривалі наслідки для сучасного світу. Розвиток науки та наукового знання на мусульманському Сході викликав широкий інтерес і продовжує бути об'єктом досліджень, що свідчить про його важливість і актуальність у сучасному науковому співтоваристві.

### Література:

1. *Академічне релігієзнавство*. Підручник./ За наук. ред. проф. А.Колодного. К.: Світ знань, 2000. 862 с.
2. Андрущенко В. П. *Вступ до філософії: Великі філософи*. Харків: РИФ, 2005. – 512 с.
3. Матвиевская Г.П. *К истории математики Средней Азии IX-XV в.в.* Ташкент, 1962. 243 с.
4. Павленко Ю.В. *Історія світових цивілізацій: Соціокультурний розвиток людства*. К.: Либідь, 2001. 360 с.
5. *Проблемы истории и культуры народов Средней Азии и стран зарубежного Востока*. Ташкент: Фан, 1991. 138 с.
6. Шамсутдинова-Лебедюк Т.Н. Середньовічна ісламська філософія. *Наукові записки. Серія «Філософія»*. *Острозька академія*. 2021. Вип.22. С.19-24.
7. Bernal's J D. *Science in History*. London. 1954. 967 p.
8. Grunebaum G.E. von *Classical Islam*. London. 1970. 287 p.
9. Saliba, G. *Islamic science and the making of the European Renaissance*. MIT Press. 2011. 229 p.
10. Rashed, R. *The development of Arabic mathematics: Between arithmetic and algebra*. Springer. 1996. 172 p.

Отримана: 25.05.2023

Прорецензована: 01.06.2023

Прийнята до друку: 21.06.2023

e-mail: teetet1@ukr.net

DOI: 10.25264/2312-7112-2023-24-26-29

Грицишина М. Філософування Дж. Локка про ідеї слів. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острого : Вид-во НаУОА, 2023. № 24. С. 26–29.

УДК: 1 (091) (410) : 159. 963. 2

## Марія Грицишина

### ФІЛОСОФУВАННЯ ДЖ. ЛОККА ПРО ІДЕЇ СЛІВ

У роботі досліджено специфіку та складники вчення Дж. Локка про ідеї слів. Подається аналітичне порівняння розуміння сутнісних ознак процесу формування ідей. По – новому розглянуто проблему висвітлення питання про значення слова, і про мову взагалі. Особлива увага у дослідженні відводиться досвіду та його засобам, прикладу, досвіду чуттєвих ідей. Адже згідно з гносеологічною програмою філософа, дослідження походження, достовірності та обсягу людського пізнання, стосується вивчення внутрішнього світу самої людини. Дж. Локк прагнув збагнути і роз'яснити сам внутрішній пізнавальний світ людини, оскільки саме внутрішній досвід виступає як глибокий досвід, який не лише відчувається, але й пізнається. Тому саме внутрішній досвід Джон Локк називає внутрішнім почуттям або роздумом. Згідно філософування Локка, саме ці два типи досвіду пояснюють походження і функціонування всіх наших ідей. Ідеї, пов'язані з зовнішнім досвідом, ми отримуємо за допомогою органів чуття. Але люди мають не тільки ідеї про властивості зовнішнього світу, вони також можуть мати ідеї про свою внутрішню діяльність. Філософ називає цю діяльність роздумами або рефлексією.

**Ключові слова:** досвід, ідея, мислення, гносеологія, емпіризм, сприйняття, рефлексія.

## Mariia Grytsyshyna

### PHILOSOPHY OF J. LOCKE ON THE IDEAS OF WORDS

The work examines the specifics and components of J. Locke's teaching on the ideas of words. An analytical comparison of the understanding of the essential features of the idea formation process is provided. The problem of elucidating the meaning of the word, and the language in general, is considered in a new way. Special attention in research is given to experience and its means, for example, experience of sensory ideas. After all, according to the epistemological program of the philosopher, the study of the origin, reliability and extent of human knowledge concerns the study of the inner world of the person himself. J. Locke sought to understand and clarify the inner cognitive world of a person, since it is the inner experience that acts as a deep experience that is not only felt, but also known. That is why John Locke calls inner experience an inner feeling or reflection. According to Locke's philosophy, these two types of experience explain the origin and functioning of all our ideas. We receive ideas related to external experience with the help of the senses. But people not only have ideas about the properties of the external world, they can also have ideas about their inner workings. The philosopher calls this activity thinking or reflection.

**Keywords:** experience, idea, thinking, gnosology, empiricism, perception, reflection.

Піднімаючи питання про слова, і про мову взагалі, Дж. Локк зосереджує увагу на наступних моментах. По-перше, люди наділені можливостями до відтворення членороздільних звуків. «Створивши людину істотою суспільною, Бог не тільки створив її з нахилом до спілкування з іншими, подібними їй істотами, і зробив це спілкування необхідним для неї, і дарував їй мову, яка мала стати засобом і загальним зв'язком суспільства. Саме тому людські органи так сформовані природою, що здатні відтворювати членороздільні звуки, які ми називаємо словами» [8, с. 402]. Однак Дж. Локк наголошує на тому, що цього було зовсім недостатньо для виникнення мови. Як приклад, філософ стверджує, що можна і птахів навчити видавати членороздільні звуки, але вони не вмітимуть, як люди, будувати речення. По-друге, люди здатні робити звуки знаками ідей. Іншими словами, люди окрім відтворення членороздільних звуків, мали б користуватися цими звуками як знаками внутрішніх уявлень і одразу ж називати ними ідеї в своєму розумі. Таким чином, люди можуть передавати думки один одному. По-третє, люди здатні робити ці звуки загальними знаками. Однак для досконалості мови недостатньо лише, щоб звуки могли стати знаками ідей, якщо ці знаки не використовуються так, щоб вони узагальнювали собою багато окремих речей. Це свого роду труднощі, які пов'язані з великою кількістю речей одного ряду, які потребували б окремої назви. Звісно, ми розуміємо, що філософ вибудовує чітку картину формування логічного ряду мовної ідеї, котра бере свій початок, розвивається, стикається при цьому з труднощами і набуває «...подальшого удосконалення в користуванні загальними

термінами, завдяки яким одне слово стало означати велику кількість окремих предметів» [8, с. 402]. По-четверте, окрім назв, що означають ідеї, є і інші слова, якими користуються для того, щоб охарактеризувати певні недоліки тієї чи іншої ідеї. І тут ми в черговий раз стикаємося з труднощами розуміння цього відношення, оскільки починаємо суб'єктивно ставитися до самого розуміння таких ідей. Ми не розуміємо, позитивні вони, чи просто означають відсутність негативного трактування. По-п'яте, слова, врешті-решт, походять від позначення чуттєвих ідей. І якщо, або навіть правильніше акцентувати, коли ми помітимо велич залежності наших слів від звичайних чуттєвих ідей, ми досягнемо витоків наших понять і всього нашого пізнання.

Дж. Локк, відкинувши будь-яку вроджену природу ідей, приходять до висновку, що людська душа з самого народження є «білим папером» (або «чистою дошкою») без будь-яких знаків або ідей, як це виражається латинським висловом «*tabula rasa*» [8, с. 128]. Людська душа, певним способом уподібнюється чистому аркушу паперу (чи чистій дошці), на якому можуть бути залишені записи тільки засобом досвіду, наприклад, досвід чуттєвих ідей.

Локк називає життєвий досвід, який заповнює такий «аркуш», «зовнішнім досвідом». Він включає в собі вплив зовнішніх речей, подій та обставин на людину. Термін «сенсуалізм» застосовується саме до цього типу досвіду. Проте, згідно з його гносеологічною програмою, що стосується дослідження походження, достовірності та обсягу людського пізнання, філософ звертає увагу й на вивчення внутрішнього світу самої людини. Його інтерес до цього питання був викликаний думками Декарта. Тому Дж. Локк прагнув трактувати й внутрішній пізнавальний світ людини, оскільки саме внутрішній досвід виступає як глибокий досвід, який не лише відчувається, але й пізнається. Саме внутрішній досвід Джон Локк називає внутрішнім почуттям.

Згідно з Локком, саме ці два типи досвіду пояснюють походження і функціонування всіх наших ідей. Ідеї, пов'язані із зовнішнім досвідом, ми отримуємо за допомогою органів чуття. Однак люди мають не тільки ідеї про властивості зовнішнього світу, вони також можуть мати ідеї про свою внутрішню діяльність. Філософ називає цю діяльність роздумами або рефлексією.

Існують ідеї, які виникають у нас через відчуття та рефлексію. Наприклад, ідеї задоволення або насолоди, а також їх протилежності – страждання або горя, або ідеї сили і єдності. Ідеї задоволення і страждання переплітаються з більшістю наших інших ідей. Радість і нещастя супроводжують більшість наших ідей, що виникають з відчуттів та рефлексії. Важко уявити такий вплив зовнішнього подразника на наші почуття або сховану думку в нашому розумі, яка не здатна спричинити страждання або задоволення. Філософ використовує слова «задоволення» і «страждання» в широкому розумінні, охоплюючи все, що може радувати або засмучувати людину, незалежно від його походження. Хоча ми можемо називати певні відчуття радістю, насолодою, щастям, а інші – незадоволенням, турботою, стражданням або болем, усі вони є різновидами того самого почуття і пов'язані з ідеями задоволення та страждання.

Дж. Локк наголошує на тому, що мудрий Творець наділив нас надзвичайною владою над частинами нашого тіла, давши нам можливість володіти ними за власним бажанням – рухати чи ні, або взаємодіяти з навколишніми тілами завдяки їхньому рухові (це відображено в наших ідеях про людське тіло). Також Він наділив наш розум здатністю обирати ту ідею, про яку ми будемо думати, і здатністю уважно досліджувати предмети, щоб спонукати нас до роздумів і дій. Таким чином, Творець поєднав сприйняття задоволення з певними роздумами і почуттями. Якби задоволення було повністю відокремлене від наших зовнішніх сприйнятів і внутрішніх роздумів, ми не мали б жодних підстав віддавати перевагу одній думці чи дії перед іншою. Ми не мали б мотивації рухати своє тіло і не користувалися б своїм розумом, а просто пливли б за течією без будь-якого напрямку або наміру. В такому випадку ідеї були б лише безтілесними тінями, які з'являлися в нашому розумі, коли їм заманеться. В результаті людина, незважаючи на великі здібності свого розуму та волі, стала б бездіяльним створінням, яке весь час проводить в ледарському та літаргічному сплячому стані.

Дж. Локк зауважує, що страждання має таку ж силу і користь, як і насолода, і саме це надихає нас до праці. Ми готові використовувати свої здібності, щоб уникнути страждання й знайти втіху. «Варто звернути увагу, що ті самі об'єкти й ідеї, які приносять нам насолоду, можуть спричинити страждання. Так, приємне тепло, коли трохи збільшується, перетворюється на муку, а найприємнішим серед усіх чуттєвих об'єктів є світло» [8, с. 631].

На думку філософа, природа мудро й милосердно влаштує все так, що коли об'єкт пошкоджує знаряддя сприйняття внаслідок своєї дії, які є дуже вразливими, страждання попереджає нас

зупинитися раніше, ніж орган буде повністю пошкоджений, і забезпечує, щоб він продовжував виконувати свої функції. Розгляд об'єктів, які викликають страждання, переконує нас в самому значенні страждання та його користі. «Навіть якщо очі не можуть витримати надто яскравого світла, темрява не завдає їм шкоди, оскільки не порушує цей чутливий орган. Вона залишає його недоторканим і неушкодженим. З іншого боку, надлишок холоду, так само як і надлишок тепла, приносить нам страждання, оскільки він шкідливий для нашого життя і виконання різних функцій організму, які потребують помірного тепла» [9, с. 245].

Таким чином, Дж. Локк наголошує, що всі наші знання випливають зі сприйняття та рефлексії. Матеріалом нашого пізнання є прості ідеї – яскраві елементи нашого розуміння. Локк намагається знайти найпростіші ідеї, які є основою всього пізнавального процесу. Як емпірик, він покладається на чуттєве сприйняття, спрощуючи раціональний аспект мислення. Щодо складних ідей, Локк не надає однозначної класифікації. Серед них він згадує ідеї простору, часу, чисел, відносин та слів. Але найважливішою складною ідеєю для нього є ідея субстанції. Це поєднання простих ідей, які представляють окремі речі, існуючі самостійно, а першою і головною серед них є уявна ідея субстанції. Наприклад, коли об'єднуються прості ідеї білого кольору, ваги, твердості, гнучкості та плавкості, виникає ідея свинцю, а поєднання ідей форми, руху, мислення та розумових здібностей створює загальну ідею людини. Існують два види складних ідей субстанції. Перший вид – це ідеї окремих простих субстанцій, які існують самостійно, наприклад, ідея людини або вівці. Другий вид – це ідеї кількох таких субстанцій, які поєднані разом. Кожна з цих комбінованих ідей кількох субстанцій є так само одиначною ідеєю, як і ідея окремої субстанції, наприклад, ідея людини або ідея одиниці. Складні ідеї представляють собою особливе «відношення», яке виникає при розгляді і порівнянні однієї ідеї з іншою. Найскладніші для розуміння ідеї походять з двох джерел.

Аналізуючи розвиток нашого розуму і уважно спостерігаючи, як він повторює, додає і поєднує свої прості ідеї, отримуємо більше, ніж може здатися на перший погляд. Проте, при уважному розгляді початкових джерел наших уявлень, ми помітимо, що навіть найскладніші для розуміння ідеї, незважаючи на їхню віддаленість від чуття або дії нашого розуму, походять від них. Таким чином, навіть широкі та абстрактні ідеї виникають зі сприйняття і рефлексії і є результатом того, що розум може досягти та зазвичай досягає, використовуючи свої здібності щодо ідей, отриманих з об'єктів сприйняття або роботи над ними, яку він спостерігає в собі.

Ідею про посилення гносеологічного змісту можна переформулювати так: мислитель вважає, що безпосередньо доступні нам лише ідеї, а не самі речі, які є їхнім підґрунтям, але до яких складніше дістатися. Гносеологія Дж. Локка має подвійну природу, оскільки може бути роз'яснена як матеріалістична ідеологія або ідеалістична концепція.

Важливим елементом світогляду Локка є розрізнення на первинні та вторинні якості. Обидва типи якостей є ідеями, отриманими на основі зовнішнього досвіду. Ідеї первинних якостей виникають через вплив органів чуття на якості, що належать об'єктам зовнішнього світу. Ці якості включають просторові характеристики, масу та рух; Локк вважає їх реально існуючими. Вторинні якості походять від специфіки наших органів чуття і включають запах, колір та смак. Ці якості відрізняються тим, що існують лише у нашій свідомості. Реальність вторинних якостей є суб'єктивною, оскільки вони існують лише у людини, але вони не є ілюзіями суб'єкта. Питання про первинні та вторинні якості завжди залишається складною проблемою для науки, зокрема для філософії, і відкриває широкий спектр можливих пояснень.

Вчення про різні види знання є суттєвою частиною локківської гносеології, особливо в контексті точності такого знання. Ми можемо мати знання лише про те, що ми маємо ідеї про нього. Філософ зауважує, що точне знання полягає в інтуїтивному сприйнятті. Проте ми не можемо мати інтуїтивне знання, яке охоплювало б всі наші ідеї і всю інформацію, яку ми хотіли б про них знати. Тому ми не можемо перевірити або сприйняти всі взаємозв'язки між ними шляхом порівняння або безпосереднього спостереження. Наприклад, ми можемо інтуїтивно розуміти, що тупокутний трикутник з однаковими основами та розташований між паралельними лініями не є таким самим як гострокутний. Але ми не можемо визначити, чи вони дійсно однакові, оскільки їхню відповідність або невідповідність щодо рівності не можна безпосередньо встановити. Різниця у формі перешкоджає точному і прямому порівнянню. Тому для вимірювання їх потрібні проміжні концепції, що вже є результатом раціонального мислення.

Наше раціональне мислення не може охопити всі наші ідеї, оскільки ми не завжди знаходимо посередників між різними ідеями, які можна б було логічно пов'язати одну з одною у всіх аспектах міркування. Там, де відсутні такі посередники, ми маємо недостатні знання і обґрунтування. Чуттєве сприйняття не охоплює існування речей, які представляються нашим почуттям в кожний конкретний момент. Тому воно значно обмеженіше ніж два попередні способи пізнання.

Очевидно, що наше знання не охоплює не тільки всі існуючі речі, але й усі наші ідеї. Так, незалежно від погляду, з якого ми розглядаємо сутність душі – як субстанцію чи як мислячу матерію, нам важко уявити собі обидві ці можливості. Так що навіть якщо ми приймаємо одну з двох гіпотез, щось тягне нас до іншої. Дехто обирає цей нечесний шлях і, не розуміючи чогось у першій гіпотезі, раптово переходить до другої, хоча для непередбачливого розуму вона залишається такою ж незрозумілою.

Це свідчить не лише про обмеженість і недосконалість нашого знання, але й про безсилля перемоги, яка досягається за допомогою таких доведень, що випливають з наших власних поглядів і можуть переконати нас у тому, що ми не можемо отримати впевненість шляхом одностороннього розгляду питання, і ніколи не допомагають нам знайти істину через захист протилежної думки, яка після перевірки так само виявиться надто складною.

Безсумнівно, у нас є щось, що мислить. Самі наші сумніви стосовно його природи свідчать про його існування, хоча ми погоджуємося з тим, що ми не знаємо, до якої категорії належить це «щось». Бути скептиком в цьому питанні зараз так само марно, як нерозсудливо в багатьох інших випадках повністю відкидати існування чогось на підставі того, що ми не можемо зрозуміти його природу. Тож на завершення доцільно навести цитату Джона Локка: «Я волів би знати, чи існує субстанція, яка не містить у собі чогось такого, що ясно збиває з пантелику наш розум. Якою мірою нас перевершують у знанні інші духи, що бачать і відають природу та внутрішню побудову речей? Якщо до цього додамо ширше розуміння, яке дозволяє їм з одного погляду побачити зв'язок й узгодження дуже багатьох ідей та залюбки забезпечує їх проміжними доказами, що їх ми, рухаючись поодинокими й повільними кроками, нарешті ледве віднаходимо після тривалого роздивляння у п'їтьмі, і що з них нерідко забуваємо один, хоча ще не відшукали іншого, тоді зможемо здогадатися бодай про якусь частку щастя у духів вищого розряду, наділених жвавішим і проникливішим зором, а також ширшою цариною знання» [8, с. 438].

#### Література:

1. Бичко А.К., Бичко І.В., Табачковський В.Г. *Історія філософії*. Київ: Либідь, 2001. 408 с.
2. Гоббс Т. *Сочинения в двух томах*. Москва: Мысль, 1989. Т.1. 624 с.
3. Гусев В. І. *Західна філософія Нового Часу. XVII-XVIII ст.* Київ: Либідь, 1998. 368с.
4. Декарт Р. *Собрание сочинений в 2-х томах*. Москва: Мысль, 1994. 1291 с.
5. Заиченко Г. А. Уточнение основных гносеологических позиций Джона Локка, в: Заиченко Г.А. *Специфика философского знания и проблема человека в истории философии*. Москва, 1988. С. 42–49.
6. Заиченко Г. А. *Философия Джона Локка*. Москва: Знание, 1959. 32 с.
7. *Історія філософії*, за ред. В.І. Ярошовця. Київ: ПАРАПАН, 2002. 774 с.
8. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении, *Избр. философ. Произв.: В 2 т.* Москва, 1960. Т. 1. 732 с.
9. Локк Дж. *Сочинения в трех томах*. Москва: Мысль, 1985. Т.1. 622 с.
10. *Філософський енциклопедичний словник*, за ред. Є.К. Бистрицького, М.О Булатова та ін. Київ: Абрис, 742 с.

Отримана: 20.05.2023

Прорецензована: 08.06.2023

Прийнята до друку: 21.06.2023

e-mail: t.v.matusevych@npu.edu.ua

DOI: 10.25264/2312-7112-2023-24-30-37

Матусевич Т. Філософська парадигма наукової освіти: концептуальна експлікація. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал. Острог: Вид-во НаУОА, 2023. № 24. С. 30–37.

УДК: 1:37

**Тетяна Матусевич**

## ФІЛОСОФСЬКА ПАРАДИГМА НАУКОВОЇ ОСВІТИ: КОНЦЕПТУАЛЬНА ЕКСПЛІКАЦІЯ

*Актуальність розвитку наукової освіти провокує нові дискусії щодо її філософських засад, які охоплюють атрибути прогресу в цій галузі з часів античності та пропонують нові проекти та перспективи для розробки філософської парадигми наукової освіти з огляду на виклики та вимоги сьогодення. Дана стаття присвячена аналізу трьох основних підходів до визначення філософської парадигми наукової освіти, – інтеріоризаційного, інтерреляційного та мультиперспективного, – кожен з яких збагачує загальний дискурс з даної проблематики.*

**Ключові слова:** філософська парадигма, освіта, наукова освіта, філософія освіти.

**Tetiana Matusевич**

## PHILOSOPHICAL PARADIGM OF SCIENCE EDUCATION: CONCEPTUAL EXPLANATION

*The relevance of the development of science education provokes new discussions about its philosophical foundations, which cover the attributes of progress in this field since antiquity and offer new projects and perspectives for the development of a philosophical paradigm of science education in view of the challenges and requirements of today. The article is devoted to the analysis of three main approaches to define the philosophical paradigm of science education: interiorization, interrelational, and multiperspective. The interiorization approach to defining the philosophical paradigm of science education involves the development of the "philosophy of science education" as an "internal philosophy". The interrelational approach to delineating the philosophical paradigm of science education is based on identifying the relationship between the philosophy of science and science education, the relationships between sections of philosophy and scientific inquiry. The most comprehensive approach to defining the philosophical paradigm of science education is multi-perspective, which is based on addressing various philosophical trends and their understanding of scientific meaning and rationality, mutual influences and contradictions, determining the contribution of each of them to the progress of the theory and practice of science education. This approach usually develops the concept of science education through the prism of such philosophical trends as John Dewey's pragmatism, constructivism, rationalist school, classical empiricism, and postmodernism. Each of the mentioned directions is analyzed in the article in the context of the dialectics of science education.*

**Keywords:** philosophical paradigm, education, science education, philosophy of education.

Сьогодні глобальне суспільство переживає складні процеси трансформації соціальної архітектури, актуалізуючи питання розвитку нових поколінь відповідальних громадян, які розуміють важливість науки і техніки в сучасному та майбутньому світі. На глобальному порядку денному стоять питання знань, технологій та інновацій, і від успіху певних економік у їх виробництві залежатиме поступ у створенні Економіки 4.0. В цих умовах розвинута система наукової освіти постає необхідною складовою прогресу економіки, заснованої на знаннях та інноваціях, яка сприяє більшій залученості громадян до інноваційного розвитку і відповідає найвищим етичним стандартам, допомагаючи забезпечити сталий розвиток у майбутньому. Все це актуалізує питання дослідження концепту наукової освіти та її смислотворчих горизонтів.

Наукові розвідки з даної проблематики ускладнюються багатоаспектністю та багаторівневістю явища наукової освіти, що репрезентується у взаємодії запитів щодо змісту науки, наукового процесу та педагогіки навчання. В загальній складності, наукова освіта спрямована на розвиток розуміння наукових ідей та ідей про науку, її роль у суспільстві, наукових компетентностей та ставлень [21, 22] та націлена на систематичний розвиток і підтримку цікавості учнів до світу, захоплення науковою діяльністю та розуміння того, як можна пояснити природні явища. Головною метою наукової освіти є надання можливості кожній людині брати поінформовану участь у прийнятті рішень і вживати відповідних дій, які впливають на її власне благополуччя та благополуччя суспільства та навколишнього

середовища [21, 22]. Сучасна наукова освіта переживає своєрідний «культурний поворот», оскільки дослідники починають визнавати та студіювати вплив культури на наукову освіту, дедалі більше критикуючи універсальні уявлення про наукову практику та виробництво знань [42]. Така множинність цілей та диверсифіковане застосування відображає певні специфічні функції і ролі, які наукова освіта виконує в суспільстві. Серед основних відзначають [37]:

- сприяння розвитку культури наукового мислення та стимулювання до використання доказової аргументації при прийнятті рішень;
- забезпечення громадян знаннями та навичками для активної участі в дедалі складнішому науково-технологічному світі;
- розвиток компетентностей для розв'язання проблем та поступу інновацій, аналітичного та критичного мислення;
- залучення до наукової діяльності та розвитку наукової кар'єри;
- сприяння відповідальній участі в публічних наукових дискусіях, дебатах та прийнятті рішень.

Означена актуальність розвитку наукової освіти провокує нові дискусії щодо її філософських засад, які охоплюють атрибути прогресу в цій галузі з часів античності та пропонують нові проекти та перспективи для розробки філософської парадигми наукової освіти з огляду на виклики та вимоги сьогодення. Спроби означення філософської парадигми наукової освіти можемо об'єднати у три основні підходи: *інтеріоризаційний*, *інтерреляційний* та *мультиперспективний*. Розглянемо кожен з них більш детально.

*Інтеріоризаційний підхід* до визначення філософської парадигми наукової освіти передбачає розвиток «філософії наукової освіти» як «внутрішньої філософії». Зважаючи на концептуальну мультизадачність та поліморфність наукової освіти, розвиток такої внутрішньої філософії може мати важливе значення для реформування галузі [36]. І. Шеффлер узагальнив цінність такої внутрішньої філософії для наукової освіти і окреслив чотири основні напрямки дій, за допомогою яких філософія може зробити внесок у розвиток наукової освіти [35, с. 392]: аналітичний опис форм мислення, представлених навчальними предметами; оцінка та критика таких форм мислення; аналіз конкретних матеріалів з метою їх систематизації та експонування їх як приклади форм мислення; тлумачення конкретних прикладів доступними термінами. Вчений підкреслював, що цей філософський вимір забезпечує надзвичайно важливу компоненту підготовки вчителя на додаток до трьох загальних: предметна компетентність, практика викладання та освітня методологія [36]. Р. Шульц зазначає, що «філософію наукової освіти» (Philosophy of Science Education) можна розуміти як перетин або синтез (принаймні) трьох академічних галузей: філософії, науки і освіти. У цьому проекті він привертає увагу до двох корисних аспектів, що стосуються філософії загалом, які можуть стати у нагоді та сприяти вдосконаленню наукової освіти та розвитку такої філософської перспективи: здатність філософії забезпечувати синтез ідей із суміжних дисциплін, осмислювати їх основні освітні наслідки та розбудова того, що можна назвати «філософією» галузі [36].

*Інтерреляційний підхід* до окреслення філософської парадигми наукової освіти спирається на виявлення взаємозв'язку філософії науки та наукової освіти, взаємозв'язків між розділами філософії та науковим запитом. Зокрема, проаналізувавши численні напрямки досліджень, які пов'язують філософію науки з практикою наукової освіти, А. Адуріс-Браво [2] групує ці взаємовідносини в сім класів: два з них відносяться до об'єктів дослідження, спільних для двох дисциплін – епістемологічної основи ерудиції та епістемологічної основи науки шкільного рівня; шість стосуються релевантних позицій освітнього та філософського метадискурсу [32]. Також активно розробляється проблематика з'ясування взаємозв'язків між онтологією та епістемологією та науковим запитом, осмислення наукової онтології та наукової епістемології [36]. Питання, що стосуються наукової онтології, полягають у визначенні статусу (або дійсності) продуктів людської творчості чи відкриттів, включаючи наукові моделі та теоретичні сутності (наприклад, ген, поле, чорна діра, тектонічні плити), оцінці їх істинності (реалізм) або просто корисності (вигаданої) конструкції для вирішення проблем і відповідності експериментальних даних (емпірична адекватність). Наукова епістемологія пов'язана з описом і з'ясуванням природи сукупності відомих наукових фактів і теорій (ступінь достовірності) і виробництва нових знань (тобто наукового запиту) [36].

Найбільш масштабний підхід до визначення філософської парадигми наукової освіти, – *мультиперспективний*, – ґрунтується на зверненні до різноманітних філософських напрямів та їх розуміння наукового сенсу й раціональності, взаємовпливів та протиріч, визначення внеску кожного з них

у поступ теорії і практики наукової освіти. Такий підхід зазвичай розробляє концепцію наукової освіти через призму таких філософських течій, як прагматизм Джона Дьюї, конструктивізм, раціоналістична школа, класичний емпіризм, постмодернізм. Кожен з зазначених напрямів потребує більш детального аналізу в контексті діалектики наукової освіти.

*Прагматизм Джона Дьюї*, який вважається засадничим для розвитку філософської парадигми наукової освіти, ґрунтується на розумінні науки як складної системи та універсального інструменту для забезпечення кращого майбутнього людства [3]. Виділяють три основні філософсько-освітні настанови Дж. Дьюї, що безпосередньо вплинули на розвиток наукової освіти [45]:

1. У своїх роботах [12, 13, 14, 15] Дж. Дьюї припустив, що розум розвивається у відповідь на ситуації вирішення проблем, і, отже, розум найкраще функціонує в практичних ситуаціях вирішення проблем. Згідно з цією теорією, навчання є найефективнішим у контексті вирішення проблем і реальних ситуацій [Wong].

2. Подібно до В. Джеймса [24], Дж. Дьюї [14] стверджував безперервність досвіду та нерозривний зв'язок минулого, поточного і майбутнього досвіду. Ця точка зору передвіщала сучасний конструктивізм, зокрема такі його принципи, як важливість реального досвіду та роль попередніх знань у навчанні [45]. Дьюї відкидає емпіристичне бачення про те, що ми збираємо уривки інформації за допомогою наших чуттєвих здібностей і перевпорядковуємо їх у ідеї внаслідок розумової діяльності. Він також відкидає раціоналістичне уявлення про те, що ідеї є вродженими і чистими принципами, які тиснуть на наш апарат чуттєвого сприйняття, щоб модувати об'єкти розуму [25]. Те, що пропонує Дьюї, – це опис досвіду, в якому ми існуємо у світі, що він називає «грубими фактами» у світі, який скоріше відчувається, ніж пізнається [25].

3. Дж. Дьюї стверджував, що інтерес є необхідною складовою навчання. Інтерес активізує процес осмисленого навчання, що завершується розумінням замість зубріння. Інтерес розвивається через зв'язок навчання з попереднім досвідом і спонукає застосовувати знання в повсякденному досвіді [45].

Ці три ідеї були основоположними для прогресистської ери освіти першої половини двадцятого століття [11]. У сфері наукової освіти прогресивізм характеризувався незадоволеністю освітньою практикою, що була надто зосереджена на вчителі, і зміст якої був надто далеким від проблем реального світу та попереднього досвіду учнів [11]. Прогресивна наукова освіта прагнула контекстуалізувати навчання зі значущими проблемами, залучити учнів до експериментального навчання, пов'язати науку з попереднім досвідом та інтересами студентів. Ці прогресистські цілі збереглися в науковій освіті та є помітними в рухах двадцять першого століття, які наголошують на важливості таких освітніх технологій як навчання на основі запитів, проблемне навчання та культурно відповідна педагогіка [45].

*Конструктивізм* у його проявах від радикалізму до соціальної зумовленості також часто розглядається як домінуюча парадигма чи дослідницька програма наукової освіти, що розробляє знання про світ і шляхи його пізнання в їх принциповій складності, відмові від універсальності істини на користь прагматичного мірила її ефективності, підкреслення причинно-наслідкових зв'язків у багатоконтактному світі [3]. Але, незважаючи на різноманітність маніфестацій конструктивістської теорії в освітніх політиках і практиках, в контексті дослідження філософської парадигми наукової освіти найбільш релевантними є такі його напрямки як когнітивний, особистісний, радикальний, соціальний і критичний конструктивізм.

*Когнітивний конструктивізм* Ж. Піаже [34], зокрема його теорія розумових операцій і вікових стадій розвитку міркувань вчинив значний вплив на розвиток наукової освіти. Ідеї Ж. Піаже переконали освітян взяти до уваги активний «конструюючий» розум окремого учня, який здебільшого не помічався домінуючою практикою суб'єкт-об'єктного викладання. Основою конструктивістської революції в науковій освіті таким чином став радикальний зсув у педагогічній перспективі від дидактичних настанов до змістовного навчального досвіду учнів [40, с. 219]. Також відбулася зміна парадигми традиційної ролі вчителя та студента в конструктивістському класі. Методи навчання, що використовуються в традиційному класі, засновані на об'єктивістських поглядах про те, що знання є об'єктивними, універсальними і можуть бути трансльовані від вчителя до учня. Вчитель у конструктивістському класі відходить від ролі транслятора знань на користь фасилітатора побудови знань, а учні перетворюються з отримувачів знань, на їх створювачів [39].



Поштовхом до розвитку *особистісного конструктивізму* (заснованого на психологічній теорії персонального конструкту Дж. Келлі [27] та теорії когнітивного навчання Д. Аусубеля [4]) стало з'ясування дослідниками того факту, що інтуїтивне сприйняття учнями свого досвіду настільки потужне, що в багатьох випадках блокує розуміння наукових концепцій, які цьому досвіду суперечать. В якості протидії, дослідники розробили навчальні стратегії «концептуальної зміни», що дозволяють учням відчути невдоволення своїм наївним розумінням і досягнути «зрозумілість, правдоподібність і плідність» наукових концепцій за допомогою метакогнітивних стратегій [40, с. 219]. Популярність особистісного конструктивізму значною мірою зумовлена його чітким узгодженням зі змістом навчальних програм з наукової освіти, що забезпечує дидактичні засоби для більш ефективного навчання. Особистісний конструктивізм, попри його інтенсивну критику, спровокував появу низки дослідницьких і навчальних методів моніторингу концептуальних профілів студентів і сприяння процесу осмисленого навчання, особливо за допомогою індукції когнітивного конфлікту. Добре відомі методи включають «концептуальний меппінг», «інтерв'ю про випадки та події», «передбачення-спостереження-пояснення» та «дворівневі діагностичні тести» [40, с. 220].

Критика об'єктивізму особистісної конструктивістської педагогіки привернула увагу до іншого напрямку конструктивізму – *радикального*, а саме конструктивізму Ернста фон Глазерсфельда [18], що спирається на теорію «генетичної епістемології» Ж. Піаже, яка наголошує на властивій невизначеності сконструйованого знання про світ усіма особистостями, що пізнають, від дітей до вчених [40, с. 220]. Відповідно до визначального принципу радикального конструктивізму, пізнання служить адаптивній меті, оскільки воно організовує наш досвід розуміння світу, але не дає нам можливість «відкрити» об'єктивну онтологічну реальність. Це не означає заперечення існування зовнішньої реальності, світу фізичних речей, які ми можемо відчути, але ми не можемо досягнути реальність поза нашими концептуальними рамками і не маємо доступу до об'єктивної точки зору, яка б гіпотетично могла судити про відповідність між так званою сутністю зовнішньої реальності та нашими когнітивними конструкціями [40, с. 220]. Таким чином, наші знання можна оцінювати лише з точки зору їх «життєздатності» або придатності для представлення чи моделювання фізичного світу. Для радикального конструктивізму наріжне поняття «об'єктивності» переосмислюється як консенсусна згода наукових спільнот, репрезентуючи інструменталістський погляд на виробництво та легітимацію знань [40, с. 221].

*Соціальний конструктивізм*, спираючись на теорії соціальної психології, такі як «соціально-встановлене пізнання» Ж. Лаве та Е. Венгера [29] наголошує на соціальній природі навчання. Внезок соціального конструктивізму в розвиток наукової освіти найбільш яскраво репрезентований в наступному: залучення студентів до дискусії в класі з метою розвитку «соціального капіталу» науки [цінностей, знань, навичок, мови], наукових способів міркування та ведення переговорів для досягнення консенсусу, активізацію навчальної діяльності в контексті позашкільного життя учнів, розвиток метакогнітивних навичок рефлексивного мислення [40, с. 221].

Така артикуляція конструктивістської теорії як *критичний конструктивізм* акцентує увагу на культурно-політичній сфері, та надихається такими соціальними теоріями як теорія «соціального конструювання реальності» П. Бергера та Т. Лукманна [5], критична соціальна теорія Ю. Габермаса [20] про «конститутивні інтереси, що становлять знання» та «педагогіка пригноблених» П. Фрейре [17]. Серед теоретиків наукової освіти цей дискурс розвинув Дж. Кінчелоу [28]. Критичний конструктивізм виходить з того, що побудова соціально схвалених знань, таких як наука, відбувається в рамках непомітних з першого погляду (гегемоністських) системам цінностей, вбудованих в соціальні структури суспільства, що служать інтересам домінуючих секторів суспільства, позбавляючи прав інших [41]. З цієї точки зору, наука є культурною діяльністю, а не трансцендентною по відношенню до культури, і тому у світі існує різноманіття соціально схвалених наукових систем. Критичні конструктивісти стверджують, що наукова освіта, не чутлива до цієї перспективи, закріплює репресивні ідеології, які ховаються (як троянські коні) у навчальних програмах і системах оцінювання [40, с. 222]. Критичний конструктивізм закликає до «соціально відповідальної» наукової освіти та визнає, що вона розвивається в певному культурному контексті, на тлі певних історичних та політичних дискурсів. Створення соціального капіталу учнем вважається складним міжкультурним процесом, що включає реконструкцію культурної ідентичності дітей. Якщо наукова освіта має стати культурно інклюзивною в глобальному сенсі, вона не може дозволити собі ігнорувати потенційні «зіткнення»

між різко контрастуючими світоглядами сучасної західної науки та культурно відмінними Іншими [40, с. 222].

*Раціоналістична школа*, яка наголошує на важливості розуму та понять, створених розумом у процесі формування основ наукового знання [32] також є засадничою для розуміння філософської парадигми наукової освіти. Саме поняття раціональності має мультимодальну природу і в історичній ретроспективі набуває багатовекторних, часом, суперечливих ознак, відображених у диверсифікованій системі типологій наукової раціональності та раціональності в освіті.

Серед різноманітних інтерпретацій раціональності в соціальних науках, однією з найбільш значущих була концепція раціональності, розроблена М. Вебером [44] на початку ХХ століття. Фокус цієї концепції зосереджений на людських діях, що мають бути осмисленими і, отже, зрозумілими для інших членів соціуму, що є запорукою можливості функціонування в спільноті. Надання сенсу дії пов'язане, з одного боку, з виявленням причинно-наслідкових зв'язків самої дії, а з іншого – з розкриттям сенсу цієї дії та цінностей, що лежать в її основі. Розуміння раціональності дії, таким чином, стає умовою суспільного життя [26]. Історично в освіті виділяють наступні типи раціональності (за С. Ягодзинським [1]):

1. *Ейдична раціональність* періоду античності, характерними рисами якої були єдність завдань освіти й науки, узгодженість логічного та етичного, канону й духу, формування домінанти інтелектуального над очевидним.

2. *Схоластична раціональність* середніх віків, що стала своєрідною передумовою формування класичної наукової раціональності.

3. *Аподиктична раціональність* (від епохи Відродження до епохи Просвітництва), характерними рисами якої були поворот до консолідації освіти й науки, гуманістичні цілі освіти, дослідження природи заради підкорення її благам людини як мета науки, формування класичного типу наукової раціональності.

4. *Позитивістська раціональність* (період із середини ХVІІІ – досередини ХХ століття): раціоналізм в освіті узгоджується з науковою раціональністю, реалізується принцип відповідності того, що викладається з тим, що досліджується; формування наукових шкіл, традицій стає символічним елементом взаємодії освіти і науки, демонстрацією їх кореляції.

5. *Модерна раціональність* (середина ХХ ст.), характерними рисами якої є вимога постійного підвищення кваліфікації і зміни професії, лавинне накопичення нових знань, технологій, методів вимагає вміння ефективно організувати роботу з інформацією [1].

Грунтовне дослідження феномену раціональності в освіті провів К. Молленгауер в роботі «Erziehung und Emanzipation» [33]. Розмірковуючи над тим, що найчастіше раціональність є втіленням того, що є раціональним, заснованим на логічних, наукових принципах і має на меті наукову об'єктивність світу, К. Молленгауер [33] діагностував наявність ірраціональних моментів у практиці виховання. К. Молленгауер [33] проголосив важливість критичної та емансипаційної раціональності. Однак важливо також підкреслити, що він розрізняв не два, а три різні типи педагогічного мислення, які ми могли б назвати раціональністю: позитивістський, герменевтичний і критичний. Подібна типологія раціональності була розроблена Г. Жіру [19], який розумів раціональність як певний набір припущень і соціальних практик, що опосередковують те, як індивіди чи групи ставляться до ширшого суспільства. В основі будь-якої раціональності лежить набір інтересів, які визначають, як віддзеркалюється світ [26].

В цілому, раціональність науки забезпечується її відданістю до фактів, обґрунтувань і доказів, така відданість є також основною освітньою метою. Тобто, раціональність науки робить її особливо придатною для реалізації загального завдання освіти та наукова освіта, спрямована на розвиток раціональності та критичного мислення, може і повинна розглядатися як центральний компонент освіти. Наукова освіта, яка виховує в студентах критичне сприйняття та здатність обґрунтованого прийняття рішень, таким чином, допомагає досягти основні освітні ідеали, оскільки успішно привносить їх у науку [38].

*Емпіризм* загалом, і різні його типи зокрема, як напрям філософії, протилежний раціоналізмові також є вагомою складовою становлення і розвитку філософської парадигми наукової освіти. Кожен з типів емпіризму залишив певний відбиток у теорії і практиці наукової освіти, прагнучи визначити місце досвіду в науковому та освітньому дискурсі.

Так, *класичний емпіризм* заснований на ідеї, що знання не є ані внутрішніми, ані вродженими наголошував на обґрунтуванні знань на основі даних, отриманих безпосередньо з чуттєвого досвіду, і займався становленням індуктивного наукового методу, що спирався на результати цього досвіду [32]. *Радикальний емпіризм*, який базується на прагматичній теорії істини та принципі чистого досвіду, стверджує, що відносини між речами принаймні настільки ж реальні, як самі речі, що їх функція є реальною і що ніякі приховані субстрати не потрібні для пояснення різних зіткнень та узгодженості у світі [9]. *Поміркований емпіризм* репрезентує менш догматичний підхід до емпіризму, стверджуючи натомість, що для досягнення деяких знань не потрібен чуттєвий досвід. Поміркована емпірична позиція щодо апріорного знання стверджує, що хоча таке знання справді існує і має певне значення у свій особливий спосіб, воно, тим не менш, має лише аналітичний характер – тобто є лише продуктом людських теорій, концепцій, значень, визначень або є мовно обумовленим [6]. *Логічний емпіризм* зосереджувався на дослідженні наукової методології та важливості ролі, яку наука може відіграти в перебудові суспільства, намагався сполучити емпіризм, що ґрунтується на принципі верифікації, з методом логічного аналізу наукового знання [10].

Проект *конструктивного емпіризму*, запропонований Басом Ван Фраассеном [43], ґрунтувався на пересмисленні емпіризму у науковому контексті, уникаючи багатьох викликів, з якими стикається логічний емпіризм, шляхом прийняття реалістичної семантики. Він стверджував, що метою науки є емпірична адекватність, де теорія відповідає точно тому, що вона говорить про спостережувані речі і феномени. Вчений розробив і розвинув комплексну дослідницьку програму, спрямовану на формулювання конкретного (емпіричного) тлумачення наукового пошуку, яка як альтернативна концепція до кількох антагоністичних поглядів (від наукового реалізму до версій скептицизму та релятивізму), вважається однією з найкраще сформульованих емпіричних концепцій у сучасній філософії науки [7]. Бас ван Фраассен стверджував, що роль наукових теорій набагато ширша, ніж надання відповіді на емпіричні запитання. Це твердження можна зрозуміти в емпіричному ключі, лише якщо ці інші аспекти наукових теорій є інструментальними по відношенню до досягнення емпіричної сили та адекватності або служать цілям, підпорядкованим цьому завданню та відстоюють позицію щодо експериментування як продовження теоретизування іншими засобами [43].

В царині наукової освіти, ідеї соціальних конструктивістів щодо активного конструювання знання студентами можуть бути продуктивними і для конструктивного емпіризму. З цієї перспективи студентів навчають будувати теорії, які є емпірично адекватними, тобто підтверджуються доказами, заохочують використовувати прагматичні критерії для вибору між однаково емпірично адекватними теоріями, дізнаючись, що такі критерії не мають епістемологічного значення. З точки зору конструктивного емпіризму викладачі не повинні турбуватися про те, чи є правильною модель учня, а лише про те, чи узгоджується вона з емпіричними доказами. Таким чином, з цієї точки зору не має значення, чи ця модель є прийнятною для студента в якомусь суб'єктивному сенсі. Важливо, чи влаштовує вона з емпіричної точки зору: модель є прийнятною, якщо вона правильно описує емпіричні дані [30].

Наприкінці ХХ-початку ХХІ століття Х. Лонгіно розвиває епістемологічну теорію, відому як *критичний контекстний емпіризм*. Вона стверджує, що виробництво знань є активною, ціннісно заангажованою практикою, отримані дані залежать від контексту та спираються на попередні припущення, а наука є соціальним запитом, який за певних умов створює соціальні знання з контекстуальною об'єктивністю [8]. Значення принципів критичного контекстного емпіризму для теорії і практики наукової освіти полягає у розумінні важливості критики та включення якомога більшої кількості перспектив для досягнення об'єктивності методів дослідження та валідності отриманих результатів.

*Постмодернізм* – релятивістська стратегія пізнання, яка привносить ризоматичні конфігурації в сучасні наукові розробки, розуміючи навколишній світ не як субстанційний, а як шкідливий змінний комплекс гібридних зв'язків і відносин [3] також вплинув на формування сучасної парадигми наукової освіти. Ця інтервенція призвела до широких дебатів і опозиції, що не викликає подиву, зважаючи на окремі «антинаукові» заяви, як от зроблені канадськими вченими М. Ейк та В. Рот: «Залишається питання як позбавити науку привілейованого стану в освіті та звільнити наших дітей від режиму істини, який заважає їм навчитися застосовувати широке коло одночасно функціонуючих, але різних форм людського знання з метою вирішення проблем, з якими вони стикаються сьогодні і стикнуться завтра» [16, с. 944].

Очевидно, що постмодернізм у різних формах неминуче вплинув на освіту і, зокрема, на наукову освіту. Ряд країн прямо заявили, що їхні національні навчальні програми з наукової освіти

базуються на постмодерністському розумінні науки, велика кількість досліджень і розробка навчальних програм у полікультурній освіті ґрунтується на постмодерністських епістемологічних припущеннях [31]. У своїй книзі «Наука та антинаука» Г. Холтон [23] докладно розглядає феномен антинауки, описує відносно низький рівень наукової грамотності в США і попереджає про небезпеку для демократії, яку становить погано поінформована громадськість, особливо в науці: «Сьогодні існує низка різних груп, які з різних точок зору виступають проти того, що вони вважають гегемонією науки в нашій культурі. Ці групи не утворюють узгодженого руху і справді мало цікавляться одна одною; одні зосереджуються на епістемологічних претензіях до науки, інші – на її впливі через технології, треті – все ще прагнуть до романтизованої домодерної версії науки. Але спільним у них є те, що кожен по-своєму виступає за кінець науки, якою ми її знаємо. Саме це робить ці різномірні об'єднання оперативними членами вільного консорціуму.» [23, с. 153]. У науковій освіті постмодерністський вільний консорціум Г. Холтона складається з радикального конструктивізму, квіризму, варіантів мультикультуралізму, деяких версій фемінізму та культурних досліджень наукової освіти (Cultural Studies of Science Education). Усі вони поділяють родинну схожість постмодерної онтології, епістемології, психології та соціальної теорії [31].

Підсумовуючи вищенаведене, слід зазначити, що складність багатогранного та багатовимірного концепту наукової освіти дає широкий простір для розробки проблеми її філософської парадигми. Ці дослідження також є неоднорідними та різноплановими, такими, що використовують різну «оптику» і зосереджуються на становленні філософії наукової освіти як внутрішньої філософії, розглядають динамічну взаємодію наукової освіти з філософією науки, онтологією та епістемологією, оцінюють вплив окремих філософських шкіл на теорію та практику наукової освіти, одночасно збагачуючи загальний дискурс з даної проблематики.

#### Література:

1. Ягодзінський С.М. Наукова раціональність і раціоналізм в освіті, *Практична філософія*, 2010. № 2. С. 62–69.
2. Aduriz-Bravo A. *Relaciones entre la didáctica de las ciencias experimentales y la filosofía de la ciencia*, in: Perales F.J. [ed.] et al, Congreso Nacional de Didácticas Específicas. Las didácticas de las áreas curriculares en el siglo XXI [vol. I], Grupo Editorial Universitario, Granada [Spain], 2001, p. 478–491.
3. Aleksandrova Yu. The Paradigm of Science Education: an Attempt of Philosophical and Conceptual Foundations Explication, *Studia Warmińskie*, 2021. Vol. 58, p. 205–218, <https://doi.org/10.31648/sw.7013>.
4. Ausubel D. In defense of advance organizers: A reply to the critics, *Review of Educational Research*, 1978. 48. P. 251–257.
5. Berger P., Luckmann T. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, 1966. Garden City, NY: Anchor Books.
6. Bonjour L. In search of moderate empiricism. In *Defense of Pure Reason: a Rationalist Account of a Priori Justification*, *Cambridge Studies in Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. pp. 28–61.
7. Bueno O. What is Structural Empiricism? Scientific Change in an Empiricist Setting. *Erkenntnis* 50, 1999, 55–81
8. Borgerson K. Amending and defending Critical Contextual Empiricism. *European Journal for Philosophy of Science*, 2011, 1 [3]. 435–449.
9. Britannica, T. Editors of Encyclopaedia [2019, September 13]. Radical Empiricism. Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/topic/radical-empiricism>.
10. Creath R. "Logical Empiricism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy [Winter 2022 Edition], Edward N. Zalta & Uri Nodelman [eds.], URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/logical-empiricism/>>.
11. DeBoer G. *A history of ideas in science education: implications for practice*. Teachers College Press, 1991, New York.
12. Dewey J. *How we think: a restatement of the relation of reflective thinking to the educative process*. D. C. Heath, Boston, Originally published in 1910 and revised in 1933.
13. Dewey J. *Experience and education*. Kappa Delta Pi, 1938, Indianapolis.
14. Dewey, J. *The Postulate of Immediate Empiricism*. In *The Middle Works of John Dewey Vol. 3, 1903–1906*. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1977, 158–167.
15. Dewey, J. *Qualitative Thought*. In *The Later Works of John Dewey Vol. 5 1929–1930*. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984, 243–262.
16. Eijck M., Roth W. Keeping the local local: Recalibrating the status of science and traditional ecological knowledge [TEK] in education. *Science Education*, 2007, 91: 926–947.
17. Freire P. *Pedagogy of the Oppressed*. New York, Continuum Books. 1970.
18. Gash H., Riegler A. Commemorative Issue for Ernst von Glasersfeld. Special issue *Constructivist Foundations*. 6[2], 2011, pp. 135–253.
19. Giroux H. Critical theory and rationality in citizenship education. *Curric. Inq.* 1980, 10, 329–366.
20. Habermas J. *On the Logic of Social Sciences / Jürgen Habermas*. Cambridge, Mass.: MIT, 1988, 221 p.

21. Harlen W. [Ed.]. *Working with big ideas of science education*. Association for Science Education. 2015.
22. Harlen W. [Ed.]. *Principles and big ideas of science education*. Association for Science Education. 2010.
23. Holton G. *Science and anti-science*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
24. James W. *The principles of psychology*. Holt, New York, 1890.
25. Johnston J. John Dewey and science education. In Michael R. Matthews [ed.], *International Handbook of Research in History, Philosophy and Science Teaching*. Springer. 2010, pp. 2409-2432.
26. Karwowski M., Milerski B. Educational Rationality: Measurement, Correlates, and Consequences. *Education Sciences*. 2021; 11[4]:182. <https://doi.org/10.3390/educsci11040182>.
27. Kelly G. *The psychology of personal constructs*. London; New York: Routledge in association with the Centre for Personal Construct Psychology, 1991.
28. Kincheloe J. *Critical constructivism primer*. New York: Peter Lang, 2005.
29. Lave J., Wenger E. *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge University Press. 1991.
30. Martin M. *Concepts of Science Education: A Philosophical Analysis*, Scott. Reprint, University Press of America, 1985. pp. 17–26.
31. Mackenzie J., Good R., Brown, J. Postmodernism and Science Education: An Appraisal. In: Matthews, M. [eds] *International Handbook of Research in History, Philosophy and Science Teaching*. Springer, Dordrecht, 2014.
32. Mellado V., Ruiz C., Bermejo M. and Jiménez R. Contributions from the Philosophy of Science to the Education of Science Teachers, *Science & Education*, 2006. 15[5], p. 419–445.
33. Mollenhauer, K. *Erziehung und Emanzipation: Polemische Skizzen*; Juventa-Verlag: Munich, Germany, 1970
34. Piaget J. *Construction of reality in the child*. London: Routledge & Kegan Paul, 1957.
35. Scheffler I. Philosophy and the curriculum. In: *Reason and teaching*. London: Routledge, 1973 [pp. 31–44]. Reprinted in *Science & Education* 1992, 1[4], 384–394.
36. Schulz R. Philosophy of Education and Science Education: A Vital but Underdeveloped Relationship, *International Handbook of Research in History, Philosophy and Science Teaching*, 2013. p. 1259–1316.
37. *Science education for responsible citizenship*, 2015, Report to the European Commission of the expert group on science education. Directorate-General for Research and Innovation [European Commission], <https://op.europa.eu/en/publication-detail/-/publication/a1d14fa0-8dbe-11e5-b8b7-01aa75ed71a1>.
38. Siegel H. The Rationality of Science, Critical Thinking, and Science Education. *Synthese* 80, no. 1, 1989. P. 9–41.
39. Singh S., Yaduvanshi S. Constructivism in Science Classroom: Why and How. *International Journal of Scientific and Research Publications*, Volume 5, Issue 3, March 2015.
40. Taylor P. Constructivism. In: Gunstone, R. [eds] *Encyclopedia of Science Education*. Springer, Dordrecht, 2015
41. Tobin K. Constructivism in science education: Moving on. In D. C. Phillips [Ed.], *Constructivism in Education*. National Society for the Study of Education, 2000. pp. 227–253.
42. Tobin K. The sociocultural turn in science education and its transformative potential. In C. Milne, K. Tobin & D. DeGennaro [eds.], *Sociocultural Studies and Implications for Science Education*. Springer, 2015, pp. 3–31.
43. van Fraassen, B. C. *The Scientific Image*, Clarendon Press, Oxford, 1980.
44. Weber M. *Max Weber: Selections in Translation*. Cambridge University Press: Cambridge, UK, 1978.
45. Wong D., Pugh K. Dewey and the Learning of Science. In: Gunstone, R. [eds] *Encyclopedia of Science Education*. Springer, Dordrecht, 2014.

Отримана: 03.06.2023

Прорецензована: 10.06.2023

Прийнята до друку: 21.06.2023

e-mail: vasilrozhko1301@gmail.com

DOI: 10.25264/2312-7112-2023-24-38-42

Рожко В. Християнська енвайронментологія та її концептуальні основи. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острого : Вид-во НаУОА, 2023. № 24. С. 38–42.

УДК: 26:504

**Василь Рожко**

## ХРИСТІЯНСЬКА ЕНВАЙРОНМЕНТОЛОГІЯ ТА ЇЇ КОНЦЕПТУАЛЬНІ ОСНОВИ

*Автор статті пропонує огляд сучасного дискурсу щодо взаємозв'язку між релігійною традицією і підходами до екологічних питань. Зосереджуючись на християнстві як ключовій релігійній системі, автор аналізує концептуальні основи, які відображаються в ідеях, переконаннях та практиках, що пов'язані зі ставленням до природи та екологічною відповідальністю. Проведено аналіз біблійних та теологічних джерел, що становлять основу християнської віри, акцентовано увагу на таких поняттях як створіння, благочестя, піклування та співробітництво з Богом у догляді за природою як результатом творення. Розглянуто роль людини як куратора природи, що доручена Богом, і вказано на необхідність збереження та поваги до всього створеного Богом. Автор також відзначає концепцію екологічного гріха, яка виникає з усвідомлення порушень людиною гармонії природного середовища. Проведено аналіз теологічних аргументів, що стверджують важливість дбайливого ставлення до природи, як складової частини християнського покликання до милосердя та любові до ближнього. У статті розглянуто роль церкви і релігійних громад у просуванні екологічних цінностей та збереженні природних ресурсів, висвітлено практичні дії, які Церква та християнські організації вживають для підтримки, впровадження природозахисних та просвітницьких заходів. Відповідно у статті автор розкриває ключові принципи християнської енвайронментології та релігійно-етичні аспекти ставлення до природи. Отримані результати можуть стати поштовхом для дискусії щодо впливу релігійних переконань на екологічну свідомість та наголошено на важливості перегляду взаємини людства з природою в контексті духовного виміру. Стаття є важливим доповненням до наукових досліджень з екології та релігійності, відкриваючи нові можливості для розуміння та вирішення екологічних проблем у контексті християнського світогляду.*

**Ключові слова:** християнська екологія, релігійні переконання, теологія, екологічна етика, віровчення, біологічна різноманітність, відповідальне ставлення.

**Vasyl Rozhko**

## CHRISTIAN ENVIRONMENTALISM AND ITS CONCEPTUAL FOUNDATIONS

*The author of the scientific article offers an overview of contemporary discourse on the interrelation between religious tradition and approaches to environmental issues. Focusing on Christianity as a key religious system, the author analyzes the conceptual foundations reflected in ideas, beliefs, and practices related to attitudes towards nature and environmental responsibility. An analysis of biblical and theological sources that form the basis of Christian faith is carried out, attention is paid to such concepts as creation, piety, care, and cooperation with God in caring for nature as a result of creation. The role of man as a curator of nature entrusted by God is considered, and the necessity of preservation and respect for everything created by God is pointed out. The author also notes the concept of environmental sin, which arises from the realization of human violations of the harmony of the natural environment. An analysis of theological arguments affirming the importance of caring for nature as a part of the Christian calling to mercy and love for one's neighbor is conducted. The article discusses the role of the church and religious communities in promoting environmental values and preserving natural resources, highlights practical actions that the Church and Christian organizations take to support, implement conservation, and educational measures. Accordingly, in the article, the author reveals the key principles of Christian environmentalism and religious-ethical aspects of attitudes towards nature. The obtained results can stimulate a discussion on the impact of religious beliefs on environmental consciousness and emphasize the importance of revising mankind's relations with nature in the context of the spiritual dimension. The article is an important addition to scientific research on ecology and religiosity, opening up new possibilities for understanding and solving environmental problems in the context of a Christian worldview.*

**Keywords:** Christian ecology, religious beliefs, theology, environmental ethics, doctrine, biodiversity, responsible attitude.

**Актуальність дослідження** полягає передусім у зростаючому розумінні необхідності бережливого ставлення до створеного Богом природного середовища. Зі зростанням глобальних екологічних проблем, таких як зміна клімату, виснаження ресурсів, втрата біорізноманіття, виникає потреба в розгляді екологічних питань з теологічної перспективи.

Християнська енвайронментологія спрямована на розуміння біблійного вчення про творіння, відповідального господарювання та ставлення людини до природи. Вона стимулює християнські спільноти до виявлення здатності до дії та зобов'язує до дбайливого ставлення до створення Божого. Крім того, розуміння концептуальних основ допомагає усвідомити, що піклування про природу не є окремою справою, але становить невід'ємну складову християнського життя і віри. Таке розуміння може вплинути на моральні рішення та практику християн, що призводить до змін у способі споживання, використання ресурсів, забезпечення справедливості та підтримки створеного Богом світу.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Обрана проблематика недостатньо представлена в україномовних наукових джерелах. При проведенні аналітичного дослідження акцент був покладений на першоджерела та дотикові наукові напрацювання таких авторів: Л. Васенко, О. Васенко, І. Вітюка, А. Герасимчука, В. Мельничук, О. Опаріна, О. Саган, В. Шеремета.

З огляду на сказане вище ставимо перед собою мету провести цілісний аналіз концептуальних основ християнської енвайронментології.

**Виклад основного матеріалу.** Релігія як соціальний інститут реагує на виклики суспільства, а тому не дивно, що екологічні питання піднімаються в релігійному середовищі. У сучасних умовах відбувається переорієнтація етики загалом і християнської етики зокрема. Етика набуває екологічного спрямування, а відповідальність визначається як центральна категорія. Неможливо розглядати джерела та причини екологічних проблем без аналізу етичної складової. Зрештою, саме через трансформацію сфери норм, цінностей і мотивацій можна сформулювати екологічно орієнтовану свідомість людини.

Аналіз впливу релігії на формування екологічних уявлень та дослідження екологічного потенціалу релігії є частиною різних дисциплінарних утворень релігієзнавства. Крім того, проблеми співвідношення екологічних і релігійних цінностей, екологічної і релігійної етики, розуміння актуальності релігії в епоху значних досягнень науки і техніки та наслідків цих досягнень, значення релігії у вирішенні глобальних проблем людства, погляд на природу з точки зору релігійних доктрин стають актуальними в межах конфесійного та академічного релігієзнавства, тоді як екологи і богослови займаються осмисленням тих самих проблем, спираючись на власні методологічні засади.

Релігійна культура виступає як система зразків для наслідування, норм поведінки і релігійних знань, що формуються і пропагуються Церквою, а також суспільною відтворювальною і творчою діяльністю людини у сфері буття і свідомості, пов'язана з вірою в надприродне.

Термін «енвайронментологія» також часто вважають синонімом терміну «охорона природи». Наука про управління навколишнім середовищем вивчає всі аспекти навколишнього середовища (технічні, гідрологічні, гірничодобувні, кліматичні тощо) і надає відповідну інформацію для природоохоронних заходів. Однак охорона навколишнього середовища включає лише заходи, спрямовані на збереження та відновлення природних ресурсів, а характеристика окремих аспектів довкілля є лише вхідною інформацією для природоохоронних заходів. Навколишнє середовище є лише вхідною інформацією для них [2].

Християнська енвайронментологія, є галуззю теології, що досліджує взаємозв'язок між релігійними переконаннями, віровченням та екологічними проблемами. Вона розвивається на перетині християнської духовності, етики, соціальної відповідальності та охорони створіння. Ця галузь пропонує християнську перспективу на охорону довкілля, створюючи основи для розуміння екологічних проблем з глибоко релігійного погляду.

Християнська енвайронментологія виходить з ідеї, що Бог створив весь світ та доручив людям бути його помічниками і доглядати за ним. Це впливає з Біблії, де описано Боже створення та наказ Бога людям «плодіться й розмножуйтеся, наповнюйте землю й підкорюйте її» [1]. Християни вважають, що Бог є Творцем і Власником всього створення, а людям доручено брати участь у догляді за ним. Це заклик до балансованого ставлення до природи та відповідального використання ресурсів.

Християнська віра включає в себе визнання Бога як Творця людини і всесвіту. З перших сторінок Святого Письма ми дізнаємося не лише про джерело нашого існування, але й про наше покликання у створеному Богом світі. Людина покликана «плекати і доглядати» світ Божого творіння, природу. «Плекати і доглядати» не означає руйнувати Землю і знищувати її екологічні системи, але це завдання дбати про створіння і покращувати його, відповідально співпрацювати у здійсненні Божого творчого задуму. Воля Творця полягає в тому, щоб людина ставилася до природи як добрий управитель, як «розсудливий і мудрий охоронець, а не як експлуататор і безрозсудний руйнівник» [1].

Повноваження «підкоряти землю» і «панувати над світом» (Буття 1:28) не слід сприймати як ліцензію на довільну експлуатацію творіння, але слід розуміти як обов'язок відповідального «виращування і догляду» в сенсі доброго пастиря або садівника. Поняття «панування» слід тлумачити в контексті того, що людина є «образом Божим» [1].

З цього онтологічного факту випливає моральний імператив, що вона повинна панувати над природою за образом Божим, повинна бути справжнім «образом Божим» у світі створіння: панувати в повноті любові, милосердя, бути відповідальною головою цілісного організму Божого творіння, з огляду на встановлений порядок, гармонію і цілеспрямованість [6].

Християнська енвайронментологія відображає теологічні погляди на відносини між Богом, людьми та створінням, розглядає Бога як Творця та Первинного Власника всього створеного, а людей – як Божі співробітники у догляді за природою. Захист навколишнього середовища розглядається як прояв глибокої віри і відданості Богу, оскільки це є реалізацією Божого заповіту про збереження та відновлення творіння.

Християнська енвайронментологія базується на етичних засадах, які випливають з християнської етики та моралі. Вона закликає до шанобливого ставлення до всього створення, включаючи природу, тварин та різноманітні екосистеми. Також наголошує на важливості дбайливого використання ресурсів, зменшенні споживання та збереженні біологічної різноманітності та ставить питання про соціальну справедливість та дбайливість про найбідніших, оскільки негативні екологічні наслідки найбільше впливають на них.

Біоетика вивчає і формує гуманне, моральне ставлення до рослин і тварин, а також до нас самих як до живих істот. Кожен розділ біоетики претендує на те, щоб бути відносно незалежною доктриною. Гуманне ставлення людства до рослин і тварин стало особливо важливим в останні десятиліття, але в той час як питання рослин поступово вирішується в позитивному ключі, що призвело до включення тисяч рослин до Червоної книги, більшість тварин залишаються незахищеними. Колись полювання було жорстокою необхідністю для людей, первісні люди намагалися якось вижити, а згодом полювання стало розвагою, як і сьогодні [3].

Говорячи про «біблійну екологію», доцільно окреслити дев'ять її принципів або постулатів:

- особиста відповідальність кожної людини за весь світ;
- заповідь «не вбий», яка має значно ширше значення, ніж просто вбивство людини іншою людиною. У цьому контексті підкреслюється етичний вимір проблеми: від вбивства людини до «вбивства» природи, знищення людства;
- раціональне використання ґрунту та родючих земель: «Шість років сіятимеш поле твоє, і шість років будеш підрізати виноградник твій, і будеш збирати плід його, а сьомого року. А сьомого року зробиш суботу повного спокою для землі» [1];
- засудження вирубки лісів: «Чи дерево – людина, щоб увійти до обложеного міста перед тобою, до міста перед тобою?» [1];
- дотримання санітарно-гігієнічних та епідеміологічних норм;
- етичне ставлення до тварин, яке викладене в заповіді про дотримання суботнього відпочинку не тільки людьми, але й тваринами, що належать їм, яких вони використовують у домашньому господарстві. Сьогодні порушення цього принципу досягло таких масштабів, що інколи вбивство чи знущання над тваринами є не лише прибутковим, але й слугує просто способом задоволення «спортивного інтересу», як, наприклад, полювання, або навіть способом розваги;
- прямо пропорційна залежність існування цілих міст, імперій, націй від їхнього ставлення до Бога. Тут згадуються, серед інших, високорозвинені стародавні міста, такі як Вавилон, Моав, Содом, Гоморра, Газа та інші, які були зруйновані через гріх їхніх мешканців дощенту, а на їхньому місці немає сучасних поселень;
- «закон сіяння і жнив»: «Хто руйнує землю, того земля зруйнує». Це знаходить своє відображення в локальних і глобальних екологічних катастрофах нашого часу: повені, землетруси, опустелювання, зміна клімату;
- надія на повернення до первісного, досконалого світу через відмову людства від гріха. Варто підкреслити право кожного на вільний вибір: гріх і смерть або відмова від гріха і життя. Але повернення до такого стану речей в богослов'ї можливе лише після другого пришестя Ісуса Христа [4].

Християнська енвайронментологія закликає вірян до конкретних дій, щоб виявити свою відповідальність перед створінням. Це може включати в себе зменшення викидів шкідливих речовин,



використання відновлюваних джерел енергії, підтримку сталих способів життя та сприяння охороні природних резерватів. Крім того, християнська енвайронментологія наголошує на важливості освіти та усвідомлення, щоб привернути увагу до екологічних проблем та поширити свідомість про їх вплив на створіння.

Християнська енвайронментологія також підтримує сталі способи життя, що включають у себе збереження води, раціональне використання продуктів харчування, усвідомлене споживання та уникнення марнотратства ресурсів. Це передбачає дії, спрямовані на збереження природних ресурсів та розвиток стійких господарських практик.

Одним зі способів реалізації християнської енвайронментології є підтримка та сприяння охороні природних резерватів та біорізноманіття. Це може включати фінансову підтримку організацій, що займаються охороною природи, волонтерську роботу на природних територіях та участь у програмах з реставрації екосистем.

Головним завданням церковних інституцій є «екологічне навернення», яке має включати формування внутрішньої установки на захист природного світу та адекватних знань про те, як це можна реалізувати на практиці. Засобами досягнення цього можуть бути: поширення офіційного вчення Церков з питань екології; об'єднання зусиль Церков, наукових і освітніх установ, урядових і неурядових організацій у вирішенні локальних, національних, регіональних і глобальних проблем збереження природи та забезпечення екологічної безпеки людства; консультування, організація і проведення громадських і наукових заходів з екологічної тематики; поширення в церковних і світських ЗМІ звернень / закликів релігійних лідерів з питань екології; переклад відповідних документів.

Не менш важливим і складним завданням та напрямком роботи новостворених церковних екологічних центрів є так зване «нове» або «екологічне» душпастирство. Кожне душпастирське служіння має нести в собі ідею захисту довкілля, а саме доносити до людей неприпустимість злочинів проти природи. Така робота в майбутньому буде реалізовуватися в різних церковних практичних програмах і заходах [5].

Одним з аспектів «екологічного» душпастирства є усвідомлення неприпустимості злочинів проти природи. Це означає, що душпастирське служіння повинно наголошувати на важливості поваги до створіння Божого та викривати деструктивні практики, що шкодять природі. Це може бути зроблено через молитви, проповіді, біблійні роздуми та виховання свідомості у вірян про етичні аспекти відношення до навколишнього середовища.

Церква може реалізовувати таке душпастирство через різноманітні практичні програми і заходи. Наприклад, церковні екологічні центри можуть організовувати навчальні семінари, лекції та дискусії, спрямовані на підвищення свідомості про екологічні питання та викликання до дії. Вони також можуть сприяти формуванню молодіжних та дитячих груп, які активно займаються охороною природи та виконують екологічні проекти у своїй спільноті. Крім того, в рамках екологічного душпастирства, Церква може співпрацювати з місцевими органами влади та іншими громадськими організаціями для здійснення спільних проектів з екологічного розвитку та збереження природи. Це можуть бути ініціативи з висаджування дерев, очищення водойм, організація екологічних кампаній тощо.

Застосування екологічного душпастирства у церковних програмах та заходах покликане не лише змінити сприйняття вірян стосовно екологічних питань, але й побудувати активну спільноту, що бере на себе відповідальність за створення екологічно свідомого та стійкого суспільства.

Церкви в Україні поступово розвивають ідею створення Координаційного центру для координації співпраці між різними релігійними течіями, а також державними органами, науково-освітніми установами та громадськими організаціями в реалізації міжнародних і національних екологічних ініціатив.

Серед заходів, організованих церквами в Україні на екологічну тематику, відзначимо низку конференцій з питань захисту довкілля. Проблематика цих конференцій цікавить не лише християн, але й представників багатьох нехристиянських течій, науковців-екологів, представників громадських організацій та державних установ, які «констатують факт спів відповідальності за довкілля та його критичний стан у сучасному світі», адже «шанувати природу означає

Християнська енвайронментологія також розглядає роль Церкви в охороні створіння. Вона закликає Церкву стати активним агентом змін у суспільстві та партнером у розв'язанні екологічних проблем. Християнська енвайронментологія наголошує на важливості місіонерської діяльності Церкви,

яка включає засвоєння та розповсюдження екологічних цінностей серед вірян та суспільства в цілому.

Одним із аспектів християнської енвіронментології є підкреслення важливості місіонерської діяльності Церкви. Це означає, що Церква не тільки виконує духовні обов'язки, але також зобов'язана засвоювати та розповсюджувати екологічні цінності серед своїх вірян та в більш широкому суспільстві. Це може включати навчання про створіння та його цінність, спонукання до відповідальної стійкості та практичні кроки у збереженні природи. Крім того, християнська енвіронментологія підкреслює необхідність зміни способу життя вірян і суспільства загалом. Вона викликає до перегляду наших споживчих звичок, раціонального використання ресурсів та впровадження екологічно чистих технологій. Ця парадигма відображає зміст послання християнської етики, яка закликає нас служити не лише своїм потребам, але і потребам інших людей та майбутніх поколінь.

Християнська енвіронментологія підкреслює важливість співпраці між Церквою, державою, громадськими організаціями та іншими релігійними спільнотами. Взаємодія та партнерство у розв'язанні екологічних проблем сприяють створенню потужної суспільної руху, який має можливість вплинути на прийняття рішень і змінити підходи до екологічних питань.

**Висновки.** Отже, можна зробити висновок, що християнська енвіронментологія є галуззю теології, яка досліджує взаємозв'язок між віровченням, етикою та охороною довкілля, а також спирається на біблійні основи, теологічні погляди, етичні засади та практичну реалізацію, щоб наголосити на важливості балансового та відповідального ставлення до створіння. Християнська екологія закликає вірян до дій, які допоможуть зберегти природу та забезпечити сталість нашої планети для майбутніх поколінь. Вона також підкреслює роль Церкви в охороні створіння та спонукає до місіонерської діяльності в цій сфері. Християнська енвіронментологія має чіткі концептуальні основи, які відображаються у віруваннях, цінностях та практиках християн, сприяє формуванню свідомості про важливість збереження природи, екологічної відповідальності та практичної діяльності для забезпечення сталого розвитку. Ця стаття є значущим внеском у науковий дискурс та викликає до дальшого дослідження ролі релігії у формуванні сталого відношення до навколишнього середовища.

#### Література:

1. *Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту*. Із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена. Київ: Українське Біблійне товариство, 1994. 1256 с.
2. Васенко Л. А., Васенко О. Г. Про деякі проблеми впорядкування української екологічної термінології. *Екологічна безпека: проблеми і шляхи вирішення: зб. наук. ст. 14-ї Міжнар. наук. – практ. конф., 10–14 вересня 2018 р.* Харків: УКРНДІЕП, 2018. С. 80–82.
3. Герасимчук А. А., Віток І. К., Мельничук В. В. *Християнський вимір екологічних проблем: монографія*. Житомир: Вид-во ЖДУ ім. Івана Франка, 2011. 232 с.
4. Опарин А. А. *Отвергнувшие ведение. Археологическое исследование книги пророка Осии*. Харьков: Факт, 2005. 192 с.
5. Саган О. *Проблеми екології у вченні та нинішній практиці Церков та релігійних напрямів України*. URL: [https://risu.ua/problems-ekologiji-u-vchenni-ta-ninishnij-praktici-cerkov-ta-religijnih-napryamiv-ukrajini\\_n52229](https://risu.ua/problems-ekologiji-u-vchenni-ta-ninishnij-praktici-cerkov-ta-religijnih-napryamiv-ukrajini_n52229).
6. Шеремета В. *Екологічне покликання християн у контексті глобалізації кризи довкілля*. <https://credo.pro/2011/08/48843>.

Отримана: 01.06.2023

Прорецензована: 15.06.2023

Прийнята до друку: 21.06.2023

e-mail: kateryna.yakunina@oa.edu.ua

DOI: 10.25264/2312-7112-2023-24-43-47

Якуніна К. Філософський (теоретичний) аспект творчості. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2023. № 24. С. 43–47.

УДК: 101

**Катерина Якуніна****ФІЛОСОФСЬКИЙ (ТЕОРЕТИЧНИЙ) АСПЕКТ ТВОРЧОСТІ**

*У статті запропоноване теоретизування феномену творчості, в його філософському, соціальному, естетичному та психологічному вимірах. Творчість як гносеологічна та аксіологічна проблема описується значною кількістю дослідників та науковців різних сфер. Разом з тим, її онтологічний вимір залишається прерогативою психологічних розвідок, полишаючи увагою соціальний вимір та значення творчості для особистості та людства в цілому. Запропонований аналіз дозволяє простежити різні сутності та прояви творчості для людини та суспільства.*

**Ключові слова:** творчість, творець, творення, новаторство, нове.

**Kateryna Yakunina****PHILOSOPHICAL (THEORETICAL) ASPECT OF CREATIVITY**

*The article proposes a theorization of the phenomenon of creativity in its philosophical, social, aesthetic and psychological dimensions. Creativity as an epistemological and axiological problem is described by a significant number of researchers and scientists in various fields. At the same time, its ontological dimension remains the prerogative of psychological research, neglecting the social dimension and the meaning of creativity for the individual and humanity as a whole. The proposed analysis allows tracing the various essences and manifestations of creativity for a person and society.*

*Questions about the essence of the concept of "creativity" were studied by many scientists in such fields of knowledge as philosophy, psychology, aesthetics, sociology, etc. This concept has a rather weighty historical aspect of consideration – from Plato to the present day, thinkers have been interested in the question of the inner urges and incentives of a person. But regardless of the signs that stood out for centuries and outlined, shaped this phenomenon, the XXI century brings its corrections, synthesizing phenomena and looking for new approaches to their study. Now, when we talk about creativity, we often stray far from its functional and cultural-artistic significance, we try to reflect it in modern political and scientific-technical processes, or in a radically new, free-thinking, freedom-loving and/or performative aspect. That is why the purpose of the research is to theorize the phenomenon of creativity in the context of modernity.*

*When theorizing creativity, researchers use such concepts as novelty, creating something new, objectification of acquired and/or unconscious experience, catharsis, going beyond the ordinary, loneliness, rejection by society, criticism, challenge, dialogicity, performativity, etc. All these analogies allow us to understand the essence of the phenomenon in a collective and individual dimension. Moreover, centuries of rethinking creativity make it possible to understand and predict the benefits of creativity. However, the entire body of research cannot answer the question of the essentiality of the creator, his alienation from society and from his own creation. Moreover, creativity evolves along with Man, and at the time of expanding the capabilities of AI, it is difficult for us to predict this process.*

**Keywords:** creativity, creator, creation, innovation, new.

**Актуальність проблеми дослідження.** Питання про суть понять «творчість» досліджувались багатьма вченими таких галузь знань як філософія, психологія, естетика, соціологія та ін. Це поняття має досить вагомий історичний аспект розгляду – від Платона і до наших днів мислителів цікавить питання внутрішніх поривань і стимулів людини. Але не зважаючи на ознаки, які виділялися століттями і окреслювали, формували це явище, XXI століття приносить свої корективи, синтезуючи явища і шукаючи нові підходи до їх виивчення. Зараз, говорячи про творчість, ми найчастіше далеко відходимо від її діяльнісного та культурно-мистецького значення, намагаємося відобразити її в сучасних політичних та науково-технічних процесах, або ж в кардинально новому, вільнодумному, свободолобному та/чи перфомативному аспекті. Саме тому, **мета дослідження** полягає у теоретизуванні феноме творчості в контексті сучасності.

**Стан дослідження проблеми.** Питання творчості займає чільне місце в дослідженнях різних напрямів – від філософських (гносеологія, діалектика, аксіологія та ін.) до культурологічних,

соціологічних, педагогічних, психологічних та ін. Ще за часів Платона та Арістотеля були виділені такі складові творчості як «новизна», «активність», «високоінтелектуальність» [11, с. 387] і з часом розуміння цього поняття не лише доповнювалося, але й ускладнювалося природою людини. Разом з тим, переосмислення творчості у І. Канта, Г. Гегеля, Ф. Шеллінга, Г. Сковороди та І. Франка, М. Гайдеггера та Г. Гадамера, сформувало базис для дослідження психологічних та соціально-культурологічних механізмів творчості у З. Фрейда, Е. Гартмана, Е. Фрома, О. Потебні, С. Грузенберга, Л. Виготського та ін.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Під творчістю в основному розуміють діяльність, результатом якої є створення *індивідуально нового, неповторного, оригінального*. Сама природа творчості нерозривно пов'язана з поглядом на проблему нового. Одностороння констатація цього моменту викликає сумнів щодо самого факту народження нового, оскільки *нове вже існує у старому*. Водночас нове тому і є новим, що воно *відсутнє у старому*. Але ж тоді нове, виходить, не має ніякого зв'язку зі старим, воно позбавлене спадковості, а отже, є випадковим.

Разом з тим, творчість – це *діяльність*, «діяльність людини, спрямована на створення духовних та матеріальних цінностей» [10, с. 441]. Такий підхід до творчості підкреслює праксеологічне та аксіологічне її підґрунтя. Разом з тим, сучасні дослідження творчості все частіше відкидають діяльнісний аспект творчості та, натомість, акцентуються на діалектичності творчості – як особливого способу ставлення до світу, до буття загалом [напр.: 5, 8, 9]. Разом з тим, сьогодні пояснення суьності цього феномену набагато ширше. Так, звертаючись до градації визначень творчості П. Торренса, видіємо наступні її критерії (якості, сутності ...): новизна; конформність, орієнтація на оригінальність; процесуальність творчості та творчого мислення; генфальність та креативність [2, с. 6-8]. Аналізуючи творчість в політиці, науці, соціальному бутті, ми намагаємось відтворити сутність людини, її прагнення до унікальності, неподібності, бунту і врешті-решт до свободи дії, думок і мрії. Творячи буденність, люди не лише віддають данину предкам, а й шукають нових, небачених виявів життя, яке досліджується уже тисячі років. Саме тому, філософське осмислення всіх аспектів цього поняття вимагає розгляду всіх можливих проблем, всіх варіантів. Парадокс полягає в тому, що приймаючи всі думки та ідеї, філософія рідко надає перевагу чомусь конкретному, а людство, при всій своїй хаотичності, завжди прагне відповідей.

Як *невід'ємна властивість людини* і одна з основних її відмінностей від тварини творчість може проявлятися в будь-якій сфері її життєдіяльності: господарській, політичній, науковій, технічній, військовій тощо; тобто скрізь, де є пошук, відкриття, досягнення нового, відбувається прорив ланцюга необхідності і проявляється самодіяльність, породжуючи відчуття свободи -щастя. Так, будучи необхідністю буття, його сутнісною характеристикою, творчий процес (в історичній ретроспективі) є неперервним, тим, що передається від покоління до покоління, захоплюючи все нові і нові сфери. З іншого боку, творчість як діяльність, метою якої є вихід за межі устанавленого і звичного, стандартного і стереотипного, буденного і дріб'язкового [4, с. 701], є орієнтацією на позитивні цінності і реалізація свого потенціалу, що дозволяє індивіду включатись в історичний процес як його індивідуальному учаснику. Творчість дає змогу людині відчувати всю повноту, динамізм і напруженість життя, мобілізувати і спрямувати свою життєву енергію на вдосконалення свого оточення і самої себе, а суспільству – будувати тактику і стратегію свого розвитку.

Розглядаючи творчість як *рису людського ставлення до світу*, ми можемо спостерігати її прояви не лише в мистецтві тієї чи іншої епохи та особливостях тлумачення навколишньої дійсності, а й у прагненні до чогось нового, що є результатом всезагального розуміння того чи іншого феномену. Долучаючись своєю індивідуальністю до універсальності та всеєдності, людина підноситься до вершин творчості та геніальності, стаючи при цьому співтворцем добра. Адже творчість в мистецтві виконує не лише художньо-естетичну роль, а й гармонізуючи, стабілізує, тобто виступає певним регулятором суспільного життя, вона покращує діалог не лише між автором та його внутрішнім світом, а й між ним та суспільством. Не можна забувати і про діалог «автор-глядач», який дозволяє не лише краще досягнути сьогодення, а й зрозуміти в круговерті сучасного світу власні поривання. В творчості людина потрапляє в сферу безперешкодного переміщення в просторі смислів, усвідомлює зміст свого підсвідомого, приручає образи фантазії, відкривається потоку інтуїції.

З іншого боку, людина як творіння соціуму та природи є не лише творцем речей і явищ, а й самої себе. Вдосконалюючись у *власному творінні*, індивідуальність досягає рівня розуміння інших, як геніального прототипу всього людства. Утверджуючись як член суспільства, людина насамперед

самовдосконалюється. «Творча індивідуальність – це людина, наділена збитковою енергією самоствердження, але, по-перше, уміє направити її на створення і, по-друге, здатна це зробити» [7, с. 44]. Творчість – це не лише геніальні здібності, а й вміння використовувати їх у потрібний час і в потрібному місці.

В світі постійно щось створюється чи руйнується, відбувається розвиток (незалежно в якому напрямку), але це не означає, що будь-яка зміна – це творчість, адже для неї характерна індивідуалізація, своєрідне розуміння, одухотворення чогось давно зрозумілого і повсякденного. Творець створює не лише для себе, а й для інших, і, насамперед, для розуміння і оцінки оточуючих, а загальноприйнятий прогрес орієнтований найчастіше на благо всього людства, як цілісного організму, а не системи, в якій існують і взаємодіють різні рівні відносин. Але не потрібно забувати про те, що людина, яка прагне утвердитися, може як створювати, так і руйнувати, вибираючи власний, незрозумілий для кожного шлях. Людиною керують тисячі прагнень, мрій, бажань і критик. Досить часто людина прагне досягти чогось за будь-яку ціну, навіть незважаючи на найсуб'єктивнішого суддю – суспільство. Творчість не є винятком із правил. Намагаючись виділитись серед інших, вона не рідко прагне до утвердження її як керівника, володаря не лише власних ідей та життя, а й прагнення і розуміння інших, їхньої волі та прагнення до прекрасного. В творчості людина розкривається не лише для інших, а й для себе самої, адже творчість передбачає усамітнення і глибинний внутрішній пошук.

Через страх, соціальну замкненість чи, навпаки, диференціацію енергія самоутвердження найчастіше знаходить вихід в інших сферах життєдіяльності особи, яка прагне визнання негайно. Через власну незадоволеність людина намагається знаходити простіші шляхи використання свого потенціалу. Це так звана «негативна творчість» [7, с. 46], яка найчастіше проявляється у політиці як найшвидшому способі утвердитися: відчуті владу і значимість. Саме через потребу утвердження і соціальні умови, які дозволяють швидко втілювати свої амбіції в життя, людство втрачає геніїв або отримує антитворців, деградація яких залишає пляму на розвитку культури та духовності соціуму.

Разом з тим, варто підкреслити, що проблема творчого процесу і його закономірностей надто широка. З давніх часів поряд з фіксацією окремого, особливого, неповторного дослідники прагнуть знайти закономірності творчого процесу та індивідуальної творчості. В основному творчість подають як засіб вирішення проблеми. Відомо, що винайдення і постановка проблеми іноді важливіші за її вирішення. Усе пізнання в основному зводиться до процесу порушення гіпотез, які ми перевіряємо різними способами. Індивідуальна творчість – надзвичайно складний та унікальний процес, тому важко виділити в ньому щось типове. Здатність до творчості ще не означає творчості. Ніщо так не заважає людям творити, як невіра у власні творчі сили. Людина має величезні творчі можливості. За наявності здорової психічної структури кожній людині притаманні задатки до виконання різних видів діяльності, яка є лише потенцією, можливістю. На прикладі людських доль можна довести просту істину – завдяки напруженій праці і силі волі людина здатна досягти разючих результатів.

Більше того, всі люди творять, створюють нове у своєму буденному житті; аспекти творчості численні. Кожна людина використовує свою здатність до творчості, адже володіє здібностями, мотивами та вмінням, завдяки яким створює продукт, що відрізняється новизною, оригінальністю, унікальністю. Важливу роль у формуванні творчих здібностей у особистості відіграють уявлення, інтуїція, непізнанні компоненти розумової активності, а також потреба індивіда в самоактуалізації, в покращенні і розвитку своїх споглядальних можливостей [7, с. 45]. Тому відстань між раціональним мисленням вченого і образним мисленням художника, між поезією науки і прозою реального людського життя не така велика, як це іноді здається. Існує зв'язок між чуттєвим сприйняттям і логічними формами мислення.

Вважають, що мислення людини відіграє значну роль у сприйнятті нового. Продуктивна творча діяльність пов'язана з умінням і бажанням перебудувувати індивідуальний спосіб і стиль мислення. Відмовлятися від набутого шляхом мислення під впливом якихось нових ідей, фактів (продуктів), як відомо, справа надзвичайно важка. Деякі вчені заперечують роль психологічних і фізіологічних явищ в індивідуальній творчості. Наприклад, психолог Ф. Клікс вважає, що мозок первісної людини і мозок тієї, яка в подальшому проектувала собори чи літаки, осмислювала математичні докази, обчислювала орбіти планет і створювала при цьому духовну сферу культури і науки, не різняться за своїми будовою та обсягом [3, с. 87].

В індивідуальній творчості роль деяких чинників не викликає сумніву. До таких чинників належить мотиваційна сфера особи, яка виступає одним з найважливіших компонентів її творчого потенціалу. Мотиваційна сфера підлягає фіксації, вивченню і регулюванню. Знання про неї дає змогу управляти індивідуальною творчістю, розвивати надані від природи здібності. Стимули художньої творчості спеціально досліджував австрійський психолог З. Фрейд, який відносив їх до сфери «незадоволених бажань». На думку Фрейда, це честолюбні чи еротичні бажання. Ніщо інше, як потяг до багатства, слави, кохання, не змушує людину стати на шлях служіння мистецтву. Саме ці стимули активізують фантазію художника, яка створює штучний світ, «сон наяву» [6, с. 270].

Нині мало хто заперечуватиме значення для творчості таких психофізіологічних станів особи, як фантазія, натхнення, інтуїція, уява, катарсис. Але слід зазначити, що виникають труднощі при поясненні цих феноменів. Деякі вчені вважають, що художня творчість, як і наукова, є незбагненим, загадковим процесом і всі спроби пізнати її природу приречені на невдачу.

Людині притаманні почуття порядку, краси, грації. Творча особа прагне виявити прекрасне у всіх його тонкощах, видах і відтінках. Сам процес творчості надає не лише найвищу насолоду. Це перелюдський важкий процес, який виснажує духовні та фізичні сили людини, вимагає від творця великих жертв, відмови від тих радощів життя, яким віддається кожний. І хоча ніщо людське творцям не чуже, проте вони стають відлюдниками, вигнанцями, диваками задля істини, проникаючи в царство пізнання. Творчий процес потребує інтенсивної розумової діяльності, уяви, концентрації уваги, вольового напруження, мобілізації всіх знань, досвіду і фізичних сил. Про драматизм творчості писав французький письменник Оноре де Бальзак: «Творити – означає згоряти на повільному вогні... ідеї, думки, плани стикаються, спалахують, киплять у мозку так, що можна збожеволіти» [7, с. 37]. У творчій діяльності криється і «підступний» елемент, який ґрунтується на тому, що процес творчості може так опанувати особою, що не даватиме їй можливості припинити й опредметнити його повною мірою. Творчим особам простіше висунути багато альтернативних ідей, ніж віддати перевагу одній із них. І тому вони частіше міркують над проблемами, ніж перетворюють їх у завершені твори. Саме останнє вимагає від них найбільших зусиль. Важко визначити загальну причину такого стану, в кожному випадку вона індивідуальна, проте завдає творцю багато страждань.

Зіткнення різноманітних суджень, боротьба думок – звички, які завжди будуть притаманні людям. Боротьба супроводжує будь-який процес народження нового, і якою мірою визначніше це нове, тою мірою більше напруження боротьби. До нових сильних ідей відносяться ті, що збуджують обурення, гнів, роздратування в одних, ентузіазм у інших. Страх – найнебезпечніший ворог творчості. Він породжує пасивність, сумніви, залежність від інших [7, с. 117]. *Відсутність сміливості стає нерідко головною перешкодою на шляху до досягнення мети в індивідуальному творчому процесі.* Боязнь, що тебе не зрозуміють, не приймуть твої ідеї, не зможуть почути крик душі, призводять до втрати багатьох цінних творінь думки, тіла, душі. Ще жорстокішим є власна невпевненість, страх власного незадоволення, втрата індивідуальності. Це спричинює не лише втрату внутрішньої стабільності, а й неможливість довести до ладу будь-яку діяльність.

*У функціонуванні індивідуального творчого потенціалу великою є роль співтовариства, соціального оточення.* Розвивати нові погляди інакше, ніж полемічно, неможливо. Це пов'язано не лише з ерудицією, а й зі сміливістю. Спілкування стимулює творчий процес. Це сфера широкої й вільної реалізації творчого потенціалу особи: іноді сила останнього виявляється лише у процесі спілкування. Сама діяльність містить об'єктивну необхідність спілкування індивідів у формі обміну знаннями, досвідом, результатами діяльності. У процесі міжособистісної взаємодії відбувається обмін ідеями, думками, почуттями, міркуваннями, інтересами тощо, тобто всім тим, що наповнює внутрішній світ індивідів, які спілкуються, і визначає багатство їх суб'єктивного досвіду. І в цьому розумінні можна говорити про справді колективну творчість.

Існують й інші думки. У численних творах мислителів ХХ ст. відобразили розпад людських зв'язків, руйнацію спілкування між людьми. Деякі твердять, що некомунікабельність перетворилася на закон життя людей суспільства. Ми позбавляємось змоги відчутти смак спілкування через власну заклопотаність, неймовірний плин життя нашого суспільства. Спрощуючи все і радіючи винаходам новітніх засобів техніки ми не стаємо більш вільними, лише більш самотніми. Заощаджуючи час, ми забуваємо не лише звички наших друзів і знайомих, а й втрачаємо можливість до самовдосконалення через критику, споглядання і можливість перейняти нові ідеї та поділитися власними, отримати вагомий заряд енергії та емоцій.

Таким чином, творчість не завжди виступає як свідомо відтворювана і контрольована система логічно послідовних дій та операцій. Творча діяльність досить часто здійснюється несвідомо. Принаймні це стосується її окремих ланок, які являють собою певні операції єдиного процесу творчості. При цьому творча діяльність спирається переважно на результати попереднього досвіду, на набуті навички. Явища, що стимулюють подібний творчий процес, становлять інтуїтивно-практичну сферу особи. Творчий процес тут збагачується неусвідомленим життєвим досвідом особи, в якому міститься мудрість народу. Враховуючи багатоскладову структуру та різновекторну направленість впливів на формування творчих здібностей, їх розвиток, творчу особистість та творення, варто підкреслити складність суто атрибутивного дослідження творчості. Саме процесуальність цього феномену, його співмірність як на індивідуальному, такі на соціальному рівнях, цивілізаційна тяглість та персоніфікована значимість, дозволяють прорефлексувати сутність творчості.

**Висновки та перспективи подальшого дослідження.** Теоретизуючи творчість дослідники використовують такі поняття як новизна, творення нового, опредмечення набутого та\чи неусвідомленого досвіду, катарсис, вихід за межі буденності, самотність, несприйняття суспільством, критика, виклик, діалогічність, перформативність та ін. Всі ці аналогії дозволяють зрозуміти сутність явища у колективному та індивідуальному вимірі. Більше того, століття перосмислення творчості дозволяють зрозуміти та прогнозувати користь від творчості. Проте, вся сукупність досліджень не може дати відповідь на питання буттєвості творця, його відчуженості і від суспільства і від свого ж творіння. Більше того творчість еволюціонує разом із Людиною, а в час розширення можливостей ІІІ нам важко спрогнозувати цей процес.

#### **Література:**

1. Доценко С.О. Генезис дослідження проблеми творчості. *Збірник наукових праць «Педагогіка та психологія»*. 2018. Вип. 59. С. 13-23
2. Карпенко Н. А. *Психологія творчості*: навч. посібник. Львів: ЛьвДУВС, 2016. 156 с.
3. Клепиков О., Кучерявий І. *Основи творчості особи*: Навч. посібник. Київ: Вища школа, 1996. 295 с.
4. *Літературознавчий словник-довідник* / Р. Гром'як, Ю. Ковалів. Київ: Академія, 1997. 752 с.
5. Новіков Б.В. Філософія як теорія і методологія творчості. *Вісник НТУУ «КПІ»*. Філософія. Психологія. Педагогіка. 2011. Випуск 2. С. 108-113
6. Предко О. *Психологія релігії: історія, теорія, релігійні виміри*. К.: Центр навчальної літератури, 2005. 278 с. 5.
7. Роменець В. *Психологія творчості*: Навч. посібник. Київ: Либідь, 2001. 288 с.
8. Сіверс В. А. *Філософія творчості*: підручник. Київ: НАКККіМ, 2023. 292 с.
9. Творчість як проблема людського буття / В. Скрипка. *Сіверянський літопис*. 2008. № 1. С. 115–123.
10. *Глумачний словник сучасної української мови* / Укл. І.М. Забіяка. Київ: Арій, 2007. 512 с.
11. *Філософія: терміни і поняття*: Навчальний енциклопедичний словник / Під ред. В.Л. Петрушенка. Львів: Новий Світ-2000, 2020. 492 с.

Отримана: 26.05.2023

Прорецензована: 05.06.2023

Прийнята до друку: 21.06.2023

e-mail: mykola.kharlamenkov@oa.edu.ua

DOI: 10.25264/2312-7112-2023-24-48-54

Харламенков М. Різновиди ліберальної традиції відповідно до класифікації Фрідріха Гаєка. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2023. № 24. С. 48–54.

УДК: 1:32

**Микола Харламенков**

## РІЗНОВИДИ ЛІБЕРАЛЬНОЇ ТРАДИЦІЇ ВІДПОВІДНО ДО КЛАСИФІКАЦІЇ ФРІДРІХА ГАЄКА

У статті автор, спираючись на відомого ліберального мислителя ХХ століття Фрідріха Гаєка, досліджує відмінності між двома головними ліберальними традиціями: англосаксонською (британською) та континентальною європейською. Це цілком антагоністичні різновиди ліберальної думки. Однак у ХІХ ст. відбувся їх синтез, що з часом породило чимало розгалужень ліберального вчення. Зокрема сучасні різновиди лібералізму неможливо зрозуміти без дослідження базових ліберальних традицій. А сама відсутність когерентної цілісності ідей ставить під питання можливість застосування терміну «лібералізм» для опису унітарної політичної теорії.

**Ключові слова:** лібералізм, англосаксонська традиція, континентальна європейська традиція, свобода, утилітаризм, соціал-лібералізм, неоконсерватизм, ідеологія, традиція, теорія, вчення, філософія, конструктивістський раціоналізм, спонтанний соціальний порядок.

**Mykola Khalamenkov**

## VARIETIES OF THE LIBERAL TRADITION ACCORDING TO FRIEDRICH HAYEK'S CLASSIFICATION

*Liberalism recognizes freedom, limited government, free market, individualism, progress, rationality as the most important factors of social welfare. However, different currents of liberalism interpret these terms differently. Actually, the difference lies in the understanding of the basic principles of liberal theory, which sometimes blurs the very meaning of the term "liberalism".*

*Therefore, the question naturally arises: what is liberalism, if even the fundamental value of this ideology is interpreted by prominent representatives of the liberal camp in a radically opposite way?*

*In this article, the author, relying on the famous liberal thinker of the 20th century, Friedrich Hayek, examines the differences between the two main liberal traditions: Anglo-Saxon (British) and continental European. These are completely antagonistic varieties of liberal thought. However, in the 19th century, their synthesis took place, which gave rise to many branches of liberal teaching over the time. In particular, modern varieties of liberalism cannot be understood without studying the basic liberal traditions. And the very lack of coherent integrity of ideas calls into question the possibility of using the term "liberalism" to describe a unitary political theory.*

**Keywords:** liberalism, Anglo-Saxon tradition, continental European tradition, freedom, utilitarianism, social liberalism, neoconservatism, ideology, tradition, theory, teaching, philosophy, constructivist rationalism, spontaneous social order.

Лібералізм є впорядкованою системою поглядів, яка пояснює та водночас формує політичне середовище. Лібералізм не тільки збагатив політичну думку прогресивними ідеями, але й спромігся імплементувати їх в політичну практику. Це перша модерна ідеологія, яка відіграла ключову роль у формуванні західної політичної культури та інститутів. Його ідеї лягли в основу ліберальної демократії, без перебільшення, найбільш досконалої та панівної форми суспільно-політичного устрою сучасності. Практична цінність лібералізму якісно вирізняє цю ідеологію на тлі марксистської, анархічної, чи націонал-соціалістичної утопії.

Лібералізм визнає найважливішими факторами соціального добробуту свободу, обмежений уряд, вільний ринок, індивідуалізм, прогрес, раціональність [7, с. 84]. Однак різні течії лібералізму по-різному інтерпретують зазначені терміни. Власне різниця полягає у розумінні базових засад ліберальної теорії, що інколи розмиває саме значення терміну «лібералізм». Що означає бути вільним? Що значить бути ліберальним? Для родоначальника лібералізму Дж. Лока, для видатного віга Е. Берка, чи для одного з «батьків-засновників» США Дж. Медісона, свобода мала межі окреслені релігією та мораллю. Тільки в цих межах можна бути вільним. Поза ними індивід та суспільство втрачають свободу.



Натомість Ж-Ж. Руссо, Дж. Бентам, Дж. Ст. Міль надали індивіду право самостійно встановлювати межі свободи. Сучасний соціал-лібералізм інколи взагалі не визнає будь-яких меж.

Тому закономірно постає питання: що ж таке лібералізм, якщо навіть засаднича цінність цієї ідеології тлумачиться видатними представниками ліберального табору кардинально протилежно?

Плюралізм в трактуванні ключових концептів притаманний кожній ідеології і, як правило, спричиняє розкол і відокремлення одного з напрямків від ідеологічної родини. Як це зробив, скажімо, ревізіонізм Е. Бернштейна, який, відокремившись від марксизму, започаткував соціал-демократичну ідеологію. Цим самим він збагатив та диференціював лівий фланг політичного спектра.

На перший погляд, лібералізм зберігає свою гомогенність. І навіть різні розгалуження цієї ідеології не поспішають полишати «ліберальну родину». Вживане словосполучення «ліберальна родина» запозичене зі статті М. Фрідена під назвою «Родина лібералізмів: морфологічний аналіз». У цій статті автор розкриває складну генеалогію та плюралістичний характер ліберальної ідеології. Аналіз Фрідена аргументовано доводить, що під терміном лібералізм криється широкий діапазон внутрішніх варіацій [7, с. 84]. «Родина лібералізмів», хоча зберігає зовнішню єдність, однак зсередини розірвана внутрішніми суперечностями.

Зрештою, розбіжності в поглядах серед ліберальних мислителів є настільки кардинально-різними, що спонукало видатного ліберала ХХ століття Ф. Гаєка, поставити під сумнів правомірність застосування терміну лібералізм щодо своїх попередників – французьких просвітників, англійських утилітаристів, а також своїх сучасників – соціал-лібералів. Ф. Гаєк кинув виклик Вольтеру, Ж-Ж. Руссо, Дж. Бентаму, Дж. С. Міллю, Т. Гріну, Дж. Дьюї та багатьом іншим «титанам» філософської думки, чий лібералізм здавалося б не підлягає сумніву. Ф. Гаєка назвав погляди французів Вольтера та Ж-Ж. Руссо антиліберальними в тому значенні, що вони, запозичивши ліберальну ідею від англійських вігів, вклали в неї протилежне значення [4, с. 19]. Під лібералізмом Ф. Гаєк передусім розумів ту концепцію бажаного політичного порядку, що сформувалася в Англії, починаючи з часів Старих Вігів наприкінці XVII століття, уособленням якої був Е. Берк, і закінчуючи добою В. Гладстона наприкінці XIX століття [4, с. 19].

Французький лібералізм з'явився на кілька десятиків років пізніше британського. Трактати Джона Лока датуються кінцем XVII століття, а Вольтер закінчив працю над своїми «Філософськими листами» у 1732 році, в яких висловив захоплення британським ліберальним устроєм. Британський ліберальний устрій поступово формувався впродовж всього XVII століття, що випереджає ліберальні рефлексії Дж. Лока і тим більше французькі ліберальні експерименти. Ф. Гаєк зазначає, що «французька традиція» свободи постала, головним чином, з намагань пояснити британські інституції, а уявлення, які сформували інші країни про британські інституції, засновувались переважно на описі цих інституцій французькими авторами [6, с. 503].

Британським авторам Дж. Бентаму та Дж. Ст. Міллю також дісталось від Ф. Гаєка за зраду англосаксонської ліберальної традиції. Утилітаристи в трактуванні деяких ключових концептів перейшли на позиції французьких просвітників. Дж. Ст. Мілля найбільше долучився до появи соціального лібералізму. Гаєк пише з цього приводу так: «Обидві традиції, врешті-решт, переплуталися, коли злилися у ліберальному русі XIX сторіччя і коли навіть провідні британські ліберали однаковою мірою черпали й з французької, і з британської традиції» [6, с. 503]. Ф. Гаєк констатує відхід французьких мислителів від англійського ліберального першозразка, однак водночас змушений рахуватися з існуванням цієї ліберальної традиції, називаючи її континентальною європейською традицією. Таким чином, підхід до класифікації напрямків ліберальної теорії, запропонований Гаєком, включає насамперед існування двох великих ліберальних традицій: англосаксонської (Велика Британія та США) та континентальної (континентальна Європа). Всі інші різновиди лібералізму включно з найбільш поширеним на сьогодні соціал-лібералізмом є результатом синтезу англосаксонської та континентальної традиції.

Разом з тим, постають закономірні питання: в чому саме зрадили європейські континентальні мислителі ідеали англосаксонського лібералізму? Чи існує засаднича ідея, що посіяла найбільший розбрат в ліберальному таборі та провела непереборний вододіл між континентальною та англосаксонською традицією?

На переконання Ф. Гаєка головна причина розбіжностей між цими традиціями полягає в абсолютно протилежних філософських підставах. Англосаксонський лібералізм спирається на еволюційну інтерпретацію всіх феноменів культури, свідомості та меж можливостей людського розуму. Це не

штучно створені межі для обмеження людського розуму, а смиренне визнання людських можливостей пізнання складних та багатограних соціальних феноменів. «Рациональність може означати правильність, або поміркованість, або сваволю й автономію, або обраховану доцільність засобів, або покору закону Божому» [9, с.89]. Англосаксонський лібералізм віддавав перевагу поміркованому і покірному раціоналізмові. Ця ліберальна традиція відмовилася від будь-яких зарозумілих намагань вдосконалити людське життя шляхом соціальних експериментів та надмірного втручання держави в життя індивіда. Тільки свобода гарантована верховенством права та моральним імперативом спроможна еволюційно витворити найдосконалішу форму соціальної організації. І в цьому спонтанному, самозароджуваному соціальному порядку головний актор не усезнаюча еліта чи всемогутня держава, а звичайні люди, що узгоджують між собою способи й засоби забезпечення власних потреб на взаємовигідних для всіх умовах.

На цілком протилежну філософську основу спирається континентальна традиція. Її Ф. Гаєк називає конструктивістським раціоналізмом, який прирівнює людину та суспільство до механізму. Цей механізм хоч і складний, однак його можна лагодити та навіть радикально трансформувати [4, с. 19]. Ця світоглядна парадигма тримається на ірраціональній вірі у всемогутність людського розуму. Зарозумілі інтелектуали були впевнені у власному безпомилковому розумінні природи соціальної реальності та шляхів її вдосконалення. Це відкрило необмежені можливості для соціальної інженерії та державного регулювання. Відтоді еліта не припиняє спроби полагодити соціальний організм шляхом необмеженого державного втручання. Результат став невтішним: соціалізм одержимий ідеєю державного перерозподілу матеріальних благ та етатизація всіх сфер суспільного життя. Гаєк простежує цей парадоксальний причинно-наслідковий зв'язок: лібералізм в основі якого покладено конструктивістський раціоналізм породжує тоталітаризм. Таким чином свобода та конструктивістський раціоналізм несумісні. Надмірне втручання в людське життя зі сторони держави не захищає свободу індивіда, а нівелює її. Французька революція, як перший проєкт конструктивістського раціоналізму зазнала невдачі. Анархічна революційна свобода виродилася в революційний терор та бонапартистську диктатуру.

Континентальна ліберальна традиція, на переконання Ф. Гаєка, попри свою декларативну відданість ідеалу свободи є головною загрозою свободи, вільного суспільства та справжнього англосаксонського лібералізму. Конструктивістський раціоналізм континентальної європейської традиції радикально видозмінив погляд на інші важливі аспекти ліберального вчення.

Відтак, надалі розглянемо різницю в розумінні свободи, традиції, моралі, релігії, соціальної справедливості, функцій держави між двома провідними ліберальними напрямками. В загальних рисах змалюємо розвиток ліберальної думки, а також актуалізуємо архаїчну дихотомію двох ліберальних традицій на прикладі їх сучасних версій. Йдеться про найрозповсюдженіший на сьогодні соціал-лібералізм, який є нащадком континентальної традиції [4, с. 19] та неоконсерватизм, який є єдиною ідеологією, завдяки якій ідеї англосаксонського лібералізму досі присутні в політичній реальності [7, с. 74].

Англосаксонська ліберальна традиція, до представників якої Ф. Гаєк сам себе зараховував, бере початок з вігізму. Джерела вігізму, у свою чергу, можна простежити від соціальної доктрини кальвінізму, якої ревно дотримувалися англійські релігійні нонконформісти пуритани. Таку генеалогічну лінію англосаксонського лібералізму виводить видатний ліберальний мислитель цієї традиції Лорд Актон [1, с. 245-246]. Разом з тим, як відомо, саме віг Джон Лок вважається родоначальником лібералізму. Його ідея захисту природних прав від посягань політичної влади була провідною в Англії до кінця XIX століття. Її розвивали А. Сміт, Е. Берк, Б. Маколей, В. Гладстон, М. Тетчер, Р. Рейган. До цієї традиції належать не лише британці (англійські та шотландські автори), але й видатні мислителі з інших країн: французи Алексіс де Токвіль та Б. Констан; німець І. Кант; австрійці Л. Фон Мізес та Ф. Гаєк. У зв'язку з цим необхідно зазначити: ця ліберальна традиція географічно виходить далеко за межі англосаксонського світу, однак всі її представники тримаються основоположних постулатів лібералізму, що виник і розвинувся на Британських островах. З Британії ідеї ліберальної традиції поширилися на її американські колонії. США, можна вважати, вдалим прикладом реалізації ліберальних цінностей в державотворенні. В США лібералізм став основою і об'єднавчою ідеєю, на якій будувалася американська політика. Більшість «батьків-засновників» США були лібералами, однак найпослідовнішим виразником англосаксонської ліберальної традиції вважають Джеймса Медісона.

Найбільшу увагу в ліберальному вченні приділено важливості економічної свободи. Адам Сміт констатував, що за умов економічної свободи та рівних можливостей зростає добробут працелюбних і підприємливих людей. Держава не має права виправляти цю закономірність, яка, на перший погляд, може здатися несправедливою. Ліберали вважають найбільшою несправедливістю втручання держави у виправлення цієї закономірності. Втручання держави в економічне життя грабує працелюбного і заохочує лінєвого. Це спричиняє соціальну напругу між класами, підживлює патерналїзм та споживацтво, вбиває стимули для підприємництва та інновацій. Тому з боку держави найкраще вирішення політичних проблем – це не тотальне регулювання, а максимальне невтручання. Спонтанний ринковий порядок сам встановить рівновагу між попитом і пропозицією. Функцією держави є, насамперед, забезпечення однакових правил гри для всіх учасників ринку. Таким чином, англосаксонські ліберали довіряли більше еволюційно сформованій соціальній організації та накопиченому досвіду багатьох поколінь виражених в традиції, аніж своєму розумові.

Що стосується континентальної ліберальної традиції, то вона почалася з самовпевненої спроби інтелектуалів переробити абсолютиську Францію відповідно до власного «просвітленого розуміння». Британський ліберал Е. Берк першим передбачив крах цих сподівань. Від самого початку Французької революції для нього був очевидний її фінал: свободу поглине тиранія. Пророчий дар Берка мав раціональне пояснення. Він спромігся розгледіти те, що його сучасники абсолютно не помічали, а саме механістичний підхід до розуміння природи суспільства та шляхів його вдосконалення французькими революціонерами. Для Берка очевидним був той факт, що свобода проходить еволюційний шлях становлення. До неї неможливо примусити, її неможливо досягнути анархічним руйнуванням давніх інституцій, звичаїв, традицій. Е. Берк високо цінував свободу і водночас наголошував на ролі політичних інститутів, церкви, права, моралі й традиції в її збереженні. Інститути й право – це мудрість й праця багатьох поколінь. Традицію, що так старанно будувалася і селекціонувалася, не можна руйнувати в одну мить. Перевагу слід віддати усталеним порядкам, аніж неперевіреним проектам. Революційним шляхом неможливо змінити суспільство, бо проблема не в інститутах і законах, а в людській природі.

Турботливе ставлення Берка до ролі моралі, традиції, релігії, та недовіру до людської природи поділяли здебільшого всі ліберали англосаксонської традиції. Лорд Актор, Алексїс де Токвіль, Б. Констант, А. Фергюсон розуміли, що побудувати ефективні соціальні інститути без перешкод з боку людських пороків можна, якщо враховувати схильність людини до зла. Такий погляд на людину близький до того, що поширений в християнстві. Лібералїзм визнає схильність людської натури до зла та обмеженість її пізнавальних можливостей. В цьому аспекті англосаксонська ліберальна традиція ніколи не конфліктувала з християнством і завдячує своїй появі саме йому [4, с. 20]. Крім того, лібералїзм вбачає соціальну користь від християнської релігії, адже релігія виховує в людині чесноти, відсутність яких ускладнює конструктивну соціальну взаємодію. Важливість моралі та соціальну користь християнської релігії описував і Ф. Гаєк. Хоча вважав себе агностиком, але порятунок для західної цивілізації вбачав у поверненні до релігійності [4].

Натомість континентальній ліберальній традиції притаманний секуляризм, адже вона постала як непримиренна реакція на організовану форму релігії [8, с. 3]. Тут місце Бога займає людина, від якої виводиться суспільна мораль і закони. Загалом континентальна традиція відкидає християнський погляд на людину як зіпсоване гріхом створіння і наділяє її досконалою природою. За часів Французької революції це переконання перетворилося в культ поклоніння розуму.

Раціоналізм створив зовсім інший характер індивідуалїзму, аніж той, що був притаманний англійським лібералам, які свободу індивіда врівноважили соціальними зобов'язаннями, традиціями, моральними нормами. Раціоналістичний індивідуалїзм французів – це потурання сваволі, що неодмінно веде до анархії, яка в підсумку закінчується диктатурою. Тому цей тип індивідуалїзму має тенденцію до розвитку у свою протилежність, а саме: в соціалїзм чи колективїзм [3, с. 311].

Разом з тим, хочемо наголосити, що йдеться не про заперечення моральних чеснот французькими просвітниками. Вольтер та Руссо, як відомо, їх звеличували. Зрушення, які були зроблені ними в морально-етичній сфері, полягали лише в тому, що рамки дозволеного визначає сама людина або група (як, наприклад, у теорії народного суверенітету Руссо).

Згідно з Ж-Ж. Руссо, загальна воля народу має бути верховною і перед нею повинні схилити голови судді та законотворці. Народ стає джерелом права та політичної легітимності [10, с. 208]. Індивідуальна свобода, хоч і була важливою в поглядах Руссо, але пріоритетне значення мав громадський

порядок. Це різоче контрастує з англосаксонським ідеалом верховенства права та індивідуальної свободи обмеженої рамками закону.

Крім зміни погляду на людину, свободу, закони, мораль, християнство, раціоналізм, індивідуалізм, континентальна традиція здійснює радикальний перегляд економічних ідей англосаксонського лібералізму. Британська оцінка власності, як найважливішої складової індивідуальних свобод у французів перетворюється в головний чинник експлуатації людини людиною [10, с. 207]. Через це англійський ліберал Е. Берк критикує не тільки французьку моральну розбещеність, але і їх зазіхання на приватну власність [2, с. 220].

Безкомпромісна критика французьких просвітників, позитивістів, утилітаристів та соціалістів, яку здійснював Ф. Гаєк була лише консервативною, ситуативною реакцією захисту справжнього, як вважав цей філософ, лібералізму. Річ у тім, що творчий період життя австрійського мислителя припав на епоху засилля соціалізму. Ця ідеологія пронизувала собою усе. Гаєк доводив, що ідеї континентального лібералізму лягли в основу соціалізму та лівого різновиду ліберальної ідеології поширеного в наш час. Усі ліві ведуть свою генеалогію від Французької революції. Французька версія лібералізму швидко поширилася на весь європейський континент, а потім перекинулася на британські острови. Першими, хто почав радикально змінювати англосаксонський лібералізм на континентальний кшталт, були Дж. Бентам та Дж. Ст. Мілль. Вони прибрали з класичного англосаксонського лібералізму моральний імператив, замінивши його утилітаризмом. На місце природного права поставили позитивне, а в економічній сфері помітно посунулися в бік соціальної держави. Трохи згодом, на початку ХХ століття, учень Дж. Ст. Мілля Т. Грін започаткував соціал-лібералізм – ліву ідеологію, що стала популярною спочатку в Британії, а потім в США. З другої половини ХХ століття лівий лібералізм фактично домінує на Заході. З цього часу під терміном «ліберал» – розуміють здебільшого адепта соціал-лібералізму. Таким чином, сьогодні, той хто називає себе лібералом позначає свою приналежність до соціал-лібералізму, розташованого зліва політичного спектра в протилежність прагматизму англосаксонського лібералізму.

Сам Гаєк називає себе лібералом в значенні, якому його розуміли англійці у ХVІІІ-ХІХ ст. Однак він усвідомлював, що у ХХ столітті його сучасники розуміють під лібералізмом протилежну систему політичних ідеалів, які для нього були чужими й про небезпеку яких він постійно застерігав [7, с. 71]. Тому мислитель не бажав мати нічого спільного з сучасним лібералізмом через його спотворення соціалізмом. Натомість намагався віднайти вдалий термін для означення своєї ліберальної позиції, хоча він так і не зміг запропонувати нічого кращого, як називати себе старим вігом.

В контексті викладених вище дискусій доцільно приділити увагу питанню взаємозв'язку консервативної та ліберальної ідеології. По-перше, тому що сьогодні саме американські неоконсерватори єдині виразники ідей класичного англосаксонського лібералізму, що ведуть жорстку боротьбу з соціал-лібералами, які нащадками континентальної традиції. По-друге, з огляду на те, що Ф. Гаєк називає родоначальника консерватизму Е. Берка зразковим лібералом, який оберігав ліберальний британський устрій від загрозливого впливу спотворених ліберальних ідей французьких просвітників. Таке твердження, на перший погляд, парадоксальне, адже значна частина наукової гуманітарної спільноти розглядає лібералізм та консерватизм як антагоністичні світоглядні системи.

Розуміння взаємозв'язку важливих ідеологій для західного політичного мислення пов'язане з непростю історією протиборства лібералізму та консерватизму в континентальній Європі особливо у Франції та Німеччині. В той же час у Великій Британії та США лібералізм та консерватизм мають спільне коріння, вони ціннісно споріднені й абсолютно не спроможні існувати один без одного. Саме цього англосаксонського погляду дотримувався Ф. Гаєк, для якого консервативність Берка жодним чином не перечила зразковій ліберальності поглядів основоположника консерватизму.

Ф. Гаєк остерігався терміну консерватизм з тієї самої причини, що й терміну лібералізм. Обидва слова втратили своє першопочаткове значення. Консерватизм багатьма його сучасниками сприймався в значенні відмінному від ідей Берка. Тому Гаєк не хотів пов'язувати свою позицію з назвою, яка в масовій свідомості асоціюється з ретроградністю, колективізмом, авторитаризмом та значним вмістом соціалістичних ідей. Разом з тим, мислитель зауважує, що ці ознаки не стосуються американських консерваторів, які захищають американський ліберальний порядок, заснований на ідеях англосаксонського лібералізму, від посягань лівих лібералів [5, с. 74].

Таким чином, Гаєк демонструє свою прихильність до американського неоконсервативного табору вважаючи їх захисниками старого лібералізму. Цим самим він стає в один ряд з С. Хантінгтоном,

Л. Гарцом, Д. Лалом, І. Крістолом, які дотримуються аргументованої позиції, що в американській традиції між консерватизмом і лібералізмом не існує суперечностей. Навіть більше американський консерватизм є імунною системою ліберальної демократії та вільного ринку. В той час, як у континентальній Європі лібералізм і консерватизм конкурентні ідеології.

Підсумовуючи, зазначимо, що Фрідріх Гаєк називає себе лібералом англосаксонської традиції, поділяючи погляди таких видатних постатей як Дж. Лок, А. Сміт, Е. Берк, Лорд Актон, Б. Маколей, В. Гладстон, Алексіс де Токвіль, Б. Констан. Вони сформували концепцію бажаного соціального порядку, яка виходить з еволюційної інтерпретації всіх феноменів культури й свідомості та меж можливостей людського розуму. Через це англосаксонські ліберали роблять особливий наголос на індивідуальній свободі в межах закону та спонтанного ринкового порядку, а не на основі свавільного диктату держави. При цьому визнається визначна роль традиції, релігії, морального імперативу в збереженні громадянських свобод.

Фрідріх Гаєк вважає англосаксонську традицію істинною, протиставляючи їй континентальну, яка сформувалася внаслідок калькування британського лібералізму представниками французького Просвітництва, насамперед, Вольтером і Руссо. Французькі мислителі заперечили ключові ліберальні концепти, або вклали в них відмінне від первісного значення. Смирненне визнання обмеженості людського розуму було замінено на безпідставну віру в його безмежну силу. Замість поваги до релігії та традиції відбулося їх руйнування. Місце соціально відповідального індивіда зайняла людина, необтяжена моральними зобов'язаннями. Обмежений уряд був замінений ідеалом необмежених повноважень більшості. Свобода більше не могла бути в межах закону, бо народ став вищий за закон. Власність була проголошена одним з факторів експлуатації людини людиною, а не однією з найважливіших складових індивідуальних свобод, як вважали англосаксонські ліберали.

Такий радикальний відхід континентального лібералізму від англосаксонської ліберальної традиції відбувся, насамперед, через те, що французи заклали в основу свого трактування лібералізму конструктивістський раціоналізм, який розвиває механістичний підхід до суспільства. Саме звідси почалися розбіжності між двома ліберальними традиціями. На переконання Ф. Гаєка конструктивістський раціоналізм французьких просвітників та наступних поколінь прогресистів став головним філософським підґрунтям для необмеженого державного втручання – головної загрози для вільного суспільства, зрощеного на цінностях англосаксонського лібералізму. Що найголовніше, континентальна європейська традиція лібералізму змінила саму природу сучасного лібералізму. Він перетворився на різновид соціалістичної ідеї, для якої англосаксонський лібералізм є запеклим ворогом. Сучасний соціал-лібералізм заперечує багато в чому класичне ліберальне вчення. Ф. Гаєк переймається цим через виродження суті та значення термінів, які у другій половині ХХ століття перестали виражати первісну суть ліберального вчення. Завдяки неоконсервативній революції 1980-х років ідеї класичного англосаксонського лібералізму знову вийшли на політичну авансцену. Теоретична боротьба Ф. Гаєка знайшла своє практичне вираження в політиці М. Тетчер та Р. Рейгана. Відтоді давнє протистояння двох ліберальних традицій вийшло на новий рівень. Американська політика фактично стала полем бою англосаксонського лібералізму, представленого неоконсервативним табором, та нащадками континентальної традиції, лівими лібералами, яких у США називають чомусь просто лібералами. Ф. Гаєк, у свою чергу, небезпідставно вважав, що соціал-ліберали мають мало спільного зі справжнім лібералізмом.

### Література:

1. Актон Дж. *Нариси з історії свободи, влади та демократії*. Упорядник, передмова, коментарі Олег Проценко. Київ: Видавничий дім «Простір», 2019. 712 с.
2. Берк, Едмунд. Суспільний договір, зобов'язання і права людини, в: *Консерватизм. Консервативна традиція політичного мислення від Едмунда Берка до Маргарет Тетчер*. Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; Наукове товариство ім. Вячеслава Липинського. Київ: Смолоскип, 2008. С. 214–221.
3. Гаєк Фрідріх-Август. Індивідуалізм істинний і хибний, в: *Консерватизм. Консервативна традиція політичного мислення від Едмунда Берка до Маргарет Тетчер*. Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; Наукове товариство ім. Вячеслава Липинського. Київ: Смолоскип, 2008. С. 309–331.
4. Гаєк Фрідріх-Август. Принципи ліберального соціального порядку, в: *Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Лока до Джона Роулза*. Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; Наукове товариство ім. Вячеслава Липинського. Київ: Смолоскип, 2009. С. 19–35.
5. Гаєк Фрідріх-Август. *Конституція свободи*. Львів: Літопис, 2002. 556 с.

6. Гаск Фрідріх-Август. Свобода, розум і традиція. Лібералізм, в: *Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Локка до Джона Роулза*. Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; Наукове товариство ім. Вячеслава Липинського. Київ: Смолоскип, 2009. С. 503–530.

7. Гаск Фрідріх-Август. Чому я не консерватор, в: *Консерватизм. Консервативна традиція політичного мислення від Едмунда Берка до Маргарет Тетчер*. Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; Наукове товариство ім. Вячеслава Липинського. Київ: Смолоскип, 2008. С. 62–75.

8. Мізес Л. Лібералізм в класичній традиції, в: *Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Лока до Джона Роулза*. Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; Наукове товариство ім. Вячеслава Липинського. Київ: Смолоскип, 2009. С. 3–18.

9. Фріден М. Родина лібералізмів: морфологічний аналіз, в: *Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Лока до Джона Роулза*. Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; Наукове товариство ім. Вячеслава Липинського. Київ: Смолоскип, 2009. С. 84–107.

10. Фергюсон Н. *Цивілізація. Як Захід став успішним?*. Київ: Наш формат, 2017. 488 с.

Отримана: 07.06.2023

Прорецензована: 12.06.2023

Прийнята до друку: 21.06.2023

e-mail: dmytro.shevchuk@oa.edu.ua

DOI: 10.25264/2312-7112-2023-24-55-60

Шевчук Д. Стоїцизм як філософія екзистенційної стійкості. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2023. № 24. С. 55–60.

УДК: 141.2

**Дмитро Шевчук****СТОЇЦИЗМ ЯК ФІЛОСОФІЯ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ СТІЙКОСТІ**

Стаття присвячена розглядові стоїцизму як життєвої філософії, яка здатна виробити екзистенційну стійкість в кризових умовах для людського буття. Автор зазначає, що для збереження власного світу людина має витворити «екзистенційну стійкість», а підстави для цього їй дає філософія. Сьогодні стоїцизм значною мірою переосмислюється. Його перетворюють на життєву філософію, яка найкраще підходить сучасній людині як інструмент, що за умови належного використання дозволяє прожити гідне життя. Що важливо, цього можна досягнути незалежно від умов, в які потрапила людина. Перед сучасною людиною постало чимало викликів, які загрожують її екзистенції або спотворюють її буття ілюзорними цінностями, постправдою, ідеологічними конструктами та споживачтвом. Автор зазначає, що стоїцизм є цілісною життєвою філософією, яка дозволяє виробити загальне розуміння світу та місця людини в ньому. Стійкість закладена в самій основі стоїчного світогляду. Стоїцизм налаштовує людину в кожній трагічній ситуації керуватися чеснотами, які допоможуть подолати прикроці долі. В умовах війни людина потрапляє в ситуацію надзвичайності та граничності. Для окреслення цієї ситуації автор звертається до розуміння «граничної ситуації» в екзистенціалізмі Карла Ясперса. Гранична ситуація фіксує кризові стани людини, що призводять до актуалізації особистісного начала, світоглядних трансформацій, переосмислення сенсу життя, переживання втрати самоідентичності. Вони вилучають людину з полону повсякденної свідомості та пробуджують її. Крім того, реальність війни сповнена жаху та занепокоєння. Відтак, людина перебуває в стані перманентної тривожності за буття. Гранична ситуація вбудовується в структуру повсякдення. Війна породжує переживання жаху, який здатен перетворюватися на перманентний стан повсякденного досвіду. Автор демонструє, що філософія стоїцизму дозволяє досить ефективно долати цю тривожність та відчуття жаху. Для цього ця життєва філософія пропонує виробити фаталістичне ставлення до всього, що з нами і докола нас стається. Стоїки пропонують віддатися долі. По суті, стоїцизм допомагає цим самим сформувати екзистенційну стійкість, оскільки навчає сприйняти події такими, які вони є, а в той же час дозволяє замислитися над тим, що ми можемо змінити. В умовах війни людина часто постає перед обличчям смерті. Одним із вимірів екзистенційної стійкості є позбуття страху смерті. В цьому аспекті формування екзистенційної стійкості стоїцизм також може стати придатною основою життєвої філософії.

**Ключові слова:** стоїцизм, екзистенційна стійкість, гранична ситуація, війна, життєва філософія.

**Dmytro Shevchuk****STOICISM AS PHILOSOPHY OF EXISTENTIAL RESILIENCE**

The article is devoted to the consideration of stoicism as a philosophy of life, which is able to develop existential resilience in crisis conditions for human existence. The author notes that in order to preserve one's own world, a person must create "existential resilience", and philosophy gives him or her the grounds for this. Today, stoicism is being reinterpreted. It is transformed into a philosophy of life, which is best suited to modern man as a tool that, if used properly, allows one to live a decent life. What is important, this can be achieved regardless of the conditions in which a person has fallen. The modern human being is faced with many challenges that threaten his or her existence or distort existence with illusory values, post-truth, ideological constructs, and consumerism. The author notes that stoicism is a holistic philosophy of life that allows the development of a general understanding of the world and a person's place in it. Resilience is at the very core of the Stoic worldview. Stoicism sets a person in every tragic situation to be guided by virtues that will help overcome the misfortunes of fate. In the conditions of war, a person finds himself in a situation of emergency and extremeness. To outline this situation, the author refers to the understanding of the "boundary situation" in the existentialism of Karl Jaspers. The boundary situation captures the crisis states of a person, which lead to the actualization of the personal principle, worldview transformations, rethinking of the meaning of life, and experiencing the loss of self-identity. They remove a person from the captivity of everyday consciousness and awaken him. In addition, the reality of war is full of horror and anxiety. Therefore, a person is in a state of permanent anxiety about existence. The boundary situation is built into the structure of everyday life. War gives rise to the experience of horror, which can become a permanent state of everyday experience. The author demonstrates that the philosophy of stoicism allows quite effectively to overcome this anxiety and sense of horror. For this, the stoic philosophy of life suggests developing a fatalistic attitude toward everything that happens to us and around us. The Stoics suggest surrendering to fate. In fact,

*stoicism helps to form existential resilience, because it teaches us to accept events as they are, and at the same time allows us to think about what we can change. In the conditions of war, a person often faces death. One of the dimensions of existential resilience is the elimination of the fear of death. In this aspect of the formation of existential stability, stoicism can also become a suitable basis for a philosophy of life.*

**Keywords:** *stoicism, existential stability, extreme situation, war, philosophy of life*

Жорстока реальність війни, з якою стикнулася Україна через напад росії, вимагає екзистенційної стійкості. Вона проявляється по-різному, але найголовніше, що людина вибудовує собі буттєвий фундамент, в основі якого лежать цінності і чесноти. Саме протидія злу, яке творить ворог, і боротьба за власні цінності, спираючись на універсальні людські чесноти, дозволяє долати нігілізм війни і здобувати сенс протистояння тому, хто прагне тебе знищити. Війна вириває людину із звичного їй повсякдення, вона є чимось екстраординарним, пробуджуючи переживання та інстинкти, які в мирний час не проявляються. Цей момент добре описав Ернст Юнгер: «Коли війна, немов смолоскип, спалахнула над сірими мурами міст, кожен раптово відчув себе вирваним із ланки своїх днів. Розбурхані, спантеличені маси хлинули на вулиці під гребенем жахливих хвиль крові, які накочувалися на них. Під цими хвилями ставали дрібними усі цінності, переплетіння яких час закрутив з усе швидшими обертами. Усе тонке, рафіноване, витончена культура нюансів, вишуканий розподіл задоволень – усе це випарувалося в іскристому кратері інстинктів, які давно вже вважалися зниклими» [5, с. 43]. Для збереження власного світу людина має витворити «екзистенційну стійкість», а підстави для цього їй дає філософія. Зокрема, у цій статті маємо намір продемонструвати стоїцизм як філософію екзистенційної стійкості.

Сьогодні стоїцизм значною мірою переосмислюється. Його перетворюють на життєву філософію, яка найкраще підходить сучасній людині як інструмент, що за умови належного використання дозволяє прожити гідне життя. Що важливо, цього можна досягнути незалежно від умов, в які потрапила людина. Перед сучасною людиною постало чимало викликів, які загрожують її екзистенції або спотворюють її буття ілюзорними цінностями, постправдою, ідеологічними конструктами та споживацтвом. Людина постає перед серйозною загрозою «...відбути свої дні в гонитві за тим, що позбавлене цінності, тож врешті змарнувати своє життя» [3, с. 23]. Саме тому важливо формувати стійкість до цієї загрози, що допомагає виробити життєва філософія. Стоїцизм базується на прагненні доброчесного життя і керується принципом, аби робити усе настільки добре, наскільки це можливо. Відтак, він передбачає усвідомлення людиною морального аспекту своїх дій.

Інколи спостерігається хибне уявлення про стоїцизм. Один із «стереотипів» пов'язаний з переконанням, що стоїки уникають соціальної активності. Таке уявлення викликане переважно спрощеним розумінням одного із головних принципів філософії стоїцизму, який полягає у вмінні відрізнити речі, якими людина може керувати, від речей, на які наша воля не може впливати. Цей принцип чітко окреслив Епіктет: «Є такі речі, що лежать у межах нашої сили, і такі, що лежать поза межами нашої сили. у межах нашої сили лежить наш погляд, мета, бажання, почуття відрази – одним словом, усі справи, що є нашими власними справами. Поза межами нашої сили лежить тіло, власність, репутація, становище – одним словом, усі справи, що по правді не є нашими власними справами. Речі, що лежать у межах нашої сили, є вільні, не підлягають обмеженню ані перешкодам; а речі, що лежать поза межами нашої сили, є слабкі, залежні, обмежені, чужі.» [2, с. 43]. Дотримання цього принципу не передбачає пасивності. Насправді, йдеться радше про дисципліну, яку людина повинна виробити і дотримуватися у своєму житті. Сучасний популяризатор стоїцизму як життєвої філософії Массімо Пільюччі презентував це у вигляді своєрідної діаграми, що демонструє систему трьох стоїчних дисциплін (дисципліну бажань, дисципліну дій та дисципліну згоди), що включає зв'язок із трьома сферами стоїчного навчання та чотирма чеснотами. Дисципліна бажання вказує на те, що ми повинні прагнути, а що ні. Вона корелює із фізикою, себто розумінням того, як влаштований світ. Ця сфера пов'язана із двома чеснотами – доблесть (вміння приймати факти і діяти відповідно до них) і поміркованість (вміння обмежувати свої бажання та співмірювати їх з тим, що можемо досягнути). Дисципліна дії має зв'язок із етикою і стосується регулювання наших дій. Чеснота, що лежить в її основі, – це справедливість. Дисципліна згоди стосується того, як ми маємо реагувати на ті чи інші ситуації: чи ми погоджуємося з нашими враженнями щодо ситуації, чи відкидаємо їх. Ця дисципліна має тісний зв'язок із логікою, оскільки стосується того, як слід чи не слід мислити. Чеснота, що з нею пов'язана – мудрість [9].



Стоїцизм є цілісною життєвою філософією, яка дозволяє виробити загальне розуміння світу та місця людини в ньому. Стійкість закладена в самій основі стоїчного світогляду. Стоїцизм налаштовує людину в кожній трагічній ситуації керуватися чеснотами, які допоможуть подолати прикрощі долі. Часто здається, що стоїцизм – це філософія, яка повністю уникає емоцій. Сенека пише таке: «Звісно, я хотів би, щоб мене оминули тортури, але якщо мені таки доведеться їх зазнати, то хіба я не прагнути того, щоб я повівся під час них мужньо, стійко, незламно? Або, скажімо, війна: я ж зовсім не хочу, щоб вона почалася. Та якщо вже почнеться, то хіба не зичиму собі з гідністю перенести рани, голод і все інше, що вона неминуче несе з собою? Та й не настільки я безглуздий, щоб запрогнув хворіти. Але якщо змушений буду хворіти, то таки бажатиму собі не пхикати й ні в чому не вередувати. Отже, бажаними є не прикрощі, а чесноти, без яких не подолати нам тих прикрощів» [4, с. 221]. Саме тому важливо проаналізувати засади та основні ідеї стоїцизму як філософії, яка допомагає формувати екзистенційну стійкість людини.

В умовах війни людина потрапляє в ситуацію надзвичайності та граничності. Для окреслення цієї ситуації ми можемо звернутися до розуміння «граничної ситуації» в екзистенціалізмі Карла Ясперса. Гранична ситуація фіксує кризові стани людини, що призводять до актуалізації особистісного начала, світоглядних трансформацій, переосмислення сенсу життя, переживання втрати самоідентичності. Вони вилучають людину з полону повсякденної свідомості та пробуджують її. Згідно з К. Ясперсом, ситуація стає граничною ситуацією, якщо вона пробуджує суб`єкта до екзистенції через радикальне потрясіння його існування. Разом з тим, це ситуація відчаю, провини, жаху, що народжується в момент зустрічі зі смертю, коли людині загрожує моральна або фізична загибель. В цій ситуації проявляється оголеність буття. В цій ситуації людина відчуває внутрішній неспокій та власну безпоміч перед неунікненістю певних подій. Для К. Ясперса безодня смерті «просвітлює» людину саме тому, що за нею прихована вічність екзистенції, її причетність до трансцендентного світу.

Граничні ситуації захоплюють людину повністю. Тут домінує емоційне переживання, яке може перешкоджати раціональним рішенням. К. Ясперс твердить, що в граничних ситуаціях раціональне мислення терпить крах. Єдине, що допомагає екзистенції зберегти себе перед лицем нігілізму, є звернення для трансцендентного. У випадку філософії екзистенціалізму, який спирається на християнський світогляд, здатність до трансценденції є невід'ємним атрибутом людського буття. В цьому контексті можемо згадати Габріеля Марселя, який визначав трансценденцію як «схоплення мене Богом». Завдяки цьому людина здатна долати власний егоїзм і замкнутість свого Я. Карл Ясперс, у свою чергу, зазначає, що розв'язати граничну ситуацію можна через відносини екзистенції з іншою екзистенцією (комунікація) та через відносини екзистенції із трансценденцією (віра). Справжні виміри комунікації та віри проявляються як любов до людини і Бога. Саме така любов є глибинним розв'язанням всіх граничних ситуацій.

Стоїцизм приділяє любові значну увагу. Наприклад, згідно з Музонієм Руфом, стоїк – це той, хто проявляє любов до ближнього, доброту, справедливість і турботу [8, р. 60]. Разом з тим, для стоїцизму важливо, щоб відношення до іншого було сповнене справедливістю. Таким чином, відношення до іншого сповнюється доброчесністю. Очевидно, що в умовах війни слід розрізняти відношення до іншого та відношення до ворога. З огляду на екзистенційну загрозу, яку несе ворог, відношення до нього не може бути сповнене любові. При цьому однак не слід вдаватися і до бездумної ненависті, яка лише більше робитиме нас загроженими. Формувати екзистенційну стійкість важливо на основі формування солідарності і взаємопідтримки між членами спільноти, яка протистоїть ворогу. Саме тут має реалізуватися любов, справедливість та інші чесноти гідного життя.

Реальність війни сповнена жаху та занепокоєння. Відтак, людина перебуває в стані перманентної тривожності за буття. Гранична ситуація вбудовується в структуру повсякдення [11]. Війна породжує переживання жаху, який здатен перетворюватися на перманентний стан повсякденного досвіду. Як зазначає Ернст Юнгер, жах належить до виру відчуттів, які здавна покоїлися в наших глибинах, аби в моменти сильних потрясінь вириватися назовні з одвічною силою. Він пов'язує жах із переживаннями породженими війною: «...Фронтовики крокували містами десь у тилу, проходячи у сірих, мовчазних колонах, згорблені та обідрані, і навіть їхні погляди лякали натовпи безтурботних зівак. «Ніби з могили вийшли», шепотів хтось до своєї дівчини, і кожного пересмикувало, коли по ньому ковзав цей порожній погляд мертвих очей. Ці чоловіки були просякнуті жахом, вони були немов у якомусь делірії без жодного сп'яніння... Цей пронизливий жах, чий тонкі випромінювання доступні лише найбільш чутливим, різко контрастував із цієї місциною, де життя та знищення поєднувалися

у крові та плоті» [5, с. 26]. Вироблення екзистенційної стійкості спрямоване на те, щоб подолати цю тривожність і зменшити тягар граничності воєнного повсякдення.

Одним із проявів граничності воєнного повсякдення є жах і тривожність. Жах і тривожність є не просто почуттями чи переживаннями, це екзистенціали, у тому сенсі, як розуміє це поняття М. Гайдеггер. Жах ставить людину перед Ніщо. Слід при цьому уточнити, як розуміється жах в фундаментальній онтології Гайдеггера. Зокрема, німецький філософ зазначає, що під жахом і тривожністю розуміється здатність, яка подібна надміру боягузливості. Жах і тривожність при цьому відрізняється від боязні. Ми боїмося завжди певне суще, яке нам в той чи інший спосіб несе загрозу. Страх перед чимось стосується конкретних речей. Відтак, страху характерна окресленість причини і предмету. У випадку жаху і тривожності цього немає. Жах навіть часто породжує щось на кшталт заціпенілого спокою [6].

Жах, який вбудовується в структуру повсякденного досвіду війни має свою особливість. Людина відчуває перманентність занепокоєння та тривоги, що породжує втрату екзистенційного фундаменту і відкриття перед нами Ніщо. Гайдеггер зазначає, що жах ніби вибиває у нас ґрунт з-під ніг, відтак суще висковзує від нас цілком. В результаті ми самі відчуваємо провал сущого і певне відчуження від самих себе. Таким чином, повсякдення війни, просякнуте жахом, породжує відчуження світу та втрату чутливості.

Але при цьому переживання жаху та тривожності, яке спирається на екзистенційну стійкість, дозволяє подолати «чужість світу». Екзистенційна стійкість, яка складає стрижень повсякденного досвіду, допомагає людині подолати «відкривання Ніщо». Людина тим самим підтверджує своє буття, буттєвий порядок свого світу, а також закладає фундамент для цінностей, ідеалів та принципів, система яких долає ситуація нігілізму, породжену феноменом війни.

Філософія стоїцизму дозволяє досить ефективно долати цю тривожність та відчуття жаху. Сьогодні досить часто стоїцизм презентують як психотерапевтичний метод, спрямований на долання важких життєвих обставин. Як зазначають Дональд Робертсон та Тренд Кодд: «Стоїцизм проіснував протягом п'яти століть, але його терапевтичні концепції та практики були значною мірою знехтувані до початку 20-го століття, коли почав з'являтися раціональний підхід до психотерапії, який стверджував, що багато емоційних і психосоматичних проблем були спричинені негативними розмовами з собою або самонавіюваннями, які могли бути піддатливим до раціональної суперечки» [10]. Дуже часто саме на основі ідей стоїків витворюють різні мотиваційні системи, які спрямовані на поліпшення людського життя. Однак не слід зводити філософію стоїцизм до терапії. Психотерапія досить часто спрямована на те, що вирішити конкретну психологічну проблему. Стоїцизм як світоглядна система, у свою чергу, спрямована на формування та утівердження світоглядних основ, системи цінностей та моральних цінностей. Долання тривожності досягається не просто тренінгом, а прийняттям життєвої філософії. Стоїцизм навчає того, як зберігати спокій в кожній ситуації. Для цього ця життєва філософія пропонує виробити фаталістичне ставлення до всього, що з нами і докола нас стається. Стоїки пропонують віддатися долі. Епіктет зазначав, що вміння поступитися перед конечністю зробить нас щасливими. Він пояснює це так: «Не вимагай, щоб події ставалися так, як ти бажаєш, але бажай, щоб вони ставалися так, як стаються, і все буде йти тобі добре» [2, с. 48]. Цей принцип допомагає долати жах і тривожність, оскільки навчає нас не зациклюватися на негативних подіях. По суті, стоїцизм допомагає цим самим сформуванню екзистенційної стійкості, оскільки навчає сприйняти події такими, які вони є, а в той же час дозволяє замислитися над тим, що ми можемо змінити. Усе це корелюється із дихотомією контролю, що лежить в самій основі стоїчного світогляду. Згідно з Епіктетом, не варто тривожитися про те, що нам непідвладне. Разом з тим, те, що нам непідвладне, поділяється на два види: перший – те, що ми не можемо контролювати взагалі (наприклад, обертання Землі довкола Сонця); другий – те, над чим ми можемо досягнути певного контролю (наприклад, докласти максимуму зусиль, щоб перемогти у війні). Відтак, замість того, щоб втрачати час, який поглинається жахом і тривожністю щодо речей, важливо зосередитися на тому, що в наших силах, аби втілити наші задуми і бажання чи максимально запобігти негативним наслідкам певних подій. Фаталістичний світогляд стоїків аж ніяк не пропагує пасивність. Особливо, якщо йдеться про критичні ситуації, такі як війна, стоїки наголошують на максимальній мобілізації. Наприклад, Сенека пише таке: «З великою мужністю я повинен дослухатися до звідусіль чутного гримотіння війни. Божевільним, та й справедливо, назвали б мене всі, якби я – у той час, коли і старці, й жінки зносять каміння для укріплення стін, коли озброєна молодь за брамами чекає або вимагає наказу, щоб кинутись у бій, коли при самих

брамах виблискує ворожа зброя і здригається земля від потужного підкопу, – якби я сидів собі, склавши руки, й ставив, скажімо, такі-от питаннячка: “Те, чого ти не втратив, ти маєш; ти не втратив рогів: отже, ти маєш роги”; чи ще щось за таким же зразком, що є витвором витонченого безглуздя. Отож по праву можеш і мене вважати божевільним, якщо тратитиму зусилля на подібні речі. Хіба ж я не в облозі? Лишень небезпека грозить мені не ззовні, й од ворога мене не захищає стіна: смертельне – поряд, зі мною. Не маю, ще раз кажу, часу для тих марниць: величезна робота на моїх руках» [4, с. 161].

Окреслюючи екзистенційну стійкість, особливо в умовах війни, важко уникнути теми страждань. Це, у свою чергу, відсилає до філософії стоїцизму, оскільки в працях стоїків темі страждань приділено значну увагу. Однак звернімося спочатку до Карла Ясперса, аби зрозуміти, як страждання вбудовується в структуру граничної ситуації. Страждання наповнюють граничні ситуації. Карл Ясперс зазначає з цього приводу: «Фізичні болі, які знову і знову нам доводиться витримувати: хвороби, які не лише піддають сумніву саме життя, але й змушують живу людину опускатися нижче її власної сутності; безсила напруга, яка зривається у своїй волі до подолання і проявляє замість справжнього лику моєї сутності її викривлену гримасу; початок душевної хвороби, який усвідомлюється самим хворим і тому вганяє його в стан, що навряд чи доступний переживанню іншого, хоча людина не помирає і не втрачає свого Я; хворобливе старіння, в сенсі хиріння; знищення людей силою і владою інших і наслідками залежності в будь-якій із форм рабства; примушеність голодати» [7, р. 201-202]. Німецький філософ називає страждання "обмеженим існуванням". Він зазначає, що ніхто не позбавлений страждань, оскільки в тій чи іншій мірі кожна людина в певний момент свого життя їх переживає. При цьому людина бореться зі стражданням і ця боротьба є умовою існування людини. К. Ясперс зазначає, що людина в цій боротьбі використовує усі раціональні та емпіричні засоби. Хибним способом подолати страждання, який пов'язаний із самообманом, є несприйняття фактів, "інстинктивне обмеження свого поля зору" (скажімо, людина не хоче чути правди від свого лікаря, закриває очі на ситуацію в суспільстві). Людина ніби ухиляється від страждання, але тим самим вона йде неправильним шляхом, оскільки вибудовує собі оманливі способи додання негативних станів чи ігнорує іншого, який може страждати. Прийняття страждання в граничній ситуації пробуджує екзистенцію. Німецький філософ пише про прийняття страждання як долі, що випала людині. Це, у свою чергу, дозволить людині наважитися бути щасливою.

Розмірковування Карла Ясперса, у певному сенсі, перегукуються із стоїцизмом, який приділяв розумінню природи страждань та способам протистояти їм чимало уваги. Крім того, вже «класичним» для сучасного стоїцизму став приклад американського адмірала Джеймса Стокдейла, який був взятий у полон в часи війни у В'єтнамі і пережив жахіття тюрми для американських військовополонених. Він неодноразово піддавався тортурам, витримати які йому допомагав стоїцизм. Стокдейл розповідав, що вижити в жаклих умовах йому допомагав Епіктет, з філософією якого він познайомився в часи навчання в Стенфорді. Філософія стоїцизму не лише дала йому сили гідно витримати тортури та страждання тюремного ув'язнення, але й дозволила підтримати інших військовополонених. Джеймс Стокдейл зазначав, що для нього стоїцизм – це давній і гідний набір порад про те, як триматися подалі від тих, хто намагається заманити нас на гачок, намагається зобов'язати і змусити до чогось, чого б ми не хотіли, намагається морально вплинути на нас, змусити підкоритися їхній волі. Стоїцизм презентує формулу для збереження самоповаги та гідності всупереч тим, хто хоче зламати наш дух заради власних цілей [12]. З огляду на воєнний досвід, полон і тортури, які пережив адмірал Стокдейл, можемо цілком говорити, що його розуміння філософії стоїцизму співвідноситься із нашими спробами окреслити філософське підґрунтя екзистенційної стійкості в умовах війни.

Стоїцизм вчить, як долати фізичні та душевні страждання, покладаючись на чесноти. Сенека пише: «Жодного значення не мають ні страждання, ні біль, ані будь-які прикрощі: добродієність височить над ними. Як сонце затемнює своїм сяйвом дрібні смолоскипи, так і добродієність своєю величчю прибиває, розпорошує всілякі болі, тяготи, кривди, й де тільки вона заблисне, там одразу згасає все те, що чуже їй. Хоч би які на неї впали біди, вона безслідно поглине їх, як перелітну зливу – море» [4, с. 214]. Стоїки вважають, що причиною страждань найчастіше є наша нездатність сприймати речі такими, які вони є. Тому корінь страждань лежить в нашій уяві. Розмірковування щодо стану речей (зокрема, застосування методики негативної візуалізації [3, с. 73-91]), покладання на розум та добродієності дозволяє зменшити страждання.

В умовах війни людина часто постає перед обличчям смерті. Одним із вимірів екзистенційної стійкості є позбуття страху смерті. В цьому аспекті формування екзистенційної стійкості стоїцизм

також може стати придатною основою життєвої філософії. Як відомо, стоїки розуміли смерть як частину природи, подібно до того, як листя опадає з дерев. Наше життя тісно пов'язане зі смертю, яка є його передумовою. Марк Аврелій зазначає: «Не погорджуй смертю, а вподобай її, адже вона – із тих речей, яких бажає природа. Розпад подібний до всякої іншої природної діяльності, яку несе зі собою кожна пора в нашому житті: до юності і до старості; до зростання і до визрівання; до появи зубів, бороди, сивини; до запліднення, вагітності, пологів. Отож людина, яка все бере на розум, не буде ні недбалою, ні покvapною, ні зверхньою щодо смерті, а просто чекатиме на неї як на ще одне діяння природи» [1, с. 86]. Стоїки пропонують усвідомлене розуміння смерті, яке передбачає філософську рефлексію над тим, як люди її сприймають задля вироблення спокійного ставлення до неї. Оскільки смерть належить до того, чого ми не можемо змінити, тож людина може змінити своє ставлення до неї. Стоїки, наприклад, Епіктет, зазначали, що ми боїмося смерті через наше недостатнє розуміння людської природи. Якщо ми будемо розмірковувати про нашу людську сутність, пізнаватимемо нашу людську природу, а результати цих міркувань будемо перетворювати на частину своєї життєвої філософії, то зможемо примиритися із тим, що ми є смертними, і подолаємо страх смерті.

В умовах війни людина відчуває загроженість свого буття. Тривога, страх смерті, переживання втрати рідних зумовлюють відчуття втрати смислу і занурення в нігілізм. Саме тому важливо виробити екзистенційну стійкість, яка допоможе долати граничну ситуацію, яка перетворює наше повсякдення в перманентний надзвичайний стан. Ми маємо усвідомити, що ми не обирали час, в якому жити, і випробовування, які маємо пережити. Однак саме цей час і ці випробовування маємо прожити гідно. Ернст Юнгер писав свого часу: «Саме війна зробила людей та добу такими, якими вони є. Таке покоління, як наше, ще ніколи не ступало на арену світу, аби вибороти собі владу над своєю добою. Адже жодне покоління ще не виходило з такої темної та жахливої брами, як ця війна, назад до світла життя» [5, с. 10]. Стоїцизм не просто являє нам античну мудрість. В нинішніх умовах, через призму сучасного переосмислення, він стає життєвою філософією, яка дає орієнтири для вироблення екзистенційної стійкості, незалежно від того, в наскільки складних умовах живе людина.

### Література:

1. Аврелій Марк. *Наодинці з собою*. Львів: Вид. «Апріорі», 2018. 184 с.
2. Епіктет. *Ейхеридіон і фрагменти*. Буенос-Айерс: Вид. Юліяна Середяка, 1976. 105 с.
3. Ірвін В. *Жити змістовно. Філософія радості від античних стоїків*. Київ: Yakaboo Publishing, 2021. 304 с.
4. Сенека. *Моральні листи до Луцілія*. Львів: Вид. «Апріорі», 2020. 552 с.
5. Юнгер Е. *Війна як внутрішнє переживання*. Київ: Стилет і стилос, 2022. 136 с.
6. Heidegger, M. *What Is Metaphysics?*, <https://www.stephenhicks.org/wp-content/uploads/2013/03/heideggerm-what-is-metaphysics.pdf>
7. Jaspers, K. *Philosophy*. Vol. 2. Chicago: Chicago University Press, 1970. 382 p.
8. Musonius Rufus. *Lectures & Sayings*. CreateSpace, 2011, 101 p.
9. Pigliucci M. *How to Be a Stoic: Using Ancient Philosophy to Live a Modern Life*. New York: Basic Books, 2017. 288 p.
10. Robertson D., Codd T. *Stoic Philosophy as a Cognitive-Behavioral Therapy*, <https://medium.com/stoicism-philosophy-as-a-way-of-life/stoic-philosophy-as-a-cognitive-behavioral-therapy-597fbeda786a>.
11. Shevchuk D., Shevchuk K., Zaitsev M. Existential resilience of human being in the wartime everyday life, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 22, issue 65 (Summer 2023). P. 28–42.
12. Stockdale J. B. *Thoughts of a philosophical fighter pilot*. Stanford: Hoover Institution Press, 1995. 241 p.

**ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ**

**Грицишина Марія** – кандидат філософських наук, викладач кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету.

**Кулик Андрій** – магістр філософії, аспірант Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

**Матусевич Тетяна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри ЮНЕСКО з наукової освіти Українського державного університету імені Михайла Драгоманова.

**Носова Ганна** – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії НАН України ім. Г.С. Сковороди, відділ філософських проблем етносу та нації.

**Рожко Василь** – аспірант кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету.

**Харламенков Микола** – аспірант кафедри філософії та культурного менеджменту Національного університету «Острозька академія».

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

**Шевчук Дмитро** – доктор філософських наук, професор, проректор з науково-педагогічної роботи Національного університету «Острозька академія».

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

**Якуніна Катерина** – кандидат історичних наук, старший викладач кафедри філософії та культурного менеджменту Національного університету «Острозька академія».

**ЗМІСТ**

<b>Ганна Носова</b> У ПОШУКАХ ПІДСТАВ СОЦІАЛЬНОГО В ЕПОХУ ПІЗНЬОГО МОДЕРНУ ТА ПОСТМОДЕРНУ: РАДИКАЛІЗАЦІЯ РЕФЛЕКСИВНОСТІ Е. ГІДЕНСОМ ТА АБСОЛЮТИЗАЦІЯ УЯВНОГО К. КАСТОРАДІСОМ .....	3
<b>Андрій Кулик</b> КОНЦЕПТ ОСОБИСТОСТІ В ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ЕДИТ ШТАЙН І ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ МАКСА ШЕЛЕРА: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ .....	9
<b>Катерина Шевчук</b> ВИТОКИ ТА ПЕРЕДУМОВИ ФОРМУВАННЯ АВАНГАРДНОГО МИСТЕЦТВА: ЕСТЕТИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ .....	15
<b>Тетяна Шамсутдинова-Лебедюк</b> СТАНОВЛЕННЯ НАУКОВОГО ЗНАННЯ НА МУСУЛЬМАНСЬКОМУ СХОДІ У ПЕРІОД РАННЬОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ .....	21
<b>Марія Грицишина</b> ФІЛОСОФУВАННЯ ДЖ. ЛОККА ПРО ІДЕЇ СЛІВ .....	26
<b>Тетяна Матусевич</b> ФІЛОСОФСЬКА ПАРАДИГМА НАУКОВОЇ ОСВІТИ: КОНЦЕПТУАЛЬНА ЕКСПЛІКАЦІЯ .....	30
<b>Василь Рожко</b> ХРИСТІЯНСЬКА ЕНВАЙРОНМЕНТОЛОГІЯ ТА ЇЇ КОНЦЕПТУАЛЬНІ ОСНОВИ .....	38
<b>Катерина Якуніна</b> ФІЛОСОФСЬКИЙ (ТЕОРЕТИЧНИЙ) АСПЕКТ ТВОРЧОСТІ .....	43
<b>Микола Харламенков</b> РІЗНОВИДИ ЛІБЕРАЛЬНОЇ ТРАДИЦІЇ ВІДПОВІДНО ДО КЛАСИФІКАЦІЇ ФРІДРІХА ГАСКА .....	48
<b>Дмитро Шевчук</b> СТОЇЦИЗМ ЯК ФІЛОСОФІЯ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ СТІЙКОСТІ .....	55
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ .....	61



Наукове видання

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

ВИПУСК 24

*Науковий журнал*

**Головний редактор** *Д. М. Шевчук*  
**Комп'ютерна верстка** *Н. О. Крушинської*  
**Художнє оформлення обкладинки** *К. О. Олексійчук*

Формат 60x84/8. Ум. друк. арк. 4,44. Наклад 100 пр. Зам. № 22–23.  
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.