

**Про раціональне та  
ірраціональне  
в науці й освіті.**

**Пам'яті**

**Валерія Григоровича  
СКОТНОГО**

**Матеріали  
Всеукраїнської наукової конференції**

**Кафедра філософії, соціології та політології імені  
професора Валерія Скотного Дрогобицького державного  
педагогічного університету імені Івана Франка**

**Про раціональне та ірраціональне  
в науці й освіті. Пам'яті  
Валерія Григоровича Скотного**

**Матеріали  
Всеукраїнської наукової конференції**

**Дрогобич – 2024**

УДК 1:37(08)

П78

**Редакційна колегія:**

*Володимир Возняк* – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного ДДПУ імені Івана Франка

*Віра Лімонченко* – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного ДДПУ імені Івана Франка

*Мар'яна Галушак* – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного ДДПУ імені Івана Франка

**Рекомендовано до друку Вченою радою Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка від 30 травня 2024 року, протокол № 5.**

**Р е ц е н з е н т и :**

**Повторева Світлана Михайлівна** – доктор філософських наук, професор (Львів)

**Рохман Богдан Михайлович** – кандидат філософських наук, доцент (Івано-Франківськ)

**Про раціональне та ірраціональне в науці й освіті. Пам'яті Валерія Григоровича Скотного.** : Матеріали Всеукраїнської наукової конференції / Ред. колегія: В.С. Возняк (головний редактор), В.В. Лімонченко, М.С. Галушак. – Дрогобич, 2024. – 155 с.

Збірник містить матеріали, підготовлені за підсумками Всеукраїнської наукової конференції. Тематичне поле збірника охоплює питання, пов'язані зі змістом категорій «раціональне» та «ірраціональне» у вимірах філософської науки, освіти, людського буття, історії.

Для науковців, студентів, всіх, хто цікавиться різноманітними виявами проблеми співвідношення раціонального та ірраціонального у філософії та освіті.

**Статті друкуються в авторській редакції. Редакційна колегія не завжди поділяє погляди авторів.**

© Возняк В.С., Лімонченко В.В., Галушак М.С. 2024



**Скотний Валерія Григорович (1948 – 2011)**

## ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ, ЛЮДЯНІСТЬ, СВОБОДА: ЖИТТЄВИЙ І ТВОРЧИЙ ШЛЯХ В.Г. СКОТНОГО

Людина. Гуманізм... Саме ці слова стали ключовими для щорічних філософських читань, які кафедра філософії ДДПУ ім. Івана Франка під керівництвом В.Г. Скотного започаткувала у 1980 р. Власне саме в цих словах і сконцентрована життєва та освітньо-філософська позиція Валерія Скотного. Головне – бути людиною, – таким було його особисте кредо. Проблему людини він уважав центральною у сучасній світовій філософії: «Людина не об'єкт, а представник людства. Особистість протистоїть не закону, не спільності, не «Ми», а безособистісному, безвідповідальному. У цьому її призначення, її висока доля, якою є свобода переборення, творчості, а не рабства» [1, с. 307].

Бути людиною – означає не бути рабом, а бути собою, володіти своїм «Я», приймати на себе обов'язки та виконувати їх. Водночас він наголошував: «Джерело зовнішнього обов'язку – правила суспільного життя. Корінь внутрішнього обов'язку – совість. Обов'язок відносний, його абсолютизація – фікція, яка не пояснюється ні історично, ні психологічно, не знаходить жодних виправдань ні в термінах культури, ні в термінах науки. Легко проповідувати обов'язок, але дуже важко встановлювати правила та виконувати їх» [1, с. 308].

Безвідповідальність – це одна з форм втечі від свободи, пристосування до життя, плин за течією.

«Якщо рабство – стан безтурботності, то свобода – завжди турбота. У світі феноменальному, де людина підневільна, залежна, де вона зв'язана умовами, заборонами, обов'язком, стиснута рішеннями, свободи не існує. Людина як біосоціальна істота підлегла і законам природи, і законам суспільства. Свобода, або відсутність пут, кордонів, наявність безмежної, довільної ініціативи, є духовна творчість» [1, с. 308].

Його особисте життя – це пошук свободи, пошук істинних аксіологічних орієнтирів, невтомне додання суперечностей плюралізму. Самоствердження себе як людини, філософа, педагога.

Перший запис у трудовій книжці Валерія Скотного: «Ситковецька середня школа-інтернат. Зарахований на посаду вчителя праці. Наказ № III від 03.09.1966 року». Метафоричний смисл цього запису був актуальним для нього впродовж всієї трудової діяльності. Освіта стала для нього простором особистісного самоствердження, самореалізації, простором філософування, головним сенсом його буття.

«Роздуми про душу і розум, раціональне та ірраціональне в освітній діяльності виокремлюють філософію освіти як особливий спосіб

філософської рефлексії, за допомогою якої можна здійснити виявлення нових смислів у формуванні і становленні людини сучасної «економічної цивілізації» [2, с. 10].

Спостерігаючи за кризовими суспільними проявами на зламі століть, тисячоліть, він стверджував: «Сьогодні наше суспільство переживає хоч і складний, але достатньо цікавий період. Завершилося не тільки чергове століття, певний історичний часовий термін, а позаду – дві великі «сміслові» епохи, розуміння сутності яких ставить завдання визначити пріоритети подальшого розвитку освіти. Це, умовно кажучи, епоха «наївного позитивізму» і епоха «міфологічної свідомості». Причому обидві епохи принципово відрізняються одна від одної» [2, с. 14]. І далі: «Сьогодні обидві ці великі епохи завершені. Філософія постмодернізму, що прийшла на заміну «конструктивістським» філософіям минулого, «розмонтувала» сучасний світ до повної ідеологічної безструктурності, до безформності, до світоглядного розпаду, до відсутності будь-яких зрозумілих істин. Історично це означає «сміслову пустоту» [2, с. 14 – 15].

Вдивляючись у «сліпе ніщо», стан світу, коли все можна і водночас нічого не можна, коли все втрачає своє первісне значення, важко відрізнити істинне від хибного, «розумне від глупоти», добро від зла, він шукав опертя в новітній концепції гуманізму: Гуманізм *contra* раціоналізму – такою була його позиція.

«В цей період особлива відповідальність лягає на освіту, система якої, побудована на вимогах сучасності, повинна зберегти загальноцивілізаційні цінності і ствердити нові. Освіта мусить вибудувати і ствердити імперативи, які структурують реальність, перетворюють світ із хаосу в «космос», внести в культуру життєво стверджуючі світоглядні орієнтири» [2, с. 15].

Проблема пошуку ціннісних орієнтирів для людини, спрямування її не на псевдоцінності, а на дійсні цінності – одна з ключових для Валерія Скотного. Ще студентом III курсу філософського факультету КНУ (тоді КДУ) ім. Тараса Шевченка він обрав саме цю тему для своєї курсової роботи і виконав її під керівництвом доцента Горак. З цією темою він вперше виступив на студентській науковій конференції у 1975 р., був відзначений у числі кращих дипломом I ступеня. Курсова робота була виконана блискуче, але питання залишились. Людина як самоцінність, абсолютна цінність і суб'єкт цінностей, ціннісного відношення – ця проблематика стала наріжною у філософії Валерія Скотного.

У підсумку він стверджує унікальну місію гуманізму в сучасному світі, посиляючись не лише на М. Вебера, Ф. Бекона, І. Канта, Г. Сковороду, П. Юркевича та ін., а й на практичні пошуки в своїй педагогічній практиці, в діяльності ректора педагогічного університету. «Найбільш суттєвим для гуманістичного світогляду є втілення вищих етичних цінностей у життя. Є впевненість, що розвиток наукового знання дозволить людям діяти

мудріше. У цьому сенсі не існує перепони між поняттями факт і цінність, існуюче та належне. Розум і знання найкращим чином сприяють розрізненню нами істинних моральних цінностей. Головне призначення суспільства – підтримувати те, що об'єднує людей, а не те, що роз'єднує» [1, с. 410].

У його життєвій позиції, як і в філософській концепції категорії Людина та Гуманізм – поруч і нероздільні.

«Сьогодні, як і завжди, гуманізм спонукає людей до того, щоб вони не шукали порятунку згори. Люди самі відповідають за власну долю і краще, що ми можемо зробити – це закликати наш розум, відвагу і співпереживання для того, щоб втілити наші найкращі бажання в життя» [1, с. 412].

У його творчості тісно переплітаються думки про минуле, сьогодення та майбутнє. Вдивляючись у майбутнє, він застерігає: «Водночас потрібно виходити з того, що при широкому розумінні гуманізму, тобто визнання людини провідною силою історії і найвищою цінністю буття, «діяч-ділок» як особистість повністю вкладається в його русло. Він зберігає найважливіші сутнісні риси людини: суб'єктність, само тотожність, активність, самостійність, свободу вибору. Не цією людиною насправді «закінчується історія», не нею завершується традиція людини і гуманізму на Землі. Бездуховність економічного суспільства – не відхилення або якась недостатність в організації і структурі. Вона витікає з його сутності як вираз «перетворювально-споживацького» ставлення до світу. Не врівноважене альтруїстичністю і служінням, турботою про долю природи, яка поступово знищується в процесі її використання, неминуче перенесення цього ставлення на людей перетворює економіку із засобу розвитку життя в засіб її підриву» [2, с. 22 – 23].

Загрозу майбутньому несе також трактування людського як фактору: «Через «контрінтуїтивність і контрраціональність» надскладних нелінійних людино-машинних систем людина змушена відмовитись від свого пріоритету в них. Вона не справляється, зривається, втомлюється, нервує, не встигає. Все більше ситуацій, в яких потрібно ставити «захист від дурня». Але ними (дурнями) перед лицем надскладності стають всі люди. Фактично, це «захист від людини». Якщо на початку свого розвитку науки про взаємодію людини з технікою були стурбовані пристосуванням техніки до людини, то тепер вектор розвитку повертається в протилежному напрямку. На відміну від минулого, інформаційне і матеріальне буття роз'єднуються за всіма параметрами. Саме в цьому полягають усі остороги щодо впливу на людей «світу віртуальної реальності». Звідси – необхідність створення «об'єктивної реальності» в духовно-культурній і соціальній сфері через філософію освіти» [2, с. 23].

Філософська позиція Валерія Скотного реалістична, раціонально обґрунтована. І водночас вона оптимістична: «Позачасовість, «перехідний»

обов'язково будуть «пережиті», як і попередні «сміслові» епохи. Нічого унікального в теперішній ситуації немає. Все це вже було в попередніх до нас віках. Завдання освіти – ствердити майбутні перспективи людини. Саме майбутнє, незалежно від його конкретної конфігурації, є тим психологічним позитивом, який гармонізує соціум. Будучи ідеалізованим очікуванням суспільства, точкою смислової конвергенції, «Богом», про який говорить Тейяр де Шарден – причому не так важливо, реальним Богом чи метафоричним, – саме майбутнє, проектуючи себе в теперішнє, створює первісний хаос, який спонтанно народжується. Без узгодження з майбутнім будь-які дії набувають характеру випадкових. Проективність освіти в майбутнє дозволяє подолати деградацію, якої чекають усі культурні і соціально-економічні проекти, якщо вони не враховуватимуть необхідності поєднання розуму з мудрістю» [2, с. 18].

Поєднання розуму з мудрістю, віра і щоденна праця, спрямовані проти деградації людини, людяність, гуманізм та перспективна (спроектована у майбутнє) освіта – ось ті чинники, що визначають майбутнє ХХІ ст.

### **Література**

1. Скотний В. Філософія : історичний і систематичний курс / В. Скотний. – К. : Знання України, 2005. – 576 с.
2. Скотний В. Філософія освіти : екзистенція ірраціонального в раціональному / В. Скотний. – Дрогобич : Вимір, 2004. – 348 с.



## СЛОВО-СПОГАДИ. ІРРАЦІОНАЛЬНІСТЬ ТА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ НА ЖИТТЄВОМУ ШЛЯХУ ОСОБИСТОСТІ

Ми вшановуємо пам'ять В.Г. Скотного, доктора філософських наук, професора, який багато років очолював Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка. Валерій Григорович пройшов чіткий, прямий життєвий шлях філософа, науковця, людини з широкою, світлою душею – від студента до ректора.

Його життєвий шлях пов'язаний з Київським національним університетом імені Тараса Шевченка. Я, ще тоді молодий викладач, проводила семінарські заняття з загальної психології на філософському факультеті. Валерій Скотний був студентом в одній з моїх груп, до того ж він був старостою всього курсу. Курс цей складний, непростий – навчались і ті, хто після школи, і після служби в армії, і голови сільрад, і іноземні студенти з Чехословаччини. Високий рівень підготовки, рівень потенціалу, нестандартність, креативність – це характерні риси для даного курсу. І це для мене була надзвичайно потужна школа професійного зростання. Валерій Григорович був старостою, якого визнавали, в ньому вдало поєднувались риси формального і неформального лідера. Та не лише ці якості виокремлювали його, і ясний розум, глибоке прагнення до пізнання законів світу і людства, висока працездатність.

Життєвий шлях Валерія Скотного свідчить про постійну роботу над собою, як викладача, як науковця і як керівника. Його присутність в КНУ не безслідна. Пригадую, як на зібранні активу університету з гордістю говорили про експеримент Дрогобицького педінституту у вступній кампанії – відкрити двері для навчання усім, хто подасть документи, який проводить молодий ректор, наш випускник, Валерій Скотний. Валерій Григорович видав підручник «Філософія. Історичний і систематичний курс» (2005 р.) і подарував його Київському гуманітарному лицю при КНУ імені Тараса Шевченка. Там в бібліотеці є його підручник. Лицеїсти читають, готуються до вступних іспитів з дисципліни «Людина і світ», яка на той час була в переліку для вступу. Звичайно ж, є підручник і у фондах університету для студентів.

Докторська дисертація Валерія Григоровича, в якій втілились його наукові роздуми про раціональне та ірраціональне, присутні і в назві конференції, яка присвячена його пам'яті. Він писав про людину в системі науки і освіти, в системі її духовних цінностей. І я хочу звернути увагу на життєвість його філософських роздумів. Ірраціональне – як те, що наголошує на праві бути в пізнанні і інтуїції і віри, що переконує в здатності людського розуму пізнавати закони розвитку природи і світу глибоко осмислювалось ним. Валерій Скотний не відсікав їх один від одного,

розуміючи переваги і недоліки обох шляхів пізнання людини і світу. Він ставив питання – де точка їх поєднання, єдності і де точка їх відмінностей?

В психології маємо роботу доктора психологічних наук, академіка В.А. Роменця, який, до речі, викладав загальну психологію на курсі В. Скотного. Це неординарна праця про життя і смерть: осягнення розумом і вірою. Так, на мою думку було в житті і творчості Валерія Григоровича – все життя і творчість – це осягнення розумом і вірою. Він писав про людину в системі духовних цінностей – і це було для нього природним. Він творив, створював нове, уникаючи руйнування в усьому. Його життя можна розглядати в дзеркалі етичних чеснот, а саме в їх єдності – добродійності, розумності, мудрості, толерантності, комунікабельності, справедливості – з чеснотами обов'язку – моральністю, з відсутності вигоди – і все це в обрамленні цінностей істини, краси і добра, як відмінних ознак істинно людського в людині.

Валерій Григорович писав, що ці три цінності пов'язані між собою складним, символічним зв'язком. Сутність його – феномен повноти життя людини. Людина досягає повноти життя в єдності усіх цінностей, прагнучи до їх гармонії, взаємопосилення.

Ми зі студентами на курсі «Психологія духовності» обговорюємо ці цінності, їх філософський і психологічний зміст, оскільки тут присутнє і раціональне і ірраціональне в єдності, як бачив це і Валерій Скотний, як людина, яка прагнула до самопізнання, до повноти буття і вела за собою.

З подякою за його життя і творчість задумана ця конференція. Дякую організаторам за надану можливість доєднатися до неї.

## СЛОВО ПРО ВАСИЛЯ ПРОКОПОВИЧА ЛИСОГО



24 травня 2022 року на 80-му році життя завершилось земне життя відомого українського філософа, доктора філософських наук, професора кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка **ВАСИЛЯ ПРОКОПОВИЧА ЛИСОГО**.

Народився Василь Прокопович Лисий 12 лютого 1943 року у с. Липовеньке Голованівського району Кіровоградської області (зараз Побузької громади того ж району) у селянській родині. У 1970 році закінчив філософський факультет Київського державного університету імені Т.Г. Шевченка, у 1973 році завершив навчання в аспірантурі. Зі студентських років і до кінця свого життя був учнем та талановитим послідовником видатного київського філософа-діалектика Валерія Олексійовича Босенка. З 1973 року до останніх днів працював на кафедрі філософії Львівського національного університету імені Івана Франка, був членом спеціалізованої вченої ради з захисту кандидатських та докторських дисертацій з філософських наук. У 1988 році захистив докторську дисертацію на тему «Діалектика як синтез теорії і практики». У 2007 році Вченою радою Львівського національного університету імені Івана Франка Василю Прокоповичу Лисому присвоєно почесне звання «Заслужений професор Львівського національного університету імені Івана Франка».

В.П. Лисий є автором близько 150 публікацій. Вийшли друком: монографія «Єдність теорії і практики в матеріалістичній діалектиці», монографія «Вища школа на шляху оновлення» (у співавторстві), монографія «Філософія. Пізнання. Наука» (у співавторстві), монографія «Філософія А. Шопенгауера і сучасність» (у співавторстві). Василь

Прокопович є автором *грунтовного* та *унікального* – на *світовому рівні* – підручника з **діалектики** для студентів філософських факультетів (2014).

Під керівництвом Лисого В.П. захищено більше 10-ти кандидатських дисертацій, у тому числі дисертації викладачів нашої кафедри філософії: *Миколи Андрійовича Стуканова* «Соціально-практичні основи самореалізації особи в соціалістичному суспільстві» (1989) (я мав честь бути офіційним опонентом його захисту – вперше у житті), *Шигаревої Марини Олегівни* «Роль мовної картини світу у соціальному пізнанні (історико-філософський аналіз» (1996). В аспірантурі у Василя Прокоповича навчався мій молодший брат Возняк Сергій Степанович, дисертація якого «Філософсько-світоглядний аналіз діалектики категорій “форма” і “зміст”» була захищена у 1990 році.

Моє особисте знайомство з Василем Прокоповичем відбулось у 1983 році. Вирішуючи питання про місце захисту моєї кандидатської науковий керівник Босенко Валерій Олексійович запропонував саме Львів, оскільки це було поруч (тоді я працював в Івано-Франківському педінституті), і порадив звернутись до свого учня Василя Прокоповича Лисого. Останній з радістю (оскільки тема співвідношення розсудку і розуму була йому близькою) і ретельно прочитав текст моєї дисертації, висловив слушні зауваження та взявся бути її рецензентом на кафедрі та другим офіційним опонентом на захисті. Першим офіційним опонентом у мене була професор Київського університету Марія Львівна Злотіна. Вона до Великої Вітчизняної війни навчалась у легендарному Московському інституті філософії та літератури (МІФЛІ) разом з Евальдом Васильовичем Ільєнковим. У 1941 вони обидва пішли на фронт. Марія Львівна часто розповідала про роки свого навчання, про дивовижного філософа Бориса Сергійовича Чернишова, який захопив її (та Евальда Ільєнкова – за його власними спогадами) німецькою класичною філософією і особливо діалектикою Гегеля. Так сталося, що захист моєї дисертації відбувся 21 березня 1984 року – рівно через 5 років, як обірвалось життя видатного філософа нашої сучасності Е.В. Ільєнкова. Після захисту під час дружньої бесіди М.Л. Злотіна нам з В.П. Лисим розповіла про трагічні обставини смерті Е.В. Ільєнкова. Ми всі тоді вважали, що був серцевий напад, а насправді філософ самостійно і свідомо перервав своє життя.

Василь Прокопович був щирим другом Валерія Григоровича Скотного, ректора Дрогобицького педагогічного університету (1989-2011 рр.), постійним учасником дрогобицьких щорічних людинознавчих міжнародних конференцій, читав курс з історії діалектики на спеціальності «філософія» у нашому університеті, працював головою ДЕК з цієї спеціальності.

Характерною особливістю наукової та педагогічної діяльності В.П. Лисого була його відданість проблематиці **високої діалектики** як логіки і теорії пізнання.

У наш досить безблагодатний та відверто безчесний час діалектика не те що не у фаворі, але загнана на далеку периферію життя так званого «наукового співтовариства». Про діалектику, якщо й згадують, то побіжно, мало не з кривою усмішкою на вустах.

Достатньо показовий факт: і за радянських часів філософів, які *свідомо* (тобто зі знанням справи, з справжнім розумінням) працювали у режимі «високої діалектики», було не те що трохи – *абсолютна меншість*. І саме вони на пострадянському просторі залишилися вірними діалектиці (Л.К. Науменко, Г.В. Лобастов, С.М. Марєєв, О.Г. Новохатько, Ж.М. Абдільдін, О.О. Хамідов, Н.В. Гусєва, група київських філософів школи В.О. Босенка – нехай не образяться неназвані) і продовжують свої дослідження в цій добрій традиції. **До них безперечно належав Василь Прокопович**. Ті ж, хто постійно клялися у прихильності до «марксистсько-ленінської діалектико-матеріалістичної методології», швидко змінили «орієнтації». Все як у житті: чим частіше і голосніше присягаються у вірності жінці, тим вірніше їй зраджують.

Відданість В.П. Лисого діалектиці як логіці і теорії пізнання в пострадянські часи не могла не дивувати колег з філософського цеху: дивиться, який же він ретроград, не хоче поважати «нові методології» (синергетику, феноменологію, нелінійне мислення, системний підхід, інтервальний підхід тощо) і користуватись ними. Проте, на мою думку, Василь Прокопович чудово розумів, що у новомодній методології в принципі немає чогось такого, що б не містилось у класичній діалектиці. Просто вчені у сфері позитивно-наукового знання заново відкривають те, що вже було відомо філософській діалектиці. Не більше. Проте спокуса видавати спеціальні чи загально-наукові методи за власне філософські – залишається. Такий підхід жодним чином не збагачує ані науку, ані філософію.

Під час захисту моєї докторської дисертації один з опонентів дорікнув авторові, що він користується «застарілою» методологією – діалектикою, нехтуючи, зокрема, такою плідною, на його розсуд, синергетикою. Прийшлося запитати шановного опонента: а що таки нового вигадала синергетика, чого не було раніше у діалектиці як такій?

Василь Прокопович Лисий чудово розумів, що «сучасні», відмінні від діалектики, інші методи аналітики як всеохопного буття, так і людського буття (в онтології, антропології, соціології, в психології і педагогічній науці) досить успішно можуть *описувати* ті чи інші «зрізи» людської реальності, проте – без *проникнення в сутність* і її утримання, оскільки не виходять на історичну цілісність буття людини. Значить, вони завжди ризикують залишитися в полоні обернених (перетворених, спотворених) форм здійснення людського буття, приймаючи їх як нормальні, справжні. Діалектика як логіка бере людське буття ґрунтовно, значить – з самої його засади (чуттєво-предметної практичної суспільно-історичної діяльності),

розуміє історичну необхідність розбіжності сутності та існування людини (відчуження), так само бачить вона об'єктивну потребу адекватного розв'язання субстанціальних протиріч людської передісторії. Лише в такому контексті, лише в світлі такого всезагального будь-яке особливе в світі людини може бути не просто описане, але *зрозуміле* адекватно, не з позицій того чи іншого приватного інтересу, а з позицій самого об'єктивного, неспокійного, суперечливого, драматичного і часом – трагічного – розвитку людського буття як суспільної історії.

Чого тільки не приписують діалектиці сучасні вчені! Згадується, як на засіданні кафедри філософії Львівського національного університету під час обговорення моєї докторської дисертації завідувач кафедри професор А.Ф. Карась добалакався до того, що саме діалектика «винувата» у тоталітаризмові радянського режиму, у його крайніх антигуманних проявах. Василь Прокопович, сидячи поруч мене, сказав – не дуже голосно, але так, що усі почули: «Бачиш, як справа завертається. Ніби зараз до нас з тобою мають підійти хлопці з компетентних органів і вивести під білі рученьки».

Для Василя Прокоповича діалектика – не інструмент, який ззовні прикладається до об'єкта. Діалектика є шлях – *шлях загального розвитку* від природи до людини, в людині і людиною (діяльністю) аж до мислення, його категоріального ладу. Тому діалектика як метод іманентно вимагає *перебування-на-шляху*, знаходження себе в дорозі, в «силових лініях» цього всезагального розвитку. Лише в цій ситуації перебування-на-шляху з нами і відбувається щось *істотне* – само-зміна, само-розвиток. Діалектика – не універсальний інструмент», а *діяльна здатність*.

Діалектика – аж ніяк не «на потребу», і самий непотрібний спосіб поводження з нею – поставитися до неї корисливо, застосувально, інструменталістськи. Не той це предмет, вірніше – не та реальність. Адже абстрактні висновки з найвірніших істин не замінюють своєю дерев'яною прямолінійністю аналіз конкретних питань життя, – не один раз стверджував М.О. Ліфшиць. Конкретні питання життя можна «мислити» бездумно, прикладаючи до них ту чи іншу схему, шаблон, матрицю, модель, підганяючи – свідомо чи несвідомо – під той чи інший інтерес. А можна конкретні питання життя мислити, власне *розумом*, піднімаючи їх *на висоту думки*. Конкретні питання життя, взяті мисленням, доведені до мислення, розкриваються думкою і в думці, напруженим і строгим ритмом її понять, «працею поняття» (Гегель) в іманентному саморухові суті. Я даю цій реальності прорости в мене, рухатися в мені і мною як в самій собі, крізь мене і моїми словами розповісти про саму себе, і розповісти абсолютно вільно, невимушено, без примусу і насильства, не з потреби, а просто так, нічого не «заради». Таке мислення перебуваючи у стані «у-себе-буття», цілком визначається лише змістом свого предмета.

На мій погляд, однією з найцікавіших ідей Василя Прокоповича,

висловлених ще у його докторській дисертації, є підкреслення необхідності розрізнення сфер *наявного буття* (безпосередності), *сутності* та *поняття*: у першій – *перехід*, у другій – *рефлексія*, у третій – *розвиток*. Правда, це суто гегелівська думка, так і побудована його «Наука логіки». Проте заслуга Василя Прокоповича полягає саме у зверненні до цієї думки, у її *активації* та застосуванні для розуміння як синтезу теорії і практики, так і окремих принципів та законів діалектики. Адже ми часто нехтуємо таким розрізненням, і тоді ризикуємо збідненням руху думки, можемо опинитись у цупких обіймах розсудкового мислення.

Ось, скажімо, *поняття розвитку* – майже усюди інтерпретується у категоріях наявного буття: вдосконалення, *перехід* до нової стадії, нового рівня, набуття нових якостей, властивостей, ускладнення структури та ін. Тоді достатньо легко «доводити», що поняття розвитку вужче за обсягом за поняття руху. Подібне представлення цілком узгоджується із достовірностями здорового глузду. Тоді навіщо взагалі наука? Для того, щоб подолати обмеженості *представлення* та вийти на дійсне *поняття* розвитку, потрібно увійти у сферу сутності: адже, як писав В.О. Босенко, сутність розвитку – у розвитку сутності. Але це ще не все: треба досягнути сфери власне поняття, діалектики всезагального, одиничного та особливого, подвійного заперечення і при цьому зрозуміти поняття як дійсну свободу, як вільний, цілісний прояв сутності у бутті на рівні дійсності.

Ідею стосовно необхідності розрізнення рівнів наявного буття, сутності та поняття Василь Прокопович Лисий досить вдало реалізує у вже згаданому підручнику з діалектики, який побудований принципово іншим чином, ніж відповідні навчальні посібники з цієї дисципліни (закони і категорії діалектики). Особливо цікавим видається членування за такими розділами: «Перехід як форма діалектики у сфері буття», «Рефлексія як форма діалектики в сфері сутності» та «Розвиток як форма діалектики у сфері дійсності». При цьому автор у тексті навчального посібника свідомо використовує досить обширні цитати не тільки з творів представників німецької класичної філософії, особливо Гегеля, але Е.В. Ільєнкова, В.О. Босенка, М.О. Булатова, Ю.В. Кушакова, що не є типовим для підручників, але має свій безперечно значимий смисл. Дуже добре, що В.П. Лисий залучає добротні, якісні тексти незаслужено забутого київського мислителя Михайла Булатова, ім'я якого варто нагадувати нинішньому поколінню.

Уся непересічна, глибока особистість Василя Прокоповича випромінювала світло і душевне тепло, а його доброзичлива посмішка мудрої людини, готової завжди прийти на допомогу, ніколи не забудеться. Вважаю, що мені шалено пощастило зустріти на своєму життєвому шляху таку Людину (обов'язково – з великої літери).

У пам'ять Василя Прокоповича Лисого хочеться навести такі слова Мартіна Гайдеггера: «Ми шануємо філософа тим, що мислимо. А це

вимагає від нас мислити все те істотне, що мислилось його думкою».

*Якою мірою ми здатні на таке мислення?* Іншими словами, якою мірою ми здатні по-справжньому вшанувати пам'ять про Василя Прокоповича? Питання не зовсім приємне, досить гостре, але, на моє переконання, вельми доречне.



## ПОВІРЯТИ РАЦІОНАЛЬНИМ...

Раціональне та ірраціональне як проблема філософського дискурсу має як історичний вимір, так і актуальний, такий, що стосується сучасного процесу філософствування та й загалом соціокультурної діяльності людини доби глобалізації. Стосовно першого аспекту у розгляді даної проблеми, то він доволі у подробицях представлений у роботах В.Г. Скотного (передусім на рівні аналізу ідейних підстав змін у новочасній традиції від філософських течій XVII–XVIII ст. і до сучасного «постмодернізму»). Приваблює передусім аргументація філософа, яка демонструє не прагнення відкинути попередні способи раціоналістичного мислення (що стає новомодною «постмодерністською» іграшкою деякої частини сучасників), а утвердження їхньої доцільності і методологічної продуктивності мислення і дії на цій підставі: «Раціоналізм став наймогутнішою філософською течією як тип мислення, – підсумовує свої міркування науковець, – який постійно оновлюється, долає суперечності у самому собі і в процесі пізнання в цілому. Під впливом раціоналізму сформувалася раціоналістична культура людства, яка протистоїть ірраціональній і культурі абсурду як їх масовому типу» [7, с. 414].

З такої позиції розглядаються й проблеми сучасного освітнього процесу, зокрема, позитивно оцінюється, що «незважаючи на крен у бік ірраціоналізму, освіта ХХ століття ніколи не втрачала зв'язків із раціоналізмом» [6, с. 935]. В. Г. Скотного турбує, що «нові і найновіші ірраціональні і напівраціональні течії атакують раціоналізм» [там само]. Серед інших, як можна зрозуміти, засадничою причиною негараздів у сфері освіти, за думкою філософа, є наступна: «...нераціональність та ірраціональність деяких програм, концепцій реформ в Україні впливає з простого факту – відсутності у більшості наших інтелектуалів реальних ідеалів, цілей, які породжені українською реальністю, а не запозичені на звалищах історії» [6, с. 935]. Не можна не погодитись з даним міркуванням-висновком, яке є й на тепер актуальним.

Раціональне<sup>1</sup> та ірраціональне як філософська проблема відноситься,

---

<sup>1</sup> Міркуючи про раціональне я звертатимуся до термінів «раціональне» і «раціональність», розрізняючи їх як «прикметник» та «іменник», а ось при розгляді «раціонального» як філософської проблеми виходитиму з розуміння раціональності як *предикації* буття – предикації до різних аспектів людського існування, що проявляться у *діяльності* людини, міжособистісному *спілкуванні*, у процесі *цілепокладання*, *світосприйнятті*, у підходах і способах вирішення соціокультурних проблем, усвідомлюваних людиною, тобто, у всьому, що стосується «світу людини» та смислів її життя.

Предикація як поняття безпосередньо дозволяє зрозуміти *міру* сумірності мислення та буття, яка, звичайно, змінювалася від епохи до епохи, від одного типу філософської та наукової раціональності до іншого. Така зміна, безумовно, супроводжується зміною

безумовно, не тільки до сфери науки та освіти (чому присвячена дана конференція), а й усієї *культури* як способу власне людського буття. Адже в культурі, починаючи з її міфологічного етапу і аж до сучасного (який також несе в собі міфологічну компоненту, точніше, соціально-міфологічну – звичайно, трансформовану, але в суттєвості своїй і таку, що збігається з первинною формою), завжди були такі складові як *раціональне* й *іrrаціональне* – певним чином співіснуючи і поперемінно (в тій чи іншій мірі) превалюючи одне над одним.

У цьому контексті, мабуть, варто відзначити, що досвід міфологічного світогляду якраз і був історично першим способом «повідки» людського буття раціональним, раціональним виміром, що поєднує свідомість людини та створений нею культурний світ. При цьому не настільки суттєво, що в цьому досвіді відповідь на світоглядні питання була *іrrаціональною*, що у феномені міфу людський *розум* підпорядковується *чуттєвості*, підпадає під домінування чуттєвого образу над мисленням, однак у той же час міф упорядковував буття і тим самим долав хаос, апелюючи, нехай і до специфічної, але все-таки раціональності.

Отже, раціональне та іrrаціональне як онтологічні виміри присутні у культурі як «другій природі» людини. Причому, дана закономірність спостерігається як у кожному конкретному соціокультурному феномені (типі світогляду, формі суспільної свідомості, витворі мистецтва або історичній події, наприклад), так і в ті чи інші історичні епохи, що поєднують у своїй основі певну міру раціонального та іrrаціонального начал. Звичайно, в іншому аспекті, але, на наш погляд, орієнтуючись на ту саму проблему – *пошуку* об'єктивних підстав культурно-історичних етапів розвитку людства, М. Гайдеггер стверджував, що саме «метафізика лежить в основі епохи певним витлумаченням суцього» та «певним розумінням істини», які саме і закладають підстави створення сутнісного образу тієї чи іншої епохи – тим власне вони і відрізняються [див.: 11].

Орієнтація саме на культуру (у тому числі й на культуру філософського мислення, в цілому культуру *світорозуміння* – міфологічну, релігійну, наукову) дозволила в сучасному дискурсі виділяти (що стало вже традиційним) наступні *види* раціональності – *наукову*, *художню*, *практичну*, що виявляються у різних сферах людської життєдіяльності – праві, науці, політиці, філософії, мистецтві, релігії, освіті, системі суспільних відносин, особистісному досвіді людини, її «життєвому світі» та ін. Причому має місце «перетин» даних видів раціональності в різних сферах свідомості та людської діяльності. Крім того, «світ людини» (а це і є культура) таким чином облаштовується, що, припустимо, поза науковою раціональністю не буває практичної (як і практика, у свою чергу, ставить

---

категоріальних засад філософської рефлексії, стилю мислення, становленням «нової» мови філософського знання, нетрадиційним баченням проблем тощо.

завдання перед науковою теорією), а мистецька – може органічно входити як в одну, так і в іншу раціональність.

Окреме питання при цьому – а, власне, *чому* – раціональному чи ірраціональному – як складникам своєї діяльності людина віддає перевагу? Або інакше поставимо питання: *чим* – раціональним чи ірраціональним – людина *повіряла*, та й *повіряє* себе, своє розуміння світу, свою діяльність, та й загалом свій спосіб життя? У цьому аспекті закономірно не можемо не помислити про *історичний тип людини*, яка раціонально чи ірраціонально діє, віддає перевагу емоційно-чуттєвому ставленню до світу перед доцільно-розумним чи навпаки, однак так чи інакше створюючи свій власний *світ людини*, історично поділений на епохи та культурні традиції.

У цьому плані будь-який історичний період (точніше, *епоха*, оскільки саме останнє поняття включає у свій зміст таку складову як *суб'єктивність*) визначається типом людської *самосвідомості*. Так, такі характерні для ранньої античності міфологічні узагальнення в перших онтологічних роздумах філософів, а також *космоцентризм* еллінського світогляду закономірно породжують тип «людини-героя», який бореться з невідворотною долею і розуміє себе творцем свого людського світу. Середні віки відкривають три смисли людської культурної дії, відповідно – і три людські типи – «тих, хто молиться», «тих, хто бореться», «тих, хто виробляє», що доповнюють один одного і в цілому представляють тип «людини віруючої». У подальшій історії цей тип змінюється людиною творчого пошуку, естетико-художнього покликання, типовим для епохи Ренесансу, і таким, який проростає у видозмінених формах й у наступні віки.

Історично пізніше, починаючи з Нового часу, формується людина *раціоцентрованої* культури – людина мисляча (людина, яка пізнає, яка покликана відкрити, зрозуміти та прийняти універсальні закони всесвітнього буття, які «єдині» і діють, як у природі, так і в історії, суспільстві, пізнанні тощо), яка поставила завдання знати світ і себе, причому, не на власну думку, а за науковою, логічно обґрунтованою, емпірично і раціонально (відповідно до тих же декартівських «правил ума») підтвердженою істиною (щоб не допустити перекує у бік суб'єктивності, тим самим зайняти позицію суб'єктивізму). Щоб попередити подібне, «новевропейській» людині стає важливо знайти вірну методологію, яка дає надію на здобуття об'єктивного, незалежного від власне людських «пристрастей» знання.

Просвітницька традиція та класична філософія XVIII–XIX ст. випестують людину, яка вже не просто прагне до знання, а й *практично* діє відповідно до виробленої науковим пізнанням загальної теорії. Така за типом людина бажає змінювати себе і світ з урахуванням як своїх власних інтересів (бо кожна – «людина часткова»), отже в тій чи іншій мірі егоїстична, егоцентрична, а за способом життя, швидше, емпіричний

індивід із повсякденною свідомістю, що не виходить за межі свого індивідуального світу), так і з розумінням спільних інтересів (бо живе людина серед інших людей, отже об'єднана з ними пошуком суспільно належного, смислами моральних ідеалів і тому є носієм і «загального» розуму, моралі, права, справедливості, гуманності та інших ціннісних начал буття). Саме такі ідейні «здобутки» історичного шляху європейського людства послужили теоретичною передумовою суспільних трансформацій у період новітньої історії і, по суті, вплинули на розвиток усього світу. Не чужа їм і сучасна історія, що, як і раніше, демонструє розбіжність вироблених «загальнолюдських» ідеалів і суспільної реальності (а ось чому – тема не сьогоднішнього часу, аж надто багато треба навчитися переосмислювати і чимало неприємних питань людині слід поставити самій собі...)

Що стосується власне філософії, то співвідношення категорій «раціональне» та «ірраціональне», явно актуалізувалося як проблема лише в ХХ ст., коли знадобилося осмислити тенденції процесу філософствування в найскладніших колізіях культурно-історичного буття людства, що визначаються насамперед світовими війнами та іншими катастрофічними подіями окремих народів, що спричинили кардинальні зміни у розумінні культури та людини. У цей період раціональність як філософська проблема розглядалася в самих різних аспектах: «раціональне та ірраціональне» (філософія життя, персоналізм, екзистенціалізм, релігійна філософія), раціональність *класична* і *не(пост-)класична* (герменевтика, неомарксизм, феноменологія, напрямки лінгвістичної філософії, трансцендентальна прагматика та ін.), раціональність як «комунікативна практика», як культура діалогового мислення (комунікативна філософія, практична етика), раціональність як «постнекласична методологія» та ін.

Більшість філософських течій ХХ століття демонструвала пошук ірраціональних шляхів філософствування (персоналізм, екзистенціалізм, релігійно-філософські школи, філософія життя, психоаналіз та ін.), пов'язані в тій чи іншій мірі з *некласичною* філософією ХІХ ст. (А. Шопенгауер, С. К'єркегор, Ф. Ніцше). В них, як правило, мало місце протиставлення свого філософського світогляду попередній «класичній» філософії кінця ХVІІІ – першої третини ХІХ століття, що тяжіла до раціональної основи буття (Ім. Кант, Й.Г. Фіхте, Ф.В.Й. Шеллінг, Г.В.Ф. Гегель, К. Маркс та ін.). Втім, із раціонально обґрунтованих, логічних принципів побудови знання виходила, наприклад, у ХХ ст. аналітична філософія, у межах якої розвивалися лінії логічного позитивізму («Віденський гурток», представлений Р. Карнапом, О. Нейратом, М. Шликом та ін.), лінгвістичної прагматики (Б. Рассел, Дж. Мур, Л. Вітгенштейн) та ін.

Однак, навіть щодо цих способів філософування, які, здавалося б, однозначно виявляли тяжіння до раціонального чи ірраціонального,

неприпустимо стверджувати, що мав місце їх граничний поділ та орієнтація на одне чи інше. Так, стилі мислення і «класичних» філософів і сучасних у тій чи іншій мірі все-таки поєднували раціональний та ірраціональний виміри буття. У цьому плані підкреслимо, що, наприклад, у пізнього Шеллінга в метафізичному пізнанні був припустимий екзистенційний досвід, а Гегель у своєму розумінні і пізнання і процесу освіти виходив із важливості формування у людини чуттєвої культури. Філософ однозначно стверджував, що «нешасний той, у кого відчужується його безпосередній світ почуттів», бо це означає, що у такої людини руйнуються «індивідуальні узи, які свято поєднують ум і думку з життям, з вірою, любов'ю та довірою» (робота «Промови директора гімназії»). Невипадково й В. Гьосле наголошує на зв'язку сучасної філософії з німецькою класичною традицією. Йдеться, зокрема, про «інтерсуб'єктивні феномени», якими займався ранній Гегель, про особливості «опосередкованої рефлексивності», завдяки якій усвідомлення людиною себе стає можливим лише завдяки «взаємодії з іншим». Зазначені тенденції характеризують, як прийнято вважати, сучасну філософію, проте виток їх знаходимо у класичному філософствуванні. Звідси, цілком закономірні міркування В. Гьосле щодо значення гегелівської філософії для сучасного дискурсу. На його думку, «цей проект» має переваги, особливо якщо поєднати «філософію об'єктивного духу» з «філософією абсолютного духу» і назвати охоплену ними сферу «інтерсуб'єктивним духом» чи «культурою». Отже, висновок такий: «...трансцендентальна прагматика ... вертається до засад класичної німецької філософії; як філософія інтерсуб'єктивності – вона справжнє дитя ХХ століття» [3, с. 468].

Що ж тоді принципово розрізняє класичну епоху розвитку філософії, що увійшла в історію під назвою «раціоналізм», від сучасних течій, що тяжіють до ірраціоналізму? Якщо спробувати відповісти на це питання коротко, то різниця в наступному.

Філософський раціоналізм, спираючись на людський ум і «загальний» розум (перший – як властивість окремої людини, другий – як результат культурно-історичного розвитку людства), виходить насамперед із *здатності* людини до раціональної, *розумної діяльності* – і це є умовою соціокультурного історичного розвитку людства. Тобто раціональність тлумачиться як *можливість розумності*, явленої в людській діяльності, у створених людиною соціальних інститутах тощо. Інакше висловлюючись, тут має місце *філософська віра* у те, що у конкретних людях, їх пізнавальній, художній, естетичній чи моральній, теоретичній чи практичній тощо діяльності, зрештою, обов'язково проявиться вміння людини (як представника роду, суб'єкта культури) мислити, розуміти і діяти відповідно до відкритих, об'єктивно існуючих законів буття.

Мова йде про те, що *розумні норми* діяльності неможливо приписати «до виконання», змусити виконувати ззовні – їх можна тільки усвідомити,

зрозуміти і прийняти *людині діючій*, тій, яка живе в історії, яка розуміє смисли всіх попередніх етапів її розвитку. У цьому плані класичний раціоналізм спробував створити такий «ідеальний тип» людини, *так* її навчити, *врозуміти*, щоб людина була здатна мислити і розуміти актуальний світ, те, що відбувається в сучасності крізь призму світової духовно-інтелектуальної культури, насамперед культури філософського мислення. Зрозуміло, що людина зрідка виявляє *практично* подібну здатність розуміти та діяти, що дозволяє серйозно сумніватися у таких її можливостях. Так, наприклад, М.К. Мамардашвілі у правомірний спосіб ставить питання, а «як взагалі термін “закон” може застосовуватися до дій вільних і свідомих істот?» (праця «Класичний і неklasичний ідеали раціональності»). Філософ звертається до міркувань Г.В. Ляйбніца стосовно існування законів, що незаперечно, і дій все ж таки вільного індивіду, адже справді мало можливе суміщення того, що приписується законом, зі свобідною дією індивіда – і це дійсно виглядає якимось дивом.

Проте, вихід із проблемної ситуації, мабуть, є: система освіти сучасної людини має виховувати *особистості*, чия *культура розуміння* світу, історії, людини збігалася б із *культурою* філософського мислення, виробленою світовою історією. Людина ж «з компетенціями», на формування якої в основному запрограмована сучасна система освіти, здатна до виконання окремих, нехай і дуже важливих в окремих галузях, функцій, але вона стає небезпечною, коли їй доводиться приймати стратегічно важливі (часто важливі для всього суспільства, якщо не людства) рішення. До цього людина-функція, «частковий» індивід, але не людина-особистість, виявляється не готовою, бо не підготовлена всією суспільною структурою освіти та виховання (невід’ємних, таких, що не роз’єднуються, за суттю своєю, один від одного).

На відміну від раціоналізму, *ірраціоналізм*, навпаки, підкреслює, наявність у людині, її життєвому світі, культурі, крім розуму, й інших онтологічних начал. Це може бути воля, світова воля, воля до влади, екзистенція, свобода, несвідоме та ін. Таким чином філософія раціоналізму, яка наголосила на здатності людини розумно діяти, визначати доцільні шляхи досягнення ідеалів, вже з середини ХІХ століття зазнала потужної негативної оцінки. Так, А. Шопенгауер вважав за необхідне «світ духу», логічно представлений гегелівською діалектикою, змінити в розумінні смислів буття на «світ як волю», оскільки саме волі дано визначати не лише мотиви людської діяльності, бажання, прагнення, «прикрощі» та «нікчемність» життя (говорячи словами філософа), а й раціональне пізнання, якому також воля ставить завдання. В особі С. К’єркегора, Ф. Ніцше *неklasична* філософія порушила питання про неприпустимість підміни життєвого світу людини абстракціями, про примусний характер «загальної» істини, про можливість ідей необмежено панувати над людьми, про панування «теоретичного» розуму над морально-практичним, про

можливість побудови на основі філософських ідей політичних ідеологій, що жорстко можуть підкоряти собі все індивідуальне, унікальне, особистісне тощо.

На цій основі розум як філософське поняття, основоположне для раціоналізму, стали замінювати на інші: світова воля (А. Шопенгауер), воля до влади (Ф. Ніцше), модуси екзистенції, життєвий шлях (С. К'єркегор), буття, буття до смерті (М. Гайдеггер), свобода (М.О. Бердяєв, Ж.-П. Сартр), абсурд, бунт (А. Камю), деконструкція, письмо (Ж. Дерріда та ін.), ризома, що схоплює рух бажання, невпорядкований розвиток множинності (Ж. Дельоз, Ф. Гуаттарі) та ін. Зрозуміло, що на такому кардинально зміненому шляху філософування народжувалася *інша* філософська віра, згідно з якою вважалося, що «начала» ці перевершують розум, причому як у способах пізнання, так і в силі утвердження на їх основі буття. Це дозволяє людині створювати «світи», недсяжні і неоссяжні раціональними засобами (загальна установка – наука і філософський раціоналізм безсилі пізнати людину, поринути у глибинні смисли її буття). Звідси у філософіях *ірраціоналізму* стверджується перевага *ірраціонального* над раціональним, його набагато більша роль у світі людей, їх діяльності та особливо у пізнанні.

Проте, чи впливає з цього, що *ірраціоналізм* заперечує філософську раціональність? Зовсім ні. Просто раціональність *ірраціоналізму* (висловлюється дещо парадоксально) *інша*.

І *іншою* буває раціональність перш за все, мабуть, тому, що *ум*, що її створює, може бути дуже різним. Дозволю пояснити це дещо привільно, звернувшись до однієї давньої притчі. Жили-були в давнину два авторитетних в очах сучасників філософа, проте суперників між собою практично з усіх питань. Один міркував про «ідеальну» людську спільноту і вірив у можливість її, а інший стверджував, що краще жити за власне людською природою і що є тільки одна «досконала» (ідеальна) спільнота – космічний універсум – в ньому людина *перебуває* і за нього людина *відповідальна*. Ось у такому *різномисленні* мудреці й *співіснували*, хоча тема різниці їхніх позицій, ймовірно, кожного з них хвилювала.

Мабуть, через таку розбіжність, точніше, непорозуміння – чому, власне, *інший* мислить *інакше...*, думає *не так*, як я, оцінки дає протилежні, мені неприйнятні, тобто, розуміє все викривлено, неправильно, *неістинно* (= «не по-моєму») – і дозволив собі одного разу філософ Платон іронічно відгукнутися про філософа Діогена (мова, зрозуміло, йде про них) – той, мовляв, схожий на Сократа..., однак, такого, який зійшов з *розуму*, збожеволів. Почувши таку оцінку, мудрий кінік, анітрохи не роздумуючи, як передає легенда, відповідав: «Я зовсім не божевільний, тільки *розум* мій *не* такий, як у вас»...

Ось такого роду *різномислення* (і не тільки серед філософів) – пекуча проблема *співбуття* людей, які мають різну *культуру мислення* і не вміють

(у тому числі й через це) налагодити між собою більш-менш прийнятні взаємини. Однією фразою, але дуже точно, сказав про цю ситуацію *різномислення* мудрий Григорій Савич Сковорода: «Всяка имѣет свой ум голова...» І нікуди, начебто, звідси не дітися..., бо важко (якщо взагалі можливо) такі різні «уми» та їхніх «носіїв» – «голови» хоч якось примирити, умиротворити, знайти форму *співіснування*... Особливо важка ситуація (а нею не просто обтяжена, а переобтяжена людська історія), коли якісь «уми» (чомусь вирішивши, що володіють істиною) намагаються перебудувувати життя інших, усієї спільноти, отруюючи сумісне буття людей своїми *незрілими* судженнями та діями, оформленими, тим не менш, у нібито «безальтернативні» рішення, а по суті – у вимоги, які є нічим не аргументованими (крім сили, звісно) претензіями до інших.

Вирішення даної проблеми, як бачить це філософ М.К. Мамардашвілі, полягає у докладанні *зусиль* сучасної цивілізації щодо *підтримки* мислення (за що в першу чергу, підкреслимо це, і відповідальна система освіти). Адже для того, щоб «мислити, необхідно мати змогу зібрати незв'язані для більшості людей речі й тримати їх зібраними» («Свідомість і цивілізація»), але ж більшість людей «мало до чого самі по собі здатні і нічого не знають, окрім хаосу та випадковості», – робить доволі песимістичний висновок філософ. У контексті такого роду міркувань, мабуть, варто відзначити, що ще Г.В.Ф. Гегель, висуваючи ідею Абсолюту (від лат. *absolutus* – завершений, повний, досконалий, самостійний, вільний, необмежений, безумовний та ін.), ставлячи завдання помислити Абсолют, виходив з того, що *філософська раціональність* взагалі неможлива, якщо розуміти світ *поза зв'язком* одного феномена (предмету, процесу, сфери буття) з іншим, одних форм існування з іншими, тим самим – *поза розуміння процесу єднання* всього реально існуючого у певну *цілість* (цілісність), тим самим *поза створення певної системи* знання, що розкриває у розвитку взаємозв'язок одиничного – особливого – загального тощо. Розглядаючи ж світ як просту сукупність окремо існуючих, по суті, ізольованих один від одного, не пов'язаних між собою феноменів, приходимо якраз до *ірраціональної точки зору*, яка, згідно з Гегелем, *непродуктивна, ненаукова*, насамперед через те, що нездатна пояснити ціле світу чи світ як ціле.

Таким чином, раціональність народжується лише тоді, коли окремі речі (процеси, факти, події) ув'язуються в єдине ціле (що і є, згідно з філософом, Абсолют). У контексті сказаного слід зазначити, що в історії філософії взагалі не було етапу, коли б не актуалізувалася категорія «абсолют», яка змістовно розуміється, якщо узагальнити позиції, як певна духовна реальність (реальність духовної культури), що визначає буття суцього.

Причому за всієї різниці світоглядних позицій філософів різних епох у тлумаченні цієї категорії завжди були присутніми одні й ті самі аспекти – мислення, буття, цілісності, єдності. Наприклад, в історико-філософській



традиції як абсолют приймалися «першоєдине-Благо» (Платон), «Єдине» (неоплатонізм), «мислення, що мислить само себе» («форма форм») (Аристотель), «абсолютне буття», пов'язане з самосвідомістю в акті мислення (Декарт), «абсолютний дух» (Гегель). У контексті цієї проблеми важливо відзначити позицію П. Козловські, який взагалі вважає *філософа* «експертом з цілісності», насамперед через «невіддільність метафізики від культур- та соціалфілософії», через їхню залежність від *людської самості*, а також в силу традиційної спрямованості філософського пізнання на *ціле* [див.: 8]. Наголосимо також, що, на думку сучасного вченого, саме філософська раціональність як компонент культури закладає основи стратегії вирішення суспільно значимих проблем.

Інакше висловлюючись, завжди для *філософського* розуміння необхідно було збирання думкою *незв'язаного*, того, що окремішньо і у хаосі перебуває, у якесть єдине *ціле* як реально існуючу *систему* зв'язків між предметами, процесами, явищами тощо – це й створює *раціональність* як уміння *розуміти*, пояснювати з урахуванням встановлених принципів, законів те, що реально існує, але що, як здавалося, не піддається поясненню.

У такому ось, від епохи до епохи мало змінному контексті культурно-історичного буття – розуміння чи *нерозуміння* його суті та смислів – сучасна людина вже не має права не відповідати самій собі на запитання: а *який розум* у ній сформований і діє? а *наскільки* її власний ум співвідноситься з багатовіковою культурою раціональності? чи мислить вона крізь *історію* цієї культури, чи розуміє її підстави, чи враховує у своїй діяльності? І ще одне, можливо, ключове питання – чи усвідомлює людина, хоча б для самої себе, феномен власного мислення як *проблему*, причому *смісло-життєвого* порядку, як для себе, так і для своїх сучасників?

З іншого боку, ум – це не тільки властивість і проблема *індивідуальної* самосвідомості, а й «ума», точніше розуму «епохального». Раніше ми вже характеризували *новоєвропейську* культуру загалом як *раціоцентровану*, що, безперечно, правильно. Але ж вона не єдина – і в ній має місце різне розуміння «раціо». Так, мислителі XVII ст. (Р. Декарт, Б. Спіноза, Г.В. Лейбніц) мислили розум як сферу *вічних* та *необхідних* істин, спільних для людського та божественного духу. А ось для *просвітницької* філософії головною рисою була вже віра в *абсолютне* значення та *суверенітет* розуму. Тобто розум у XVIII ст. став уже тлумачитися як *суддя*, застосовний у цій своїй якості – бути «суддею» – до всіх сфер суспільного життя, насамперед через свою здатність (вироблену, підкреслимо, філософським процесом) виконувати *критичну* функцію по відношенню до всього існуючого. На цьому переконанні і виникала «нова» філософська віра у можливість *перетворення* життя на *розумних* засадах, віра в те, що саме розум здатний допомогти *духовно-морально* вдосконалити людину, виховуючи в ній органічне поєднання приватних інтересів та суспільно значущих, гуманно реформувати суспільство тощо.

Крім того, власне філософський, універсальний розум, що утвердився у середині XIX ст. (і в цьому величезна заслуга класичного раціоналізму), протиставив себе розуму «партійному», частковому, не-загальному (хоча і такому, що дуже любить рядитися в чужі, такі, що йому не належать, власне філософські «одежі»). Як проблему «партійний розум» одним із перших осмислює Гегель (йому належить і авторство цього терміну). Йдеться, по суті, про розрізнення філософського та ідеологічного розумів у контексті розуміння суті філософської критики, критичного мислення. Порівнюючи так звану «партійну» (від лат. – частина) позицію (звужену, односторонню, часткову, таку, що не враховує багатомірність людського буття), і філософську, Гегель стверджує, що якщо складається ситуація мислення, коли «сама критика хоче затвердити односторонню думку проти інших так само односторонніх», то вона є лише «полемікою», «упередженою справою однієї з партій», водночас і «справжня філософія, виступаючи проти не-філософії, неспроможна уникнути зовнішнього вигляду полеміки...» [див.: 10, с. 186].

Проте, філософія, відчужуючись від одностороннього, часткового, «партійного» погляду на світ, залишає за собою право *критичної* оцінки. Критика тут не є, кажучи гегелівськими словами, «негативним критикуванням», догматизацією деяких зовні заданих ідей, світоглядів, правил, позицій тощо, якихось положень, які нібито не переглядаються ні за яких обставин, але, навпаки, постає вільною думкою, не скутою, як підкреслював Ім. Кант, ніякими обмеженнями, такою, що вміє проблематизувати гносеологічні ситуації, тим самим виявляти багатомірність буття, можливість розуміти його не-догматично, а з сумнівами, запереченнями, з «поверненнями» до колись відкинutoї позиції, з пошуком абсолютного при усвідомленні речей відносних тощо, тобто з усіма болісними пошуками об'єктивних підстав такої складної реальності як світ людського буття... Зрозуміло, що без таких тернистих шляхів пізнання не було і немає філософії.

Отже, розум становить проблему. Розрізнення розумів призводить і до розрізнення філософських раціональностей. Тому цілком закономірно, що в дискурсі XX століття (як результат попереднього історико-філософського процесу) актуальними постають питання про те, а як взагалі тлумачити «раціональність», чим відмінна «класична» раціональність від «некласичної» чи сучасної, філософська раціональність – від наукової раціональності тощо? Серед філософів, які займалися цією проблематикою, насамперед слід назвати Т. Адорно, М. Вебера, М. Гайдеггера, М. Горкгаймера, В.С. Стьопіна, М.В. Поповича, М.К. Мамардашвілі та ін.

Так, М. Вебер, ставлячи питання щодо взаємозв'язку видів соціальних дій з різними типами раціональності, відкрив по суті дискусію у філософії XX ст. про можливі типи раціональності, а розроблена ним типологія, що розрізняє *цільову* та *ціннісну* раціональність, стає основою подальшого

критичного аналізу проблеми. Перш за все філософ звертає увагу на той факт, що життя можна «раціоналізувати» з дуже різних точок зору і в різних напрямках [1]. Ставлячи перед собою завдання дуже конкретне, а саме: показати, який «дух» породив сучасну форму «раціонального» життя та мислення, М. Вебер наголосив на можливості «різних» типів раціональностей, що виробляються історією і, відповідно, історично затребуваних. На його думку, укорінення раціональності в культурі духу не може не впливати на культуру діяльності. Звідси, як стверджує М. Вебер, раціоналізм – це є «історичне поняття, що містить у собі цілий світ протилежностей». Якого роду ці протилежності і які підстави соціальних дій вони формують, можна припустити, враховуючи розроблену філософом типологізацію раціональності.

Так, називаючи соціальними діями людини лише такі, які за передбачуваним діючою людиною сенсі, співвідносяться з діями інших людей, тобто, несуть явно виражений комунікативний зміст, М. Вебер виділяє чотири види соціальних дій: *афективні* (перш за все – емоційні), *традиційні* (тобто, засновані на традиції), *ціле-раціональні* та *ціннісно-раціональні*. Останні два види соціальних дій безпосередньо відображають культуру раціонального мислення та практики, а, отже, мають, окрім своїх позитивних та негативних *сміслових* аспектів застосування, ще й *історичні*. Історичність самого поняття раціональності, підкреслена М. Вебером, задає таким чином контекст залежності цивілізаційного розвитку конкретного суспільства від загального рівня культури раціонального мислення та історично виробленого та *вкоріненого* в систему соціальних відносин типу раціональності.

Раціональність, що виявляє себе у соціальних діях як ціннісно-раціональне начало, характеризується поведінкою, заснованою, за словами Вебера, на вірі в «безумовну – естетичну, релігійну чи будь-яку іншу – самодостатню цінність певної поведінки», незалежно від того, наскільки ці цінності здатні забезпечити *успіх* соціальній дії [2]. Ціннісно-раціональна дія має за визначенням *інший, непрагматичний*, вимір, сенс якого – «не в досягненні якоїсь зовнішньої мети», а в тому, щоб діяти, слідуючи «своїм переконанням про обов'язок, гідність, красу, релігійні переконання, благочестя» тощо [там само]. Саме тому, згідно з філософом, ціннісно-раціональні дії завжди підпадають під імперативи «заповідей», ціннісних «вимог», особистісно усвідомлюваних смислів та переконань. Ціннісно-раціональний вимір буття створює, таким чином, *деонтологічний* культурний пласт, представлений у соціальних діях людей як виконання індивідом свого обов'язку. Причому, як стверджує мислитель, чим безумовніше цінність, усвідомлена як практичний орієнтир буття, тим менше людина бере до уваги *наслідки* своїх у ціннісний спосіб спрямованих дій. Як «начала» практичної діяльності в цьому випадку виступають такі цінності, що не вивіряються ніяким «розрахунком» можливих вигід і

прагматичним «вирахуванням» успіху, а саме такі цінності як «чистота переконання, краса, абсолютне добро, абсолютне виконання свого обов'язку» [там само].

Услід за М. Вебером, також відзначимо, що ціле-раціональний і ціннісно-раціональний види дії при всій своїй смисловій антиномічності є взаємопов'язаними *соціальним* (через орієнтацію на «поведінку інших», якщо мати на увазі розуміння *соціальності* філософом) характером прояву та утвердження. Взаємодія та практична взаємозалежність їх виявляє себе принциповою різновекторністю прояву. Так, з «ціле-раціональної» точки зору «ціннісна раціональність завжди ірраціональна», і тим вона більш ірраціональніша, чим більше вона «абсолютизує цінність, на яку орієнтується поведінка» [2]. Отже, як вже зазначалося, веберівська постановка питання про типи раціональності відкрила філософську дискусію про перспективи та можливості раціональної складової культури, що пізніше особливо зазнала жорсткого критичного аналізу представниками філософського постмодернізму.

Інтерес до раціональності як філософської проблеми зберігається і пізніше, на стику ХХ–ХХІ ст., щоправда, розглядається раціональність здебільше не в дусі веберівського, скоріше соціального оптимізму, а в контексті *кризовості*, яка стала, як можна стверджувати, майже загальною оцінкою стану культури раціональності, культури філософського мислення.

Зокрема, Ім. Валлерстайн ставить гранично гостре для сучасних суспільств питання про «зникаючі підстави раціональності», вбачаючи причину цього у загальному песимістичному настрої щодо *модерністського* світогляду [див.: 12]. Однак, незважаючи на *проблемність* теми раціональності, хотілося б звернути увагу і на те, що в давньогрецькій мові криза означає, окрім смислів «вироку», «рішення», «вирішального результату», ще й «*перехід*», а в китайській – не тільки «проблему», «небезпеку», а й «*можливість*». Звідси, можливо, народжується якась надія мислителя на те, що дії сучасної людини мають і можуть диктуватися «самодостатньою раціональністю». У цьому контексті осмислення проблеми Валлерстайн закликає замислитися над тим, а проти чого дійсно спрямовані голоси, які вимагають звільнення від диктату раціональності – *якої* раціональності – чи не задовольняють їх конкретні культурні імперативи чи культура як така, традиційна нормативність якої у принципі неможлива поза раціональною складовою.

Отже повернення у суспільство культури раціональності Ім. Валлерстайн бачить на шляху оновлення суспільствознавства. Звертаючи увагу на типологізацію раціональності М. Вебера, він формулює завдання суспільствознавців гранично ясно: «повернути поняття сутнісної раціональності у центр наших наукових дискусій». На його думку, саме «містицизм» формальної раціональності породив як соціальний песимізм

та світогляд нігілізму, так і крайню критику та неприйняття раціоналізму як цінності. Однак, маючи на увазі той факт, що тільки раціональна поведінка індивіда веде до кінцевої, ціннісно обумовленої, мети, суспільствознавство, на думку Валлерстайна, має бути орієнтоване на застосування людського розуму у вирішенні проблем і тим самим сприятиме розкриттю людського потенціалу.

Не можна залишити без уваги і розробку теми раціональності М.К. Мамардашвілі, на думку якого певна «*онтологія ума*», вироблена традицією, і становить «ідеал раціональності», і є «раціональність» («Класичний і неklasичний ідеали раціональності»). Звідси, відзначимо, для *класичної* філософії та науки характерна орієнтація у пізнанні на «об'єктивні фізичні явища (фізичні тіла), знання про які витягується і вибудовується в науці» – така «онтологія ума» базується на «зовнішньому спостереженні» фізичних тіл, отже, і на збігу «просторового» та «об'єктивного». Якщо ж слідом за М.К. Мамардашвілі помислити «онтологію розуму» (раціональність), вироблену у *неklasичній* традиції пізнання, то вона виникає, як вважає філософ, «у зв'язку із завданням введення свідомих і життєвих явищ у наукову картину світу». Усвідомлення ж того, що останнє фактично недосяжне через те, що у «фізичну картину світу» вельми проблематично увести явища життя та свідомості, заслуга, проте, *неklasичної* раціональності велика. Ця традиція, нехай і не вирішила, але поставила найважливішу проблему перед новою «онтологією ума», вказавши на те, що є «унікальність явищ», яка «класичною онтологією не враховується», проте, певні «унікальні явища» мають наслідки для «великих систем, для світу», для того, у що втілиться його структура чи онтологія.

Враховуючи безумовну правомірність вищенаведеної позиції, слід зазначити, що сучасна наука, орієнтована на «постнеklasичну методологію» (термін введений В.С. Стьопіним), пройшовши етап критичного перегляду модерністських методологічних установок та ідей постпозитивізму (плюралістичної концепції альтернативності в розвитку П. Фейєрабенда, врахування позараціонального «залишку» свідомості, суб'єктивності знання та ін.) переглядає усталені установки та визначає свої підстави в межах *філософії науки* насамперед крізь призму *ціннісного* виміру у дослідженні складних об'єктів, які еволюціонують, та вимагають у дослідженні звертатись до різних наукових галузей. У цьому відношенні важливо відзначити, що ще М. Вебер, не приймаючи поділу на науки про природу та культуру, вважав критерієм методологічного підходу в науці принцип «віднесення до цінностей», а А. Вебер наполегливо закликав вчену спільноту прагнути мислити не аналітично, а синкретично, покладаючись при цьому й на інтуїції, чуттєві прозріння, цінності, які разом із раціональним виміром світу, на його думку, тільки й можуть пояснити феномени буття, реальний історичний світ у його цілісності та мінливості.

В такому ж ідейному спрямуванні працював і В.В. Кізіма, який прагнув, розв'язуючи проблему раціонального та ірраціонального у науці, звернути увагу на пошуки методологічної позиції, здатної служити надійним підґрунтям аби адекватно представити світ сучасного людського буття у його реальних проблемах. Науковець розробляє сучасну (постнекласичну) методологію, також зважаючи передусім на необхідність врахування ціннісного виміру у дослідженні об'єктів, а це є такі складні «людино-вимірні» системи як екологічні, медико-біологічні та ін. [див.: 5]. Хоча, слід зазначити, що, на його думку, предметне поле даного методологічного застосування є набагато ширшим, бо такого підходу потребують будь-які об'єкти (як матеріальні, так й ідеальні, як природні, так і соціальні), усі, що беруться не в статиці, а в еволюційному розвитку, а також усі «творчі процеси» (як суто пізнавальні, так і практичні). Зміну методологічних позицій науковець пов'язує зі світоглядними змінами, які супроводжують людське буття. Так, він стверджує, що «кожна нова філософія породжується новим світовідчуттям» [4, с. 10].

Як бачимо, вже не тільки спостереження фізичних тіл та явищ цікавить науку, сучасне наукове пізнання стрімко намагається виходити, орієнтуючись, звичайно, на свої предметні області, й у світ культури, життєвий світ людини. При цьому, звичайно, змішування філософської раціональності та власне наукової не може бути, незважаючи на їх тривале історичне «добросусідство» та сучасний науковий інтерес до ціннісного духовно-культурного світу. Однак збіг між ними принципово важливий: і науку і філософію цікавить *об'єктивний* погляд на світ, проте наука досліджує власне реальний світ, якісь його частини, а філософії важливо зрозуміти світ у його цілісності та крізь призму реально існуючого ставлення до нього людини. Звідси людина може бути визначена як предмет філософії, тим самим буде підкреслено важливість для процесу філософування власне *людського погляду* на світ, що безпосередньо пов'язане зі *свідомістю* людини.

Інакше висловлюючись, помислити людини, яка усвідомлює начала власного буття – означає знайти вихідний принцип філософських міркувань про світ. Тобто, філософ націлений на *усвідомлення* людиною її світу (тому філософу цікаві гносеологічні та культурні традиції, сфери наявного та належного, ідеї, ідеали, здоровий глузд і життєвий досвід, особливості самосвідомості, особистісні характеристики людини, її здатності відчувати та розуміти тощо). Звідси, услід за М.К. Мамардашвілі, можна стверджувати, що предмет філософії – не просто людина, а її *свідомість*, що дозволяє мислити і являти те, що було мислимим, назовні, ділитися осмисленим з іншими. Саме цей аспект підкреслював мислитель, розмірковуючи про філософію: «я хочу визначити філософію як свідомість вголос, як явлену свідомість»; «у всі часи і повсюди філософія – це мова, на якій розшифровуються свідчення свідомості...» [9, с. 28]. Тобто, як можна

підсумувати, раціональність – це не тільки одна з істотних рис філософії як знання про свідомість, а й її мова. Про це можна сказати і так: саме ставлення людини до світу, відношення мислення до буття, що виявляються філософією крізь призму пізнання феномену свідомості, по суті, і дозволяють народитись такій формі сприйняття та розуміння світу як раціональність.

Раціональність дозволяє побачити певну *співрозмірність*, пропорційність мислення і буття, *міру* розуміння людиною чужого світу і, по суті, такого, що протистоїть їй, такого, що усвідомлюється, швидше, як *світ проблем*, які, тим не менш, завдяки філософській раціональності можна усвідомлювати і тією чи іншою мірою вирішувати, можна крізь призму свого розуміння актуальної проблемності буття спробувати побудувати *інший* світ. У цьому сенсі, раціональність, безумовно, пов'язана з усвідомленням та розумінням *цілей* людської діяльності та засобів, способів, методів їх досягнення.

Ірраціональність ж, мислима в цьому ж контексті, навпаки, є показником *несумірності* мислення і буття, неможливості знайти прийнятні шляхи розвитку людини та її світу, оскільки *раціо* світ не повіряється, являючи собою непереборний абсурд і хаос, який неможливо впорядкувати. Звідси, зазвичай, народжується світоглядний песимізм, відчуття трагічності буття, його постійної хаотичності, нерозв'язності існуючих протиріч, безперспективного майбутнього тощо. Звідси народжується і почуття безглуздості, безвиході буття, усвідомлення «сну» розуму та ін.

Отже, якщо говорити про філософію, причому як давню, так і сучасну, що формує *культуру розуміння*, особливий *спосіб запитування* людини про смисли свого буття, то філософія, звичайно, є особливим типом раціональності, що збігається, як уже зазначалося, у певному значенні з науковим, але таким, що принципово відрізняється від нього. Так, на відміну від науки, філософія цікавиться не тільки наявним, реально існуючим, а й належним, таким, що виходить за межі наявного буття, тим ідеальним, котре існує у потенції, але при цьому й не менш реально. Звідси виникають *смісловиттєві* філософські питання про найвищі цінності, ідеали, «вічні» онтологічні принципи, що навчають людину перебувати у *світі проблем* (без розпачу, але з надією), йти шляхом їх усвідомлення та вирішення.

Безумовно, є й інші відмінності, найбільш значущі серед яких, на наш погляд, такі. Філософія принципово приймає *різномудство*, *різномислення*, її «теорія» виходить із необхідності мати відмінну від інших думку, яка значима сама собою. Філософія тим самим існує *в особах*, неминусце значення яких становлять не тільки їхні ідеї, а й життєві долі – на цьому базується історико-філософське пізнання і власне філософія сучасності, що вбирає в себе минулі проблемні ситуації як *актуальні*. Тобто, думка про

світ, виражена в суб'єктивній формі, гранично *особистісно*, у філософії має особливе значення, яке неминуче важливе і для сучасного філософствування.

У науці ж її сучасний стан та її історія далеко не завжди мають актуальний зв'язок. Оригінальність мислення вченого, безумовно, важлива і в науці, проте нові підходи, висновки, як правило, нівелюють попередні і не відіграють суттєво значної ролі в сучасних наукових дослідженнях та відкриттях. Крім того, для багатьох сучасних наукових дисциплін залишається значущим емпіричний рівень пізнання, тобто докази за допомогою досвідних даних важливі, необхідні в науці. А ось для філософії, для доказу її істин, неможливий жоден «досвід», крім, мабуть, одного – самого історичного процесу. Адже саме соціокультурна історія людства і є те поле «емпірії», спосіб «доказів», часто опосередкованих людськими трагедіями, де перевіряються на істинність чи *неістинність* сприйняті (у чийхось умах як керівництво до дії) ідеї. Тобто, що стосується філософії, лише історія здатна вказати, припустимо, на помилковість відкидання певних філософських позицій або на недоцільність прийнятих.

Ймовірно, саме такого роду труднощі філософського пізнання визначили певною мірою ситуацію, що у новітній історії філософія зазнала у своєму розвитку кілька кардинальних «поворотів» – онтологічний, феноменологічний, екзистенційно-персоналістичний, антропологічний, лінгвістичний, постмодерністський та ін. Доцільно у цьому ряду вказати і на «поворот» у розумінні *культури раціональності* як, з одного боку, традиційної, а, з іншого – форми філософської рефлексії, що постійно оновлюється, що визначає розвиток не тільки власне філософії, але і в цілому – культури. Остання, як ми вже відзначали, традиційно базуючись на таких видах раціональності як наукова, художня, практична, демонструє при цьому і сприйнятливість до типів філософської раціональності, що історично змінюються: класична – некласична – сучасна (постнекласична); модерністська – постмодерністська, монологічна – діалогічна, комунікативна тощо, що проявляється у зміні підстав та принципів моралі та права, мистецтва та релігії, освіти та науки.

З іншого боку, вищезазначені «повороти», що характеризують сучасний філософський процес, виявили, окрім відомого значення латинського терміну «ratio» – розум, і безліч інших, без яких вже не обійтися в розумінні раціональності. Остання як проблема формування *культури людського мислення*, безумовно, відштовхується насамперед від значення «розум», за яким – буквально – ціла культурна історія людства... Тим не менш, у сучасному філософському дискурсі актуалізувалися й інші смислові інтерпретації терміну «ratio», що підкреслюють у ньому такі значення як «міра», «вимірність», «сумірність», «рахування», «розрахунок», «розумність», «пропорція», «відношення», «співвідношення», що дозволило виробити філософії такі важливі для



розуміння сучасної культури категорії як «людинорозмірність», «інтерсуб'єктивність», «комунікативність», «діалог» та ін.

Зміна раціональної складової культури визначається, безумовно, багатьма факторами – і трансформацією досвіду людини, і можливою різнопредметністю цього досвіду, зміною соціокультурних контекстів людського буття, зміною способу життя та ціннісних пріоритетів людських поколінь, але результируючою всіх цих причин є все-таки *культура мислення* людини.

Проблемна ж ситуація, у зв'язку з цим, полягає, на наш погляд, у *невкоріненості* філософської раціональності, зокрема, комунікативної її складової, пов'язаної із утвердженням культури діалогу як суспільної цінності, у буття сучасної людини. Така невикоріненість значно ускладнює вирішення багатьох антропологічних, соціальних, духовно-культурних, цивілізаційних проблем, бо саме філософська раціональність, вироблена історією людства, є незамінним способом формування *критичного* мислення, здатного не лише до адекватної та тверезої оцінки кризових явищ сучасного світу, а й до концептуалізації шляхів їхнього подолання. У цьому зв'язку важливо, на наш погляд, подолати проголошений постмодерністською філософією «кінець метафізики», крайній ірраціоналізм (коли ніяких історичних «скріплень» немає, та й не потрібно, бо, за відомим висловом Ж.-Ф. Ліотара, «гранднарративам вже не вірять»), і «повернутися» у культурному розвитку до раціональності, що органічно поєднує раціональний та ірраціональний вимір людського буття. Можливо, цю нову форму філософування, що тільки-но народжується в людській самосвідомості, можна було б назвати *новим* раціоналізмом.

Отже, раціональність – найважливіша відмітна ознака і філософії, і культури як такої. Повіряти раціональним означає перш за все вивіряти історичний шлях людства на здатність до діяльності, яка не руйнує ані людину, ані її історією вироблені культурні традиції. Звідси, свідомість сучасної людини *не може не* бути вивіреною історією, культурою філософського мислення, адже тільки це дає людині основу філософського розуміння – розуміння того, що було, і того, що становить належне у культурно-історичному поступі людства, що обов'язково реалізується у його майбутньому (яке, як хотілося б вірити, людство має).

Звідси, відношення між раціональним та ірраціональним як вимірами буття доцільно вибудовувати за принципом додатковості. Якщо ж мова йде про типи філософської раціональності, то кожен з них є самоцінним, тому відчайдушно допускати заперечення будь-якого з них (як це, зокрема, було з «класичною» раціональністю) неприпустимо, тому що в такому випадку зникає *культура філософського розуміння* світу та людини.

### Література

1. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / пер. з нім. О.

Погорілого. – К.: Наш формат, 2018. – 216 с.

2. Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім., післямова та коментарі О. Погорілого. – К.: Основи, 1998. – 534 с.

3. Гьосле В. Трансцендентальна прагматика як фіхтеанство інтерсуб'єктивності // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – С. 455–478.

4. Кізіма В. В. Постнекласична перспектива // Totallogy-XXI (другий і третій випуски). Постнекласичні дослідження. – Київ: ЦГО НАН України. – 1999. – С. 9–14.

5. Кізіма В. В. Статті для «Філософського енциклопедичного словника» // Totallogy-XXI (другий і третій випуски). Постнекласичні дослідження. – Київ: ЦГО НАН України. – 1999. – С. 521–529.

6. Скотний В.Г. Модуси взаємодії раціонального та ірраціонального в сучасній системі освіти в Україні // Людина-Світ-Культура, міжнародна наукова конференція (2004; Київ). Актуальні проблеми філософських, політологічних і релігієзнавчих досліджень (до 170-річчя філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка) [Текст] : матеріали Міжнародної наукової конференції «Людина-Світ-Культура» (20-21 квіт. 2004 р., Київ) / головний ред. А.Є. Конверський; Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка, Філософський ф-т. – Київ: [б. в.], 2004. – С. 935–937.

7. Скотний В.Г. Поняття «раціонального та ірраціонального» в історії філософії // Філософія. Хрестоматія: навчальний посібник / укладач Ткаченко О.А. – 2-ге видання, виправлене і доповнене – Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2015. – С. 413–426.

8. Козловський П. Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку // Сучасна зарубіжна філософія. Течії та напрями. Хрестоматія. – К.: Ваклер, 1996. – С. 213–294.

9. Мамардашвілі М.К. Філософія – це свідомість вголос // Філософія. Хрестоматія: навчальний посібник / укладач Ткаченко О.А. – 2-ге видання, виправлене і доповнене – Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2015. – С. 28–31.

10. Hegel G.W.F. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere // Hegel Georg Wilhelm Friedrich. Werke. – Band 2. – Frankfurt a. M., 1979. – S. 171–188. – <http://www.zeno.org/nid/20009176462>.

11. Heidegger M. Zeit des Weltbildes // Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1950. – S. 69–104.

12. Wallerstein Im. As we know it of the world. The end social science for the twenty-first century. – London: University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999. – 271 p.

## ДО ПИТАННЯ ПРО ОНТОЛОГІЧНИЙ СТАТУС КАТЕГОРІЙ «РАЦІОНАЛЬНЕ» ТА «ІРРАЦІОНАЛЬНЕ»

Проблема співвідношення раціонального та ірраціонального, незважаючи на довгу традицію досліджень, з багатьох причин продовжує залишатися однією з найактуальніших та жваво обговорюваних у вітчизняній та зарубіжній філософії. Велика кількість дискусій, що ведуться в різних галузях сучасного філософського знання, починаючи з теорії пізнання і закінчуючи етикою, так чи інакше виходять на цю проблематику [див.: 4].

Зазначена тема є насправді неосяжною і думки тут відрізняються неймовірною різноманітністю і строкатістю. У філософській літературі категорії «раціональне» та «ірраціональне» нерідко ставлять у залежність від феноменів людської свідомості та діяльності, лише опосередковано пов'язуючи з тими або іншими явищами об'єктивної реальності. Якщо уважно придивитись до навколишнього світу, особливо того, що створений людьми, то слід погодитись, що сам світ несе у собі стільки ірраціонального, що виникає питання: чи є у ньому хоч щось раціональне? Можна гіпостазувати, що поняття раціонального та ірраціонального можуть виступати не лише характеристиками суб'єктивного людського сприйняття, але й бути застосованими для розуміння світу як такого. Виникає закономірне питання: чи можна сказати, що ці категорії мають певний онтологічний статус, чи слід погодитись, що вони цілком належать сфері людського пізнання і діяльності?

Найчастіше «раціональність» тлумачать як «розумність», відповідність певним законам розуму, стандартам і нормам правильної, результативної людської діяльності. Якщо діяльність відповідає цим вимогам, вона оцінюється як раціональна; якщо норми і правила порушуються, діяльність буде нераціональною. Слідом за М. Вебером, раціональність як відповідність певній меті можна назвати «цілераціональністю» [див.: 2]. Натомість, раціональність, що відповідає визначеним правилам і нормам можна умовно назвати «логічною раціональністю»

Якщо бути послідовним, то слід погодитись, що раціональність діяльності не завжди залежить від суб'єкта. Звичайно, тільки суб'єкт може здійснювати певні дії, однак не тільки індивідуальні особливості є чинником того, щоб здійснювалась діяльність. Останню називають раціональною, коли вона відповідає закономірностям природних процесів. Суб'єкт лише ініціює її та дає розвиток. При цьому, зовсім неважливо, які конкретні риси буде мати той або інший суб'єкт. Коли істину, називають об'єктивною, то мають на увазі, що вона не повинна залежати від суб'єкта

пізнання. Якщо так, то аналогічно раціональність можна назвати об'єктивною, коли об'єктивна ситуація детермінує той або інший спосіб дій, і тоді він може претендувати на те, щоб називатись раціональним. Інакше кажучи, суб'єкт входить у певний об'єктивний, онтологічний процес, і якщо суб'єкт підпорядковується законам цього процесу, тобто, діє раціонально, він отримує добивається бажаного результату. Але тут постає наступне запитання: як у такому випадку бути з людською свободою, з можливістю вибору у сфері думки і дії, що підтверджується повсякденним емпіричним досвідом, який не можна ігнорувати?

Якщо зіставляти раціональну і вільну людську діяльність, то виникає припущення, що раціональна діяльність не може бути названа вільною, навпаки, вільна діяльність є нераціональною. Твердження видається дещо парадоксальним, і потребує додаткової аргументації.

Розглядаючи підстави раціональності, слід зауважити, що у сучасних теоріях, присвячених цій проблематиці, або описуються системи цінностей, або вони зосереджені на дослідженнях відірваних від цінностей окремих індивідуальних практик. При цьому, дуже рідко можна побачити всезагальні закономірності. Дуже часто поза увагою залишається саме онтологія раціонального. Однак, саме онтологічні підходи до раціонального, задаючи визначені методологічні засади, дозволяють віднести знання або людські дії до раціональних чи ірраціональних. Онтологічний ракурс проблеми – це той підхід, що не тільки дає можливість долати обмеження ціннісних інтерпретацій раціонального, але й вийти на всезагальні принципи його пізнання. Такі принципи, якщо вони будуть знайдені, стосуватимуться двох основних напрямків руху: з одного боку, пізнання як такого, а з іншого, вбудовування набутого знання у соціальну картину світу.

Однак, коли ми починаємо безпосередньо вбудовувати певні знання у соціальну картину світу, ми стикаємося з багатьма труднощами і перешкодами. Така картина має своє історико-культурне підґрунтя і саме це вибудовує ті особисті підстави, через призму яких ми бачимо світ. Так, наприклад, у сучасній ситуації постмодерну, вважає Ж. Бодрійяр, реальності зовсім немає потреби бути раціональною. Сьогодні «Немає більше дзеркала сутності й видимості, реального та його концепту. Немає більше уявної рівнооб'ємності: виміром симуляції стає генетична мініатюризація. Реальне породжується на основі мініатюризованих чарунок, матриць і спогадів, моделей управління і може безліч разів відтворюватись на цій основі. Йому більше не треба бути раціональним, адже воно більше не вимірюється жодною інстанцією, ідеальною чи негативною. Воно лише операційне. Фактично це вже не реальне, оскільки жодне уявне не покриває його своєю оболонкою. Це гіперреальне, вироблене у результаті променистого синтезу комбінаторних моделей у гіперпросторі без атмосфери» [1, с. 6-7].

Одним із прикладів такої, апріорі прийнятої раціональної цінності сучасного соціуму є цінність демократії, ядром якої виступає людська свобода. Проте, дивлячись на сучасний світ, у багатьох виникають сумніви: чи не є той образ демократії, яку ми так возвеличуємо, на вівтар якої покладено стільки життів, лише примарою, певною ілюзією, яка настирливо вбивається у голови пересічних громадян. Сьогодні навряд чи хто може впевнено сказати, що «демократію» слід тлумачити буквально, як «владу народу». Якщо погодитись з цією думкою, то виникає питання: над ким, власне, народ, як множина громадян, панує і хто залишається за межами цієї пануючої множини і буде підпорядковуватись їй? Існує безліч тлумачень того, що насправді представляє собою демократія у теоретичному і практичному плані. Нам здається, що досить переконливим є запропонований французьким дослідником Клодом Лефором тлумачення, що демократія є «порожнім центром» [див.: 3]. «Порожній», тобто, незаповнений, і такий, що ніколи не буде заповнюваний, центр, який щоразу може наповнюватись новим змістом.

Окремо взяту мету безглуздо перевіряти на раціональність, вважає Курт Хюбнер, оскільки ми маємо перевірити всю систему взаємозв'язків, у яких ми живемо, а її раціональність полягає у їх гармонійності. Тому ступінь раціональності залежить від того, як далеко просунулась ця гармонізація.

У гносеологічному плані, раціональним можна назвати обґрунтоване, систематизоване знання певного предмету, а з онтологічної точки зору, раціональне – це таке явище або дія, в основі яких лежить закон, правило, певний порядок. Якщо прийняти таку думку, то раціональне у онтологічному плані стає зрозумілим, його можна виразити за допомогою логічних процедур, зробити здобутком культури.

У представників класичної європейської філософії від Декарта до Гегеля з приводу того, чи є суще раціональним, не було жодних сумнівів. Більшість з них стверджували, що все суще за своєю природою є раціональним або розумним, і чим швидше людина усвідомить це, тим більше шансів зрозуміти суще та опанувати його. Раціональним зазвичай називали те, що відповідало вимогам розуму. Але, сам розум, з багатьох причин, виявляється проблематичним. Суворо кажучи, можна говорити лише про людський розум, оскільки поки що невідомі будь-які інші, позалюдські його форми. Проте, було б дивним, якби розум вичерпувався лише його людськими вимірами. Світ є нескінченним у своїх проявах. Цілком виправдано можна припустити існування найнеймовірніших різновидів розуму, далеких від людських форм, хоча жодних емпіричних даних, щодо підтвердження цих припущень, поки що немає. З іншого боку, певні загальні ознаки притаманні розумному, як такому, незалежно від того, пов'язано це з людською чи позалюдською природою. Переконливим доказом цього є математика, всебічне використання якої у техніці і

технологіях дозволило розкрити немало таємниць природи, відкриває перед людством необмежені обрії всесвіту.

Проте, пошуки загальних принципів раціональності, яким присвятили себе чимало філософів і мислителів, не були безглуздими. Сьогодні стає все більш зрозумілим, що суще є набагато ширшим всього того, що може осягнути людський розум. Підтвердженням цьому є нескінченні і такі, що не перестають дивувати, відкриття, які робить наука, рухаючись шляхом пізнання. Практика показує, що багато чого у природі і суспільстві не може отримати раціональне пояснення ані з погляду формальної, ані з погляду якоїсь іншою логіки. Розглядаючи поведінку окремого індивіда, можна виявити у ній багато такого, що не назвеш раціональним. Тим більше, ще більш ірраціональним виглядає те, що відбувається у людському суспільстві. Людська цивілізація налічує багато тисячоліть, але ірраціональне у ній не зменшується, навпаки, масштаби його інколи стрімко зростають, виходячи назовні гострими, ентропійними проявами. У самому людському мозку раціональна, тобто та, що усвідомлює, складова, займає вкрай скромне місце у порівнянні з більш складною у структурному і функціональному сенсі неусвідомлюваною частиною. Те, що відбувається у тому світі, який можна зіставити з просторовими і часовими характеристиками людського життя, може виглядати раціональним. Але як тільки ми виходимо за межі людиномірного світу, ознаки раціональності різко зменшуються. Квантові ефекти, що мають місце у мікросвіті, показують багато такого, що не піддається будь якому раціональному поясненню. Так само незвичайними і незрозумілими, з погляду звичайного людського сприйняття, виглядають багато процесів, що відбуваються у великому Всесвіті.

Отже, історія розвитку наукового знання, весь той шлях, який пройшла людська культура, переконливо доводить, що суще у цілому у багатьох випадках виступає чимось досить далеким від раціональності. Було б дивним, якщо було б інакше. Світ створений зовсім не за мірками людини. Вона є лише маленькою його частиною, займає тут дуже скромну нішу. Більш того, людина не є дзеркалом природи, вона є мізерним фрагментом її гігантського просторово-часового континууму. Якщо й можна метафорично назвати її «дзеркалом», то це, скоріше, – уламок, здатний відбивати (та й то, з суттєвими спотвореннями) таку, що щезає, малу частину природи. Причому, у цьому дзеркалі людина найчастіше бачить саму себе і результати своїх взаємовідносин зі світом та іншими людьми. Людина намагається визначити своє місце у глобальній структурі буття, але підходить до вирішення цього питання зі своїми людськими вимірами, і їй здається, що саме це є раціональним. Проте, коли ми захоплюємося цією ілюзією, то тикаємося з непереборними труднощами, оскільки такі підходи є не те, щоб помилковими, але явно недостатніми, оскільки не можна зі людино мірними засобами підходити до пізнання

глибинних онтологічних просторово-часових засад Всесвіту.

Підводячи підсумок, слід сказати наступне. Як виявляється, у діях людей, поряд з раціональним, присутнє чимало ірраціонального. Останнє заставляє зробити той висновок, що люди самі по собі є вільними, непідкореними суворій раціональності істотами. Вказана обставина не повинна викликати занепокоєння чи бентежити. Навпаки, людська свобода, оскільки вона дистанційована від раціонального, дозволяє проникати у невідомі світи, розкривати нові горизонти, прокладати нові шляхи в суцтоту, яке має безліч ірраціональних проявів, які навряд чи можуть бути цілком осягнуті звичайною людською свідомістю.

## Література

1. Бодріяр, Ж. 2004. Симулякри и симуляція / Перекл. В. Ховхун. Київ: Основи.
2. Вебер М. 1998. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Перекл. з нім., післям. та комент. О. Погорілого. Київ: Основи.
3. Lefort С. 1986. The Political Forms of Modern Society. Cambridge (Mass.).
4. Stanford Encyclopedia of Philosophy URL: <https://plato.stanford.edu/search/searcher.py?query=rationality>

## ПЕРВЕРСИВНІСТЬ ІРРАЦІОНАЛІЗМУ. МЕТАНОЙЯ ЯК СПРАВА ФІЛОСОФІЇ

Вибір термінів, що використовуються для висловлювання, не може вважатися випадковим – тому слід пояснити використання поняття «перверсія» поза смисловим контекстом, що є звичним: адже виникає воно в психіатрії, позначаючи сексуальну поведінку, що відхиляється від норми, і тоді виникає питання: чи не можна замінити його іншим терміном, який несе в собі цей самий смисл, але звільнений від хтивого присмаку задоволень? Наприклад, логічний термін «інверсія», що походить від того ж латинського кореня: *inversio* – перевертання, перестановка; *perversio* – перевернутий, перекручений? Звернення до смислових відтінків, що додають префікси, може вважатися уточненням: префікс «ін» підкреслює смисл протиставлення чи заперечення, при задіюванні префіксу «пер» акцентується увага на посилення, завершення, закінченість дії, спрямованої крізь що-небудь. На додаток до логіко-синтаксичного перевертання термін «перверсія» містить відтінок *подієво-поведінковий*: Елізабет Рудінеску підкреслює значення повалення звичаїв у слові «перверсія», внаслідок чого *perversitas* означає «що-небудь екстравагантне, приголомшливе, абсурдне, а пізніше – розкладання, зіпсованість» [5]. На відміну від можливого формулювання «метаморфози ірраціоналізму», що звучить спокійно і нейтрально, важливий акцент *поведінково-світоглядний, дії, що має характер виклику*.

Варто згадати, що одна з перших і розгорнутих форм ірраціоналізму концептуально реалізована Шопенгауером, який філософствує у формі *скандального повалення Гетеля*, чим він і припав до душі англійцям, що відкрили його для світу. Отже, зафіксуємо перший парадокс: розгорнута концепція ірраціоналізму співвідносна з духом практичності та утилітарності здорового глузду та підприємництва, характерного для англійських мислителів, тоді як Шопенгауером рухає прямо протилежне бажання створити філософію запобігання дії. Як зауважує Рюдигер Сафранскі: «Його мрія – це світ, який перетворюється на «незацікавлену» гру музики. Він мріяв про примирення – згодом, приховуючи цю ж мрію за всілякими вишуками, плекали також Вітгенштейн та Адорно» [6, р. 2]. Отже, очевидна розбіжність смислових конотацій, що у цілому притаманно для сприйняття ірраціоналізму.

При аналітиці генези феномену ірраціоналізму звично підкреслюється, що хоча сам термін виникає досить пізно, він описує явища, які існують впродовж усієї людської історії, але ще не визначені як такі: ірраціональність міфу як форми свідомості не викликає заперечень (випереджуючи заперечення, зауважу, що міф як впорядковальний принцип працює поза тими параметрами, які пізніше були позначені як ірраціональні), значну вагу ірраціональної складової легко виявити у скептицизмі, що часто і зазначають,



але вже софістика ірраціональна, оскільки роль розуму обмежена і навіть заперечується, при цьому на перший план висувуються практико-вольові орієнтири. Ризикну зауважити, що акцент на практичній успішності спрямовує думку у напрямку до софістики – цим дискредитується установка на чисту форму істини, важлива для дискурсу філософії, що особливо виразно діє у наші дні.

І вже тут можна зафіксувати другий парадокс ірраціоналізму, який помітили скептики. Він полягає у спробі раціонально доводити чи стверджувати раціональну недоказовість та неможливість істинного пізнання. Секст Емпірик порівнював скептичний доказ, що доводить неможливість жодних доказів, з вогнем, який існує тільки до тих пір, поки існують предмети, що пожираються ним. Скептичний доказ «самознищується» разом із тими предметами, проти яких він спрямований, і ірраціоналізм, взятий як критика розуму, живиться його природою. З огляду на усвідомлену фіксацію цього феномена бачити в скептиках попередників ірраціоналізму не зовсім доречно.

Слід підкреслити, що всупереч установці на початкову самостійність і самодостатність ірраціоналізму, коли заперечується вторинність його, мова про ірраціоналізм найчастіше має сенс реакції на раціоналізм, причому при віртуозному оволодінні його логічними засобами, що так характерно для ірраціоналізму. Нагадаю про смислову спрямованість префіксу «пер»: ірраціоналізм затверджується шляхом проходження крізь і за допомогою розуму, але слід зазначити той відтінок, який виникає при такому розумінні розуму: латинський корінь «раціо» відсилає до значення «пропорція», «відношення», «співвідношення», «коефіцієнт», «основа», тобто, має у собі не так дію розуміння, як мету прорахування ефекту, що відповідає багаторазово критикованій інструментальній раціональності. В цьому випадку раціональне постає механічним, достатньо послатися на картезіанську традицію, механістично звільгаризовану, і в руслі неприйняття такої форми концептуалізується «глупота», або більш різко «дурість» – і знамениту «Похвалу глупоті» не слід читати як повалення розуму, це швидше «доказ від противного»: іронічний панегірик від імені самої дурості відновлює розум, іронічно, якщо не саркастично, демонструючи суспільну успішність глупоти: «У людському суспільстві все повно дурості, все робиться дурнями і серед дурнів», «мудрі все бідують, всюди терплять голод і злигодні, живуть, всіма зневажані й у неславі. А все через мудрість, яка робить людей боязкими! Що ж до дурнів, то вони лопатою гроші гребуть, займають високі державні посади... – одне слово, розкошують на всю губу» [2, с. 35, 89].

І в цьому сенсі міф раціональний – він містить набір ефективних засобів задля досягнення реальних цілей з урахуванням фактичних переконань. У цьому руслі у ХХ – ХХІ столітті розгортається серія досліджень, яка робить своїм предметом раціональну ірраціональність, широка популяризація цього напрямку в англійській літературі пов'язується з економістом Брайаном Капланом, який, розрізняючи епістемічну раціональність як інтелектуальну

установку на істину від інструментальної раціональності як установки на результат, описує ситуацію, коли інструментально раціонально бути епістемічно ірраціональним, тобто говорячи напряду, якщо хочеш мати життєвий успіх, не треба обтяжувати себе пошуками істини, що демонструється на матеріалі політичних виборів та підприємницької діяльності. Розгляд людської поведінки під кутом зору успішності – Каплан займається поведінковою економікою – приводить його до висновку, що «система освіти – це марна трата часу та грошей», книга з назвою «Справа проти освіти: чому система освіти – це марна трата часу та грошей» [3] була опублікована в 2018 році, і в цьому є свій підприємницький сенс – для ефекту успішності достатньо сигналів ринку. Згадаємо приклад Стіва Фуллера, який називає університет організацією «дурною», але його функціонування можливе, якщо його членам висуваються високі вимоги. Навпаки, «Макдоналдс» організація дуже розумна з відповідно дуже низькими вимогами до рівня пересічного персоналу. Він переносить цю тезу на суспільство в цілому, зазначаючи, що чим раціональнішою стає організація суспільства, тим більше ірраціональними у своїй масі стають його члени. Хоча це є деякою гіперболізацією, але теза звучить переконливо.

Тенденція розглядати «раціональність ірраціонального», якщо її продумати, має характер викриття, оскільки виводить на публічний огляд низьку значущість етичних та інтелектуальних чеснот – це та ситуація, коли, за словами поета, *«добро и зло – все стало тенью»*. Згадуючи слова Еріха Соловйова, у такому випадку людська історія уподібнена біржі: переможців не судять, а банкрутів не жаліють, великий той, хто взяв гору, хоча б це був просто великий негідник. Перверсивність ірраціоналізму очевидна – якщо Шопенгауер викриває діяльну успішність як низинну ілюзію, то для сучасної апології ірраціоналізму характерне обґрунтування від кінцевого ефекту досягнення зручної ситуації, тобто у підставах містяться гедоністичні мотиви.

Тут варто розрізнити два лики ірраціоналізму: для широкої публіки, хоч у сфері науки, хоч у сфері повсякденно-поведінковій, ірраціоналізм постає викривачем неефективності розуму, отже прочитується в епістемічному ключі, хоча це витікає з осмислення первинної основи, тобто вихідним мотивом та основною турботою ірраціоналізму цілком обґрунтовано бачити проблему справжнього буття – що відповідає онтологічним дослідженням. Орієнтовані на широку публіку виклади ірраціоналізму починаються вказівкою на те, що «ірраціоналізм претендує на збагачення розуміння людського життя, розширюючи його за межі раціонального до більш повних вимірів», але далі йдеться про те, що «вкорінений або в метафізиці, або усвідомленні унікальності людського досвіду, ірраціоналізм підкреслює аспекти інстинкту, почуттів, волі, які суперечать розуму». Ця тенденція стає основою неklasичного філософствування.

Але класична традиція заснування людського буття на розумі зберігає свою дієвість. На перший вигляд знаменита критика Просвітництва, яке

сповідує світло розуму як центральну турботу, може прочитуватися як визнання у якості незнищено істинного ірраціоналізму, проте поглиблення в аналітику цієї позиції відкриває протилежну тенденцію: ірраціональність раціонального як хибне викривлення розуму. Детальний розгляд позиції Адорно і Горкгаймера відведе убік, але варто зауважити, що оборотність розуму, хоч і констатується як отриманий результат, але не стає предметом апологічного обґрунтування. Оборотність Розуму, що стоїть за діалектикою Просвітництва, названа в іншій книзі затемненням розуму, і викликана вона його інструменталізацією, що не можна прочитати інакше, ніж вказівку на те, що це лише деяка особлива форма розуму, характерна для ситуації домінування принципу панування та протиставлення, притаманної для суспільства, орієнтованого на принцип успішності, ігноруючи і справедливість, і милосердя. Тобто, суспільства буржуазного, давайте згадаємо розхожу тезу: «Тільки бізнес, нічого більше». Для прочитання позиції представників Франкфуртської школи характерно, що жахи та гидоти ХХ століття пов'язуються з тоталітаризмом (причому без нюансованого опрацювання феномену), а він у свою чергу – з розумом, іноді уточнюється, що цілком доречно – з просвітницьким розумом. Однак при цьому ігнорується розрізнення всередині самого розуму та головне – його суб'єктивізація.

Критика інструментального розуму починається з констатації двох установок: розум як «здатність до класифікації, висновків, дедукції незалежно від особливостей змісту (або *конкретного змісту*), тобто, абстрактне функціонування механізму мислення» [1, с. 24] та розуму «як сили, притаманної не тільки індивідуальній свідомості, а й об'єктивному світові, тобто міжособистісним стосункам та відносинам між соціальними класами, суспільним інституціям, природі та її маніфестаціям. Великі філософські системи, наприклад, платонівська та аристотелівська, схоластика та німецький ідеалізм, ґрунтувалися на об'єктивній теорії розуму. Метою останньої була розробка всеохопної системи або ж ієрархії усього суцього, включно з людиною та її цілями. Рівень розумності життя людини можна було визначити через її гармонію з цією тотальністю. Їхня об'єктивна структура, а не просто людина з її цілями, мали слугувати мірилом індивідуального мислення і дій» [1, с. 25]. Показово, що у російському перекладі «розумність людського життя» гармоніює не з *тотальністю*, а з *цілим*, тобто смислові конотації, які неодмінно виникають при читанні, різні.

І далі, чітка теза: «Сучасна криза розуму передовсім криється у факті, що мислення на певному етапі або взагалі втратило здатність концептуалізувати таку об'єктивність, або почало заперечувати її як безумство» [1, с. 26] Можна не приймати цю установку, але її слід бачити: несумірність людського буття і розуму, що становить підставу ірраціоналізму – згадаємо міркування Гегеля з Малої Логіки щодо того, що геометрія також наштовхується на непорівнянні та ірраціональні величини, і якщо вона хоче піти далі, то змушена вийти за межі принципу розуму. І далі він говорить, що термінологія стає мінливою: те,

що ми називаємо раціональним, належить насправді області розсудку, а те, що ми називаємо ірраціональним, є скоріше початок розумності [4, р. 320]) впливає з ігнорування онтологічного статусу людського розуму як здатності вміщувати окремою одиничністю принципи існування цілого. Для слов'янського вуха «ціле» як переклад лат. *totalis* «весь, цілий, повний»; *totalitas* «цільність, повнота» відразу відсилає до слова «ціль» – Горкгаймер при аналітиці затьмарення розуму зазначає, що при цьому не продумується виправданість і зміст цілей, які приймаються як саме собою виправдане і зрозуміле, акцент робиться на виборі засобів для досягнення. Погляд на виправданість цілей, що керують людським життям, болоче-мученицький, але відкидання цього питання знов-таки засвідчує гедоністичну мотивацію, яка живиться втечею.

Отже, до ситуації домінування ірраціоналізму підходить гегелівська теза про втечу. Ірраціоналізм «втікає» – але бігти можна «від» і «до», що відповідає звичним розрізненням «свободи для» і «свободи від». Формоутворення «ірраціоналізм» підкреслює вимір «свободи від», вимір «свободи для» передбачає розширення сфери даності і доступності, чому відповідає формоутворення «трансраціоналізм», тобто. зростання та переродження розуму, це вводить у поле зору феномен російської релігійної філософії, у якій і розробляється такий варіант радикально іншого розуму, що відповідає християнському принципу метаноїї – за звичним каяттям, жалем про скоєне виразно стоїть «зміна розуму», що здавна осмислюється як справа філософії.

## Література

1. Горкгаймер М. Критика інструментального розуму. Київ: ППС – 2002, 2006. 282 с.
2. Роттердамський Еразм. Похвала Глупоті. К.: Основи, 1993. 320 с.
3. Caplan Bryan. The Case Against Education: Why the Education System Is a Waste of Time and Money. Princeton University Press, 2018. 417 p.
4. Hegel G.V.F. Encyclopedia of Philosophical Sciences. T. 1. Science of logic. 1st Edition. 1874. 332 p.
5. Roudinesco Elisabeth. Our Dark Side: A History of Perversion. Tr. David Macey. Cambridge & Malden M A, Polity Press, 2009. 188 p.
6. Safranski Rüdiger. Schopenhauer and the wild years of philosophy. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1990. 385 p.

## ІРРАЦІОНАЛЬНІ ВИМІРИ ТРАДИЦІЇ

При аналізі сутності традиції ми зустрічаємося з суперечностями, які пов'язані з багатозначністю буденного і наукового використання цього поняття, а також наявністю різноманітних методологічних парадигм. Зокрема, важливою залишається проблема співвідношення в традиції раціонального та ірраціонального. Як зазначає В. Скотний, визначення ролі і статусу «раціонального начала» та «ірраціонального фактору» як креативів екзистенційності в системі людської життєдіяльності стосовно традиційних і нових форм досягнення дійсності є однією з найважливіших тем не лише в системі філософських, але й всього кола природничих та гуманітарних наук [3]. Багатозначність понять «раціональність» та «ірраціональність» дає можливість використовувати їх як базові в методологічних і світоглядних підходах соціально-філософського знання.

Зазначене дозволяє поставити питання: чи можна визначити в межах традиції ірраціональні чинники як онтологічний елемент її існування? На наш погляд, можна дати обґрунтовану позитивну відповідь на нього.

Власне традиція зберігає і породжує умови виникнення унікальної події, в якій людина здійснює перехід за межі обумовленості природними та соціальними обставинами до достовірності буття духу. Такий перехід ми визначили як духовну практику. Шлях, який людина обирає в духовних практиках веде за межі реального буття. І як вибудувати цей шлях, якщо його мета, те, до чого він має привести відсутні в реальності, в межах нашого досвіду? Заглиблюючись у власний індивідуальний досвід, людина це завдання виконати не може. В межах нашого досвіду такого спадку і мети не існує. «Духовна практика поруч із собою передбачає певне середовище в яке вона занурена. І це середовище вже не індивідуальне. Це специфічне середовище, яке існує в історії і яке виробляє на протязі не одного покоління органон духовної практики... Спосіб організації і побудови досвіду практики. Ось це і є духовна традиція. Вона виробляє цей органон і зберігає його. Тобто, якщо ми почнемо рухатися зусиллями духу, то рухатимемось, не інакше як в уже існуючих формах, по вже прокладеним шляхам, зустрінемося з тим, що нам в деякому сенсі призначено» [4]. Отже, духовна традиція транслює містичний, трансцендентний досвід. Звідси її унікальність і по відношенню до інших.

В цьому контексті актуальними постають ідеї Р. Генона (метафізичний традиціоналізм). Вказуючи на десакралізацію слів і речей у сучасному світі, Генон наголошував на поверненні до істинних смислів, до традиції, зв'язок з якою втрачає західна культура. У книзі «Нариси про традицію і метафізику» мова йде про поняття «традиція», яке охоплює все, що було передане від попереднього стану людства до наших днів.

«Сакральний» характер традиції в сучасному світі пов'язує цю передачу перш за все із сферою фундаментальних принципів і лише потім з рештою всіх принципів людського існування. Р. Генон розрізняє «вертикальну» (між реальністю надлюдською і власне людською) і «горизонтальну» (між різними послідовними станами людства) передачу. Вертикальна передача носить «позачасовий» характер, а горизонтальна – природним чином припускає хронологічну послідовність. На думку Генона, початково не було нічого профанного і буденного, і тому в процесі передачі головною була не горизонтальна, а вертикальна складова, яка виражає ідею причетності людини до реальностей вищого порядку, що завжди особливо підкреслюється у всіх релігійних формах. До того ж, профанний погляд здатний розрізнити лише постійні зміни, нестабільність, релятивність, що робить беззмістовним сам процес передачі.

Таким чином, головна ознака традиції, на думку мислителя – *включеність в неї елементів надлюдського порядку*. Р. Генон, шанобливо ставлячись до традиції, говорить про різні елементи суспільного життя, які в тій чи іншій мірі зберігають з нею зв'язок. Однак зміст Традиції полягає не у формальних і раціональних критеріях, а в тому, що вона відкриває людям Бога, допомагає «...витягти людину з зажуреності в чуттєве, нице та одиничне і спрямувати її погляд до зірок, бо людина, неначе зовсім забувши про божественне, вже підступає до миті, коли, немов хробак, почне задовольнятися порохом і водою» [2].

Мовиться про «живу реальність», певну «вселенську повноту», «дух життя церкви», яка зветься «Переданням» або Традицією Церкви. Таким чином, термін «передання» обіймає як горизонтальну так і вертикальну лінії Істини, яку несе в собі Церква. Тому будь-яка передача істини віри передбачає благодатне об'явлення Духа Святого. Істинне і святе передання – не тільки видима і словесна передача вчення, правил, настанов, обрядів, але в першу чергу *невидиме і діяльне об'явлення благодаті і освячення*.

Передання є життя, яке сповіщає кожному, хто відгукнувся на поклик Абсолюту, здатність чути, приймати, пізнавати Істину в притаманному Їй Світлі, а не в природньому світлі людського розуму. Без такої здатності духовне життя деградує, набуваючи спотворених розсудково-прагматичних або забобонних форм.

Передання як духовна традиція зберігає і породжує умови виникнення унікальної події, в якій людина здійснює великий перехід за межі обумовленості природними та соціальними обставинами до достовірності буття духу. Духовна традиція транслює, трансцендентний досвід. Звідси її унікальність і по відношенню до інших.

Фундаментальний духовний досвід невіддільний від *символічного* рівня традиції, який привносить в суспільну практику символічні коди сакрального смислу. Такі коди розгортаються в певні екзистенційні і соціетальні установки, які містять імперативні, по характеру сприйняття їх

індивідом норми відношення до світу і свого місця в ньому.

Символ, який присутній в традиції визначає людину взагалі як істоту символічну. Символ – це ключ до природи людини (Е. Кассіпер). Але, якщо людина відвертається від культурних смислів, то вони вмирають, і від культури залишається символічне тіло, яке покинула душа (О. Шпенглер).

Символ дозволяє пов'язати зовнішнє і внутрішнє, співвідносити невидиму ідею з предметністю видимого світу; уявити явища в певній цілісності, що робить його одночасно доступним і нашим думкам, і душі. Символ поєднує практичне з духовним, випадкове з причинним, вказуючи на трансцендентне. Без цих, більш широких значень Всесвіт був би хаотичним плюралізмом і не мав би смисл. Таким чином, символ виступає посередником між внутрішньою і зовнішньою реальністю, поєднуючи їх.

Смисловим ядром традиції, що формує константи духовного життя і є глибинним корінням народу органічно виступає міф. М. Еліаде зазначав, що саме міф робить людину тим, чим вона є зараз. Для мислителя міф – це дійсна, реальна подія, й подія сакральна, значуща. «Міф цілком справедливо можна зіставити з метафізикою (як остаточним запитуванням). Назагал міф і сприймається як первинна метафізика, а метафізика – як вторинна міфологія» – пише С. Гатальська [1, с. 161].

На думку багатьох дослідників перехід від «міфу до логосу» є незавершеним пізнавальним проектом, оскільки людство завжди буде повертатись до міфології як способу пізнання світу, що не підлягає раціональному поясненню; акцентовано необхідність диференціації соціально-філософської думки як від ізоляції рацію, так і канонізації міфу.

Для людини символіка міфів (і, ширше, будь-які символи культури) виступають як закарбовані пам'яттю моменти прозріння і утворюють певну культурну реальність, в якій особистість здатна подолати всі умови, які обмежують її людське існування (навіть свою тілесну обмеженість), реалізувати свій свободний і творчий потенціал, досягти духовного спасіння. Саме міф наділяє глибиною наш досвід, спонукаючи в глибинах цього досвіду побачити певні ієрархічні структури.

Отже, дослідження традиції, яке не можна звести до опису багатоманітності її конкретних культурно-історичних, етнокультурних проявів, потребує звернення до онтологічних, ірраціональних основ людського буття. Такий дослідницький інтерес, в свою чергу, актуалізує релігійно-символічний зміст категорії «традиція».

Ми неодноразово наголошували, що традиція – це особлива онтологічна реальність; метафізична основа буття культури, антропологічний стрижень, дух і тіло культури, «мова» буття, сутність людської онтології. У своєму глибинному вимірі культура залишається відкритою архетипним формам і сутнісним смислам, які належать вищим рівням буття і пов'язаних з тим, що завжди з'являється людській свідомості як сакральне, священне, Логос, Слово, яке є первообразом суцього.

## Література

1. Гатальська С.М. Філософія культури. Підручник / С. М. Гатальська. К. : Либідь, 2005. 328 с.
2. Генон Р. Нариси про традицію та метафізику. 2000. URL: <http://surl.li/ritdh>
3. Скотний В. Раціональне та ірраціональне в науці й освіті. Київ – Дрогобич: Коло, 2003. 288 с.
4. Хоружий С. С. Духовна практика і духовна традиція. Концепт. URL: <http://www.polit.ru/lectures/2004/09/28/horuzhiy>



## ФІЛОСОФСЬКА ТРАДИЦІЯ У ПЕДАГОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ СЬОГОДЕННЯ

**Постановка проблеми** впливу філософської традиції на сучасний педагогічний дискурс виявляє низку суперечностей між людинотворчим потенціалом філософії для вирішення теоретичних і практичних питань педагогіки і рівнем його використання як вчителями-практиками, науковцями, так і філософами в процесі фахової підготовки/перепідготовки учителів; між єдністю і протиріччям раціонального та ірраціонального чинника у педагогічному дискурсі сьогодення, становленні філософії освіти як синкретичної галузі філософсько-педагогічного знання та ін.

З'ясовуючи філософську природу педагогіки в історико-філософському контексті, ми встановили, що синтез філософії та педагогіки у педагогічному дискурсі започатковує відносно новий напрям у теорії педагогіки та людинознавства – педагогічну антропологію. Ця міждисциплінарна галузь знань пов'язана із дослідженнями біологічної, психічної і соціокультурної сутності людини, суб'єктності учня в педагогічній взаємодії в освітньому процесі. Ідеї педагогічної антропології прослідковуємо у спадщині українських та зарубіжних педагогів, психологів, філософів в минулому і сьогоденні, зокрема І. Беха, О. Больнова, Л. Виготського, І. Зязюна, Я.А. Коменського, М. Монтессорі, Ж.-Ж. Руссо, Г. Сковороди, К. Ушинського, П. Юркевича та низки інших [1].

**Метою статті** є виявлення та обґрунтування філософської традиції як протистояння і взаємодії раціонального та ірраціонального чинника у педагогічному дискурсі сьогодення, представленому філософсько-педагогічними ідеями професора Валерія Скотного.

**Виклад матеріалу.** Українська філософська традиція сягає у своїх витоках часів Київської Русі і до сьогодні зберігає антропоцентричність як свою загальну особливість. Причому історичний розвиток і характеристика національної філософії починається з настанов національного світогляду. На цій основі формується українська філософсько-світоглядна традиція, що зберігає впорядковану систему смислів і постає надбанням у міжпоколінневих стосунках як інтелектуально-духовна спадщина. Визначаючи традицію (лат. *traditio*) як акт передачі виробленого духовного та соціального досвіду від покоління до покоління, оцінюємо українську філософську інтелектуальну традицію, виходячи саме з цього.

Виклад загальної структури української світоглядно-філософської думки від Середньовіччя можемо звести до таких тез: зміст життя людини полягає у моральних пошуках, окреслених постійною боротьбою добра і зла; моральна сутність людини розкривається у прагненні людини і людства до самовдосконалення і самореалізації; світоглядною формою духовності в історії людства та філо-, онтогенезі людини постає релігія.

Антропологічна орієнтація українського світогляду в буденному і філософському вияві, у якому людині приділяється не менша увага, аніж Богові, виявляє синкретизм моралі, релігії, історії у трактуванні і пізнанні людини та оточуючого її світу. Ключові питання традиції окреслені, зокрема, у діяльності Києво-Могилянської академії (1632 – 1817), спадщині Г. Сковороди (1722 – 1794), текстах членів Кирило-Методіївського братства (1845 – 1847) [2 с. 150 – 158 та ін.], філософічних творах українських письменників у минулому і сьогодні, факті виникнення в 60-х роках ХХ ст. та спадщині Київської школи філософії, до якої належали А. Бичко, І. Бичко, П. Копнін, М. Попович, В. Шинкарук та низка інших. Існування традиції виражене смислами, символами духовного, культурного життя, системний вираз яких здійснює філософія як форма суспільної свідомості, спосіб мислення і світосприйняття у здійсненому впливові на педагогічний дискурс сьогодення. З'ясування того, як постає традиція в лоні української національної філософії, започаткував Д. Чижевський [9].

Як справедливо зазначає М. Скринник, щоб пізнати традицію, підходимо до філософії з позиції «філософічної системи», а це тягне за собою розуміння філософії як специфічної наукової теорії і передбачає її раціонально-поняттєвий виклад. На цих засадах виникає розуміння національної філософії як раціонально сконструйованої системи, основним елементом у якій буде чітко визначений категоріальний апарат [6]. Д. Чижевський перший у вітчизняній філософії називає провідну традицію української національної філософії «філософією серця» (кордоцентризм). І саме формулювання цього поняття вказує на герменевтичний підхід із символічно образною інтерпретацією смислів буття. Це культурологічна позиція Д. Чижевського, згідно з якою кожен народ прагне в той чи інший спосіб осмислити себе в культурі та історії, однак може це здійснити лише через таку філософію, у якій вповні виражені його життєві прагнення й соціально-історичні орієнтири. Причому поняття «серце» як ключове поняття кордоцентризму є «ціннісним інтегратором цілісності буття», у якому зосереджена істинна сутність людини [8, с. 303] і яке корелюється з поняттям «екзистенція» у філософії екзистенціалізму.

Філософські дослідження у руслі цієї традиції продовжені діяльністю Київської школи філософії, осередок якої виник у другій половині ХХ ст. в Інституті філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Володимир Шинкарук визначив діяльність цього осередку: розробка проблем філософії людини в Інституті філософії НАН України здійснювалась щонайбільше з урахуванням того аспекту проблем, який був співзвучний екзистенціалізму. Тут же очільник Школи у 13 пунктах тезисно конкретизував напрями наукових пошуків, зокрема: 1. Людське буття, осмислюване в поняттях «екзистенція», «час», «свобода», має значення буття не людини взагалі ..., а окремої людської особистості, «кожного з

нас». 2. З народження, з колиски, з дитинства наше буття є буттям у світі ... 3. Світ нашого буття не створюється нами, а дається, задається нам як зовнішній, об'єктивний. У своїй основі він становить єдність природного і соціокультурного. ... 12. Екзистенція – це ми (я, ти, ми) у своєму бутті й небутті в майбутньому, у всіх буваннях разом і в кожному зокрема, в трансценденціях з кожного з них і з усіх їх як таких (трансценденція у вічне, позачасове). 13. Оскільки людське буття за своєю сутністю є екзистенцією, що постійно трансцендентує себе з наявного буття в істинно суще, його істотною ознакою є свобода ... Свобода екзистенції виявляється і реалізується в її трансценденціях» [7, с. 41–44]. Тезисний виклад В. Шинкаруком підсумків діяльності Київської світоглядно-філософської школи, яка відповідає традиції української національної філософії і має виразне екзистенційне спрямування, зробимо спробу співставити з основними положеннями філософсько-педагогічних праць доктора філософських наук (2003), професора, Заслуженого працівника освіти України (2001), ректора (1988 – 2011) Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка Валерія Григоровича Скотного (1948 – 2011) [3; 4; 5, с. 7–58].

Синтез філософії та освіти В. Скотний розглядає в цілісності навчального предмета філософії освіти, яку визначає як найбільш перевірену історичним досвідом культури духовну силу, котра зберігає та консолідує творчі можливості людини і людства.

Функціями філософії щодо освіти людини названо В. Скотним виявлення альтернативи, визначення можливих тенденцій дослідження проблемних ситуацій, «здивування» як окремої людини, так і суспільних суб'єктів у пошуках рішення та вибору шляхів виходу із кризових ситуацій. У цьому аспекті філософія має право ставити свої «діагнози і прогнози» розвитку систем і ситуацій, так само як суб'єкти пізнання та дії мають право скористатися ними або їх відкинути. Проблемне поле філософії освіти В. Скотний визначає як межове з гносеологією, етикою, естетикою, філософськими концепціями людини, що дозволяє концептуальніше осмислювати ситуації буття й становлення людини в ХХІ ст., під час заміни індустріального суспільства інформаційним. Перед філософією освіти постають мета і завдання: навчити людину раціональному пізнанню й оцінюванню ситуації та ірраціональному, що орієнтує на внутрішній світ людини, таїни душі, відчуття якої дозволяє глибше підійти до загадки життя; формування вміння дисциплінувати на розумній основі емоції; пошук відповіді на питання, якою має бути школа – «школою знань» чи «школою життя»; підготовка не лише до професійного, але й до соціального життя; дискусія щодо включення викладання релігії навчальний процес; визначення технологічних та гуманістичних лімітів використання пізнавальних результатів; збереження аксіологічних пріоритетів людських шукань істини; отримання знань, які втілюються в

людських долях відповідно до ідеалів гуманності, моральності та мудрості; пошук відповіді на питання: чи завжди і кожне знання веде до мудрості?; навчити рефлексії над знанням, щоб визначити його в статусі віри, здогадки чи знання.

Теоретико-методологічною основою в єдності і суперечностях в освітньому процесі постають, на думку В. Скотного, раціональні способи пізнання дійсності, оволодіння системою знань та ірраціональні пласти буття, ігнорування яких призводить до виникнення недостовірних теоретичних схем, що формують хибне уявлення про універсам і місце людини в ньому; розуміння специфіки духовного та душевного, людського і Божественного у їх єдності та протилежності, тотожності та відмінності; настанови «філософії серця, яка виражена у філософських концепціях Г. Сковороди і П. Юркевича»; зміст української філософії в концептах «серця», «душі», «сродної праці» тощо.; поєднання «суми знань» і традицій культури; аксіологічне спрямування навчання; трансформація філософії як «душі культури» і «самосвідомості епохи»; розуміння знання як результату процесу пізнання, права на істину, альтернативою якої є віра і здогадка; єдність мудрості (як софійності, життя в істині, досвідченість, обтяжена етичною духовністю, свідомо орієнтація на розуміння основ життя, знання про благо, осягнення вищих ціннісних смислів буття) і знання (як відрефлексованого наслідку пізнання) в освіті. Центральним суб'єктом педагогічної взаємодії та виховного впливу в освітньому процесі, згідно із трактуванням філософа-педагога, є особистість, що відповідає настановам особистісно орієнтованої освітньої парадигми. Шляхи і засоби сучасної освіти у дискурсі філософії пов'язані із створенням досконалих умов для самоствердження особистості як самовизначення відповідно до цільових настанов освіти, її змісту, міжсуб'єктної взаємодії як комунікації тощо; для реалізації мети «можливості можливого», орієнтованої на подальший розвиток особистості як очікуваний результат освітнього процесу.

**Висновки.** Таким чином національна філософія, зберігаючи традицію, функціонує в культурі разом із іншими формами суспільної свідомості та життєдіяльності людини та спільноти. Бути причетним до національної філософської традиції означає пізнати її, відчувати свою ідентичність з її настановами на світоглядно-ментальному рівні і розпочати власний дискурс з нею. Адже філософування завжди є розмовою з персоналіями, однодумцями чи опонентами здебільшого з минулого. Тому М. Костомаров, Г. Сковорода, П. Юркевич, Д. Чижевський, В. Шинкарук та низка інших, хто причетний до української філософської традиції в минулому і сьогодні постають для нас живими співрозмовниками, суб'єктами предметного дискурсу, міркування, висновки яких вимагають від нас підтримки, згоди чи спростування. **Перспективою** подальших досліджень є визначення місця і значення релігійного виховання в системі ціннісних настанов сучасної освітньої парадигми.

## Література

1. Бодак В. Філософська природа педагогіки: історико-філософський контекст // Різноманітні філософські дискурси нашого сьогодення. Вип. 1 : Матеріали звітної наукової конференції викладачів та аспірантів кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (2022 рік) / Ред. колегія: В.С. Возняк (головний редактор), М.С. Галушак. – Дрогобич : Ред.-вид. відділ ДДПУ, 2022.
2. Костомаров М. Книга буття українського народу. Кирило-Мефодіївське товариство: В 3 т. Київ: Либідь, 1990. Т.2. С. 150 – 158.
3. Скотний В.Г. Кордоцентризм: гуманізм contra раціоналізму. Українська філософсько-літературна традиція: екзистенціальні проблеми. Авторський колектив: Валерій Скотний, Любов Гамаль, Тетяна Білан, Оксана Петрів, Лариса Костюк, Іван Кутняк. Дрогобич: Вимір, 2008. – 245 с., С. 7 – 58.
4. Скотний В. Раціональне та ірраціональне в науці й освіті. Київ-Дрогобич: Коло, 2003. 288 с.
5. Скотний В.Г. Філософія: історичний і систематичний курс. Київ: Знання України, 2005. 576 с.
6. Скринник М. Традиція в українській філософії і романтизм. URL: [http://novyn.kpi.ua/2006-3/13\\_Skrinnik.pdf](http://novyn.kpi.ua/2006-3/13_Skrinnik.pdf).
7. Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми / В.Шинкарук, В.Табачковський, Г.Шалашенко, Є.Андрос, Г.Коваadlo. Київ: Педаг думка, 2000, 277 с., 41 – 44.
8. Філософський енциклопедичний словник. В.І.Шинкарук (голова редколегії). Київ: Абрис, 2002. 746 с., С.303.
9. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – Мюнхен, 1986. – 361 с.

## РАЦІОНАЛІЗМ ОСВІТИ В УКРАЇНІ ДОБИ РЕФОРМАЦІЇ

Нині переживаємо період реформування освіти усіх рівнів, спрямоване на ліквідацію прийнятих ще за радянських часів стандартів передачі й засвоєння усталених знань. Реформа спрямована передусім на забезпечення молодим людям на основі здобутих базових знань вміння знаходити нестандартні вирішення проблем, на виховання критичного мислення, на самостійний пошук необхідних знань. З цих мотивів може бути корисним досвід шкільництва доби Реформації (XVI – перша половина XVII ст.), коли в Україні розгорталася система освіти різного рівня.

Про освіту й шкільництво на українських землях згаданого періоду писали М. Грушевський, О. Левицький, Є. Мединський, К. Харлампович, С. Сірополко та ряд сучасних авторів (О. Дзюба, Г. Антонюк, П. Кралюк, В. Любащенко, І. Мицько, З. Хижняк, Т. Шевченко та ін.). У працях, як правило, позитивно оцінювались православні школи, переважно засновані братствами, а протестантські та єзуїтські освітні заклади вважались «розсадниками» ворожої ідеології, тому в основному оцінювались негативно. Позначалися ідеологічна заангажованість і класовий підхід, що заважало оцінити внесок тогочасного шкільництва в українську культуру. Щоправда, сучасні автори, зокрема П. Кралюк, Т. Шевченко, виокремлюють насамперед роль таких шкіл у розвитку духовної культури України.

Метою статті є переглянути, як вимагає сучасна феноменологія, усталені стереотипи і проаналізувати діяльність в Україні передусім протестантських та єзуїтських шкіл періоду Реформації, оцінити їх внесок в раціоналізацію освіти, в розвиток української духовної культури.

Відомо, що в Україні вже від часів Княжої доби була налагоджена певна система освіти – це школа при Софії Київській часів Ярослава Мудрого, мережа шкіл при монастирях і церквах, дяківських шкіл і шкіл домашніх у маєтках заможних громадян. У таких школах діти навчалися грамоти – читання й письма, а також норм церковного співу, як свідчать численні джерела. Достатньо високу освіченість у той час окремих церковних сановників і культурних діячів засвідчують їхні твори, які дійшли до нашого часу. Праці Отців Церкви і богослужебна література розповсюджувалися в Україні досить активно, були відомі тут і перекладні твори з давньогрецької, згодом і латиномовної літератури, отже, українські інтелектуали вивчали грецьку та латинську мови. У другій половині XV ст. завдяки діяльності у Києві гуртка перекладачів, відомих як представники раціоналістичної ересі, поряд із книгами Святого Письма Старого Завіту з'явилися перекладні твори філософського змісту,

природничо-наукові трактати («Логіка Авіасафа», «Тайная Тайних», «Космографія» і «Шестикрил»), а також світські повісті й романи, запозичені у європейських країнах. Така література була розрахована, очевидно, на освічені кола тогочасного суспільства, задовольняючи певний попит. Діяльність численних переписувачів книг, які працювали у XV – першій половині XVII ст. в Україні, дослідили Марта Боянівська [1] та Віра Фрис [6]. Вони переконливо ствердили, що рукописна книга засвідчила досить високий рівень грамотності населення, жвавий попит на літературу, охоту до читання вищих верств суспільства тогочасної України. Зростання кількості рукописних книжок пояснюється поглибленням національної свідомості населення: множилися кількість осередків книгописання, переважали світські переписувачі, дарували книги церквам не лише окремі особи, а й групи сімей, чи цілі села. Поступово з'явилися професіонали, які редагували книги, писали передмови й післямови. Про активне читання книг свідчать численні коментарі на полях збережених рукописних екземплярів, тлумачення слів, коректури. Такі записи демонструють ставлення читача до духовної поживи, власне трактування тексту, засвідчують навіть його політично-релігійну орієнтацію. Очевидно, розповсюджена система освіти сприяла тому, що «від середини XVI ст. ширшала система контактів з римо-католицьким світом, українська книжність надавала традиційному національному підґрунтю нових, співзвучних з часом форм і поступово вливалася в контекст загальноєвропейського культурного розвитку» [1, с. 24]. Тут, на мій погляд, не можна не згадати контекст Реформації.

Відомо також, що секретар Константинопольського патріарха Павло Алепський під час подорожі українськими землями на початку XVII ст. був здивований, коли помітив серед населення багато грамотних людей, зокрема, що навіть дівчата й жінки знають грамоту і порядок церковного співу. Отже, в Україні вже була досить ґрунтовна основа для розгортання освітньої справи в часи Реформації. Проте відомо й те, як зневажливо відізвався про давньоукраїнську мову й грамотність православних служителів культу Петро Скарґа у своєму полемічному творі «O jedności kosciola bozego pod jednym pasterzem» (1577), звинувативши українське суспільство в тому, що воно не має ні граматики своєї мови, ні словників, а користується в богослужіннях і на письмі мовою, якою ніхто не говорить, тобто церковнослов'янською. Слов'янська мова, на його погляд, не може бути мовою вченого світу, нею не можна перекладати Святе Письмо. Зауважимо, що це був час, коли в Європі вже відчутно розгорнулася пропаганда реформаційних ідей з вимогою доступності Біблії національними мовами, навіть розпочав свою контрреформаційну діяльність орден єзуїтів, швидкими темпами завойовуючи освітній простір.

Варто згадати й ще один стереотип, який стосується нашої теми. Він полягає в оцінці Реформації як чисто церковного феномена, що призвів до

появи нової гілки християнства – протестантизму з розмаїттям національних церков. Кожна з них мала свого проповідника і свої особливості культу. Але при цьому всіх об'єднувало переконання в необхідній участі кожного мирянина у справах релігії, віри, культу, обрядів тощо. Кожен мирянин повинен був розуміти Святе Письмо, доступне йому рідною мовою, міг його читати й тлумачити, Отже, кожен вірний церкви повинен був бути грамотним, уміти аналізувати, міркувати. Таким чином, Реформація не зводилась до вимог суто церковних змін – це був широкий суспільний рух, який наголосив на гідності кожної людини-християнина, вселяв у кожного віру у власні сили, заохочував активність, підприємливість, спроможність долучитися до великої справи розповсюдження вчення Христа і прославляння його добрими справами.

Для цієї місії людина повинна була готуватися, і її підготовку взяла на себе школа. Така школа вже не тільки навчала грамоти – читання й письма, чи співу церковного, а вона повинна була готувати громадян до активного життя, до того, щоб людина могла стати ковалем власної долі, навчити відповідати за свої вчинки, множити добрі справи, за які могла розраховувала на Божу благодать. Гасло протестантизму «спасайся не вірою, а добрими ділами» сприяло не тільки розвиткові підприємництва, а й поглибленню віри у свої сили, почуття власної гідності. Знання, які молодь черпала у протестантських школах, були значно змістовніші від тих, які давали приватні, чи монастирські школи, більше відповідали практичним потребам суспільства й держави.

Дослідники періоду Реформації в українській духовній культурі відзначили, що вже в 40-их роках XVI ст. в Україні як частині Великого князівства Литовського з'явилися перші пропагандисти протестантизму – кальвіністи. Це були письменники, учені, політики, яких охоче запрошували магнати для навчання своїх дітей і розгортання науково-освітнього процесу в державі [4, с. 97]. Ця ж авторка пише, що більшість кальвіністських шкіл розташувалась у першій половині XVI ст. на литовських, білоруських та західноукраїнських землях. Порахувати всі не вдалося, але вони створювалися майже при кожній громаді, здебільшого це були початкові або середні школи, де вивчали сім вільних наук: граматику, риторику, діалектику, арифметику, геометрію, астрономію й музику. У школах вищого ступеня, крім згаданих предметів, викладали ще філософію, теологію, право, етику. Відомо, що в таких школах поряд з юнаками, навчалися й дівчата, при школі був гуртожиток, найздібнішим виплачували стипендію. Кальвіністи заснували в Україні кілька своїх шкіл – у Ланцуті, Дубецьку (тут навчався син Станіслава Оріховського-Роксоляна), Панівцях (відома як академія), Красноброді, Туробині, Крилові (на Побужжі), Бучаві (Люблінське воєводство), Влодаві, Біржах, Заблудові й Острозі. Чимало українців навчалось у кальвіністській школі в Слуцьку (білоруські землі).



На прикладі Слуцької школи можна оцінити програму навчання молоді у кальвіністів. Тут не домінували заняття з теології, а навчання мало переважно історико-філологічну спрямованість. Учні вивчали латинську, польську, грецьку мови, іноді й гебрайську для тлумачення Біблії. У Слуцькій школі також вивчали рідну мову – слов'янську. Велику увагу приділяли вивченню філософії, риторики, історії, поезики, етики та державного права. Викладали також природничі науки (натурфілософію), знання яких вимагали обставини Нового часу, коли розгорталися географічні пошуки, торгівля, капіталістичне підприємництво вимагало нових військових та технічних знань. Кальвіністи розробили рекомендації здорового способу життя, фізичного виховання людини. Програму Слуцької школи сучасники оцінили як таку, що «виховує глибоке розуміння життя та його вищих інтересів» [4, с. 137]. Тут же наведений уривок зі Статуту школи, який засвідчує, що кальвіністські школи були далекі від схоластичного способу навчання: «Слуцька школа в питаннях відпочинку та ігор дотримується двох правил: по-перше, час відпочинку повинен бути точним і упорядкованим, по-друге, відпочинок повинен бути високоморальним і гідним... Наказуємо утримуватися від всякого роду непристойних вчинків і прагнути до стриманості й шляхетності у змаганнях, щоб розум відпочивав, а тіло ставало міцним, щоб було живе бажання вчитися і розвиватися. Учням потрібно підбирати ігри цікаві та повчальні, попадати у ціль на ристалищах, скакати, споруджувати фортеці, формувати військо, призначати сотників і полководців... Все це виправдовує себе як корисне і приємне. Учнів потрібно виводити за місто, там вони зачаровуються садами і полями, збирають рослини, дізнаються про їх назви, вивчають їх, розподіляють за видами» [Там само]. Звучить актуально, по-сучасному, хоча й писали цей Статут на початку XVII ст.

Високий науковий рівень навчання забезпечувався численними друкованими виданнями – це були підручники, переклади творів римських і грецьких авторів, Святого Письма, наукові праці викладачів тощо. Найбільші друкарні існували у Вільно (тут нараховувалось вісім кальвіністських друкарень), також були друкарні у Пінчуві. Бересті, Несвіжі, Лоську, Ракові, Слуцьку, Любечі, Заславлі, Баранові – взагалі дослідники пишуть про існування у 70-90-х рр. XVI ст. 57 кальвіністських друкарень – це значно більше, ніж було католицьких. Хоча соцініанських друкарень було менше, але вони працювали інтенсивніше: наприклад, у Раківській друкарні соцініан протягом 1602-1638 рр. видано 240 книг різних найменувань [4, с. 141].

Соцініанські школи на українських землях були менш численні, ніж кальвіністські, але також славилися високим науковим рівнем і мали значну популярність. М. Грушевський подає реєстр реформаційних громад в Україні, серед яких переважали громади соцініан-антитринітаріїв – їх наприкінці XV – у першій половині XVI ст. було 119,

найбільше було в Галичині, Побужжі, на Волині, у Київсько-Брацлавському воєводстві [2, с. 624-628]. Майже в кожній громаді була школа. Із 150 социніанських польсько-руських громад рідко яка не мала своєї школи і рідко яка не була керована освіченішими пасторами, котрі пройшли закордонні університети..

Про популярність таких шкіл і рівень викладання в них можна скласти уявлення за школою в Ракові, яка називалася «Сарматськими Афінами» й вважалася Академією. В окремі роки тут нараховували біля тисячі учнів, значний відсоток становили українці та вихідці з України. Сюди скеровували своїх дітей православні шляхтичі: Чапличі-Шпановські, Немиричі, Войнаровські, Гойські, Любенецькі та ін. Навчання тут спрямовувалось на виховання майбутніх громадських та політичних діячів, творців європейської культури, тому навчали вільно розмовляти латинською мовою як мовою тогочасної світової науки. Значна увага приділялась вивченню основ права, передусім природного, філософії й етики, що відповідало особливостям социніанства, яке наголошувало на людинознавчій проблематиці, порушувало актуальні соціальні питання. Основи природного права вивчали за творами його європейських теоретиків Юста Ліпсія й Гуго Гроція.

Приваблював учнів і запроваджений у Раківській академії курс трудового виховання – кожен повинен був оволодіти протягом навчання певним ремеслом, незалежно від свого стану й родинних зв'язків [4, с. 139].

Раківська академія проіснувала недовго (1602-1638), після її закриття католицькою владою школа переїхала в Україну – у містечко Киселин на Волині, де продовжувала функціонувати в своїх традиціях. Її ректором був певного часу відомий письменник-полеміст волинський шляхтич Євстахій Кисіль. Социніанство ширилося під прапором освітнього руху, тому пильно дбало про заснування шкіл і друкарень, розповсюдження літератури. Характер социніанської освіти визначив сам Фауст Социн в одному з листів до свого прихильника: «Треба вчитися того, що є приємне або корисне не для тебе особисто, а для всіх тих, кому ти чимсь зобов'язаний. А наші зобов'язання сягають духа, тіла й зовнішнього світу. Добра духа здобуваються і зберігаються правдивою філософією, добра тіла – медициною, а зовнішні – наукою права. З них найвартніша – філософія. Полягає вона в правильнім пізнанні Бога та його волі, що міститься в святім Письмі» [5, с. 50]. Цей дослідник вказує, що социніанські школи містилися переважно на Волині й Київщині, зокрема відомі в Хмільнику, Гощі, Любартові, Берестечку та ін. містах.

Українська молодь навчалася також у католицьких школах, які були двох видів – катедральні та парафіяльні. Серед катедральних шкіл користувалися найбільшим попитом Львівська, Київська й Луцька, хоча католики не завжди охоче дозволяли українцям-православним навчатися у своїх школах. Катедральні школи, як правило, утримувалися спільно

магістратом і капітулою. Відомо, наприклад, що магістрат м.Львова у 1570 р. заборонив православним віддавати своїх дітей до катедральної школи, як засвідчує петиція українців до короля Зигмунда Августа з проханням зрівняти їх у правах з католиками щодо права користуватися їхніми школами. Король задовольнив це прохання православних 1572 р., проте магістрат не дослухався до королівської постанови, адже відомі подібні документи і Генриха IV (1574), і Стефана Баторія (1577, 1578) [5, с. 51-52].

Католицькі катедральні школи були насамперед загальноосвітніми – вони готували не так священнослужителів, як навчали основ різних наук, особливо ґрунтовно вивчались мови. Крім латинської, грецької й польської мов, вивчали систему семи вільних наук, куди входили трівіум (граматика, риторика й діалектика) та квадрівіум (арифметика, географія, музика й астрономія). Граматика була латинська як єдина на той час науково опрацьована ще в римські часи теорія мови.

У другій половині XVI ст. на теренах тогочасної України з'являється чин єзуїтів, покликаний боронити католицьку церкву від впливу Реформації. Єзуїти вважаються оплотом Контрреформації, тому діячі цього чину насамперед перейнялися системою освіти, яка повинна була забезпечити їхній пріоритет в очах тогочасного суспільства. Молодь прагнула знань на рівні вимог часу, і єзуїтська система освіти відповідала таким прагненням. У 1570 р. у Вільно була відкрита єзуїтська колегія, яка придбала диплом академії вже у 1579 р. і стала, як пише дослідник С.Сірополко, «найважливішим огнищем освіти і для білорусько-українського громадянства». Це підтверджують факти, зокрема, знаємо, що щиро відданий православній вірі Василь Загорівський у заповіті від 11 липня 1577 р. доручає опікунці віддати своїх синів саме до єзуїтів у Вільно, «бо там фалять дітям добрую науку», а князь Андрій Курбський, що оселився на Волині після втечі з Москви, радить княгині Чарторийській віддати сина до віленської єзуїтської колегії, заспокоюючи її, що навіть Отці Церкви навчалися свого часу в поганських школах, але не зрадили своєї віри [5, с.52]. Протягом століття єзуїти вкрили сіткою своїх колегій майже всі українські землі – їхні школи були на Київщині, Волині, Поділлі та в Галичині. Точно відомі дати заснування єзуїтських колегій: в Ярославі (1575), Львові (1606), Кам'янці (1610), Барі (між 1610-1614), Перемишлі (1617), Острозі (1624), Фастові (1625), Києві (1647), Новгород-Сіверську та Станіславові (в кінці XVII ст.) – і це тільки найвідоміші.

Єзуїтські школи приваблювали українську молодь насамперед системою навчання, яка поділялась на два відділи. Перший називався гімназія і складався з п'яти класів: нижчий клас граматики, середній клас граматики, вищий клас граматики, або синтаксис, поезія і риторика. У кожному класі був окремий учитель, посада якого вважалася дуже відповідальною й почесною. Курс кожного класу був однорічний, крім риторики, яку вивчали здебільшого два роки. Мова викладання була

латинська, кожен учень повинен володіти нею досконало і вільно розмовляти в побуті. Вищий відділ єзуїтських шкіл складався з трирічного філософського курсу і чотирирічного богословського [5, с.53]. Школи не давали знань з природничих наук, тут не викладали математику, а фізика базувалася на теоріях Аристотеля.

Молодь приваблювала не так система навчання, як відповідне тогочасним вимогам виховання шляхетності. Тут навчали салонних манер, зовнішнього культурного шику, уміння вільно розмовляти латиною як мовою вченого світу, писати нею вірші й складати промови. Основним завданням було виховання відданості католицькій церкві аж до фанатизму, а також переконання, що для досягнення доброї мети можливі й найогидніші з точки моралі засоби, коли йдеться про славу Бога. Власна думка не заохочувалася, натомість виховували в учнів безумовний послух авторитетам. Проте знаємо приклади, коли такі намагання не досягали мети – варто згадати хоча б вихованця єзуїтської колегії Богдана Хмельницького. Не важко помітити, що саме єзуїтська система освіти стала зразком для засновника Києво-Могилянської академії Петра Могили, також знайомого з програмою єзуїтської школи.

Дослідниця єзуїтського шкільництва на українських землях періоду Реформації Тетяна Шевченко стверджує, що «практика шкільного навчання відзначалася різноманітністю форм закріплення викладеного матеріалу. Принцип змагальності широко використовувався у найрізноманітніших формах. Школи навчали та утримували молодь безкоштовно. Безкоштовна освіта на ті часи була в Європі новим явищем. До шкіл Ордену приймали й іновірців. Тут діяв принцип терпимості до віросповідання некатоликів» [7, с. 7].

Окреме місце в системі тогочасної освіти треба відвести Замойській академії, заснованій 1594, або 1595 року Яном Замойським. Він наважився виключити з програми навчання богословіє, яке, на його погляд, вносило полемічний елемент у систему виховання учнів. Сюди приймали всіх бажаючих, бідних студентів не лише звільняли від плати за навчання, а й утримували в бурсі коштом фундатора. Поділяли учнів за національністю на п'ять груп: польська, литовська, руська, пруська та чужоземська, що переконувало юнака, що він не тільки громадянин своєї батьківщини, а й син свого народу, тобто закладало основи патріотизму [5, с. 54]. Про систему дисциплін, які викладалися в академії, свідчать встановлені Замойським 10 професур: цивільного права, публічного права, моральної філософії, фізики, логіки й метафізики, математики і вимови, риторики і діалектики, поезії й синтакси, аналогії та орфографії. Після смерті фундатора в Академії виділили чотири факультети: теологічний, правничий, філософський та медичний, що наблизило її до європейського університету. Із цієї академії вийшли відомі діячі української духовної культури – ректор Київської братської школи Касіян Сакович, учителі цієї

школи Ісає Трофимович-Козловський та Сильвестр Косів, перший префект Києво-Могилянської колегії.

Зрозуміло, що налагоджена від княжих часів система православної освіти не могла конкурувати з освітньою системою Європи, тому українська молодь масово виїжджала на навчання у європейські колегії й університети вже у XV ст., а в часи Реформації потік бажаючих вчитися у Європі значно зріс. Сумним фактом є те, що талановиті юнаки після закінчення навчання залишалися працювати у Європі, як це відомо про ученого-астронома й математика Юрія Котермака (Дрогобича), ренесансного поета Павла Русина з Кросна, автора першого підручника з епістолографії Лукаша з Нового Міста та інших численних представників раннього гуманізму, вихідців з українських земель. Однак втішає, що вони, вписуючись у європейські університети, додавали до свого імені горде прізвисько «русин», або «роксолан», підкреслюючи свою належність до окремого європейського народу, усіма можливими засобами прославляючи свою Вітчизну, як це робили Станіслав Оріховський-Роксолан, Григорій Чуй-Самборський, Себастьян Кленович, Іван Домбровський та ін.[3].

Можна переконливо ствердити, що породжена Реформацією протестантська та католицько-езуїтська система освіти суттєво спричинилася до реформування української освітньої системи, яку розгортали православні церковні та світські діячі. Першою новацією було заснування мережі братських шкіл, які перейняли систему трівіум і квадрівіум, що спричинилося до появи перших граматик слов'янської мови (Лаврентія Зизанія (1596) та Мелетія Смотрицького (1619), а також словників (Лаврентія Зизанія і Памви Беринди (1627)). Коли спроби Лаврентія Зизанія були розраховані на шкільні вправи, то граматика Мелетія Смотрицького стала першою науковою теорією слов'янської мови, на основі якої створили такі теорії своєї мови кілька слов'янських народів, зокрема й російський. А «Лексикон славяно-роський і імен толкованіє» Памви Беринди поставив слов'янську мову на рівні класичних мов, якими перекладали Біблію у Європі – латинської й давньогрецької. Українським інтелектуалам потрібний був поштовх, своєрідний «штурхан», який розбудив патріотичні почуття, спричинився до розвитку національної духовної культури: національну свідомість проявляють братські громади своїми петиціями до короля, захищаючи власну гідність, право називатися окремою нацією, розмовляти й навчати дітей у школах рідною мовою, розвивати підприємливість, торгувати, навіть обирати собі священників. Варто згадати і перші історичні праці типу «Палинодії» Захарії Копистенського, і перші переклади слов'янською мовою Святого Письма, чи окремих його книг, зокрема «Пересопницьке Євангеліє, твори полемічної літератури та підручники для шкіл. Спричинився процес реформаційного зрушення і до створення національної церкви українського народу в результаті Берестейської унії.

У освітній справі справжнім зрушенням було створення православними інтелектуалами шкіл вищого типу. Першою була спроба Костянтина Острозького, відома Острозька Слов'яно-греко-латинська академія (1576), запрограмована як осередок православного інтелектуального руху на основі візантійської культурної традиції. Історія засвідчила, що така спроба була приречена: ізоляція від реформаційної Європи, орієнтація на висохле вже на той час візантійське джерело з його містикою й ісихазмом не мала перспективи. Свідченням цього може бути освітня програма Івана Вишенського, який разом зі своїми прихильниками-консерваторами вимагав відречення від європейської католицької науки, зосередження на вивченні Псалтиря й Часослова замість вивчати мудрість Платона й Аристотеля.

Перспективнішою виявилась справа Петра Могили, який наважився попри спротив козацтва як захисника православної віри і частини суспільства та консервативного духовенства організувати в Україні справжній європейський університет – Києво-Могилянський колегіум, що заявив про це досить скоро після заснування. Колегіум, а згодом Академія став справжньою Меккою для спраглої знань молоді з усіх навколишніх земель. Випускники Академії збагатили своїми здобутками духовну культуру багатьох народів.

Отже, система освіти в Україні в період Реформації зазнала суттєвих трансформацій, до цього значно спричинилися протестантські та католицько-єзуїтські школи, засновані на українських землях. Навчання у таких школах сприяло формуванню нового розуміння сенсу життя людини, національної свідомості, утвердженню призначення людини для активної діяльності, що й засвідчила плеяда українських інтелектуалів, ентузіастів своєї справи – європеїзації та оновлення національного культурного життя.

## Література

1. Боянівська Марта. Переписувачі книжок як культурні діячі України XV-перша половина XVII ст. Львів: Ін-т українознавства НАН України, 1994. 42 с.
2. Грушевський Михайло. Історія України-Руси. В одинадцяти томах, дванадцяти книгах. Том VI. К.: Наукова думка, 1995. 667с.
3. Литвинов Володимир. Ранній гуманізм в Україні. Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII ст. К.: Основи, 2000. 471 с.
4. Любащенко В. Історія протестантизму в Україні. Курс лекцій. Львів: Просвіта, 1995. 350 с.
5. Сірополко Степан. Історія освіти в Україні. Друге видання. Підготував Юрій Вільчинський. Львів: Афіша», 2001. 663 с.

6. Фрис Віра. Кирилична рукописна книга в Україні XVI - першої половини XVII ст.: кодикологія та регіональні особливості. Автореф. дис... канд.. істор. Наук. Львів:1994. 25 с.
7. Шевченко Тетяна. Єзуїтське шкільництво на українських землях останньої чверті XVI – середини XVII ст.: засади функціонування навчальних закладів та освітні кадри. Автореф. дис... канд.. істор. наук. Львів,2003.15 с.

## КАРГО КУЛЬТ ЯК ПОНЯТТЯ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ АБО РАЦІОНАЛІЗМ ІРРАЦІОНАЛЬНОГО VS ІРРАЦІОНАЛІЗМ РАЦІОНАЛЬНОГО

Знаходження відповідного імені – важливе пізнавальне завдання, особливо загострене в ситуації пізнання антропологічних феноменів. У 1974 році Р. Фейнман у промові у Каліфорнійському технологічному інституті, характеризуючи становище сучасної науки, використав етнографічне поняття «карго культ»: «я називаю ці речі наукою карго культу, тому що вони дотримуються всіх очевидних приписів і форм наукового дослідження, але їм бракує чогось істотного, бо літаки не сідають» [3, р. 11]. Метафора Фейнмана була спрямована проти тих форм наукового дослідження, які по суті були імітацією дослідження – наслідуючи структури і процедурні дії, у своїх засадах вони не містили необхідних умов для цього і тому не мали очікуваного результату. Великою мірою це стосувалося психології, особливо тієї її галузі, що тяжіла до експериментально-практичної сфери, претендуючи на однозначну виправданість результату, який далеко не завжди був реальним.

Хоча подібні імітаційні форми можна спостерігати у будь-якій науковій галузі, особливо виразного характеру вони набувають у сфері гуманітарних досліджень тоді, коли гуманітаристика приймає за зразок пізнавальні методи природничих наук, які внаслідок широкого використання у них математики часом називають точними науками, але вслід за М. Гайдеггером треба зазначити, що сфера нефізичного пізнання містить свою точність, відрізняючись від природничої точності – і перша відмінність стосується неможливості експериментального підтвердження і відтворення. «Нефізичне» – дещо незвичний термін, яким я намагаюсь об'єднати відмінні від «фюзісу» сфери існуючого – можна б було використати звичний термін «метафізика», але на ньому багато додаткових нашарувань, у даному контексті необхідно вказати на відмінне від природнього існування суще – це у першу чергу повсякденність, але і історія, і релігія, і мистецтво, які містять у своїх засадах те, що не піддається ані прямому спостереженню, ані звичному вимірюванню, ані рецептурному відтворенню і стосується це такого чинника людського буття як свобода. Не піддаючись спокусі міркувань на тему свободи – в історії людської думки наявні гранично розбіжні варіанти від безмежного волюнтаризму до повного заперечення можливості свободи, яка обертається антропологічною ілюзією, зверну увагу на дещо зверхню гординю природничих наук, що було і в промові Фейнмана, і після неї іменування «карго культ» стало іронічно-образливим епітетом теоретичних і практичних сфер пізнання, що стосуються поведінки людини, при тому, що



для людського буття вимір власне людського має визначальний характер.

З того часу словосполучення «карго культ» отримало нове життя і стало вживатися далеко за сферою свого первинного значення, висвітлюючи деякі характеристики публічного життя західного світу – при тому, що первинно воно стосувалося деяких курйозних і дивакуватих на перший погляд рис соціального життя мешканців Меланезії. Отже, словосполучення «карго культ» увійшло у вимір інтелектуального життя і стало поняттям, зміст якого можна з'ясувати, повернувшись до його первинного неметафоричного використання.

### **Карго культ як етнографічне поняття і як метафора**

Під час Другої світової війни на островах Меланезії були розташовані американські військові бази, завдяки чому корінні мешканці островів отримали доступ до незвичних для них засобів існування – їжа, одяг, побутові речі «падали з неба», їх доставляли літаки, після закінчення війни, коли бази перестали функціонувати, меланезійці почали відтворювати поведінку американських військових, носити підробну зброю, будувати літаки з дерева і соломи, очікуючи повернення вантажів (карго). Виглядало це як явна дурниця, та ще й з небезпечними наслідками – дорослі люди поводитись як маленькі діти, що грають у доросле життя, відмовляючись від традиційних форм здобуття засобів існування – переставали рибалити, вирощувати рослинну їжу, розраховуючи на «більш ефективні» способи: вони займалися маршівкою та іншою військовою муштрою, малювали на грудях USA, вибудовували з дерева і соломи командні пункти і літаки. Подібні «інноваційні» для тубільців способи діяльності вводилися різноманітними засобами, включаючи нагляд місцевої влади і присилування общини. Л. Ліндстрем [11] зазначає, що вперше це явище було названо «карго культом» у номері колоніального журналу *Pacific Islands Monthly* за листопад 1945 року: Норріс Мервін Берд, «старий житель територій», написав, щоб висловити занепокоєння, що воєнні потрясіння, більш ліберальний післявоєнний колоніальний режим і погано засвоєне християнське вчення викликають збентеження місцевих жителів і розпалюють культ карго. Берд ввів цей термін як альтернативу попередньому культовому ярлику «Божевілля Вайлала», який позначав нові ритуальні дії, що виникли у часи колоніалізму у різних регіонах, починаючи з XIX століття.

Існує достатньо ґрунтовний масив етнографічних досліджень, у яких розглядається феномен карго культу у самих різноманітних контекстах. Значна кількість книг і статей має характер емпіричного спостереження і стосується опису як власне ситуації у Меланезії, так і аналогічних феноменів у інших регіонах. Зрозуміло, що такі описи включали у себе і спроби розуміння і пояснення цього феномену, розглядаючи його у першу

чергу як явище релігійного магічного мислення, притаманного людині на ранніх первісних стадіях розвитку. Очевидним було включення культу у сферу людських бажань і очікувань і на початку об'єкт бажання (карго) розумівся буквально, і тоді «рушійною силою культу карго є почуття безнадійної заздрості до європейця з його надзвичайно вищими матеріальними стандартами» [11]. Щодо виявлення причин подібних форм поведінки найпростішим логічним кроком було визнання того, що культу карго вкорінені в основні елементи самої меланезійської культури, яка у своїх засадах містить психологію карго, згідно з якою меланезійцям притаманна повсюдна тривога, параноя чи шизофренія, отже культ карго є давнім меланезійським явищем, що передує приходу європейських колонізаторів. Але такий спрощений варіант пояснення не узгоджується з бажаннями соціального характеру, які стосувалися месіанських очікувань, що оформилися під дією культурного контакту з європейцями. Хоча деякі аспекти меланезійської культури сприяли культу карго, проте більш суттєвими і ґрунтовними стали пояснення, які вказували на екзистенціальні та політичні наслідки колоніального панування. Показово, що культ карго і аналогічні йому ритуали вписувалися у соціальні заворушення, викликані нестерпним станом тубільців, страждаючих від європейського колоніалізму і расизму, і супроводжувалися вони діями проти місцевих структур влади. У такому випадку бажаним «вантажем» було звільнення духу й тіла: прибічники хотіли бути новими людьми, тому що місіонери досить часто ставились до них як до тварин або дітей. Важливим елементом культу є очікування морального відродження: створення нової людини, створення нових єдностей, створення нового суспільства. Стандартним визначенням карго культурів стало те, що запропонував Пітер Ворслі, який склав ранній огляд карго-культурів у книзі «*The trumpet shall sound*»: «Культу карго – це дивні релігійні рухи в південній частині Тихого океану, що з'явилися протягом останніх кількох десятиліть. У цих рухах пророк сповіщає про неминучість кінця світу через катаклізм, який знищить усе. Тоді предки повернуться, або з'явиться Бог, або якась інша визвольна сила, яка принесе всі блага, яких бажають люди, і започаткує панування вічного блаженства» [15, р.11].

Як можна побачити, ідейно-змістова складова містить знайомі нам погляди, навіть якщо і вважати подібні перекази ілюзорними надіями, час яких пройшов. У цьому контексті показовим є зауваження одного з прихильників соціального руху з елементами карго культу, яке навів у своєму повідомленні П. Рафаель. Він відвідав досить химерне свято Джона Фрума – напівлегендарного месії-пророка, шанування якого несе надію на соціальні зміни, і у розмові з місцевим головою руху він зауважив, що молитви вірних Джону Фруму поки що були марними, чому ж ви вірите йому? І у відповідь він отримав таке пояснення: «Ви, християни, 2000 років чекали на Ісусове повернення на землю і не втратили надії» [14]. Така

аналогія може шокувати християн, але тут є важливий аспект, можливо не відразу видимий. І справа не у тому, щоб раптом визнати християнство аналогічним у своїх формах карго культу і почати викорінювати подібні неефективні і абсурдно-ірраціональні установки. Подібна логіка працює за певного розуміння християнської свідомості: по-перше, коли на перший план виходить ідеологія отримання благ і переваг, що характерне для споживацької орієнтації поведінки людей, і, по-друге, коли ці блага отримуються у загально-масовому порядку як результат соціальних заворушень, у яких особистісні зусилля і індивідуальна воля складова нівелюються. Обидва моменти досить розповсюджені не тільки у неофітів при поверхневому сприйнятті християнської віри, але міцно засіли у багатьох цивілізованих і освічених головах і душах. Такий варіант приймання християнства відповідає налаштованості на споживацтво, що в цілому характерне для сучасного світу, домінантним для якого є бажання безмежної зручності споживання. Це тісно пов'язано з видовищним показовим дискурсом, який замовчує все, що йому не підходить, відокремлюючи минуле, оточення і наслідки – тобто усувається логічний зв'язок, чим блокується потреба мислення [2].

Є ще один дуже важливий аспект карго культів: за «глупотою» буквальних дій відкривається така характерна риса людського буття як вимірювання наочного стану деяким бажаним ідеальним зразком, і внаслідок цього винаходження способів досягнення такого стану супроводжується діями, смисл яких не вписується у зрозумілі здоровому глузду форми – такі дії постають ірраціональними, тобто несумірними з наочним прагматичним порядком, хоча слід зазначити, що будь-які правила морально-етичного характеру спрямовані саме проти прямолінійної прагматики: і красти, і вбивати, і обдурювати з такої позиції дуже корисно і результативно – але у перспективі нескінченності такі «раціональні» дії виявляють свою нерозумність. Це і засвідчено у морально-етичному вченні Канта, категоричний імператив якого я перепису у дусі «філософії непомітного зла» Миколи Гоголя: найнебезпечнішим є не стільки зло явне і значне, зло якого настільки виразне, що відштовхує людину, але зло незначне і маленьке, вписане у життєву повсякденність – саме це непомітне зло є тим, що розкладає людське нутро, душу людини і робить її «мертвою душею»; отже, повсякденні маленькі дії створюють максимум людського буття, яка складається з повсякденних ситуацій. Яким би раціонально обґрунтованим не було очікування ефекту від дій, але цей результат не з'являється тут і тепер; не випадково одною з найважливіших настанов християнства є вимога терпіння, яке я б назвала психологічним аналогом часу, і очікування результату передбачає індивідуальне вольове зусилля. Нетерпіння обертається і нетерпимістю, породжуючи злобу і ненависть, і знов-таки: вимога ненависті до іншого як чужого бачиться раціональною – оберігаючи своє, але ця ненависть як укус вампіра у казкових переказах

робить людину здобиччю злих сил, тобто ненависть як максима поведінки завжди спрямовується проти добра. Проте внаслідок вписаності «непомітного зла» у повсякденність упізнання його завжди проблематичне і суперечливе.

За логікою екзистенціально-соціальних пояснень зі зміною становища людини карго культ вироджується і навіть проста освіта «виліковує» від безумства: усвідомлення значущості власної праці та природи сучасного виробництва усуває карго культу. Що в цілому і спостерігається, правда аналітики попереджають, що відновлення карго культів можливе, якщо бажання і очікування соціальних змін буде зірвано. Етнографи засвідчують, що чисті і найвні форми карго культів не мають тривалого і міцного існування, проте висвітлюють неприємні риси соціального життя цивілізованих країн. Карго культ з поняття етнографічного стало поняттям соціально-політичного дискурсу, отримавши нове життя.

Л. Ліндстрем [8, р. 169] наводить свідчення вторгнення терміну та поняття «карго-культ» на дискурсивні арени, що виходять далеко за межі академічної антропології та тихоокеанських досліджень, і, зокрема, присутність у популярних медіа-повідомлень і текстах Інтернету (журналістика, музичні тексти, мистецтво, романи тощо). Він зазначає, що при цьому не усі визнають виправданість цього поняття – від нього відмовляються, не тільки тому, що він містить образливий відтінок, часом стверджується, що він навіть вводить в оману, будучи аналітичною вигадкою, хибною категорією спостерігача [13; 6, р. 44]. У будь-якому разі цей термін отримав постетнографічне існування і застосовується для розуміння процесів у суспільствах з складною соціально-політичною структурою. Приклади такого використання численні: Brexit – це карго-культ [7], Дональд Трамп – карго-пророк [7], член парламенту Ботсвани сумує: «Ми створюємо менталітет культу карго серед наших людей» [4], але особливої уваги гідні спроби виявити антропологічний смисл, що і обумовило широке розповсюдження імені. Л. Ліндстрем вписує карго культ у структуру людських бажань: «цей термін, як метафора, функціонує як ледь прихована модель самого західного бажання, хай навіть і витісненого в Меланезію: Cargo cult – це просто історія про наш особливо сучасний спосіб бажання, що завжди остаточно нерозділене, невгамовне і нескінченне» [8]. Звідси найпопулярніші випадки використання терміну спрямовані на нераціональні економічні чи політичні зусилля – і це виправдано, враховуючи, що зазвичай «карго» позначає багатства чи процвітання, а «культ» – як припущення релігійно-політично організованих практик, спрямованих на досягнення такого багатства. Визнаючи, що використання даного етнографічного поняття частіше всього зафарбоване негативно, Ліндстрем ставить завдання демістифікувати його: «метадискурс бажання робить культ карго для нас водночас правдоподібним і емоційно переконливим... Нерозділене бажання

вантажу/кохання є нескінченним» [10, р. 210]. Він називає карго-культу притчами про сучасне бажання [9, р. 32]. Слід звернути увагу, що мова йде про споживацьки зафарбоване бажання – Ліндстрем цей момент не підкреслює, але обов'язково уточнює, що так працює сучасне *споживацьке* бажання – бажання, спрямоване як до речей, так і до інших, яке ніколи не задовольняється. Від цієї тези він виходить на саморозвиток, говорячи про «гарні карго культу»: розуміння карго культу у контексті неможливості остаточно-кінцевого задоволення бажання заспокоює і нагадує про людей, які шалено закохані в те, чого вони не можуть мати, про ринок, де можна ніколи не припинити робити покупки, будь-яке задоволення бажання виявляється не тим, отже отримання самого результату не є телосом бажання, яке у своїй нескінченності називається «нашим людським обов'язком». При тому, що рух за межі наявного стану наповнює людське життя смислом і позбавлене бажання життя бачиться нестерпно пустим і нудним, подібна логіка раціоналізації карго-дискурсу дуже нагадує дурну нескінченність і у свою чергу спустошує людське життя, орієнтуючи людину на вічну гонитву за «синім птахом» без того фіналу, який є у Метерлінка.

Мені здається найбільш значущим і продуктивним для розуміння особливості карго-ситуації наступне зауваження Ліндстрема: «сутність карго-культу, у цьому найбільш спрощеному окресленні терміну, полягає в трагічному відношенні між раціональними цілями та ірраціональними засобами – між справжнім бажанням і неефективною практикою» [10, р. 185-186]. Отже, феномен карго культур виводить на проблему мислення і такого його виміру, що стосується можливостей виходу на саму реальність – отже справа не у збереженні нескінченності бажання незалежно від отриманого задоволення, але у тому, що ж постає самою реальністю і яким є шлях до неї. Це питання має різноманітні варіанти свого розгортання, у контексті розгляду феномену карго культу у центр висувається феномен уяви: в обох випадках наявна деяка несумірність з наочним порядком (ірраціональність і карго культу, і уяви) і виникає питання засобів, які б надавали можливість долаючи наочний порядок, наближуватись до самої реальності.

### **Уява як шлях до реальності**

Від Канта, який має славу мислителя тверезого та критичного, заповідана філософії проблематика уяви. Обережна, але напружено спрямована до проясненої достовірності думка Канта опонує Юму з його механістичним психологізмом, у якого свобода як якість такої пізнавальної дії, як уява, полягає у здатності змінювати і переміщати свої ідеї. У Юма уява зіставляється з вигадками, фантазією, фікцією, химерами, що так переконливо для здорового практичного розуму: жива уява часто вироджується в божевілля чи безумство; на розум як уява, так і безумство

впливають однаково. Коли уява набуває такої жвавості, яка призводить до розладу всі її сили та здібності, то не залишиться ніякої можливості відрізнити істину від брехні і кожна нескладна фікція чи ідея приймається на рівних із нею правах і діє з однаковою силою на афекти. І як наслідок – ніщо так не є небезпечним для розуму, як політ уяви.

Таке розуміння прямо протистоїть усвідомленню уяви, що стало шкільно-академічною традицією, як необхідної функції душі, що забезпечує синтезування в роботі пізнавальної активності людини: «Синтез узагалі <...> є виключно діяння уяви, сліпої, хоча й необхідної функції душі; без якої ми не мали б ніякого жодного знання і яку ми, одначе, лише зрідка собі усвідомлюємо» [1, с. 91]. У другому виданні «Критики чистого розуму» Кант почистив свою концепцію, посилення на уяву у багатьох місцях було усунуто. І все одно – відтоді визнання пізнавальної ролі уяви практично не заперчується.

Тим не менш, тема залишається проблематичною та підозріла недовіра зберігається. Отже, уява забезпечує смислову змістовність предметності чи спотворює обумовлюючу основу (даність) реальності задля уявного? Визнання творчої природи пізнання на ґрунті розсудковості усуває тематику істини та реальності: напівнесвідомий утилітаризм сповідує точку зору, відповідно до якої якщо щось ефективно працює і дає результат, то найвно і нерозумно ставити питання про істинність, тобто якщо пізнання не є відображенням, репрезентацією, але обслуговує активність людини, то цілком переконливими бачаться принципи радикального конструктивізму, відповідно якого радикальність радикального конструктивізму полягає насамперед у тому, що він пориває із загальноприйнятою традицією та пропонує теорію пізнання, в якій поняття знання більше не співвідноситься з об'єктивною, онтологічною дійсністю, а визначається єдиним чином як встановлений порядок та організація світу досвіду [15]. Глазерсфельд посилається на Ксенофана, який говорить, що людині недоступна істина про Бога і світ; більше того – навіть тоді, коли людина натрапляє на абсолютну істину, сама дізнатися вона про це не може, отже, людині суджена видимість [5], і вважає, що сумнів у відповідності до знання дійсності характерний вже грекам. Він знімає постановку проблеми, стверджуючи, що знання конструюється живим організмом таким чином, щоб упорядкувати наскільки це можливо емпіричний потік у відтворювані події і в більш менш надійні зв'язки між ними, і це визначено попередніми щаблями даної конструкції – отже мова про реальність виникає тоді, коли конструкція не працює [5]. Таким чином проблема шляху до реальності та усунення фікцій та химер розуму, збудженого уявою, переведена в інший ракурс і тим самим усунена.

Ще більш переконливо для утилітаризму здорового глузду звучать принципи біологізованого розуміння пізнання, що спирається на таку очевидність натуралістичного бачення людини, яка характерна для нашого

часу: знати – отже вміти поводитися адекватним чином у ситуаціях, оскільки пізнання не стосується об'єктів, бо пізнання – це ефективна дія [12, р. 244-245]. Реальність є нічим іншим, як узгодженим суспільним конструюванням, що замінює і об'єктивність, і реальність. Поняття автопойезиса, що у своїй етимології спирається на втішні для людини характеристики – «само-побудова» – підкупує можливістю бути ідеологічним обґрунтуванням владного свавілля – й індивідуального, і, що набагато витонченіше, соціального: автопоезна система ніби то «витягує себе за волосся», створюючи власні компоненти, що звучить обнадійливо та відповідає індивідуалізму секулярної цивілізації. На цій підставі виникають всілякі варіанти акцентування уяви, найбільш виразно представлені в політиці та мистецтві, які зрештою спираються на свавілля реформатора чи революціонера, який не бажає бачити реальність.

Якщо звернутися до історико-філософського огляду, то можна помітити, що завдання припинити свавілля уяви-фантазії відповідає такому розумінню людини, коли її емпіричне та індивідуально-приватне існування бачиться ущербним і неповним – і тоді уява розглядається у якості перешкоди на шляху пізнання Бога, оскільки вважається найбільш індивідуальною серед душевних здібностей людини уява – відчуваючи чи мислячи, всі люди живуть в одному спільному світі; але у владі уяви – уві сні, у болючому маренні, у божевільлі – кожна людина знаходиться у своєму власному світі. Мабуть, у цьому можна бачити підставу недовіри уяві – показово, що у трьох найвідоміших антиутопіях ХХ століття усунуто саме те, що пов'язане з індивідуалізовано-особистісним існуванням: у Замятіна прямо йдеться про «видалення органу фантазії», у Гакслі виключена можливість індивідуалізованої приватності і «Кожен належить всім», у Оруелла – любов є мислезлочином. Підвищення значущості уяви та акценту на індивідуалізації відбуваються одночасно, хоча виникає питання зв'язку між ними.

Твердження випадкової паралельності непереконливе. Зв'язок уяви та акценту на індивідуалізації знаходить деяку достовірність при опорі на структурну специфіку думки, зазначену Спінозою – тотожність «порядку ідей» та «порядку речей» як виявлення первинної субстанційної підстави, що постає предметом запитання. Уява («порядок образів») і індивідуалізація («порядок діяння») виявляють характерний епохи спосіб людського буття.

Реабілітація одиничної *цеїсті* перед загальною *щойністю* призводить до переоцінки фантазії. Показово, що становлення новоєвропейського мислення відбувається у опозиції релігійній думці, але у оцінці уяви вони збігаються. Уяву відписано мистецтву і бачиться вона здатністю людської душі створювати образи. Мистецтво пов'язане з створенням особливих художніх образів, які не тільки не відповідають реальності, а й, за своєю суттю, не зобов'язані цього робити. Кожен художник створює свій власний

фантазійний світ, який він конструює у вигляді образів. Новоевропейська докантивська філософія як пізнання у світлі загальності та необхідності працює з простору науки, нехтуючи мистецтвом як досвідною основою філософії. Некласична філософія повертає мистецтву його філософську значимість, і це відповідає переоцінці ролі уяви. Отже у меланезійському феномені карго культу виразні елементи уявного світу, коли реальність отримує характеристики не стільки наявного, скільки бажаного світу, і не випадково «виправдання» карго культу у Л. Ліндстрема дотичне до виміру бажань і мрій. Але бачення світу тут і тепер у світлі мрій і бажань не відмінняє його реальність, а відточує бачення, робить сприймання нюансованим, але й вразливим, таким, що постійно знаходиться на хиткій межі, ризикуючи бути засліпленим своєю суб'єктивністю, коли замість того, щоб бачити інше і іншого як відмінне від самого себе людина оточує себе колом своїх двійників. «Поганий карго культ» (вислів Ліндстрема) затуляє реальність світу, що особливо характерне для установки індивідуалістичного споживацтва, яку можна висловити фразеологічними зворотами «після мене – хоч потоп», «на мій вік буде, а там хоч трава не росте», у яких акцентований момент самості, що так характерне для нашого європейського світу – за Ліндстремом «меланезійське божевілля» підкорило раціональний Захід.

У ХХ столітті хворобливий тріумф уяви можна побачити в подіях 1968 року з їхнім гаслом «Будьте реалістами, вимагайте неможливого», але й окрім цієї демонстративності всілякі проекти соціального реформування тяжіють до ігнорування реальності та є побудовою благодушного ідіота. За всієї своєї привабливої зухвалості гасло «Будьте реалістами – вимагайте неможливого» не має прямолінійного тлумачення. Те саме бентежно руйнівне свавілля простежується в мистецтві ХХ століття. Досить часто бажання радикальних змін переростає у ігнорування реальності і підпадає під рубрику карго культів, оскільки ідейно-змістова складова (бажання змін і рівняння на ідеальний стан) і практико-діяльна (знаходження засобів досягнення) між собою не узгоджені. Тоді і виникає карго дискурс – переведення діяння у вимір слова, образу, спектаклю, що характеризує сучасний соціальний простір.

### Література

1. Кант І. *Критика чистого розуму*. К.: Юніверс, 2000. 504 с.
2. Debord Guy. *Comments on the Society of the Spectacle*. Translated by Malcolm Imrie. London-New York: VERSO, 1990. 95 p.
3. Feynman R. *Cargo Cult Science: Some Remarks on Science, Pseudoscience, and Learning How to Not Fool Yourself*. *Engineering and Science*. 1974. № 37(7). Pp. 10-13.



4. Gabarone O. State of the National – A Response. URL: <http://www.mmegi.bw/index.php?sid=1&aid=57&dir=2009/November/Friday20>.
5. Glasersfeld E. An Introduction to Radical Constructivism. URL: <https://www.vonglasersfeld.com/070.1>
6. Hermann E. Dissolving the self-other dichotomy in Western ‘cargo cult’ constructions. *Cargo, cult & culture critique* (ed.) H. Jebens. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2004. Pp. 36-58.
7. Kuper S. 2017. Beware the Tory cult that’s steering Brexit. *Financial Times*. 2017. 2 Nov. URL: <https://www.ft.com/content/c276ed98-be8e-11e7-9836-b25f8adaa111#comments-anchor>
8. Lindstrom L. Even more strange stories of desire: cargo cult in popular media. *Kago, kastom, and kalja: the study of indigenous movements in Melanesia today* (eds) M. Tabani & M. Abong. Marseille: Pacific-Credo Publications, 2013. URL: <https://books.openedition.org/pacific/170>
9. Lindstrom L. Cargo Cult at the Third Millennium. *Cargo, Cult and Culture Critique*. Holger Jebens (ed.). Honolulu: University of Hawaii Press, 2004. Pp. 15-36. URL: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9780824840440-003/html>
10. Lindstrom L. *Cargo cult: strange stories of desire from Melanesia and beyond*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 1993. 288 p.
11. Lindstrom L. Cargo cults. *Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. 2018. URL: <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/cargo-cults>
12. Maturana H.R., & Varela F.J. *The tree of knowledge: the biological roots of human understanding*. Boston-New York: Shambhala, 1998. 269 p.
13. McDowell N. A note on cargo cult and the cultural construction of change. *Pacific Studies*. 1988. № 11. Pp. 121-134.
14. Raffaele Paul. In John They Trust. February, 2006. URL: <https://www.smithsonianmag.com/history/in-john-they-trust-109294882/>
15. Worsley P. *The trumpet shall sound: a study of ‘cargo’ cults in Melanesia*. London: Macgibbon & Kee, 1957. 290 p.

## ІРРАЦІОНАЛЬНЕ ТА РАЦІОНАЛЬНЕ У ВЧЕННІ ПРО СЕРЦЕ ІОАННА КРОНШТАДТСЬКОГО

Значення ірраціонального та раціонального доцільно розглядати в їх діалектичній єдності протилежностей. Основним критерієм їхнього розмежування є усвідомлення якогось образу у співвіднесеності з людським мисленням. Так, основоположник феноменології релігії Р. Отто має на увазі під ірраціональним «дивні» у людському сприйнятті явища, що не піддаються через свою глибину тлумачення з боку розуму. У це визначення вкладено два суттєві онтологічні маркери – глибина і прихованість, проте не від містичного почуття, але від понятійного мислення. Мислитель зазначав, що при максимальній напрузі нашої уваги тут не вдається виявити "що" і "як" стосовно предмету, який приносить блаженство з темряви почуття в область понятійного розуміння. Він залишається у непереборній темряві суто чуттєвого незрозумілого досвіду. Саме це Р. Отто вважає ірраціональним. Значення «темряви почуття» розглядається у вигляді особливої містичної сфери, що корениться у людській природі.

Принципова незбагненність містичного витoku зовсім не означає нездатність мислення висловлювати його властивими йому пізнавальними здібностями. В іншому випадку не існувало б численних містичних навчань, що є різноманітними варіантами раціоналізованої містики. *Загальний зміст таких навчань полягає в інтелектуальному піднесенні ірраціонального у вигляді його раціоналізації.* Істотна роль у зазначеному процесі належить філософському дискурсу, який конститує ірраціональне за допомогою конституювання нуменозного, що є з точки зору феноменології релігії основним ідейним конструктом у містичній творчості. Тому *значення ірраціонального доцільно ставити в опозицію не раціональності, але раціоналізму,* що стверджує культ розуму в пізнавальній діяльності. Раціоналізована містика, визнаючи за розумом здатність осягати ірраціональне, обмежує його компетенцію у вказаному процесі. Ця обставина означає відмову від абсолютизації гносеологічних можливостей розуму, що значною мірою підриває претензію раціоналізму на пріоритет у сфері розуміння всесвіту в порівнянні з альтернативними пізнавальними здібностями.

Однією з модифікацій осмислення ірраціонального є філософія серця (або кордологічна філософія). В історії християнської думки її ідеї позиціонуються в апостольських посланнях, окремих творах святоотцівської спадщини, а також у проповідницькій діяльності духовенства. Актуальність вивчення поглядів християнських богословів щодо серця ставиться у контекст затребуваності філософського та

релігієзнавчого осмислення досвіду світової думки, яка включає у своє поле містичні вчення про серце. В цьому осмисленні суттєве значення приділяється не лише з'ясуванню змісту різноманітних кордологічних концепцій, але також механізмів їх конструювання – ірраціональних та раціональних у їхньому загальному прагненні до апологетики релігії з її містичним змістом. У зазначеному зв'язку в запропонованій публікації ставиться за мету осмислити погляд на значення серця у творчості Іоанна Кронштадтського (протоієрея Івана Ілліча Сергієва, 1829-1908 рр.), відомого проповідника, православного письменника та церковно-громадського діяча в Російській імперії. Матеріалами для реконструкції його кордологічного вчення послужили опубліковані його проповіді та відомості із щоденників, які їм велися протягом 1860-1862 рр. При цьому слід особливо підкреслити, що *в даній статті йтиметься не тільки власне про назване його вчення, але одночасно про низку ключових контурів християнської кордології.*

Серце визначається Іоанном Кронштадтським Божественним престолом у душі християнина. Дане визначення вказує на сакралізацію, згідно з якою значення серця виводиться зі звичного природно-біологічного контексту і поміщається у духовно-божественний обрій, що характерно релігійно-філософській думці. Наведений погляд на серце є засобом конституювання богословської та філософсько-антропологічної думки. В контексті богослов'я утверджується ідея Бога в єдності трансцендентного та іманентного його буття. На відміну від деїзму, у християнському теїзмі Бог не віддаляється від людини неприступною стіною, але позиціонується як Господар, котрий невидимо перебуває не тільки поза людиною, але також усередині її єства – в серці як у духовному органі, але не в тілесному організмі. На відміну від пантеїзму Бог не розчиняється у серці у вигляді абсолютного знеособленого Духа, він – Володар, котрий наділений надособистісними якостями. Його перебування у серці не зводиться лише до присутності, Він – таємниче в ньому діє, здійснюючи щодо людини владу абсолютного Господаря на користь блага.

В філософсько-антропологічному контексті конституювання релігійно-теїстичної парадигми Бога виглядає ідейним механізмом конституювання цінності християнської особистості саме в її духовному вимірі, що підносить людину над її біологічною та соціальною природою. Однак названий контекст обмежується виключно особистістю християнина: саме він, але ніхто інший може постійно носити Бога у власному серці. Таким чином, ідея Бога як абсолютної ірраціональної сутності формує ірраціональний простір у погляді на ідеальну людську природу, носієм якої є особистість християнина, виділяючи в її змісті сакралізований персоналістичний локус. *Містика серця є містикою перебування нуменозного у внутрішній сфері буття людської особистості. Раціональними засобами її конституювання служить онто-теологія у*

*зв'язку з персоналістичною антропологією.*

Серце розглядається найважливішою умовою життя людини, і в цьому сенсі воно називається душею (зауважимо, що досить часто в християнській антропології душа розуміється як життєвий стан людини). Християнин не лише розглядається зовнішнім носієм у серці Бога, а й активним учасником духовного життя у Богові та з Богом. Синергія Божественного та людського життя здійснюється у серцевому топосі, де таємничим чином присутній і діє Бог. В цьому випадку *містичне перебування Бога в серці органічно пов'язується з містикою прийняття Божественного життя та єднання з ним у духовному просторі буття людської особистості. Ірраціональне значення цієї ситуації раціоналізується комунікативним дискурсом, що розповсюджується на всі сторони людського життя, включаючи містичну образність. Цей дискурс поєднується з екзистенційним дискурсом, у якому важливе значення приділяється трансцендуванню.*

Прийняття Бога в серці та серцем розглядається надійним гарантом гідного життя. Невипадково, що першою і «найбільшою» заповіддю Євангелієм проголошується любов до Бога «всім серцем своїм, і всією душею своєю, і всією своєю думкою» [1, Мф.22: 36-38]. Бог Отець — Життя, Бог Син — Життя, Бог Дух Святий — Життя — Трійця Свята; в Ньому Самому — Життя, в імені — Отця і Сина і Святого Духа: відкинь серцем Отця — відкинеш життя; відкинь Сина — відкинеш життя, відкинь Духа Святого — відкинеш життя своє, – зауважував Іоанн Кронштадтський. Відсутність за провиню людини в серці Божественного початку розглядається станом серцевої смерті. Останнє асоціюється із душевною смертю, але не з тілесною. Тіло живе, але вмирає душа через серцеву інтенцію до мирських цінностей замість Бога. В свою чергу, стверджується кронштадтським проповідником, душевна смерть стискує та скорочує тілесне життя. Життя тіла вмирає в ідолопоклонстві, коли ідолами служать матеріальні цінності, що тішать тіло.

Ідеальний стан серця називається Царством Бога, до якого має прагнути кожен християнин, що відповідає відомому вислову Ісуса Христа в тому, що «Божеє Царство всередині вас!» [1, Лк.17: 21]. Суть цього царства пояснюється Іоанном Кронштадтським висловлюванням апостола Павла (Гал. 2:20) про те, що життя для Бога і розп'яття Христу означає усвідомлення життя не самотності як такої, але життя у ній самого Христа. У наведеній ситуації йдеться про жертовну самовіддачу як про добровільну відмову людини від власної самотності у напрямку визнання безумовного пріоритету Божественної особи Сина Божого. Тому *містику єднання з Христом слід оцінювати як жертовну містику, що здійснюється у духовній серцевій глибині. Ірраціональність охоплює значення священної жертви як таємничого духовного єднання людської особистості із надособистістю Бога. Раціональним її виразом є персоналістична*

*антропологія жертви на фоні антропології дару, а також – антропологія дару на фоні антропології жертви.*

Містичний образ серця не обмежується топологічним на нього поглядом: воно не тільки осмислюється духовним вмістилищем Бога і полем єднання з ним людської душі, але й станом ідеальної особистості. Духовна людина занурюється розумом і серцем у Бога та в Ньому знаходить скарби знань та премудрості, правди, миру та радості про Духа Святого», – зазначив Іоанн Кронштадтський в своєму щоденнику. Отже, містику єднання з нуменозним можна здійснити за умовою послідовного здійснення людиною духовного життя, що дозволяє їй досягти статусу «духовної людини». Названий статус ставиться в опозицію статусу «тілесної людини» з її інтенцією на грішний світ, занурення в який не дозволяє побачити Бога. Тому *серцева містика включає у свій зміст містику серцевого занурення у Божественну присутність, що конститує фігуру «духовної людини» як ідеального антропологічного типуажу. У містицизмі «зір» такого роду комунікації виходить за межі її раціонального розуміння та підвищується над феноменом раціональності тим, що входить в ірраціональний горизонт усвідомлення Божественного початку.*

Важливим засобом конституювання теологічної філософії серця є метафора храму як суттєвої духовної цінності християнської аксіології. В даному випадку мова йде про нерукотворні храми, під якими маються на увазі християни як «живі храми Животворного Духа, Отця і Сина». Названа метафора акцентує увагу на священному просторі серця, яке на кшталт «рукотворного» храму охоплює воедино нуменозне разом із християнином і одночасно захоплює його свідомість силою безумовного авторитету сакральної сили. Якщо значення метафори престолу Бога, яка застосовується щодо конституювання священного характеру серця, фіксує велич Бога щодо людини, то метафора храму, зберігаючи вказану дистанцію, їх духовно зближує. На цю близькість вказує Іоанн Кронштадтський, котрий наводить ситуацію безпосередньої зверненості серця Владики до серця кожного християнин. *Таємнича присутність та дія Бога в храмі формує його сакральне значення і через нього – містичну сакральність комунікації нуменозного та особистості у «духовній обителі серця». Раціональним обґрунтуванням значення «храмової ірраціональності» доречно визнати феноменологію священного, в якій фактору сакральності відводиться роль щодо формування релігійної культури.*

Метафора храму, яка застосовується православною думкою щодо серця, набуває істотної аскетичної спрямованості, що спонукає християнина серйозно ставитися до дотримання серцевої чистоти як здійснення духовної практики турботи про свій Божественний образ і подобу. Для переконання своїх парафіян Іоанн Кронштадтський в одній зі своїх проповідей наводив прикладом повсякденну практику турботи про

внутрішнє оздоблення рукотворного храму, наводячи аналогію духовної турботи людини про власне серце. На думку пастиря, чистота і краса рукотворного храму повинна нагадувати людині про чистоту та благолепність її внутрішнього храму – власної душі та серця. Але, оскільки нерукотворні храми нерукотворні сповнені нечистоти та безглуздя гріха, чистота і краса рукотворного храму має послужити зразком для очищення та оновлення духовного храму. Однак з моменту гріхопадіння людство втратило чистоту серця, що призвело до наслідків осквернення місцеперебування у ньому Бога та серйозної перешкоди щодо Його проживання у серці, оскільки замість бажаного духовного стану у його простір інтенсивно проникають тілесні пристрасті.

Констатація втрати серцевої чистоти є істотною рисою християнської філософії серця. У такому разі ядро її змісту становить демонстрація опозиції чистоти / нечистоти, що виражає взаємозв'язок ідеального та реального стану серця людини. Її ідеальний стан розглядається у трьох тимчасових вимірах – людському минулому, сьогоденні та майбутньому. В антропологічній ретроспективі людського ества, взятого в єдності тіла, душі та духу, стан серця повністю відповідає ідеалу людини, створеної відповідно до образу та подоби Бога. Гріхопадіння Адама та Єви людей спричинило втрату ідеальності людської природи, коли серце стало відданим не Богу, а миру з його різноманітними мирськими турботами та суєті. В антропологічній перспективі (перспективі святості) серце розглядається з погляду відновлення занепакої людської природи, коли в людській душі здійсниться ідеальна повнота Божого Царства. Ідеальний стан серця у реалії сьогодення презентується як атрактор, що притягує думку християнина до ідеалу, а також у вигляді його окремих острівців, які утворюються в душі праведників, котрі активно займаються аскетичною практикою очищення власного ества від плотських пристрастей. *Темпоральний зв'язок трьох часових вимірів у антропологічній площині та їх ціннісне навантаження постає важливим механізмом раціоналізації в конституванні вчення про серце християнською думкою.*

Духовно-кордологічний реалізм представлений християнською думкою трагічною картиною, зміст якої становить демонстрація полчища гріхів, що загрожують людській душі неминучою смертю. Згідно з глибоким переконанням Іоанна Кронштадтського, як і всієї християнської думки, «розпусне» і «невдячне» серце, що оскверняє Божественний образ людини, віддаляє душу від Бога.

Кордологічна картина життєвої трагедії як загрози духовної смерті доповнюється картиною антропологічної ганьби, яка представляється бруталними семіотичними значеннями. Так, наприклад, перерахування Іоанном Кронштадтським різноманітних вад, що кореняться у «розпусному» серці, супроводжується гранично критичною їх оцінкою: це – помийна яма, яка смердить всяким гріховним сморідом. Мислитель дає

інтегральну оцінку гріховного стану серця метафорою цілісного злякисного трупу. Наведені метафори виглядають семіотичними конструкціями, що покликані викликати з боку реципієнта сильний ефект огиди щодо порочного життя та спонукати його до християнської духовної практики.

У християнстві широко поширеним семіотичним засобом конституювання життєвої трагедії та ганьби грішника служить інфернальна образність із образами Диявола та бісів. Вона переноситься у сферу духовного стану більшості людей. Наприклад, підкреслюється, що замість ідеального стану серця у вигляді храму Божого у грішника воно стає печерою духів лукавих, робочою храминою диявола, житлом бісів та їх лабораторією. *Семіотизація культурних явищ і процесів, до яких належать всілякі віртуальні образи, є широко поширеною дискурсивною практикою раціоналізації ірраціонального в культурі.*

Загроза духовної смерті та стан ганьби грішника покликані пробудити в його свідомості нагальну потребу очищення серця, для чого потрібна кардинальна переорієнтація його інтенції від цінностей цього світу в напрям Божественного ідеалу. Іоанн Кронштадтський звертає увагу на обставину мінливості духовного стану серця від чеснот до пороків і навпаки, оскільки воно є ареною протистояння між Божественним чинником і мирськими пристрастями, а також між Богом та Дияволом у людському житті. Людина покликана стати співучасником духовної боротьби за чистоту серця, тому від неї потрібна відповідна пильність і тверезість почуття, думки та волі. Що означає добре серце людини? Тимчасовий спалах доброти, тимчасове надання якогось відносного добра, а насправді серце наше завжди нечисте, – відповідає на це запитання Іоанн Кронштадтський. Він визначає суттєвим обов'язком кожного християнина зберігати власне серце в духовному світі та любові, наповнювати його чеснотами розглядається. У цьому плані *актуалізується мораль – сфера «практичного розуму», яка виводить ірраціональну глибину серця до рівня його раціонального осмислення.*

Широко поширеним різновидом раціонального сегменту свідомості та культури є управлінська раціональність. Вона повсюдно використовується не тільки в соціальній сфері, а й у духовних практиках, які охоплюють індивіда. У горизонті кордологічних вчень йдеться про управління серцем як осередку життя людей. Необхідною умовою цього управління є численні заклики та спонукання людини звернутися до духовної практики «турботи про себе». Наприклад, аскетичний заклик перемагати себе вказує на вимогу встановлення контролю над власною самотністю. Перемагати себе означає інтенцію здобути перемогу над пристрастями та підступами Диявола, що загрожують духовній скам'янілості серця. За глибоким переконанням Іоанна Кронштадтського, людина не повинна бути мертвою від серця та допускати з його боку

скам'яненого нечуття. Ідея пробудження серця та підтримки його в стані бадьорості «духовними працями до втоми» є важливою ланкою аскетичного контролю у формі самоконтролю з боку особистості. Цим самим управління серцем варто враховувати не подіями ззовні, а самоврядуванням як внутрішнього духовного акту, який має виходити з глибини власного серця і душі.

Вихідною умовою управління серцем висувається інтенція до усвідомлення монотеїстичної ідентичності людської природи разом із її призначенням зберігати свій Божественний образ та здійснювати в своєму житті ідеал Богоподібності. Його зразком проголошується особистість Ісуса Христа. Вказана обставина обумовлює інтенцію подвизатися Йому «у державі та кріпості», бути щохвилини з Христом, мати Христа в серці, звертати сердечні очі на Хрест, щоб за його допомогою розпинати тілесні пристрасті та порочну самотність. Треба навчися зневажати і придушувати силою Божественного імені своє серце у той самий час, коли воно страждає на пориви самолюбства, коли воно готове всіх і все розбивати і ламати. У наведених фрагментах його щоденника виявляється позиція включення до процедури управління серцем містики єднання з Христом. Тому *звернення до управління як раціональної діяльності раціоналізує ірраціональне в статусі духовного фундаменту здійснення аскетичного контролю за серцем.*

Управління серцем також ґрунтується на критичній інтенції на адресу власної самості, для чого використовується так зване «викривальне слово» з брутальними метафорами, що надають ефект огидності порочного стану душі та серця. Наприклад, коли людина забажає надмірно вживати їжу та пиття, Іоанн Кронштадтський, давав пораду сказати своєму серцю викривальне слово: чи гною ти бажаєш? Він пропонував уявити, що через кілька годин ці їжа та пиття будуть гноєм та смородом, а саме тіло, можливо, скоро буде їжею черв'яків. Наведена думка висловлена подвижником не через мотив заклику повністю відмовитися від задоволення природних потреб у харчуванні, але в контексті аскетичного утвердження пріоритету духовно-божественних цінностей над земними пристрастями.

Серце не тільки виступає об'єктом управління, але й засобом управлінської діяльності щодо свідомості. Як такий приклад наведемо значення ірраціональної сили страху Божого. Під ним християнством мається на увазі не природний страх як нормальний психічний стан людини, але священний страх. Цей феномен, за М. Гайдегером, доцільно розглядати з погляду постановки двох питань – «перед чим страх» і «про що страх». У першому випадку предметом страху служить предстояння душі перед Божественною величчю, у другому – тривога про кінцеву долю, у стан якої переростає страх. Предстояння перед величчю Бога має супроводжуватися аскетичним усвідомленням нікчемності «тварного» та



порочного стану души, що вказує на її духовне падіння та засудження з боку Божественної величі до вічної смерті. Однак страх визначається Іоанном Кронштадтським у якості благочестивого побоювання, щоб не спала на думку якась гріховна думка, щоб не похнюпився у серці будь-який беззаконний помисел – маловір'я чи зневіри, ненависті та злості, скупості, сріблoloубства та інше». У викладеному висловлюванні *страх Божий як ірраціональний чинник свідомості наділяється етичним значенням.*

Ідейне пом'якшення значення страху Божого в етичному благочестивому форматі зовсім не знімає побоювання та тривоги за кінцеву долю. Страх Божий розглядається засобом духовного захисту у протистоянні диявольським підступам та натиску гріха. Вимога не допускати ухилитися серцю у помисли лукавства є попередженням про небезпеку, яка підстерігає людину в її власному життєвому шляху. Вказівка на важливість звернення у серці до Бога означає погляд на серце як на засіб управління помислами та вчинками людей, а не лише як на об'єкт духовного управління.

Аналогічна ситуація виявляється у сфері молитви. На думку Іоанна Кронштадтського, у людей, які мало моляться, слабе серце, тому, коли вони хочуть молитися, воно розслаблюється і людям важко молитися. У даному випадку висловлюється ідея про управлінську роль молитви в забезпеченні духовної міцності серця. Але для забезпечення його ефективності наголошується на необхідності подолати себе і постаратися молитися усім серцем. У такому разі, щоб молитва послужила ефективним засобом зміцнення серця, потрібна серцева молитва – тобто наповнення цінності молитви серцевою духовністю як керівним та спрямовуючим чинником у системі молитовної культури.

Найважливішим управлінським засобом повноти людського життя приділяється богоодкровенній вірі. Іоанн Кронштадтський назвав віру очима серця, що дозволяють бачити божественний світ. Однак роль віри не зводиться лише до містичної пізнавальної здатності. Завдяки вірі людина наділяється містичною здатністю з'єднатися «віруючим серцем» з Богом. Основною умовою цього єднання є ультимативна інтенція щодо Божественного початку, який дозволяє зберігати серце в чистоті. Мислителем висловлена впевненість, що поєднання серця з вірою дозволить перервати надії та розрахунок більшості людей на земні блага, на почесі, багатства та чуттєві задоволення. Інакше серце миттєво вражається духовною апоплексією, у чому постає покарання людини за недостойний вибір ціннісних орієнтирів. Віра розглядається духовною зброєю, якою озброюється серце сподіванням на Бога в повсякденному протиборстві з Дияволом.

У вирішенні питання про співвідношення серця та розуму ціннісний пріоритет відводиться серцю. У своєму щоденнику Іоанн Кронштадтський зауважив, що в Святому Письмі про розум не говориться так сильно і з

такою увагою, як говориться про серце, оскільки «голова» визнається службовою зброєю серця. Зі свого боку серце забезпечує роботу розуму, оскільки помисли походять від серця. З іншого боку, розум забезпечує ефективність роботи серця, спрямовуючи його до істини, миру, радості, життя. У цьому визнається його службова роль до серця, але за умови його опори на серцеву віру, якою просочується розум.

Вивчення кордологічного вчення Іоанна Кронштадтського виявляє його органічну вписаність у горизонт християнської антропології, що є єдністю есенціальної та екзистенційної проблематики. Механізм її конструювання вбачається у характері взаємовідносини ірраціонального та раціонального чинників смислоутворення. Завдяки ірраціональних чинників утворюються явища богословської та філософської раціональності. Своєю чергою, сконструйована раціональними способами ірраціональна образність впливає на конструювання богословського та релігійно-філософського вчення про серце і через нього – християнської персоналістичної антропології.

Роль богословської раціональності в аналізованому процесі полягає у сакралізації кордо-простору, що підносить його значення над рівнем повсякденного сприйняття. Ця сакралізація є введенням у серцевий топос Божественного початку з атрибутом активної доцільної діяльності у напрямку блага. В результаті одухотворюється серце разом з душею, що представлено священним полем маніфестації нуменозного. З іншого боку, в цей простір вводиться містичне почуття як ірраціональна пізнавальна здатність, що націлена до осягнення Незбагненого. В результаті формується містична ситуація «зустрічі», «прийняття» Бога всім серцем, серцевого «занурення» у Його святе лоно, жертвна партиципація як зречення від власної самотності на користь безумовного домінування над людиною Божественної влади. Містика комунікації між Божественним та людським початком складається з використанням богословських значень анабазису та катабазису: перше означає таємниче сходження Бога до людини, друге – сходження до Бога людської душі та серця. Їхнє співвідношення доречно визнати універсальною дискурсивною практикою конструювання смислової сторони культури монотеїстичних релігій, в якій «пов'язуються» (religare – «зв'язувати») Божественне та людське в значенні їхньої взаємної спрямованості в анабатичному та катабатичному аспектах.

*Філософська раціональність* формує ірраціональний простір за допомогою різноманітних дискурсивних формацій. Серед них особливо слід зазначити значення онтологічного, антропологічного та етичного дискурсивних різновидів. Онтологічний дискурс у його націленості до надприродної постаті Бога створює ірраціональну ситуацію буття нуменозного в теоцентричному смисловому полі як фундаменту світогляду монотеїстичних релігій, що охоплює філософію серця. Антропологічний дискурс у християнстві представлений головним чином екзистенційно-

персоналістичною дискурсивною практикою з властивим їй поглядом на особистість у її ультимативному прагненні до Божественного витоку. Антропологічна есенціалістика виробляє погляд на природу особистості та серця в духовно-божественному вимірі, екзистенціалістика вважає своєю підставою екзистенціал трансцендування як здійснення ідеалу обоження (або теозису). Есенціалістика спільно з екзистенціалістикою уявляються філософсько-атропологічними механізмами конституювання ірраціонального топосу серця. Етичний дискурс посилює вчення про серце інтенсивною апеляцією до цінностей моралі та звертає свідомість людини до необхідності їх здійснення у повсякденній турботі про чистоту серця. З зазначеною метою «практичний розум» звертається до аскетичної парадигми з її ультимативною теїстичною інтенцією, що супроводжується рішучим відкиданням альтернативних інтенцій свідомості.

Окреме місце в діалектиці ірраціонального та раціонального займає управлінський дискурс як організуючий культуру чинник. Культура загалом тяжіє до порядку, і тому їй властива творчість щодо організації управлінської системи. Однак погляд на управління не повинно зводитись виключно як на соціальне явище. Його предметом може бути діяльність індивіда в бік «турботи про себе» з погляду зростання у своїй самотності духовного початку. Такий тип управління має персоналістичний характер.

Управління включає до свого складу об'єкт, суб'єкт, мотивацію та засоби управління. У ситуації конституювання духовної культури серця у рамках християнської парадигми серце виглядає і об'єктом, на який націлюється аскетичний характер управління, і засобом управління свідомості християнина в націленості на добродієсне життя. Суб'єктами управління визначаються Бог і християнин, які утворюють синергію у єдиному управлінському процесі. Управління мотивується перспективою блаженної людської долі. Синергія Божественного і людського в їх спільній спрямованості до окультурення серця становить ірраціональне поле, яке актуалізується управлінським дискурсом, що є різновидом раціоналізації культури.

Якщо поєднати всі викладені дискурсивні практики, що виражають богословську та філософську раціональність у конституюванні культури ірраціонального, а також раціональні та ірраціональні чинники, що конституують християнське вчення про серце, всі вони, як і саме назване вчення, звернені у площину здійснення турботи про гідність кордонів християнської парадигми. Ідейне значення її гідності забезпечується націленістю свідомості до дотримання духовної чистоти серця, що захищає його від хибних інтенцій, з прагненням до ідеалу святості. Таким чином, кордологічне вчення Іоанна Кронштадтського доречно розглядати окремим виразом загальнохристиянського гуманізму та водночас турботою про гуманістичні цінності, що зосереджені навколо ідеалу святості. Одночасно це вчення доречно враховувати філософсько-кордологічним засобом

апологетики християнства в перехресті раціонального та ірраціонального, а також богослов'я, філософії та містицизму.

### **Література**

1. Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Завіту. – К.: Біблійні товариства, 1995. – 959+296 с.

## ОСВІТА ЯК СПОСІБ САМОПІЗНАННЯ

У широкому смислі слова освіта постає процесом набуття індивідом образу і подоби людини, процесом становлення власне людської суб'єктивності. Зазвичай освіту тлумачать як навчання і виховання: здобуття знань про світ (навчання) та «прищеплення» відповідних цінностей (виховання). Насправді ж усе набагато складніше. Варто розглянути освіту як дійсний спосіб самопізнання.

За свідченням доксографів, на запитання «Що на світі є найтяжчим?» Фалес Мілетський відповів просто: «Пізнати самого себе». Сократ, як відомо, саме на цьому питанні акцентував увесь свій спосіб філософствування. «Пізнай самого себе» – напис на фронтоні храму у Дельфах. А ось В.В. Бібіхін інакше перекладає цей напис з старогрецької інакше: «Впізнай себе. Це ти».

У контексті цих зауважень самопізнання не варто тлумачити звужено – як зосередження на особливостях свого «я», на уподобаннях, рисах характеру, звичках. Не треба самопізнання розуміти лише як інтроспекцію, як зосередження на собі самому.

Найважче, але й найпотрібніше для людини – *впізнавати себе у світі*. Де саме? У чужих, ворожих соціальних структурах чи інституціях? До речі, і в них також: вони – твій спотворений та вкрай відчужений образ. А де ж шукати та віднайти свій справжній образ, образ *самого себе справжнього*? У культурі, у класичній високій культурі як культурі високого. Уся така культура – для тебе і *про тебе*, саме про тебе, унікального і любимого. Тільки є одна умова: з нею *треба зустрітись*. І зустрічатись повсякчас. Суцільно. Дихати саме нею. І тоді виявиться, що музика Моцарта, Баха, Бетховена – постає способом саморуху, саморозгортання та інтонованості твоєї душі, без неї твоя – *саме твоя* – душа вже не може дихати. Дихати свіжим і справжнім повітрям духу. Твори світової літератури – це все про тебе. Твоє дзеркало. Ти бачиш себе в ньому з усіма своїми гріхами, недоліками, але – й достоїнствами.

Недаремно В.Г. Белінський, аналізуючи трагедію Шекспіра «Гамлет», зауважував, що Гамлет – це життя людське, це людина, це ви, це я, це кожен з нас... Ось саме до такого розуміння, до такого *переживання* має доводити учня кожна зустріч з культурою в освітньому процесі. Що, власне, і постає вихованням як таким.

За такого розгортання справи ти *впізнаєш себе у світі людини, пізнаєш себе* – ще не знайденого, незавершеного, але такого, що крок за кроком набуває образу і подоби людської. Стаєш у мученицьких спробах такої людиною. І цей процес – невичерпний. Саме тут відкривається нам істинна безконечність – буття і самого себе.

Однак може виникнути досить складне запитання. Виховання як живлення духом починається з перших моментів народження дитини. І якщо виховання тлумачити к самопізнання, то *хто* ж насправді пізнає (впізнає) себе з самого початку онтогенезу, адже ще не сформувалось власне «я»? Спробуємо поміркувати над цим.

Дитинка – новонароджене немовля – сприймає оточуючий її світ лише в міру *власної активності*. При цьому її активність, як це не парадоксально, є відверто знаряддевою. Тобто – суто *людською*, не тваринною. Найближчі дорослі постають життєво необхідними *органами* (і в цьому смислі – знаряддями) її, дитинки, життєдіяльності, якими вона досить активно керує, спочатку для забезпечення своїх суто вітальних нужд. Одразу ж утворюється певна спільність, «*освітня спів-буттєва спільність*» (тут і спів-буття, і справжня *подія*, щось гранично значиме), якщо вжити вдалий концепт відомого психолога В.І. Слободчикова. І в контексті цієї спільності дитина крок за кроком освоює, розпредметнює специфічно людські форми, способи спілкування і діяльності, вона *зріднюється* з ними. Вони одразу ж перекидаються «назовні», крізь них і саме ними дитинка бачить речі і ситуації. Цей процес невинний, безперервний, кумулятивний. Саме так, у процесі *спільно-розподіленої діяльності* (концепт культурно-історичної школи у психології) й відбувається формування суб'єктивності, людської душі. Хіба це не самопізнання? Хіба це не виховання?

Якщо ж істотність виховання тлумачити як деяку «*соціалізацію*» (як адаптацію індивіда до цінностей і норм існуючого соціуму), то жодного самопізнання ми не побачимо. Лише засвоєння чогось зовнішнього, чужого, якому треба підкорюватись. Якщо ж виховання вбачати у засвоєнні тих чи інших «цінностей», то яким чином у їх змісті можна побачити своє, віднайти себе? Перебування чогось у статусі «цінності» не передбачає розпізнання «ти-подібного» та «воно-подібного» буття, якщо вживати терміни філософії Мартіна Бубера. Адже самопізнання відбувається лише за ситуації *зустрічі* з «ти». Не адаптації, не підкорення, а саме *зустрічі*, де працює не логіка причиновості, детермінізму, а все трапляється як *одкровення*. Одкровення змісту певної реальності, у якому ти впізнаєш самого себе.

Річ у тім, що людина з самого свого народження *саму себе* «знаходить» *поза собою*, поза своїм тілом – у по-людськи влаштованому світі стосунків і речей, обставин і ситуацій. І те, що було «поза собою», стає своїм, о-своєним, стає собою. Для дитинки *зустріч* (за М. Бубером) зі світом так чи інакше стає *зустріччю з собою*. Саме це й є, на наше переконання, найбільш істотним, важливим у процесі виховання.

Зазвичай розводять навчання і виховання – ніби це якісь різні процеси, які, звісно, треба тримати у єдності. Проте головне у навчанні – вчитися бути людиною, ставати людиною. А по суті це й виступає вихованням. Вихованням як навчанням, навчанням як вихованням. Якщо

пригадати слухну думку Мартіна Гайдегера, то виходить, що вчитися аж ніяк не означає певним чином поповнювати багаж знань, озброюватися корисною для подальшого життя інформацією, а вирушати в путь, протягом якого *наші справи та вчинки* (тобто *вся наша природа, істота*, а не просто свідомість, інтелект) *приводиться у відповідність*. З чим? – А з тим, що для нас у тому чи іншому випадку *звернене за істиною*. Тобто приводити себе у відповідність не просто з чимось зовнішнім, покладеним перед нами, а з таким якимось дивним, загадковим, яке мало того, якось звернене до нас, *звертається до нас*, а й здійснює це «за істиною», за *своєю істиною*.

Таким чином, той зміст, із яким індивід має привести себе у відповідність у процесі виховання, обов'язково повинен бути *зверненим* до суб'єкта. Якщо такого звертання (з боку змісту) немає, то виховання виглядатиме простою адаптацією до чогось суто зовнішнього. Але й потрібне *звертання з боку самого суб'єкта*, інакше зміст не увійде у самі структури його душі, не зачепить істотні виміри його натури. На нашу думку, подібне звертання до зверненого до нас повинно бути притаманне і вихователю, і вихованцю. Це має бути спільність, *єдність у звертаннях*. Лише тобі може відбутися *зустріч* із тим, що повинно проникнути в душу, зачепити душу. Тому потрібно йти назустріч, бути готовим до зустрічі зі суттєвим, істотним (а не просто прагматично корисним) щоб, власне, **зустрітися із самим собою**.

Може виникнути певне непорозуміння. Де ж шукати самопізнання у навчальних предметах природничого циклу? З гуманітарними дисциплінами нібито все ясно, а як бути з природничими? Відомий вчений Юрій Афанасьєв якось сказав, що ми вчимо дітей у школі математики, а треба – *вчити математикою*. Цю тезу можна розгорнути: вчити історією, вчити літературою, вчити біологією і так далі. Саме так можна доводити навчання до самопізнання. На нашу думку, і математика, і фізика, хімія та біологія певним чином істотно причетні до самопізнання. Ось так влаштований світ, у якому я живу, такими є його закони, які непереборні і сильніші за мене. Яким же чином к такому світі могло з'явитись моє «я» і чи є місце в світі для мене? З іншого боку, у процесі зустрічі з подібними навчальними предметами може виникнути відчуття, що я таки здатний розв'язувати складні, спочатку незрозумілі завдання. Значить, я до чогось таки здатний! Треба тільки докласти зусиль. Мабуть, без докладання зусиль, зосередженості, напруження власної волі і в інших справах я нічого путнього зробити не зможу...

А географія дозволяє відчувати свій зв'язок з Батьківщиною та свою причетність до великого світу інших країн та народів. Вивчення з історії повинно доводити учня до переживання – «Це ж моя біографія!». Як казав Гегель, історія філософії показує нам не становлення чужих нам речей, а *наше власне становлення*. Ось де істинне самопізнання! Якщо ж зазвичай всі предмети викладаються і вивчаються як певні «чужі нам речі» (котрі,

можливо, колись нам знадобляться в житті для використання), то самий навчальний процес відбувається у відчуженій від живої суб'єктивності учня формі.

Якщо освіта піднімається (або заглиблюється) до самопізнання, вона набуває своєї дійсної сутності та призначення. Тільки таким чином можна піднятися над собою, *зростати*, зустрічаючись із самим собою ще невідомим, не знайденим. Тут – і тільки тут – може відбуватися самозміна, без якої й відсутнє виховання як таке і навчання як таке. Само-виховання й є саме вихованням. Талант та мистецтво вихователя полягає виключно у доведенні виховної ситуації до подібного розгортання.

Взагалі виховання – якщо й наука, то не в звичайному смислі. Швидше воно постає справжнісіньким мистецтвом. Недаремно відомий педагог та письменник Симон Львович Соловейчик називає педагогіку *наукою про мистецтво виховання*.

Освіта повинна бути **доведена до само-пізнання**. Власне, вона має і з цього починатися. Скажемо наступним чином: освітній процес має йти вглиб, *заглиблюватись* до самопізнання.

Філес Мілетський, за свідченням доксографів, на запитання «Що у світі легше за все?» відповів: «Давати поради іншим». Саме такою – *вкрай полегшеною і практично безпорадною* – й є наша звичайна позиція у вихованні: даємо поради, робимо зауваження, читаємо нотації, напучуємо, повчаємо. А ось великий Гете якось зауважив, що йому вкрай ненависним є все те, що тільки повчає, а не збагачує і не розширює його діяльність. Варто пильно вслухатись в думку мудрої людини. Справжнє навчання і виховання, освіта за своєю істиною є там і тоді, коли відбувається *розширення і збагачення* діяльності людей, причому таке збагачення і розширення, яке супроводжується *неодмінним впізнанням самого себе* у нових змістах, у нових реаліях, у нових творах, у нових ситуаціях. Впізнанням себе, пізнанням себе, віднаходженням себе. Адже дитина прагне *усюди бути вдома* (таке прагнення М. Гайдеггер називає ностальгією). Отже, завдання вчителя полягає насамперед у тому, щоб створювати для дитини ситуації (і відчуття, переживання) *перебування у власній домівці*, розширюючи її крок за кроком до цілого світу, світу людини. Людський світ у багатоманітності своїх вимірів має бути саме *домівкою людини*.



## НЕДОЛУГІСТЬ ПОВЧАЛЬНОГО ВИХОВНИЦТВА

Яким чином така тема стосується «раціонального та ірраціонального»? А ось зараз і побачимо.

Коли ми помічаємо той чи інший недолік, огріх, помилку іншого і беремося «повчати» його, роблячи зауваження, читаючи нотації, ми впевнені, що діємо абсолютно *раціонально*: є мета (виправити поведінку, характер, свідомість тощо), є засіб (повчання, вказування на недолік). Значить, має бути очікуваний результат. Проте майже завжди одержуємо не зовсім те, а вірніше – *зовсім не те*, на що очікували: результат негативний, від'ємний. Суб'єктивно ми діяли *ніби раціонально* (проста, як двері, логіка доцільності), а об'єктивно – суцільна *ірраціональність*. Результати **несумірні** з нашими намірами, задумами, сподіваннями. А там, де якась *несумірність*, там й *ірраціональність*.

Отже, поговоримо детальніше про «повчання» та їхній зв'язок з вихованням. Повчання<sup>1</sup> – річ, до речі, дуже слизька, чесно кажучи – огидна. Адже ми відверто не любимо, коли *нас повчають*, але ж самі **не відмовляємо собі у задоволенні** висловити щось «повчальне»... Чому так?

Згадується один вельми «повчальний» випадок. Якось ще на початку 90-х років (здається, 1992-го) був із дружиною та шестирічним сином у Київському драматичному театрі імені Івана Франка на рок-опері Геннадія Татарченка та Юрія Рибчинського «Біла ворона» (про Жанну д'Арк). Зал був сповнений школярами – мабуть, організували масовий культ-похід підліткам. На виході з театру чую розмову групи хлопців: «І це завтра доведеться писати твір про повчальне значення п'єси...». Складно передати тужливу інтонацію фрази, що супроводжувалась недрукованими словами. Хотілося обсмикнути лихослівців – тут же жінка і дитина, але чомусь я промовчав. «Міцні» слова були *на своєму місці* й адекватно висловлювали ставлення підліткової душі до «завдання» дуже *нерозумного* вчителя. Сам я з такого приводу спорудив би більш хитромудру, багатоповерхову «конструкцію». Чорт забирай, чи розуміють педагоги *сенса естетичного сприйняття художнього твору* як такого, яке ніяк не в'яжеться з «повчальним значенням»? Їм би тільки повчати і всюди знаходити щось повчальне – у смислі «корисне»...

*«Поучают! Поучают!»*

*«Поучайте лучше ваших научат!»*

Здається, Буратіно із відомого радянського фільму однозначно висловив ставлення **всіх** учнів, дітей та підлітків до «повчань». Чи дійшло це до педагогічного розуму (чи до того, що від нього *залишилося*)? Чи дійде

---

<sup>1</sup> Звісно, тут не йдеться про певний історичний літературний жанр «повчань».

колись це до дорослих?

Років 25 тому наткнувся на такі ось рядки Максиміліана Волошина:  
*«Из всех насиллий,  
Творимых человеком над людьми,  
Убийство – наименьшее,  
Тягчайшее же – воспитание»*

Вони миттєво запали мені в душу: адже я й *сам так думав*. Це мав сказати я, а не він. Однією з ознак *справжньої поезії* можна назвати: «це повинен був вимовити я»! Але не вдалося, а якщо і десь невиразно бриніло, то ніяк не знаходило собі слів. Істинний поет чомусь завжди говорить саме про *тебе*, про щось головне в тобі (а графоман – лише про себе). Він виконує в словах *правду* про тебе – навіть коли говорить про себе...

Як відомо, поетична мова має приголомшливу точність. Там, де вчений чоловік нанизує слова-терміни, формуючи ланцюжки висловлювань, дефініцій, метується навколо і біля предмета і наївно вважає, що його рух відбувається у самій суті справи, поет однією фразою, образом, метафорою *схоплює* найважливіше.

Сучасна аналітична філософія геть-чисто відкидає метафоричність філософської мови. Наприклад, фраза Гегеля – «сутність є істина буття» з позицій такої філософської школи виглядає нісенітницею, так само як і слова Мартіна Гайдеггера: «мова – домівка буття». Цікаво, як би аналітичні філософи розцінили слова мого вчителя професора Валерія Олексійовича Босенка: «сутність розвитку – у розвитку сутності». Гра слів – однозначно. Можливо – гра. Але за цією «грою» *чуйне вухо* почує незрівнянно більше, ніж у всіх дефініціях того, що є «розвиток», у словниках, енциклопедіях, академічних багатотомних виданнях.

Очевидно, філософія у чомусь дуже суттєвому ближче до поезії, ніж до науки (про що писав М. Гайдеггер); вона, як і поезія, дає буттю сказатися, надає слово самому буттю, нічого не додаючи від себе (а коли я щось додаю від себе, я мислю погано, – говорив Георг Вільгельм Фрідріх Гегель).

Однак повернемося до вищенаведених слів поета. З погляду тверезого здорового глузду можна було б заперечити: виходить, що автор якимось чином виправдовує вбивство як найменше насильство над людьми? *Не це* каже М.О. Волошин. Виховання – ось *найтяжче* насильство над людьми. Найтяжче у тій ситуації, коли виховання розуміється і здійснюється як *систематичний примус, вплив на живу людину*, коли жива особистість представлена лише у вигляді якогось *об'єкта докладання педагогічних зусиль*, коли під вихованням розуміють *адаптацію* індивіда до вимог суспільства і тим самим систематично відучують бачити в суспільстві (тобто в тих стосунках між індивідами, в яких вони *звертаються* один до одного і тим самим – до самих себе) *свою* власну домівку, *свою* сутність, *свою* природу.

Виховання у такій перекрученій, оберненій формі – і не виховання

зовсім, а **виховництво**. І пов'язане воно зі «пристрастю до виховання», яка, на моє глибоке переконання, є **затемненням розуму**. Затемнення *розуму* не означає помутніння *розсудку*. Більше того, саме нестримна активність та експансія розсудку – аж до відвертої *тиранії* – ведуть до витіснення розумного начала.

Мені вже доводилося залучати метафору «*тиранія розсудку*», що належить Освальду Шпенглеру, при аналізі феномена вербалізму в освітньому процесі. О. Шпенглер каже, що ми не відчуваємо тиранії розсудку, «оскільки самі являємо її кульмінацію. Зараз же поміркуємо про ту диявольську руйнівну дію, яка робить така тиранія, у *справі виховання*. В існуючій науково-педагогічній та навчальній літературі, так само як і в сучасній філософії освіти, феномену «виховництва» (або «виховательства») не приділено уваги, а тому сама сутність виховання як такого схоплюється досить абстрактно, у сенсі – гранично односторонньо.

Вельми точний вираз «*пристрасть до виховання*» я знайшов у відомого історика філософії Куно Фішера, коли він описує життя та вчення І.Г. Фіхте. К. Фішер зауважує, що виховання схоже на владу, і цілком можливо, що *владолюбні схильності*, без яких ніколи не обходиться розвинене почуття власної гідності, шукають і знаходять для себе *особливе задоволення* у вихованні. Звідси легко виникає *пристрасть до виховання*, яка часом перетворює на карикатуру навіть продуману та енергійну педагогічну діяльність, що виявляється в неналежному місці, надто часто намагається *покращувати* і *повчати* і таким чином впадає в той наставницький категоричний педантизм, який лягає на інших *нестерпним гнітом*. Виховання діє визвольним чином, *пристрасть до виховання* неліберальна й у цьому сенсі є справжньою пороком. При цьому Куно Фішер стверджує, що саме такий «*наставницький категоричний педантизм*» був притаманний німецькому філософу І.Г. Фіхте, щоправда, це – «відомі слабкості і риси дріб'язкові», але й їх не можна залишати «без уваги». Разом з моральнісно-виховною діяльністю Фіхте, яка вимагалась його філософської системою і з його спраги подвигів, неодноразово зустрічається і ця *деспотичну пристрасть до виховання*, що виявляється при його відкритому характері дуже відверто, тому що вона не стримується ні розсудливою обачністю, ні самообмеженням. Там, де вона проявляється, вона проявляється вкрай різко.

Пристрасть до виховання пов'язана з **владолюбством**, і це дуже небезпечно. Справді, виховання в чомусь схоже на **владу**. У чому саме ця спорідненість? – На мою думку, і виховання, і влада – це прояви *управлінської діяльності*. Проте *владна форма* спотворює, якось зауважив Ф.Т. Михайлов, *управлінську діяльність: управління справою* замінюється *управлінням людьми*, яке спирається на насильство. Саме *управління людьми (а не ділом)* і зближує владу та виховання. А точніше – не виховання як таке – а **виховництво**.

К своїх щоденниках письменник Михайло Пришвін висловив досить парадоксальне припущення, що людина на землі від інших тварин відрізняється саме **владою**, тобто прагненням до виняткового панування і підпорядкування собі всього, що живе, і під приводом кращого *для всіх*, а насправді, щоб *собі краще пожити* – нової організації всього живого за своїм планом. Отже, зафіксуємо думку: організація усього живого *за своїм планом* і врешті-решт – для забезпечення суто своїх (приватних, егоїстичних) інтересів.

*Виховництво є оберненою (перекрученою, спотвореною, неістинною) формою* виховання як такого, так само, як *влада* виступає оберненою формою діяльності *управління*. Майже у всіх (за рідкісних і щасливих винятків) підручниках з педагогіки та вчених книжках з «філософії освіти» виховання трактується як *вплив, вплив на людину* з метою формування, «прищеплення», розвитку – «за своїм планом» – тих чи інших дуже важливих («соціально значущих, корисних») якостей, властивостей, здібностей. Отже, – *управління людиною*, вплив на неї, на її свідомість, волю, почуття. Отже, людина тут – **об'єкт докладання певних зусиль**. Панує *суб'єкт-об'єктна* модель взаємовідносин людини та світу, панує *об'єктна логіка*. Як у традиційній дидактиці мають справу лише з *об'єктним знанням, готовим, знанням-результатом*, так і в «теорії виховання» *не гідують користуватися об'єктною логікою*. І мало хто підозрює, наскільки при такому підході все збочено, зіпсовано, не помислене як слід, недомислено. Наскільки все суперечить *дійсній логіці* розвитку людської суб'єктивності. А де у підручниках розкривається ця логіка? Покажіть мені підручник, у якому більш-менш адекватно представлений зміст **понять** (саме понять, у не представлень) «*суб'єктивність*» і «*розвиток*»!..

Виховництво – це *владне управління людьми*. Виховання ж – *живлення духом*. Ми ж так звикли поєднувати слова «виховання» та «дух» за принципом: «виховання в душі чогось», що від звичайних у минулому (недоброї пам'яті) «виховання в душі марксизму-ленінізму», «виховання в душі відданості рідній партії» якимось легко, витончено, не мудруючи лукаво, тобто – *відверто тупо* перейшли до «виховання в душі національної ідеї», «в душі відданості неньці-України», «в душі демократії», «в душі громадянського суспільства» та ін. Замінивши ідеологічні вивіски, наївно вважати, що цим позбулися духу тоталітаризму. Він – особливий «дух», його лозунгами, мітинговими криками, зруйнованими пам'ятниками та порушеним устроєм життя не залякати, – адже *саме цим* він і живиться. Усе залишається по-старому, тільки під новими прапорами: жива людина знову має бути *принесена в жертву* чомусь, що стоїть над нею. Її знову змушують молитися на ідеологічні абстракції, які, як показує наш багатостраждальний історичний досвід, дуже швидко перетворюються на дуже жорсткі, жорстокі та цілком конкретно-тілесні структури, ворожі до людини.

У нас всі постійно «виховують» один одного – вдома, на роботі, у транспорті, у ЗМІ (а точніше у «засобах масового знуцання»), у соціальних мережах... Торжествує «дух виховання», *дух виховництва*, воістину – *злий дух*. А точніше – *дух зла*. Він закріплює та освячує право одних керувати волею та долею інших. Він ґрунтується на *посяганні на особистість іншого*. Хтось за мене вирішує, яким мені бути, як мені бути, навіщо мені бути, заздалегідь розписуючи та детермінуючи шляхи та засоби досягнення мною «соціально-корисного» стану.

Дух виховництва, свого роду вельми непристойний виховний свербіж, що увійшов до радянського типу соціальності, був одним із наріжних каменів у фундаменті адміністративно-бюрократичної системи, для якої живі індивіди – це лише пластичний матеріал для всіляких «корисних» впливів, тиску та утисків. Мені здається, що, руйнуючи попередню систему, ми цей «камінь» залишили на місці, не зрушили і навіть по-новому освятили. Заздалегідь можна припустити, що може бути побудовано... Але ж «побудували»! Достатньо озирнутися навкруги...

Вгамувати виховницький свербіж – важко, але необхідно, так само – як і *переосмислити природу виховання* як такого.

І тут ми відразу ж натрапляємо на протиріччя. Людину **не можна не виховувати**, оскільки індивід не несе в собі від природи свої людські якості, а привласнює їх за життя в процесі онтогенетичного розвитку. І водночас, не залишаючи позицій принципового визнання суб'єктності людини як «Іншого», доводиться визнати, що **людину не можна виховувати**, оскільки виховання (яке легесенько обертається виховництвом) так чи інакше пов'язане із *засіханням на іншого*, зі зведенням суб'єктного буття до речовно-об'єктного рівня.

Душа потребує виховання, тому що її *спосіб живлення* покладений поза фізіологічними процесами, що відбуваються всередині тіла індивіда. І водночас душа органічно «не перетравлює», не терпить, не виносить виховання (а точніше – виховництва) – немає нічого більш чужого, ворожого, нестерпно-огидного для душі людської, ніж так звана «*виховна робота*».

Вся справа, мабуть, у тому, що просто не можна ставити перед собою суто виховні цілі та завдання (за структурою *звичайного акту цілепокладання*). Якщо хтось визнає, що має *право на виховання* іншого, то цим він імпліцитно стверджує, що сам є вихованішим за іншого. І ось тут треба себе спантеличити дуже простими питаннями: чи може по-справжньому вихована людина вважати себе *вихованішою*, ніж інші? Чи може справді культурна людина вважати себе *культурнішою* за інших? Чи може дійсно розумна людина вважати себе *розумнішою* за інших? Адже відомо, хто вважає себе найрозумнішим. Ось мої восьмирічні онучки знають, хто: останній дурень. Очевидно, ці питання – з розряду риторичних.

Дух виховництва – це дух нав'язування, впливу, зарозумілості,

своємірності, формування як *формовки*, дух ідеологічного та педагогічного *фарисейства*. Дух виховництва – своєрідний, але справжній **педагогічний блуд**.

Отже, людину не можна виховувати і не можна не виховувати. Як же наблизитися до вирішення цієї суперечності? Вихід, очевидно, полягає в наступному: автентичне виховання (тобто, що адекватне своєму поняттю, своїй всезагальній природі) не може бути особливою, відокремленою та спеціалізованою, інституалізованою формою діяльності, не може бути *окремим процесом зі своїми цілями, завданнями та заздалегідь заданою структурою*. Виховання за своєю незамутненою, неспотвореною, розумною природою є **трансцендентальним** виміром (краще сказати – інтонацією) реального життєвого процесу, тобто тим у товщі людського буття, що безпосередньо пов'язане із *проростанням і зростанням людського в людині, з освітою* (рос. «*образо-ванием*») та розвитком душевно-духовної самості.

Адже реальний життєвий процес не зводиться без залишку до світу речовно-емпіричної каузальної необхідності. Він таїть у собі нескінченну *духовну* (власне *культурну*) основу. Онтологічно виховання перебуває саме у цій сфері трансцендентального буття; воно – не просто «сфера», «сектор», «ділянка», а *осереддя людського буття*. Виховання як таке здійснюється *по той бік* емпіричної наявної речовності; виховання, власне, здійснюється у *духові* як такому.

Конституювання ж «трансцендентального» в особливу сферу емпіричної життєдіяльності, надання виховному процесу статусу наявного буття саме й означає *торжество зла*, «*духу виховництва*». Суб'єкт, здійснюючи «виховну роботу», узурпує права духу як такого, виступає *від імені* (і за дорученням) самої субстанції (у нас все простіше, ми і слів таких не знаємо, ми слухняно, але не без лукавства, виконуємо «соціальне замовлення»), і готові в ім'я тих чи інших цілей та ідеалів втручатися в життя і душі живих людей, виліплювати їх за своїм *убогим образом* і подобою. «Дух виховництва» – непомірна гординя суб'єкта-вихователя, який присвоює собі функції абсолютної творчості і тим самим зводить «вихованця» до рівня тварного буття, просто – тварюки. Людинобожжя, як відомо, призводить до крутого нігілізму. Одномірна узурпація суб'єктом найвищого, самопіднесення людського до надлюдського закінчується, зрештою, дуже сумно.

Отже, людину не можна виховувати, принаймні – емпірично. Людина не повинна бути *об'єктом* виховання. **Нове педагогічне мислення** відводить на периферію суб'єкт-об'єктне протистояння та утверджує **верховенство суб'єкт-суб'єктних стосунків**. *Об'єктом* ж педагогічної діяльності можуть (і повинні) виступати речовно-організаційні чинники, умови, форми, але жодним чином **не живі особистості**.

Виховання, на відміну від виховництва, постає як *управління справою*.

Управління тією *спільною справою*, до якої як активні суб'єкти-співробітники залучені *всі учасники* спілкування. Адже реально *виховує, живить духом саме спільна справа*, контекст, *дух спілкування*. Саме це здатне дійсно «впливати» на людину, сприяти її само-зміні. А горезвісна «виховна робота» – відверто шкідлива у своїй безпорадності, у своєму негамовному дидактизмі, фарисействі, вербалізмі та моралізаторстві.

До речі, Пауль Наторп також вважає, що виховання пов'язані з *управлінням*. Він стверджує, що людська освіта як перетворення індивіда в людину є створення світів духовного змісту в людському духові, спочатку в кожному окремому духові, а через це і в людстві як цілому. Завдання виховання (як у найбільш вузькому, так і в широкому сенсі) – **управляти цим створенням**, проте не виконувати його, оскільки воно виконується *само собою*, але пильнувати його, щоб воно без будь-яких відхилень слідувало *за своїм власним, внутрішнім, конструкційним планом*. Підкреслюю: *за своїм власним, а не за нашим* планом, проектом, Тобто – за своєю іманентною логікою. І не намагатися «залазити в душу» вихованцеві, – це і непристойно, і безрезультативно. Отже, завдання виховання – *керувати творенням світів духовного змісту* і тримати під рефлексивним контролем міру його відповідності не нашим намірам і цілям (якими б піднесеними і благородними вони нам не здавались), а *сутнісним вимірам самого духовного процесу*. Пригадується думка Михайла Ліфшиця, що всупереч обивательським уявленням, у тому числі і вченим, матеріал свідомості – не пластмаса, готова на все, оскільки він сам диктує певний спосіб формування. Ось на рівні *виховництва* ми наївно вважаємо свідомість іншої людини такою, що легко формується, форматується – *ззовні*, нашим впливом, зусиллям, тиском і утиском, моралізуванням, нотаціями.

«Пристрасть до виховання» йде **не від розуму**, а від розсудку. Лише розсудок здатний уявити себе правомочним владно втручатися в тканину живого життя і переформатувати її за своїм планом – з метою «поліпшення», «вдосконалення». А ось реформаторський кінцевий (за своєю природою) розсудок через свою суб'єктивну тенденційність намагається активно втручатися в життя, не маючи на це жодного права. Однак розсудок повинен змиритися. Можна й інакше: розум повинен його приборкати, «змирити». Усім нам потрібно, особливо в царині педагогіки (проте саме цього потребують й інші сфери нашого багатостраждального життя-буття) усвідомити обмеженість кінцевого розсудку та його втручання у дійсність заради її виправлення, адже відстань між суб'єктивним кінцевим розсудком і об'єктивним світом величезна. Інакше кажучи, виховництво – це гординя, **гординя кінцевої свідомості**.

Виховництво зі своїми повчаннями круто замішане на **моралізуванні**, яке, за словами Михайла Пришвіна, є *«творчістю бездарних людей»*. Пристрасть до виховання, свого роду виховницька хіть – вияв саме нашої

**бездарності у любові.** А до чого тут про саме про любов та бездарність? Тому, що саме ця бездарність має *нищівну силу*. Пригадується думка Григорія Соломоновича Померанця стосовно того, що невміння виростити та зберегти любов завдає людству *більше страждань*, ніж усі політичні режими всіх часів. Тому що режими приходять й уходять, а бездарність у любові залишається.

Наша **звичка неодмінно помічати недоліки** ближніх та читати нотації, **робити зауваження** – також від бездарності. І при цьому ми з гордим виглядом вважає, що займаємось «вихованням», виправленням поведінки. Адже ми не робимо зауважень тим, хто стоїть вище, скажімо – начальству, бо розуміємо, що «себе дорожче». А тим, хто нижче? – Із задоволенням. Але ж так звані «вихованці» – *анітрохи не нижчі* за нас. Вони – спі-вробітники. Подолання виховництва, приборкання «пристрасті до виховання» зовсім на означає перехід до особливих ліберальних, «м'яких» способів впливу. М.О. Ліфшицю належить думка, що краще струсити людину, щоб вона стала на ноги і пішла, ніж вести її на помічах за допомогою прозорих педагогічних прийомів, які вона бачить наскрізь і ненавидить. Справа не в лібералізмі прийомів, а в тому, щоб між вихователем і тим, кого він хоче виховувати, не було прірви, щоб усе між ними було на чистоту, на рівних засадах. А ось у виховництві все досить *нечисто*, з наміром, по-фарисейськи.

А як же жити, не роблячи «зауважень»? Дуже просто. Не помічати дрібні провини та недоліки інших і в цьому сенсі жити по-епікурівськи «непомітно». Наша *дійсна допомога* іншому – не в нотаціях, а в досягненні такого рівня спів-буття, щоб кожне слухне слово ставало *подією*. Істинне виховання – це складне налаштування, непросте **вистроювання** своїх справ, вчинків, щоб творилася і зберігалася особлива *духовна атмосфера товариства*. На жаль, так **вистроювати себе** дуже складно, нам звичніше – **«строїти» інших та «строїти із себе»**.

Подолати в собі «пристрасть до виховання» означає: принципово *не робити зауважень іншим*. Але можна піти й значно далі – *не помічати* зауважень на свою адресу, *не реагувати* на них. Ні, якщо зауваження слухне, треба винести урок і навчитися діяти і чинити інакше, трансформувати форму своєї активності (адже здатність до перетворення форми власної активності відповідно до суті справи і є, власне, *мислення, розум*). Якщо ж немає сил перетерпіти *несправедливі зауваження* на свою адресу, краще вже впасти у стан вселенської скорботи щодо недосконалості всього роду людського (включаючи і себе, любимого), ніж **відповідати**, огризатися, «з'ясовувати стосунки». І в жодному разі – не дозволяти собі *ображатися* на зауваження, не накопичувати образи, що руйнують душевну тканину. Адже, як цілком справедливо зауважив письменник Іван Єфремов («*Лезвие бритвы*»), за уразливістю криється відчуття власної неповноцінності.



Чому ж ми такі схильні саме до *виховництва*? Відповім так: через небажання та невміння вчитися. Вчити, повчати інших – скільки завгодно. А ось вчити-ся... Диявольськи складно: отримувати досвід, вилучати, брати уроки з досвіду. З цим у людей, як зауважує поет Максиміліан Волошин, маючи на увазі першу світову війну, завжди проблеми: *«Так кончилась предродовая схватка, Но в этой бойне не уразумели, Не выучились люди ничему»*. Не вивчилися, а шкода. Отже, приречені на повторення – **не навчання, а бійні**. Скільки крові пролили християни, воюючи між собою в Європі в XVII столітті за «справжню церкву» (понад 15 мільйонів чоловік), щоб зрештою навчитися віротерпимості та звести її до закону (хоча і в сучасному світі з віротерпимістю дуже непросто). Скільки ще крові треба пролити, щоб навчитися поважати, цінувати та обожнювати все живе? Скільки ще підліткам треба покалічити психіку і життя, **віднадити їх від власної домівки**, продовжуючи кричати на них дурним голосом за будь-яку провину? І скільки ще мільйонів юних душ потрібно **покалічити**, щоб зрозуміти, що **так, як ми вчимо** в сучасній школі (і в університеті), – **вчити не можна?**.. Коли ж ми **навчимося вчитися?** Іншими словами, – **думати?** Будь-яка робота буде проклята, якщо їй не передує **труд думки** (В.В. Бібіхін).

Справжнє, дійсне виховання – не вплив на якийсь «об'єкт», а **живлення духом** (слід би уточнити: духом добра, якому не чужі істина і краса, – адже дух і злим, і пошлим, дуже *нечистим* буває, та ще й як часто!). А ще точніше: створення такої ситуації, такого *простору спілкування* (як захоплюючої, нескінченно цікавої спільної справи, в якій не можна не брати участі, не можна не співпрацювати, «не розірвавши свого серця»), усередині якого *зростання людського в людині можливе*.

Ось ще один роздум Максиміліана Волошина:

*«Смысл воспитания:*

*Самозащита взрослых от детей.*

*Поэтому за рангом палачей*

*Идёт учёный комитет*

*Компрачикосов,*

*Искусных в производстве*

*Обеззараженных*

*Кастрированных граждан».*

Сказано дуже сильно. Чому ж дорослі захищають себе від дітей, чому вони змушені це робити? Чи не тому, що *«Ребёнок – непризнанный гений / Среди буднично-серых людей»*? Ми, дорослі, стали буденно-сірими не від хорошого життя, і в це «негарне життя» ми маємо ввести наших дітей через виховання як наш *самозахист* від дитячої невизнаної геніальності, *безпосередності* та їх здатності дивитися на світ з подивуванням. У дітях є якась *вища правда універсального буття*, істина (вона ж – добро і краса) нашого життя. Таке відчуття, що в дитинстві *ми знали все*, а потім

благополучно забули, і все своє буденно-доросле життя болісно намагаємось згадувати те, що ми *тоді знали* – про світ і про себе (мав рацію Платон зі своєю теорією «пригадування»!).

Коли дорослий впадає у дитинство, це називається дитячістю («що старе, що мале...»). Зовсім інша річ: зберегти в собі *дитячий стан душі*, свіжість дитячого погляду та незаангажованість суджень, зберігати високу мудрість дитини. – Максиміліану Олександровичу це було властиво.

Щодо «вченого комітету компрачикосів» – все вірно. А чим ще займаються наші славні чиновники від освіти? «Болонізація» (вірніше: болванізація) освіти, модульно-рейтингові системи, вестернізація, «компетенції» та ін. «інновації» – реально псують, спотворюють, *знищують* освітній простір. Але, мабуть, комусь це потрібно, когось дуже влаштовують «зnezаражені, кастровані» громадяни, які не претендують навіть на натяк про думку як таку.

Різкість суджень поета – зрозуміла. Жив би він у наш час, – якими словами висловив би все те непристойне і просто жахливе, що відбувається у нас в освіті?

Коли Максиміліан Олександрович здобував освіту, гімназії були дуже серйозними навчальними закладами. І все-таки Волошин помічає у своїй автобіографії щодо років, проведених далеко не у кращій (тобто – казенній) Московській гімназії, що це – найтемніші і обмежені роки життя, сповнені туги і безсилового протесту проти незручних і непотрібних знань. А про феодосійську гімназію пише, що вона буквально вбиває все людське, привчає до лінощів, привчає безглуздо виконувати нікому і ніколи і ні для чого непотрібну роботу. І тому наша молодь така безцільна і так мало цікавиться оточуючим». На ідіотизм гімназійно-шкільного життя вказано досить точно. Чи далеко ми пішли від такого? Старі проблеми сучасна наша школа гранично та *безнадійно* загострила.

Для самого себе Максиміліан Олександрович знаходить принципово інший спосіб освіти: **особистісна зустріч із культурою**. На заняттях з грецької перекладає Платона. У Москві, Санкт-Петербурзі, за кордоном – зустрічі (навчання, спілкування) з живими особистостями, з творами мистецтва. Свій будинок у Коктебелі перетворює на живий простір культури, де людям *дихається вільно і легко*, де вони живуть, а не проживають, і де культура проступає нескінченними нитками *звернень людей* один до одного і тим самим живить кожную клітину їхньої душі та духу. Волошинський «обормотник» – ось модель справжнього навчання. Тут культура постає воістину «третім» суб'єктом усередині суб'єктно-суб'єктних **стосунків особистостей**.

А у звичайних освітніх закладах зусиллями численних «вчених комітетів», «кулінарів від дидактики» (Ф.Т. Михайлов) зміст культури багаторазово редукується, «адаптується» – аж до якості «матеріалу», який треба пройти... І все стає незручним і непотрібним (Хіба що для отримання

«оцінки», нині – «балів»). А тому й вбивається все людське...

Педагогічне мислення, здатне долати «тиранію розсудку» і ставати по-справжньому *розумним*, має орієнтувати педагогічні практики на дійсне, справжнє виховання.

А виховання, у своїй сутності, повторює – є **живлення духом**. Ось про «якість» подібного живлення слід потурбуватися. Дух буває різним. Є дух, а є душок-с. Так, духовне живлення повинне бути *дієтичним* – ні, не дидактично «адаптованим до вікових особливостей», а *обережним* і турботливим, щоб не зашкодити душевно-духовному здоров'ю. Але все ж таки краще йому бути не просто «дієтичним», а *діаноетичним* (строго за Аристотелем), що пов'язано з *чеснотами розуму*.

На одній із конференцій я вступив у полеміку зі священнослужителем, який закликав виховувати дітей у сім'ї «у дусі Христа»: а чому «у дусі», а не *самим духом Христовим*? Слабо, мабуть, нам так побудувати *атмосферу спілкування* в сім'ї, щоб вона була *самим Христовим духом*, щоб *саме він* і виховував, живлячи наші, дітей і дорослих, душі?

Добре сказав якимось режисер Валентин Плучек: «Неможливо напоїти осла, який не відчуває спраги». Повчання, повчальність – начисто позбавляє самої можливості спраги, але аж *ніяк не вгамовує* її, хіба що – *пристрасті до повчання* самого суб'єкта такої непристойної дії.

Виховництво – прояв *владних функцій*. Справжнє, істинне виховання – не авторитарне, хоч і не відкидає авторитетність. Дійсне виховання – не у ситуації **влади** тата, мами, педагога. Тут прийнятна **одна влада** – **влада ума**, єдино *гідна людини* влада.

«Повчання» за своєю суттю є припиненням навчання як такого (тепер уже дійсно «по навчанню»). Повчальність йде *не від ума нашого*, а від слабкості, бездарності, надмірної зарозумілості. Що ж таке, власне, **навчання**?

Ми звикли вважати, що вчитель, особливо хороший вчитель – це той, хто *дає знання*, міцні знання. Так і оцінюємо: цей – дає знання, а той – не дає. І не лише ми, а й різні контролюючі інстанції. На противагу такому розповсюдженому уявленню Гайдеггер визначає покликання вчителя – **давати вчитися**, оскільки вчити ще складніше, ніж вчитися. А чому вчити важче, ніж навчатися? Аж ніяк не тому, що вчитель повинен мати більшу суму знань і у будь-який час тримати їх напоготові. Навчати важче, ніж навчатися, тому що вчити означає: *давати вчитися*. Справжній вчитель нічому іншому і не дає вчитися, окрім вчитися навчанню. Тому часто його дії можуть створювати враження, що в нього, власне, нічому не навчаються, якщо під «навчати» розуміють лише постачання корисних відомостей. Вчитель попереду учнів єдино у тому, що йому потрібно **вчитися набагато більше**, ніж їм, а саме: даванню-вчитися. Вчитель повинен бути здатний на те, щоб стати більш здатним до навчання, ніж його учні. А тому вчитель набагато менш впевнений у своїй справі, ніж будь-хто з учнів у своїй.

Філософсько-педагогічний сенс цієї ідеї М. Гайдеггера, з мого погляду, полягає у радикальному *переосмисленні сутності навчання*. Вчитель – не той, хто транслює або ретранслює інформацію, а той, хто **вводить себе разом із учнями** у певну *ситуацію*, в суттєвості якої її учасники стають здатними побачити, почути, вслухатися у присутність неприхованого, істини як такої, *αλήθεια*. Адже, згідно з Гайдеггером, вчитися означає: приводити наші справи та вчинки у відповідність до того, що приносить нам кожна зустріч із суттєвим. А ось, щоби таке приношення стало для нас можливим, ми повинні вирушити в путь.

Зазначимо ще раз: вчитися – не означає певним чином поповнювати багаж знань, озброюватися корисною для подальшого життя інформацією, а вирушати в путь, протягом якого *наші справи та вчинки* (тобто *вся наша природа, істота, а не просто свідомість, інтелект*) приводиться у відповідність. З чим? – А з тим, що для нас у тому чи іншому випадку **звернено за істиною**. Тобто приводити себе у відповідність не просто з чимось зовнішнім, покладеним перед нами, а з таким якимось дивним, загадковим, яке мало того, якимось звернене до нас, *звертається до нас*, а й здійснює це «за істиною», за *свою істиною*. – Саме так до нас може звертатися не що інше, як *культура і лише культура* (про Бога всує не будемо), живим та вищим втіленням (уособленням) як індивідуацією всезагального може бути лише **особистість іншого**. А це вже власне культурологічний аспект гайдеггерівського концепту «*давати вчитися*». До речі, Мартін Гайдеггер якимось сказав, що стародавні греки не «переживали» твори свого мистецтва, але **дозволяли собі перебувати у присутності їхнього сяйва**. Отже, сутність *мистецтва вчити* – вести себе та своїх учнів тим шляхом, де врешті-решт можна дозволити собі *перебування у присутності явленого сяйва творів людського духу*. А це означає – йти назустріч, бути готовим до зустрічі «зі суттєвим», щоб, власне, **зустрітися із самим собою**.

Усі знають, що у сучасній школі (як і у виші) вчитися *нецікаво*. Але що таке «цікавість», «інтерес»? М. Гайдеггер зауважує, що «*inter-esse*» означає: бути серед і між речей, стояти посеред якої-небудь речі і залишатися при ній. Гегель сказав би: *бути в суті справи і не бажати покидати її*. Тоді дійсний інтерес (*inter-esse*) є таким перебуванням «при справі», стоянням усередині якоїсь реальності, коли вона не просто частина деякого цілого, але сама є ціле – і не тому, що складається зі своїх «частин», а в міру своїй іманентної рефлексії в інші моменти, в міру рефлектованості іншого в ній (врешті-решт – усієї цілісності людського буття). Причому як обов'язковий бік інтересу має виступати *цілісність самої суб'єктної присутності* у цьому моменті. Людина не просто якоюсь частиною своєї істоти, а всією собою присутня у тому, що *її захоплює*, залишається при ній; їй немає потреби «повертатися в себе» саме через ту просту причину, що він, суб'єкт, тут воістину «*у себе*», а не просто ззовні. «Дурна» ж рефлексія,

як вважає Гегель, цього «не розуміє»: для неї бути в іншому – значить не бути для-і-у-собі.

За відсутності цілісного стояння «серед речі» бере гору саме воістину «погана рефлексія». М. Гайдеггер зауважує, що для сьогоднішнього інтересу цінне лише цікаве. Це те, що вже наступної миті викликає байдужість і замінюється іншою цікавістю, що згодом зворушує так само мало, як і попереднє, «цікаве вже засувають у байдуже, що в одну мить стає нудним.

Можна відразу відрізнити *справжній інтерес* (як *інтерес до справжнього*) від підробок під нього. Цілісність суб'єктної присутності – ще не все. Інший бік справи – присутність суб'єкта у *цілісному* (істинному), а істинне від неістинного відрізняє, крім усього іншого, *цілісність присутності* у ньому (як момент) всіх істотних вимірів здійснення людського буття. Симулякри, а нашою мовою – *підробки* інтересу можуть бути як із суб'єктивного, і з об'єктивного боку. Перший варіант обумовлений *частковістю* занурення людини у «щось», другий – *частковістю* самого цього «чогось». Людина може бути повністю захоплена неістинним, частковим, мінливим, вважаючи в цьому майже всі смисли своєї «самореалізації». Часткове, партикулярне **не репрезентує все інше**, а замінює, заміняє, ілюзорно заповнює, закриваючи неабиякою емоційною насиченістю свою суто компенсаторну природу.

Звичайно ж, сказане вище має безпосереднє відношення і до процесів навчання, до того, *наскільки воно цікаве для його учасників* і чому люди тікають від нього (часто – як від чуми) в інші сфери, де й особливо *напружуватися* не треба, щоб стало «цікаво», тобто – отримати задешево задоволення.

Повернемося до Гайдеггера. Отже, «зі суттєвим» має відбутися *зустріч*. – Отримуємо екзистенційний розворот теми. А взагалі-то, інтенція на те, щоб *себе приводити у відповідність до того, що поза тобою* (тим більше – із суттєвим), – являє собою не що інше, як інтенцію мислення в його гегелівському розумінні (що йде, крім усього іншого – від Спінози). Евальд Ільєнков та його послідовники достатньо написали про це, проте, як завжди, – немає числа емпіристським і позитивістським забобонам щодо природи людського мислення (особливо – у педагогіці, педагогічній психології). **Мислити** – значить трансформувати, змінювати, перетворювати *форму своєї діяльності відповідно до суттєвого*, відповідно до істини самої реальності. Ми ж звикли мислення інтерпретувати як внесення своєї схеми, своєї форми в об'єкт (прямо за Кантом), проте це лише розсудок. Розум же і вносить свою форму, і не вносить її: його рух полягає у *зміні своєї форми адекватно суті справи*.

Повторимо: справжнє навчання можливе лише за ситуації **зустрічі з тим, що до нас звернено**. Звернено *воістину* і *по істині*, – як за істиною своєю, так і за істиною самого звернення як такого. Напевно, не можна

зустрітись з тим, що до нас не звернено. Зустріч з тим, що просто *дано*, не є по істині своїй «зустріччю»: адже вона неодмінно вимагає, як мінімум, двох спів-учасників. Зустріч може відбутися лише *в міру готовності* до неї. А ось що станеться у «ситуації зустрічі» – **заздалегідь невідомо**, адже тут, як слушно стверджує Мартін Бубер, причинно-відповідність як така (логіка детермінізму) не спрацьовує. Ось чому в таємничій і диявольськи складній сфері педагогії немає *жорсткої зумовленості*, імплікації. Але ясно досить чітко одне: якщо педагогічне спілкування позбавлене ейдетики зустрічання (як між суб'єктивностями учасників, так і між ними і культурою, що виступає змістом і формою саморуку освіти як утворення і розвиток людського в людини) і, відповідно, її логосу, – то шанси на *цілісний розвиток особистості*, на розвиток розуму як *вміння розрізняти добро і зло* «енергійно прагнуть до нуля» (як говорив Евальд Васильович Ільєнков, щоправда, з іншого приводу).

А хіба той «матеріал», який мають «проходити» учні у навчальних закладах, та багаторазово адаптована (нібито до їх вікових особливостей та здібностей) і препарована дидактами-методистами для *зручності вживання-користування* нудотна жуйка, яка заповняє сторінки підручників, – звернені до душі і розуму тих, хто змушений таке «перетравлювати», зачувати, повторювати та «здавати»? – Риторичне питання. І хіба цей «матеріал» звернений до них за *істиною* тих наук, які вивчаються, за *істинною природою* знання як такого? Подібне «навчання» є простим школярством, – у кращому випадку. **Мислити** воно не навчає, а отже, не навчає нічому справжньому та гідному.

До речі, цілком вірно й інше: *навчання має мислитися*, його слід саме *мислити*, а не описувати звичайними повсякденними уявленнями або критично не перетравленими термінами і поняттями зі сфери позитивних наук.

Вчити мисленню означає вводити учнів у *ситуацію думки* (разом із ними входити в таку ситуацію, щоб це належало нашій істоті, а наша істота – суті думки як такої), а не змушувати зачувати деякі правила і принципи. Вчити громадянськості – вводити їх у *ситуацію громадянськості*, а чи не зганяти про всякі «заходи», де багато фальші, брехні, дешевої патетики. Вчити моральності – значить вводити учнів у *ситуацію моральності*, будувати всі без винятку стосунки з ними як цілком моральнісні (тобто аж ніяк не зазіхати на особистість іншого), а не моралізувати, «читати мораль».

Ввести дитину в ситуацію мислення, у ситуації поваги до старших, слухняності та ін. – значить: разом з нею *ввести себе* у подібні ситуації, увійти в них (а це зовсім не означає «подавати приклад») без дурнів, цілісно, афективно-розумно, небайдуже і моральнісно, оскільки у таких ситуаціях виражене ставлення до роду людського реальних людей і до самого себе, тут все звернено до тебе (тобто – до нас) за Істиною, за вищою Правдою (значить, відразу ж – і за вимірами Добра і Краси). І не забувати:

так «входити в ситуації» разом зі своїми учнями, щоб наша істота належала суттєвому, а суттєве – нашій істоті, іншими словами – вводити себе цілісно і в якусь цілісність (*не замість* учнів, а *разом з ними*, – ще в 60-ті роки акцентував увагу педагогів видатний філософ ХХ століття Генріх Степанович Батищев.

Але в такому разі можна розв'язати суперечність між навчанням і вихованням, вони вже – не зовні стиковані або узгоджені за улюбленим багатьма «принципом доповнюваності». Якщо навчання полягає у приведенні себе у відповідність з чимось суттєвим, то, отже, у цьому процесі саме це істотне, суттєве **живить мене собою, виховує**. Якщо навчання виступає само-зміною, то що таке виховання без іманентної само-зміни? Але в який бік – зміна? – А в кінцевому рахунку все визначається саме тим, **в яку саме ситуацію** ми вводимо учня, вірніше – **в яку саме ситуацію** ми входимо разом з ним. І як ми проживемо у цій ситуації, **чому** навчимо-ся.

Якщо ми не зрозуміємо *мислення* одночасно як навчання, а *навчання* одночасно як мислення, ми неодмінно не зрозуміємо ні перше, ні друге. Відповідно, і мислити ми не навчимося, – а шкода.

За М. Гайдеггером виходить, що **вчитися взагалі і вчитися мислити** за своїм змістом збігаються. І це правда. Про це ж – і у Евальда Ільєнкова. Справді, навіщо вчитись, якщо при цьому не вчитися мисленню? А навіщо вчитися мисленню, якщо при цьому не вчитися **бути людиною**? А навіщо, власне, бути (=ставати) людиною? – Із цього й треба було починати. **Починати думати.**

Отже дійсне виховання не вичерпується суто раціональним виміром, у ньому присутнє й ірраціональне, якась істотна несумірність з нашими намірами та бажаннями. А точніше, істинне виховання є **трансраціональним** процесом, оскільки саме у царині трансраціонального, за С.Л. Франком, живе та здійснюється *дух* як такий.

А Буратіно своєю пісенькою про «*научат*» був безсумнівно правий. **Повчальне виховництво** – відверто недолуге. Безпорадне. Шкідливе. Непрстойне.

## РАЦІОНАЛЬНО-ІРРАЦІОНАЛЬНЕ ЯК УСТАНОВКИ ПОСТМОДЕРНІЗМУ

Постмодернізм є філософським та культурним напрямом європейської філософської і культурної традиції, який сформувався в другій половині ХХ століття. Часто кожна нова епоха прагне заперечити досягнення попередньої, але, так чи інакше, змушена опиратися на міркування попередників. Теоретики постмодернізму, до яких належать Гваттарі, Дерріда, Лакан, Ліотар, Дельоз та ін. критикували як позитивне наукове знання, так і раціональні традиційні культурні цінності Заходу, які функціонували до появи постмодерну. Все частіше постмодерністами підіймалися теми щодо «смерті культури» та негативного впливу раціоналізму на культуру, що сприймалося як спадок епохи модерну, включаючи його фундамент – ідеали раціоналізму. Постмодернізм сформував антираціональний рух, в основі якого лежить недовіра до міцності ідеалів культури та її абсолютів. Критика раціоналізму в постмодернізмі виростає з критики методології і онтології французького структуралізму, для якого поняття структури є центральним. Структуралізм зосереджується на вивченні структур і систем в культурі, мові, літературі тощо, прагнучи виявити основні структури і закони, які лежать в основі явищ і понять, та як ці структури визначають сенс і функціонування суспільства і культури. Структуралізм підкреслює значення системних зв'язків і символічних структур, а також прагне до пошуку універсальних закономірностей. Постмодернізм ставить під сумнів положення французького структуралізму щодо тотожності універсальних структур мислення та універсальних структур буття, зазначаючи, що структурність є лише проявом буття, а не його суттю, отже, ніякої універсальної раціональності не існує. Постмодернізм руйнує раціональне «і як принцип пізнання, і як онтологічну цінність» [1, с. 62].

Модернізм, на думку постмодерністів, не мислив відсутність структури чи відсутність раціональності, а отже все, що не підлягало раціональному обґрунтуванню, модернізм не розглядав. Індивід епохи модерну раціонально підпорядковував собі світ і накладав на нього власні світоглядні рамки, за допомогою яких він упорядковував довкола себе суспільство, простір, розуміння свободи тощо, раціоналізуючи все довкола себе. Постмодерністи помітили, що пануюча раціональність модерну є відносною і може варіюватися в залежності від епохи та точки зору. З цього випливає, що раціональності самої по собі не існує. Варто зазначити, що раціональний тип особистості формується ще в період класицизму, коли вважалося, що людина силою власного розуму може впливати на суспільні процеси. Дослідниця Микуланинець зауважує, що хоч людина постмодерну



відкидає раціональність, аналітичність та впорядкованість мислення, все ж, в повсякденному житті вона демонструє прагнення до цілеспрямованості, приборкуванню почуттів, контролю свого життя та емоцій, з чого вона робить висновок, що людина постмодерну є антагоністом по відношенню до філантропічних ідей XVIII ст., але, одночасно, трансформує їх і втілює в реальність [3, р. 49-50].

Реальність осмислюється постмодерністами як складне і багатогранне явище, допомогти осмислити яке може поетичне мислення, яке базується на метафоричності та недомовленості, тому вони пропонують в якості способу розуміння людини та світу поетичну раціональність. Світ і взаємовідносини людини та світу є інтуїтивними, емоційними, метафоричними, поетичними. В постмодернізмі відбувається перехід від поетичного мислення до поетичної раціональності, що передбачає міфопоетичне ставлення до світу. Переосмислюючи традиційну раціональність, постмодернізм «...концентрує увагу на раціональності, плюральності, інтертекстуальності, на поетичному мисленні, поетичній раціональності» [2, с. 58].

Постмодерністи також заперечували ідею єдиної істини і стверджували, що знання завжди суб'єктивне і залежить від контексту. Прагнення переосмислити історію, культуру, філософію, мистецтво та релігію підштовхує теоретиків постмодернізму до закономірного заперечення закріплених точок зору та пошуків нових теоретичних сполук: «...головними характерними рисами для постмодернізму є гіперкультуралізм (переоцінка історичного та культурно-традиційного досвіду та багатства людства), відмова від ієрархії цінностей (всі релігії, історії, культури, цивілізації тощо мають однакову цінність), критичне відношення до будь-якої влади, крайні форми толерантності та скептицизму. Більш того, постмодернізм фактично відкидає будь-які філософські, богословські, історичні, соціальні, релігійні тощо теорії та концепції, що містять ідеї соціального прогресу. Заперечуючи основні поняття класичної філософії (абсолют, істина, протиріччя, прогрес, розум тощо), представники вважають, що можливим є врегулювання конфліктів шляхом переговорів, пошуку консенсусу на основі толерантності та взаємної поваги» [1, с. 62].

Підсумовуючи, можемо зазначити, що постмодернізм негативно ставиться як до наукового мислення, так і до раціональної традиції загалом. Критика раціоналізму стосується не слабкості раціонального підходу до аналізу деяких проблем, а раціональної традиції в цілому, яка є «нав'язаною» людству в період панування класицистичної філософсько-культурологічної парадигми. Замість раціональності, постмодернізм пропонує множинну ірраціональність. Таким чином, ірраціоналізм в постмодернізмі виражається через відмову від строгої логіки і раціонального мислення на користь емоцій, інтуїції та суб'єктивності.

Замість строгої раціональності постмодернізм пропонує еkleктику, інсайти, прозріння. В постмодернізмі стверджується, що об'єктивна істина недосяжна, і визнається багатоманітність індивідуальних перспектив і інтерпретацій. Це дозволяє відкрити простір для різноманітних форм самовираження та креативності, не обмежених традиційними нормами та структурами. Постмодернізм ігнорує спадковість історичних типів раціональності, не помічаючи, що сучасні форми ірраціоналізму є застарілими формами міфологізму і містицизму.

### Література

1. Вітер Д. (2009). Цілісність буття культури та криза раціонального. Культурологічна думка. 2009. № 1. С. 61-66.
2. Додонова В. (2014). Методологічні настанови постмодернізму: від поетичного мислення до поетичної реальності. Проблемні питання філософії. 2014. № 2(4). С. 55-61.
3. Mykulanyets L.M. Image of human in the postmodern epoch. Anthropological Measurements of Philosophical Research. 2019. № 16. С. 43-54.

## РАЦІОНАЛЬНІ ТА ІРРАЦІОНАЛЬНІ ПІДХОДИ ДО РОЗУМІННЯ ЕСТЕТИЧНОГО СМАКУ В ПРАЦЯХ ФІЛОСОФІВ Т. ЗВ. «СТОРИЧЧЯ СМАКУ»

Відносно інших філософських понять – «естетичний смак» є відносно молодим. Історія від з'яви до поточного вжитку(ів) цього поняття взагалі доволі своєрідна, – після введення його в більш-менш активний полемічний та науковий вжиток, поняття активно досліджувалося приблизно 100 років, аж доки інтерес до нього майже геть не зник із усього простору європейської філософської думки. Саме завдяки такій зосередженості цього історичного періоду, він отримав від Дж. Дікі назву «Сторіччя смаку» [див: 7]. Зважаючи на роль та сконцентрованість значимих історичних праць присвячених цьому поняттю саме цього історичного періоду, вважаємо особливо актуальним його ретельне та всебічне дослідження та аналіз, задля виявлення вагомих причин та підвалин які визначили генезу цього поняття аж до 21 сторіччя.

Ефективним задля вирішення цієї наукової проблеми ми вбачаємо у підході, який 1) дозволить цілісно та швидко оглянути основні теорії естетичного смаку та 2) надасть достатню кількість релевантного меті матеріалу, який дозволить здійснювати узагальнення та синтезування на істинних засновках. Таким чином, в основі методології даного дослідження – спроба вихопити та узагальнити основні засади розгляду даного поняття на тезовому рівні, та спробувати виявити деякі закономірності між оформленням теорій, їх змістом, а також превалюванням раціональної чи ірраціональної компоненти в них.

Вказана епоха знаменує перехід від аналізу об'єктивних характеристик краси до проблеми оцінки суб'єктивної здатності сприймати красу – це й призвело до формування ряду нових естетичних теорій. У «Поетичному мистецтві» Н. Буало, датованому ще кінцем XVII ст., виконано спробу встановити й кодифікувати правила сприйняття та оцінки мистецтва. На основі цієї кодифікації здійснюється визначальний для тогочасних естетичних теорій поділ на «хороший» (витончений) і «поганий» (хибний) смак. «Хороший» смак як поняття служить при цьому ідеалом, що виправдовує й наділяє авторитетом певні естетичні об'єкти чи судження, а інші (які приносять задоволення, але не відповідають моральним стандартам певної культури – непристойності або пусті твори, які нехтують зразками античного мистецтва) оцінює як приклад поганого мистецтва та всіляко засуджує [див.: 6].

А. Поуп, продовжуючи таку традицію розгляду естетичного розгляду смаку, явним чином вказував на те, що всілякого роду мистецтво повинно відповідати різноманітним нормам закону міри та гармонії. Нормативна

естетика була найбільш раннім виявом аналізу поняття смаку та встановила проблему нормативності, яка зберігатиме свою значущість аж до поглядів на смак в сучасності [див.: 14].

Естетичні погляди Дж. Алісона не були представленими в цілісній естетичній концепції, а були окресленими в есеях для журналу «Глядач», які були опублікованими впродовж 1712 року. Предметом досліджень філософа було задоволення від уяви, а найбільш детально поняття смаку було проаналізовано в першому із його есеїв. Сформуємо його погляди в системі наступних тез [див.: 15]:

1. Поняття смаку виокремлюється із його вжитку в естетичному дискурсі, де смак вбачається здатністю розуму, яка дозволяє вбачати недоліки письмового твору через його співставлення із деяким ідеалом «досконалого розуму».

2. Ця здатність розуму включає в себе чуттєвий смак, який оцінює фізичну красу та розумовий смак, який відповідає за сприйняття краси внаслідок психологічної реакції на літературний витвір.

3. Смак володіє ступенями на основі критерію витонченості

4. Витонченість корелює із рівнем інтелектуального розвитку, а тому підставами для відсутності смаку може бути а) вроджена інтелектуальна обмеженість б) недостатність освіти

5. Для отримання витонченого смаку слід витратити свій час на отримання задоволень уяви внаслідок сприйняття мистецтва, що дозволить формувати уявні образи

Хоча погляди Дж. Алісона можна сприймати як дискримінативні щодо людей, які не володіють певним рівнем інтелектуального розвитку, його праці мали на меті цілком протилежне: вказати на той факт, що здатність до сприйняття мистецтва слід культивувати та розвивати, задля більш повного судження сприймачів про мистецтво [див.: 15]. Остання теза, яка стосується різноманітних типів образів, значною мірою опирається на гносеологію Дж. Лока, відповідно до чого він висловлює тезу про те, що не може існувати ніякого образу у нашій уяві, якщо ми раніше не сприймали його чуттєво. Таке чуттєве сприйняття дозволяє забезпечити нам первинне задоволення від простого споглядання предметів. Вторинне задоволення є задоволенням, яке формується внаслідок роботи із образами, які існують в нашій свідомості через різноманітні інтелектуальні маніпуляції, які ми можемо здійснювати із ними. На думку автора ця друга категорія задоволень володіє більшою цінністю, яка є тотожною цінності пізнавального задоволення [див.: 15].

Естетичні погляди Ентоні Купера, відомого також як Ентоні Шефтсбері, виступають своєрідним продовженням поглядів Платона та Плотіна. З метафізичної точки зору його конструкція світу фактично тотожна концепції Плотіна, а здатність до сприйняття естетичного є закладеною в людині як принципова здатність до відшукування краси. У

праці «Моралісти, філософська рапсодія» ми можемо помітити основні риси його естетичної концепції, яка є дуже схожою до концепції етичної [див.: 2]: Сприйняття краси здійснюється через форми прекрасного, які водночас і об'єктивні і суб'єктивні. Об'єктивність забезпечена універсальним характером ідей, а суб'єктивність — наявністю внутрішньої чуттєвості, яку ми рефлексуємо. Основною характеристикою, яка дозволяє постулювати красу чогось як гармонійність — вона може бути знайденою в повній мірі в природі, як у витворі Бога. На відміну від Платона, краса сприймається не раціонально або чуттєво, а інтуїтивно. Здатністю до інтуїтивного сприйняття краси чогось і є смак. Попри наявність суб'єктивності, естетичне інтуїтивне сприйняття володіє універсальним характером — нам достатньо одного погляду на захід Сонця, щоб захопитися ним. Цим же і доводиться недискурсивний характер смаку. Хибні естетичні судження можливі тому, що людський розум буває затуманеним внаслідок впливу пристрастей, від яких часом неможливо позбавитися, тому ми повинні навчитися ними керувати. Також у його творчості присутня спроба надати обґрунтування можливостей для ранжування хорошого від поганого смаку: Е. Шефтсбері, через персонажа Теокла, намагається висунути тезу про те, що інтуїтивне пізнання краси здійснюється шляхом співставлення образу із вродженим ідеалом гармонії. Гармонійність якихось об'єктів обумовлює їх красу [див.: 2].

Естетична концепція Ф. Хатчесона опирається на гносеологію Дж. Лока: в його концепції існує поділ на прості та складні ідеї та на первинні і вторинні якості. Смак, в межах цієї системи, є вродженою внутрішньою здатністю до відчуття краси [див.: 12].

На думку Ф. Хатчесона, здатність до сприйняття прекрасного повинна бути внутрішньою розумовою здатністю, яка, в силу спорідненості судження смаку із процесом чуттєвого пізнання, повинна функціонувати за аналогією до органів чуттів. Така близькість концепції смаку Ф. Хатчесона до концепції Е. Купера не могла не призвести до спорідненості його естетичної концепції із етичною. Як і в Е. Шефтсбері, допускається наявність деяких суб'єктивних особливостей сприймачів мистецтва. Доповнення, в свою чергу, полягає в 1) більш детальному аналізі зв'язку естетичного сприйняття із волею і 2) спробі відокремити абсолютну красу від відносної. Щодо проблеми волі, то тут, на думку Ф. Хатчесона, смак абсолютно не є від неї залежним. За характером смак близький до природного інстинкту (наприклад, різко забрати руку від доторку до гарячого). Так же, як волею не визначиш чи отримаєш ти тепло чи холод, від витвору мистецтва ти можеш отримати задоволення або страждання. Таке задоволення чи страждання є не просто можливими модусами сприйняття мистецтва, але необхідними способами відношення до дійсності, які дозволяють нам орієнтуватися в естетичному полі. Намагаючись пояснити те, яким є прекрасне через досвід його власного

сприйняття, Ф. Хатчесон вказує, що естетичне задоволення виникає в нас від впорядкованості та гармонійності предмету, який повинен бути складеним з елементів: сприйняття просто кольору чи певного звуку не дарує нам такого ж естетичного задоволення [див.: 12].

Щодо питання краси, то логіка її сприйняття є доволі простою. Якщо чуття є внутрішнім та працює з ідеєю краси, яка може бути сприйнятою тільки раціонально, то смак постає нашою здатністю сприймати цю красу. Поділ на абсолютну та відносну красу здійснюється із метою пояснити проблему співставлення особистих преференцій із об'єктивністю краси (яка, якщо б смак був схожим у всіх, завжди призводила б всіх до однакових оцінок). Для Хатчесона ця проблема вирішується, коли ми визнаємо, що існує деяка оригінальна, безвідносна, краса певної речі, як речі *per se*. Те, з чим ми працюємо, є красою порівняльною, а її порівняльний характер є обумовленим а) попереднім досвідом, який існує в свідомості сприймаючого і б) імітативним характером об'єкту мистецтва щодо імітованого [див.: 12].

Естетичні погляди М. Мендельсона, вочевидь, зазнали значного впливу метафізики Г. Ляйбніця [див.: 15]:

1. Він виводить необхідність до сприйняття естетичного із загального бажання пізнати світ.

2. Це пізнання може відбуватися тільки шляхом раціонального пізнання.

3. Реалізація цього пізнання здійснюється через сприйняття ідей, які виникають через розуміння взаємозв'язку речей, що, в процесі пізнання починає формувати світогляд.

Зрозуміло, що така концепція смаку повинна була відстояти власну істинність перед концепціями вродженого смаку, тому свою працю «Про враження» пише від імені Теокла, таким чином прямо вступаючи в полеміку із Е. Купером. Теокл у М. Мендельсона визначає той факт, що іноді сприйняття краси неможливе тільки внаслідок того, що хтось не володів достатньою підготовкою, як і визнає те, що він готує себе до досвіду мистецтва, так як ця підготовка обумовлює можливість естетичного досвіду. Необхідність в такій підготовці існує внаслідок того, що всі люди перебувають в різноманітних контекстах, тому дещо не може бути адекватно сприйнятим [див.: 7, 15].

М. Мендельсон усвідомлює той факт, що більш досконалі речі можуть викликати менше бажання їх повторно сприймати внаслідок складності отримання від них повної віддачі, в силу складності їх розуміння. Суб'єкт, який прагне до отримання максимального естетичного задоволення, таким чином, повинен тренувати власну душу через звичку і практику, задля того, щоб сприймати швидше, аж до інтуїтивного і миттєвого сприйняття повноти естетичного предмету. Практика, у його розумінні, є пов'язаною із постійним аналізом філософії та критичних

праць, а звичка, яка ототожнюється інтуїції, потребує постійного застосування отриманих знань в конкретних ситуаціях естетичного сприйняття [див. 15].

Таким чином, процес виховання власного смаку полягає в наступному:

1. Ми спершу раціонально вчимося сприймати досконале через аналіз філософських висновків про прекрасне. Внаслідок цього зазнаємо впливу краси та усвідомлюємо ідею краси, вчимося її раціонально виокремлювати та застосовувати щодо естетичних суджень. Врешті решт, наш смак починає діяти із мінімальною кількістю такого роду раціонально-аналітичної роботи.

Ш. Батьо, у своїй праці «Витончені мистецтва, зведені до єдиного принципу» вважає принципом, до якого власне і можна звести логіку мистецтва, принцип смаку. В його творчості смак аналізується зважаючи на такі його аспекти: суб'єктивний та об'єктивний, вроджений та набутий; у художника та у сприймача. Логіка його викладу наступна [див.: 3]:

1. Смак є вродженою здатністю до сприйняття прекрасного заради насолоди.

2. Смак є відмінним від інтелекту, оскільки прагне досягнути не істини а краси в предметах.

3. Смак залежить і від характеристик естетичного предмету, і від підготовки сприймача.

4. Навчання та здійснення судження смаку здійснюється через оцінку відповідності самої природи або природи людини. Мистецтво, в такому контексті, повинне максимально гармонізувати сприйняття природи. Гармонія веде нас до насолоди.

Фактично Ш. Батьо, як і Е. Шефтсбері, визнає той факт, що можливі відмінні смаки, але разом з тим вказує на універсальний характер хорошого смаку щодо високого мистецтва та загального — в одиничних проявах та суб'єктивних преференціях судження та сприйняття може різнитися.

В кількох словах згадаємо і Ф. Вольтера, автора статті про «Смак» в славнозвісній «Енциклопедії». Логіка думок Ф. Вольтера є доволі простою. Смак є вродженим дораціональним чуттям, яким володіють всі. Проте не всі володіють однаковим смаком — хороший смак є притаманним тільки декому, а всім, хто не входить до кола еліт, особливо всім жителям холодних та вологих країн, а також робочому класу смак зовсім не притаманний. Поганий та збочений смак, хоча і відзначаються як можливі, фактично не аналізуються [див.: 8].

Погляди Ф. Вольтера були не єдиними, представленими у естетичній думці французьких філософів просвітників, а доповнювалися працями Ш. Монтеск'є, Ж. д'Аламбера та ін. Значним чином ці погляди критично осмислив та резюмував Д. Дідро, який у своєму аналізі окреслив парадоксальність просвітницьких поглядів на смак. Ця парадоксальність,

на думку філософа, полягає в тому, що, з одного боку витвори мистецтва повинні відповідати естетичному канону, значною мірою представленому в античному мистецтві, а, з іншого боку, повинні дозволяти митцю простір для суб'єктивного мистецтва, такого, що виходить за нормативні принципи та змінює поняття норми. Шляхом подолання такої парадоксальності була зміна установки щодо смаку як до такого, який повинен володіти не нормативним характером, а повинен досліджуватися на раціональних підставах, досліджуючи вплив розуму на формування естетичних правил та норм [див.: 8].

I. Гердер значною мірою поділяв погляди М. Мендельсона щодо розумного смаку, який можна розвивати. Відмінним від М. Мендельсона його концепцію робить той факт, що він намагається знайти підстави для формування смаку шляхом аналізу вродженої здатності людини до сприйняття мистецтва, а не на основі аналізу ідей. Така вроджена здатність, на відміну від Е. Шефтсбері, не вела до визнання смаку вродженим, — вродженою поставала здатність до розвитку смаку. Коли теорія розвитку смаку Мендельсона опирається на аналіз мистецтва через категорії причинності, то концепція Гердера стверджує, що природа обумовлює причинне мислення, що, в свою чергу, дозволяє розвивати смак. Таким чином, якщо певна людина здійснює причинний аналіз мистецтва, то вона очікує, що інші люди приймуть їх аргументацію щодо визнання деякого естетичного предмету прекрасним. Із цього слідує судження щодо природності очікування згоди в такій причинній аргументації, хоча, очевидним буде той факт, що доволі складно в дійсності дійти до однакового причинного аналізу мистецтва. Аналіз можливостей та перешкод такої згоди представляють для нас особливий інтерес, в межах нашого дослідження [див.: 9].

Аргументація щодо можливості подолання відмінності смаку у I. Гердера розгортається наступним чином:

1. Очевидно, що смак є змінним від часу та місця.
2. Ці відмінності обумовлені відмінностями культури та виховання.
3. Відмінності виникають тому, що, хоча причинний аналіз є універсальним, в культурі і досвіді існують відмінності застосування такого аналізу. Такі відмінності бувають суб'єктивними та об'єктивними за своїм характером.
4. Причиною суб'єктивних відмінностей є відсутність навчання аналізувати певні сфери мистецтва: музиканти, зосереджені тільки на музиці, добре здійснюють причинний аналіз музики, але можуть бути недостатньо підготованими для аналізу образотворчого мистецтва.
5. Причиною об'єктивних відмінностей є наше суспільне та природне оточення.



6. Розвиток хорошого смаку, таким чином повинен здійснюватися шляхом а) подолання впливу свого оточення б) вихованням розуму.

Е. Бьорк, який підходив до питання смаку схожим чином до Д. Г'юма намагався аргументувати наявність об'єктивного кращого смаку через наявність експертних думок, які володіють істинністю. Із цього ж аргументу, він виводив імовірним судженням таке, відповідно до якого стандарти розуму та смаку у сприймачів мистецтва можуть бути різними. Разом з тим, вказуючи на тотожність суджень розуму та смаку, він вказував на те, що судження розуму зазвичай володіють більш негативними наслідками, а, тому, увага до їх розвитку є більш значною: що є більш вагомим для медика: оцінити те, яку операцію слід здійснити, чи виявити те, хто з художників є більш визначним [див.: 4].

Логіка аргументація Е. Бьорка була наступною [див.: 4]:

1. Хоча люди часто володіють різними трактуваннями тих чи інших явищ, але органи людей у людей працюють схожим чином, інакше неможливо було б здійснювати комунікацію (двоє людей не змогли дійти згоди про те, що вони дивляться на дерево).

2. Отже, попри відмінність оцінок, ми здатні сприймати ті чи інші об'єкти, тими ж органами чуттів.

3. Оскільки об'єкти викликають різноманітні відчуття, то взявши найбільш базову реакцію людей на естетичні об'єкти (задоволення чи біль), можна здійснити каталогізацію таких об'єктів.

4. Задоволення та біль є базовими естетичними характеристиками, які виникають внаслідок діяльності наших відчуттів та уяви. Умовою задоволення та болі є нейтральний стан, стан байдужості, який, шляхом впливу на нього об'єкту естетики, змінюється на інший (музика дозволяє відчувати задоволення)

5. Така каталогізація, в кінці кінців, може бути уточненою, адже дозволить аналізувати схожі реакції людей на ті чи інші об'єкти, шляхом діяльності уваги, яка дозволить виявити який конкретний об'єкт призвів до конкретного відчуття.

6. Смак, таким чином, формується внаслідок процесу а) сприйняття об'єкту через відчуття болу та задоволення б) вторинні задоволення, які отримуються тоді, коли уява здійснює свою роботу та відділяє те, що приносить біль від того, що приносить задоволення в) аргументаційна діяльність нашої свідомості, яка пов'язує причини із наслідками.

Головним предметом вивчення естетики, для О. Баумгартена, були людські відчуття. Філософ визначив смак головною здатністю, яку вивчає естетика, і цим ввів художню проблематику в предметне поле естетики, поряд із традиційним для філософії дослідженням естетичних категорій. Естетика у філософа має поділ на практичну та теоретичну частини, а теоретична частина повинна проаналізувати евристику (вчення про

предмети думок), методологію (вчення про організацію об'єкту естетики) та семіотику (вчення про естетичні знаки) мистецтва. Хоча втілював у життя він тільки евристику, але його естетичні погляди дозволяють нам отримати знання про те, що він виокремлював риси естетичної досконалості, якими були порядок, мисленнєвий зміст та виразність. Чутливість, через яку здійснюється таке пізнання, філософ виокремлював максимально широко, а тому вона включала як і пам'ять і розум, так і уяву, захоплення, фантазію, інтуїцію та ін. Досліджуючи підстави для обговорення естетичного, філософ ввів також поняття естетичної істини, яка дозволяє шляхом аналогій розуму забезпечити достовірність правильного естетичного переживання [див.: 13].

Теоретичні погляди Д. Г'юма та І. Канта являють собою своєрідний поворотний пункт у теоріях смаку, де, з боку І. Канта здійснюється ототожнення поняття смаку із здатністю до судження взагалі, а, з боку Д. Г'юма, натомість, із здатністю до отримання естетичного досвіду як такого.

Два важливі досягнення естетики Канта, які суттєво вплинуть на розвиток у підході до поняття естетичного смаку, є 1) вказування на універсальний характер естетичного сприйняття, що забезпечується можливістю телеологічного аналізу як доцільності без цілі, що слідує із вирішення другої антиномії філософа та 2) можливість оволодіння одиничного судження естетичною значущістю, що впливає із вирішення першої автономії [див: 1].

У Д. Г'юма, натомість, бачимо відмінність від І. Канта в наступному: 1) Характеристики хорошого смаку розглядаються не через спробу аналізу коректних характеристик судження, а через аналіз особистісних характеристик, які обумовлюють коректні судження, шляхом дескрипції ідеального сприймача (як такого, що володіє досконалою чуттєвістю, здійснює порівняння і т.д.) 2) Естетичне судження, як судження смаку, як задоволення, не може бути хибним; хибним може бути отримане враження, яке складає сутність цієї естетичної оцінки 3) Вказування на продуктивний характер смаку, як такого, що здійснює перетворення естетичного об'єкту у естетичний предмет «згладжуючи кути» [див: 5, 10, 11].

Такий аналіз, в свою чергу, веде до подвоєння смаку, адже смак, як можливість реагувати тепер додатково опосередкований можливістю формувати коректне враження, що входить до оцінки, яка і є судженням (реакцією) смаку.

Таким чином, в поглядах теоретиків смаку ми можемо виокремити наступні сутнісні елементи:

- Щодо природи смаку, ірраціональний підхід найчастіше включають емоційну реакцію, суб'єктивне чуття та вроджені естетичні інстинкти, які впливають на особистісні преференції; раціональна ж компонента передбачає підхід до смаку як до раціонального процесу

співставлення набутого досвіду із певним естетичним ідеалом, або ж як раціональний аналіз ідей;

- Попередня характеристика дозволяє нам схарактеризувати дослідників, на яких ми опиралися, наступним чином: однозначно представниками раціонального підходу до поняття смаку можна вважати М. Мендельсона, І. Гердера; ірраціонального підходу – Н. Буало, А. Поуп, Е. Шефтсбері, Ф. Хатчесон, Ш. Батьо, Ф. Вольтер, та, радше, Е. Бьорк. Синтетичний підхід характерний для Дж. Адісона, Д. Юма (які уможливають це через подвоєння та комплексний аналіз смаку), І. Канта, через доповнення аналізу раціонального сприйняття доданням засади всезагальної чуттєвості та О. Баумгартена, через в цілому комплексний підхід до естетики.

- Зважаючи на актуальний соціальний контекст, вагомим також стає розподіл смаку на «хороший» та «поганий» та спроба встановити норми смаку. В цьому сенсі присутня тенденція до спроб обґрунтування неможливості зміни та розвитку особистого смаку а також значну роль естетичних ідеалів в авторів більш ірраціональних теорій естетичного смаку;

- Представники раціонального підходу, - навпаки, - звертають більшу оцінку на вплив культурного контексту, попередньої освіти та, часто, демократизують естетичний смак, аналізуючи можливі причини його відмінностей та пошукуючи шляхи для компромісу та діалогу про естетичні смаки, прагнучи до «примирення» між смаками різних суб'єктів;

- До поняття естетичного смаку додається вагоме поняття естетичного судження, яке, залежно від трактування природи смаку, також може поставати або ж прямою безпосередньою чуттєвою відповіддю, або раціональним актом формування власного відгуку.

## Література

1.Кант І. Критика сили судження / пер. з нім. В. Терлецький. – К,: Темпора, 2022. 906 с.

2.Ashley-Cooper A. Characteristicks, vol II: an inquiry concerning virtue and merit; the moralists: a philosophical rhapsody. Unknown Publisher, 1743. URL: <https://doi.org/10.1037/11737-000> (date of access: 28.02.2024).

3.Batteux C. Les beaux arts réduits à un même principe. Genève : Slatkine Reprints, 1969. 384 p.

4.Burke E. A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful. The William and Mary quarterly. 1959. Vol. 16, no. 3. P. 434. URL: <https://doi.org/10.2307/1916964> (date of access: 28.02.2024).

5. Carroll N. Hume's standard of taste. *The journal of aesthetics and art criticism*. 1984. Vol. 43, no. 2. P. 181. URL: <https://doi.org/10.2307/429992> (date of access: 28.02.2024).
6. Despréaux N. B. *L'art poétique*. München : W. Fink, 1970. 140 p.
7. Dickie G. *The century of taste: the philosophical odyssey of taste in the eighteenth century*. Oxford University Press, USA, 1995. 168 p.
8. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* : 17 volumes / ed. by D. Diderot, J. l. R. d'Alembert. Paris : Briasson.
9. Herder J. G. *Reflections on the philosophy of the history of mankind*. Chicago : University of Chicago Press, 1968. 401 p.
10. Hume D. A treatise of human nature. *The philosophical quarterly*. 1958. Vol. 8, no. 33. P. 379. URL: <https://doi.org/10.2307/2216614> (date of access: 28.02.2024).
11. Hume D. Of the delicacy of taste and passion. *Eighteenth-Century british aesthetics*. 2019. P. 227–247. URL: <https://doi.org/10.4324/9781315224688-11> (date of access: 28.02.2024).
12. Hutcheson F. *Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*. Liberty Fund, Incorporated, 2012. 305 p.
13. Nivelles A. *Les théories esthétiques en Allemagne de Baumgarten à Kant*. Paris : Les Belles Lettres, 1955. 412 p.
14. Pope A. *Essay on criticism*. Cambridge : University Press, 1917. 170 p.
15. Spicher M. Aesthetic taste now: a look beyond art and the history of philosophy. *Journal of comparative literature and aesthetics*. 2020. Vol. 43, no. 3. P. 159–167.

## ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ В УМОВАХ «КРИЗИ ДУХОВНОСТІ»

Освіта, філософія, наука, мораль, релігія, мистецтво, зокрема і разом належать до духовної складової життя суспільства. Умови сьогодення пов'язані з постмодерністським культурним простором, що порушив дискурсивність, раціональність, логічність, інституціональність. Відбувається перехід у віртуальний онлайн простір. Досконалі технічні засоби, вважається, мають сприяти розвитку культури, науки, мистецтва, освіти. Але водночас відбуваються процеси знецінення духовних, а отже, культурних здобутків суспільства. Поняття криза означає «вихід, закінчення», тобто це «складний, загострений стан, різкий перелом або занепад» [10, с. 430]. Синонімами до слова «криза» є брак, нестача. Нестаток, дефіцит, скрута, голод, сутуж, недостача, нехватка, неvistачка, недостатність, відсутність тощо. Криза пов'язана із надскладним становищем, загостренням ситуації, з різким погіршенням звичайного стану речей. Усі ці ознаки мають місце у нашому суспільстві і неодмінно позначаються на освітньо-виховному процесі.

Суспільство, культура та духовне життя суспільства створені та концентруються на Людині, на Особистості. Тому духовність, цінності мають антропологічний зміст. На переконання Івана Франка, дух, наука, думка, воля – це революційні начала, які підносять дух народної звитяги, без яких не можливе формування свободної освіченої особистості-подвижника. Водночас Франкове «як много важить слово» засвідчує прагнення до науки, знання, освіти, мудрості передовсім через книжність. В українській культурі книжність завжди асоціювалася з освіченістю та мудрістю. Т. Біленко відзначає невміння сучасної молоді читати. Читати художні твори треба вміти, крім того, що, взагалі, хоча б читати [1, с.412]. Слово завжди пов'язане із символом, як і наші реалії. Культурний контекст занурений в конкретно-історичний простір. В освітньому просторі ми маємо справу з культурою, з мовою, зі словом, а, отже, з символами. Символами культури постає не лише мистецтво, релігія, але й історія, яку треба вивчати та знати.

На межі ХІХ та ХХ століть в Україні мала місце народна мрія про загальне суспільне благо, про просвіту та освіту, про справедливість. Про ідеальну державу. Така мрія не покидає український народ і в наш час кардинальних соціальних зрушень та трансформацій.

У нас повинна формуватися ціннісна орієнтація на духовні реалії, які неодмінно мають бути вплетені в економічні, політичні, територіальні та культурні вияви.

Філософія освіти посідає особливе місце у царині наукових досліджень видатного сучасного мислителя та освітянина Валерія

Скотного. Осягненню теоретико-світоглядних концептів освітнього процесу присвячено чимало наукових публікацій. Особливої уваги заслуговує монографія проф. В. Скотного «Філософія освіти: екзистенція ірраціонального в раціональному» (2004) [8]. Відомо, що освіта передовсім передбачає залучення раціональних здібностей людини у процес осягнення наукових здобутків людства. Але внутрішній світ особистості володіє не лише інструментами розуму, а й емоційно-почуттєвими ресурсами, які складають неповторність індивідуальності, натури людини. Суб'єктивні чинники феномена людської свідомості органічно пов'язані з її несвідомими психічними підвалинами [13]. Для сучасної філософської парадигми «внутрішня» людина є світоглядним фокусом. Тому і гуманістична та гуманітарна складова постмодерної культури й освіти не може бути знехтувана.

Філософія як наука та життєвий емпіричний досвід можуть ефективніше впливати на процес пізнання світу та самої людини. Освіта передбачає навчання та виховання. Термін «едукація» (від лат. *educatio*) – теж означає навчання, виховання [10, с.208]. Педагогіка «(від грецьк. *paídagogiké* – майстерність виховання) – наука про виховання, освіту і навчання підростаючого покоління» [10, с.513]. У словнику із соціальної філософії читаємо, що освіта – це «цілеспрямоване поширення знань, досвіду, ціннісних орієнтацій; повідомлення інформації, відомостей; формування (прищеплення) практичних вмінь і навичок. Семантичне значення терміну – осяяння, прояснення, перетворення «темного» (неясного, незрозумілого, незбагненого, незнаного, неусвідомленого) у «світле» (ясне, зрозуміле, знане, усвідомлене, придатне для використання)» [11, с.270]. Процес здобуття освіти відбувається у формі діалогу, спілкування як взаємодії та обміну людяністю. Іноді на повсякденному рівні під освітою розуміють «науку»: «гризти науку», «ходити на науку», «осягати науку» тощо. Володимир Шевченко зауважував, що під «наукою» в українському суспільстві розуміють як «навчання», так і «освіту». Щодо «образотворення» у формах поезії, малювання тощо, то воно вважалося в Україні не справою «культури» (творчості), а виявом «художества» («штукарства»), яке можна освоїти у результаті «науки» [15, с.56]. Тобто пізнати основи мистецького хисту можна шляхом освіти та науки. В.Шевченко відзначає, що в німецькій мові існують різні назви для дослідника-науковця – того, хто навчає, та поета – того, хто здійснює процес образотворення. А в українській традиції «наукою» може займатися як учений, так і вчитель, і навіть школяр. У цьому сенсі освіта та наука засвідчують прагнення представників української культури до освіченості, книжності, мудрості та поетичності [1; 5; 7; 15].

У навчальному виданні з філософії професор В. Скотний пропонує подивитися на суть поняття мудрості як вищої божественної ідеї та як на хохму-кмітливість, яку тлумачить у контексті біблійної науки: «У вченні

гностика II ст. Валентина про створення світу Божественною повнотою важливе місце посідає «доля» одного з еонів повноти – Софії. Унаслідок певного бажання – досягнути власними силами велич Божественного Отця – Софія-Хохма (мудрість) відпала від вищого духовного світу, народивши при цьому «дочку» – Софію Ахамот, яка дала начало тварної матерії; місце цієї другої Софії – точка на межі «повноти» і «тварності» (божественного та людського). Падіння Софії не остаточне, і тенденція її «долі» – відтворення та повернення у «повноту» (божественність) [9, с. 470]. У душі Платонівської гносеологічної концепції «пригадування» варто розглядати мудрість-софійність, яка є найвищим ступенем людського пізнання, наближеного до божественної єдиної повноти Ідеї Блага. Метою сучасної освіти теж повинна бути мудрість, яку може пізнавати людина, осяяна та «озброєна» Істиною, Добром та Красою.

В освітньому процесі варто поєднувати різні чинники пізнавальних потенцій людини: відчуття та розум, інтегрувати знання, вірування, емоції, уяву та досвід, практику. Уміння щось помічати, зауважувати засвідчує кмітливості людини, здатність до пізнання та оволодіння досвідом минулих поколінь та сучасних. Освіта передбачає не лише так звану класну чи аудиторну роботу, але й працю та постійну життєву практику. Освітній процес має охоплювати репродуктивну (відтворювальну) та продуктивну (творчо-креативну, перетворювальну) діяльність, критичне мислення як інструмент орієнтування в інформації та відбору потрібних знань.

Валерій Григорович у розділі «Гносеологія» пропонує як епіграф вислів Епікура «нехай ніхто в молодості не відкладає заняття філософією, а в старості не втомлюється йти шляхом пізнання», з якого резюмуємо, що між пізнанням та філософією існує невід’ємний зв’язок, що спонукає вважати філософію як пізнання та освіту, а освіту розуміти як процес філософського пізнання. В. Скотний стверджує, що процес пізнання – це «оволодіння таємницями буття, це вираження найвищих прагнень, творчої активності розуму, що становить гордість людства» [9, 255].

Знання постають сполучною ланкою між природою, людським духом та практичною діяльністю. Пізнання охоплює знання та засоби його отримання. А засоби пізнання своєю чергою «покликані забезпечити перехід від пізнання до знання та його носія – людини» [7, с.256].

Щоб виробити цілісний світогляд, людині треба акумулювати усі емоційно-почуттєві (ірраціональні) та розумові (раціональні) ресурси, вміло поєднати суб’єктивні особливості з об’єктивним науковим досвідом. Адже, на переконання В. Скотного, «філософська рефлексія володіє високим рівнем свободи вибору позицій та їхніх інтерпретацій, її концептуальність є виразом багатогранності як об’єктивного світу, так і способів його суб’єктивного освоєння» [9, с. 465].

Теорія пізнання перебуває у вельми тісному зв’язку, навіть прямо залежить, на думку В. Скотного, від розв’язання смисложиттєвих проблем

людини. Оскільки шлях пізнання – тернистий, складний, але цікавий, як і процес здобуття освіти. «Важливим питанням усієї гносеології є питання про те, який практичний, життєвий сенс має достовірне знання про світ, про саму людина та людське суспільство» [9, с. 256].

Стан сучасного людського буття в його духовних вимірах фіксує стадію переходу від *локально-стабільного* до *інтегративного* рівня, що й усвідомлюється як криза нашої епохи. У цей «гострий» період історії людства відбувається зміна духовно-культурної свідомості цивілізації. Саме тепер філософія «стає потрібною для всього суспільства як «культурний барометр», який повинен не лише охарактеризувати сьогоденну ситуацію, а й окреслити тенденції розвитку суспільства, всіх його сфер, у тому числі й сфери освіти... Сьогодні запитом епохи стає філософія освіти як «можливості можливого», зорієнтованої на подальший розвиток людства» [8, с. 31].

Людина постає суб'єктом пізнання та освіти, водночас перебуває у ролі об'єкта який вивчає сучасна наука, та який пізнає педагогіка. Людиноцентричність освітньої концепції Валерія Скотного засвідчує повсякчасний інтерес до людини з боку філософських та освітньо-наукових пошуків його як Філософа, Науковця, Учителя але передовсім – Людини. Людська особистість в результаті здобуття освіти та виховання повинна набути професіоналізму, стати першовідкривачем, передовсім, своєї душі, оскільки здобуток душі містить неоціненний дар як полум'я пізнання. Людина має йти шляхом творчого мислення та осмислення, власним шляхом пошуку. Адже розсудок потребує розуму. А атрибутом розуму постає креативність. Людина в процесі освіти має здобути не лише знання, але й моделі поведінки, має навчитися володіти емоціями. І через слово йти до думання та творчості.

## Література

1. Біленко Т. Феномен слова в українських реаліях (філософський аспект): монографія. К. : Знання України, 2003. 432 с.
2. Гриценко А.А. Об'єктивні передумови та імперативи становлення медіум-класу в контексті подолання суперечностей між ефективністю і справедливістю // Соціально-класові трансформації і формування нової якості освіти як складові реконструктивного розвитку економіки України: монографічний збірник / За ред. акад.Гейця В.М., чл.-кор. Гриценка А.А.; НАН України, ДУ «Ін-т екон. та прогнозув. НАН України. – Ел.дані. К., 2019. 388 с.
3. Козловський Ю.М., Захар'яш О.С. Духовний розвиток українського студентства в контексті християнського світогляду // Педагогіка формування творчої особистості у вищій і загальноосвітній школах. 2021. № 76. Т.1. С. 174 – 178.



4. Мохнатюк І. Відображення історичного процесу в художньо-літературній спадщині Івана Франка // Київські історичні студії: збірник наукових праць. №1. 2015. С. 114 – 119.
5. Невмержицька О.В. Виховання цінностей особистості в епоху культурних змін // Вісник Дніпропетровського університету імені Альфреда Нобеля. Серія «Педагогіка і психологія». Педагогічні науки. 2015. №1 (9). С.25 – 30.
6. Нечволод Л.І. Сучасний словник іншомовних слів. Харків : Торсінг Плюс, 2011. 768 с.
7. Скотний В. Проблеми сучасної освіти України: світський та релігійно-аспекти // Духовне життя українського суспільства: теоретико-методологічні та онтологічні проблеми розвитку: колективна монографія у трьох книгах / За заг.ред. доктора філософських наук, професора, члена-кореспондента НАН України Миколи Михальченка, доктора філософських наук, професора Валерія Скотного. Книга третя «Освіта і наука як базова основа розвитку духовного життя суспільства». Київ-Дрогобич : Інформаційно-редакційний відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 2009. С.5 – 34.
8. Скотний В.Г. Філософія освіти: екзистенція ірраціонального в раціональному: монографія // В.Г.Скотний. Дрогобич: Вимір, 2004. 348 с.
9. Скотний В.Г. Філософія: історичний і систематичний курс / В.Г.Скотний. К. : Знання України, 2005. 576 с.
10. Словник іншомовних слів / За ред. чл.-кор. АН УРСР О.С.Мельничука. К. : Гол.ред.УРЕ АН УРСР, 1974. 865 с.
11. Соціальна філософія: Короткий Енциклопедичний Словник / Заг.ред. і уклад. В.П.Андрущенко і М.І.Горлач. Київ-Харків : ВМП «Рубікон», 1997. 400 с.
12. Стежко Ю. Освітні трансформації в науковій спадщині В.Г.Скотного // Гуманізм. Людина. Пам'ять (Пам'яті професора Валерія Григоровича Скотного) : Матеріали 24-х Міжнародних людинознавчих філософських читань (Дрогобич, 2012 р.) / Ред.колегія: В.С. Возняк (головний редактор), О.А. Ткаченко, В.В. Лімонченко. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2012. С. 223 – 227.
13. Франко І. Із секретів поетичної творчості // І.Франко. Зібр. тв. У 50-ти тт. Т. 31. К. : Наукова думка, 1981. С. 45 – 119.
14. Целякова О.М. Духовність і ціннісні орієнтації студентської молоді України в трансформаційному суспільстві // Гуманітарний вісник ЗДА. 2009. Випуск 38. С. 222 – 233.

15. Шевченко В. Українська філософія в системі українознавства: Теоретико-методологічний коментар до курсу філософії у вищих навчальних закладах. К. : ДП «Видавничий дім «Персонал», 2008. 240 с.
16. Янко Ж. Проблема пізнання у контексті філософії освіти професора Валерія Скотного // Збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції до 70-річчя від дня народження професора В.Г.Скотного «Актуальні проблеми філософії освіти: загальнофілософські, психолого-педагогічні та організаційні виміри» / ред. рада: Ткаченко О.А. (головний редактор) та ін. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2018. С. 50 – 54.

## ПРАВОВЕ ВИХОВАННЯ ЯК СКЛАДОВА ГРОМАДЯНСЬКОЇ КОМПЕТЕНТНОСТІ УЧНІВ ПОЧАТКОВОЇ ШКОЛИ

На сучасному етапі розвитку нашої держави в сфері освіти відбуваються значні зміни. Перед педагогами ставиться багато завдань, а саме: орієнтація на всебічний розвиток дитини, її талантів, здібностей, формування цінностей, творчості, допитливості, розвиток самостійності. Але серед усіх цих вимог велика увага зосереджується на формування необхідних для життєдіяльності людини компетентностей, таких як громадянська та соціальна, що пов'язані з ідеями справедливості, рівності, прав людини, демократії та добробуту.

Аналіз наукової та науково-методичної літератури свідчить, що питання правового виховання, як складової громадянської компетентності учнів початкової школи, розглядалося в таких аспектах: проблемі правового виховання в загальноосвітніх закладах присвячені праці Н. Алексєєва, Г. Давидова, А. Нікітіна, Я. Соколова та ін.; проблемі правової свідомості школярів присвятили свої дисертації О. Ємець, Н. Касярум, О. Пилипенко, Є. Петухов, Е. Федик та ін. Автори цих праць доводять, що спеціально організована робота педагогічних колективів загальноосвітніх закладів, провідна роль вчителя у навчально-виховному процесі є найважливішими факторами формування високих моральних якостей особистості.

Правова культура – це складне багатопланове явище, яке складається із правової культури особистості та правової культури суспільства. Правова культура особистості – це рівень розвитку суспільно-правової діяльності, який включає повагу до права, знання його змісту та вміння використовувати у житті [21].

Новий Державний стандарт початкової освіти (2018 р.) має за мету всебічний розвиток, виховання і соціалізацію особистості, яка усвідомлює себе громадянином України, здатна до життя в суспільстві та цивілізованій взаємодії з природою, має прагнення до самовдосконалення і навчання впродовж життя, готова до свідомого життєвого вибору та самореалізації, трудової діяльності та громадянської активності. В основі Державного стандарту лежить компетентнісний підхід. Громадянська компетентність спрямована на утвердження ідеї демократії, справедливості, рівності, прав людини, добробуту, усвідомлення рівних прав і можливостей, дбайливе ставлення до оточуючих. В основі громадянської та історичної освітньої галузі лежить проблема формування у здобувачів освіти власної ідентичності, поваги до прав і свобод людини, толерантне ставлення до оточуючих тощо.

Одним із аспектів формування правової культури є правове виховання, яке сприяє становленню громадянина України з високими моральними якостями. Під цим поняттям розуміють цілеспрямовану діяльність з передачі від одного покоління до іншого правової культури, правового досвіду та правових ідеалів [8 с. 336]. Таке визначення поняття «правове виховання» підкреслює взаємозалежність і узгодженість двох понять «моральність» і «право», а також двох важливих сфер розвитку всебічно розвиненої особистості – моральної та правової, які здійснюються як цілісний педагогічний процес організації життя дітей.

Основою сучасного виховного процесу є людина, як найвища цінність, адже суспільство на даному етапі розвитку потребує активної особистості, здатної реалізовувати свої права та обов'язки, враховувати і толерантно ставитися до прав інших людей. Необхідність організації правового виховання молоді зумовлена розбудовою правової держави, існування якої неможливе без відповідного рівня правової культури її громадян, трансформації правової системи, необхідності подолання правової неграмотності [22, с. 45].

З метою підвищення рівня правової культури суспільства, набуття громадянами правових знань, уміння використовувати їх, в Україні було затверджено Національну програму правової освіти населення. Згідно із цією програмою правове виховання передбачає систематичний та системний підходи, а також повинне розпочинатися у дошкільних навчальних закладах [3].

Метою правового виховання, як зазначає концепція Національного виховання, є формування у дітей і молоді поваги до Конституції, законів України, національної символіки, глибокого усвідомлення взаємозв'язку між діями свободи, правами людини та її громадською відповідальністю, а також повага та толерантне ставлення до прав інших людей [3].

Правове виховання дітей має триєдину мету і передбачає:

- формування у дітей уявлень про права, закони, обов'язки, розуміння необхідності дотримання їх в результаті чого розвиватиметься у дітей почуття власної гідності, повага до себе та інших людей, спроможність захистити себе з правової сторони;
- формування правової свідомості, яка являє собою сукупність правових поглядів, уявлень, переконань, почуттів, що визначають ставлення особистості до вимог законів і регулюють поведінку в конкретній правовій ситуації;
- формування правомірної поведінки, негативного ставлення до порушення закону [6].

Одним із завдань правового виховання є формування в школярів правових почуттів, які б регулювали поведінку: почуття законності обраної мети, правомірності шляхів і засобів її реалізації, справедливості, нетерпимості до порушників норм права, відповідальності. Друге завдання

правового виховання полягає у виробленню в школярів навичок і звичок правомірної поведінки. Третє завдання – формування у учнів активної життєвої позиції у правовій сфері, тобто вироблення у них нетерпимого ставлення до правопорушень. Четверте завдання – подолання в свідомості учнів помилкових поглядів та переконань, негативних навичок та звичок. Правове виховання учнів має два взаємопов'язаних аспекти. З одного боку воно спрямоване на необхідність дотримання правил поведінки в школі, громадських місцях, за місцем проживання. З іншого боку, дає учням перспективу на майбутнє, навчає поважати та дотримуватися законів.

Підґрунтя ознайомлення школярів з правами дитини забезпечують міжнародні документи про права людини і дитини, які засвідчують якісно новий етап у розвитку людства. Серед них: Декларація про права дитини, Загальна декларація прав людини, Конвенція про права дитини, Всесвітня декларація про забезпечення виживання, захисту та розвитку дітей. При цьому педагогам необхідно у своїй діяльності спиратися на педагогічний досвід українського народу, його історію, культуру, мораль. Водночас при побудові навчально-виховного процесу необхідно, щоб у класі панували демократичні відносини, повага до прав і свобод інших та до їхніх висловлювань, толерантне ставлення. Також педагогу необхідно зважати на морально-психологічні особливості дітей, адже кожна дитина індивідуальна і може по-різному сприймати ту чи іншу інформацію, настанови, заборони.

Розробляючи проблему формування основ правової культури в учнів початкової школи Н. Левковська виокремлює такі завдання:

- дати учням певну суму необхідних правових знань, які б відповідали їхнім віковим особливостям і рівневі соціалізації;
- сформувати правові уявлення, поняття, погляди і переконання, які втілюються у власній правовій свідомості дитини;
- виховати віру у справедливість юридичних законів, їх необхідність і раціональність, віру в незворотність покарань за протиправні вчинки;
- сформувати звичку діяти відповідно до вимог права і моралі;
- виховувати нетерпимість до різноманітних порушень норм моралі і права;
- формувати соціально-правову активність, готовність і бажання брати участь в боротьбі за укріплення законності і правопорядку [13, с.127].

Одним із критеріїв які визначають успішність здійснення правового виховання та правової освіти є застосування методів, якими керуються педагоги у процесі роботи. Практика виробила різноманітні методи правового виховання молодших школярів: переконання, примус, заохочення, приклад, змагання, спостереження. Метод переконання передбачає вплив на свідомість дитини, почуття та волю з метою формування активної позиції та позитивних якостей особистості. Метод заохочення – це сукупність прийомів і засобів морального та матеріального стимулювання кращих результатів різнобічної діяльності особистості, її

успіху у вихованні. Метод прикладу – вплив на свідомість і поведінку особистості сукупністю позитивних особистих прикладів з боку педагогів, вихователів та батьків. Метод змагання передбачає можливість створення атмосфери здорового суперництва, рівняння на лідерів, а найголовніше – забезпечує згуртованість, взаємоповагу, взаєморозуміння в колективі. Метод примусу – це сукупність прийомів та способів, за допомогою яких вчитель примушує дітей розвивати і вдосконалювати свої кращі якості та долати негативні. Примус у даному випадку враховує такі заходи, що впливають на свідомість та поведінку особистості [4, с.129]. Важливо, щоб це не були разові виховні заходи, а тривала діяльність, в якій забезпечується послідовність, взаємозв'язок і взаємопідсилення.

Ведучи мову про боротьбу із злочинністю, правопорушеннями слід формувати в учнів уявлення про правоохоронні органи, українську поліцію, проводити зустрічі з працівниками поліції, прокуратури тощо. Бесіди про людей правоохоронних органів, зустрічі з ними прищеплюють дітям повагу до цих людей, а також формують у них правосвідомість.

У процесі правового виховання доречними є такі матеріальні засоби як нормативні та правозастосовні акти, акти тлумачення права, газети, журнали, правові посібники та підручники та інші, а також усні – лекції, бесіди, розповіді, семінари. Слід також звернути увагу на один із найефективніших засобів формування правосвідомості та громадянина – самовиховання, яке полягає у формуванні пошани до права, знання своїх прав та свобод, уміння використовувати їх у повсякденному житті.

Крім використання можливостей навчального процесу вчителям для формування більш високого рівня правового виховання слід використовувати позаурочну роботу. У процесі правового виховання учнів не потрібно обмежуватися формуванням у них системи правових знань і уявлень. Важливим компонентом правослухняної особистості є її правомірна поведінка, для утвердження якої необхідно інформаційні методи поєднувати із залученням до відповідної правової діяльності, до громадського осуду негативних проявів.

Ефективне правове виховання можливе лише за реалізації прав і свобод людини в школі, де рушійною силою повинні бути такі основні принципи: гідність, повага і відповідальність. Стиль спілкування, зокрема між адміністрацією та вчителями, має бути прикладом для наслідування, взаємоповаги, толерантності, відкритості, демократизму. Для правового виховання дитини важливу роль також відіграє сім'я. Тому важливим завданням постає співпраця педагога з батьками, яка полягає у тому, щоб спрямувати виховний процес на формування правового світогляду, підвищення інтересу до захисту прав та гідності дітей. А це можливо лише за умови ставлення до дитини як до найвищої цінності.

Отже, для розвитку нашої держави, а насамперед її громадян, правове виховання є одним із пріоритетних напрямків. Воно має починатися ще із

дитинства, із тих сенситивних періодів, де найкраще формується свідомість, мислення, пам'ять, адже формування громадянської компетентності – це складний і довго тривалий процес.

## Література

1. Гулаш Л. Освіта в Україні: Нормативно-правове регулювання / Упоряд. Л. Гулаш, Т. Вороніна. Київ: Видавничий дім «Шкільний світ»: Вид. Л. Галіцина, 2006. 120 с.
2. Дзьобань О. П. Принципові засади правового виховання як системного процесу. Правове виховання в сучасній Україні: кол. Монографія / за заг. Ред. В. Я. Тація, А.П. Гетьмана, О. Г. Данильяна. Харків: Право, 2013. 440с.
3. Задорожна Г. Правове виховання особистості дитини : поняття, сутність, особливості / Педагогічний часопис Волині. 2017. № 4 (7). С. 12-17.
4. Збірник нормативно-правових актів у сфері захисту прав дітей. Київ: Представництво Дитячого Фонду ООН (ЮНІСЕФ) в Україні, 2003. 415 с.
5. Кацавец Р. Основи правової культури. Київ: Алерта, 2017. 132 с.
6. Конвенція ООН про права дитини. Київ: PrintXPressTM, 1999.
7. Конституція України. Київ: Школа, 2002. 48 с.
8. Максимов С., Данильян О. та інші. Правове виховання в сучасній Україні. Київ: Право, 2010. 368 с.
9. Про Національну програму правової освіти населення : Указ Президента України від 18 листопада 2001 р.№ 992/2001. [Електронний ресурс]. Режим доступу : <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/734-2012-п/paran13#n13>
10. Фіцула М.М. Правове виховання учнів. Київ: ІЗМН, 1997. 148с.

Марія Козяк,  
студентка II курсу факультету  
української та іноземної філології  
Дрогобицького державного педагогічного  
університету імені Івана Франка

### БУДДИЗМ ЯК СВІТОГЛЯДНА ПАРАДИГМА (ДО ПИТАННЯ ПРО ЛЮДИНУ ТА ЇЇ ДІЯННЯ)

Багатополярність нашого сьогодення, можливість виходити далеко за межі як власної культури, релігії, так і наших власних світоглядних установок та пріоритетів, дає не просто широкі можливості для навчання та різноманітних досліджень, але й дозволяє у цих пошуках завжди відкрити дещо нове в собі та для себе, формуючи ту людину, якою кожен прагне стати у відповідності зі своїми знаннями, цінностями, почуваннями. Людина дії, людина честі, гідна та совісна людина – це лише невеликий перелік того, ким нам хотілося б стати або ж прагнути стати *такою* Людиною. Ці прагнення не можуть не робити честі тим, хто дійсно цього бажає усіма фібрами своєї душі. Але чи є вони однаково важливими та вагомими для усієї світової спільноти? Можливо, є та когорта людей, які мають дещо інший погляд на ті етичні моменти, що вважаються осердям особистості людини європейського типу? У цьому відношенні хотілося б звернутись до східної релігійно-духовної та світоглядної практики – буддизму. Бо, зрештою, що знає про буддизм пересічний обиватель, як не загально вживані кліше, на кшталт – східна релігія чи вірування (вагання з чіткою відповіддю), яку сповідують лише монахи, відлюдники, займаючись при цьому медитацією? А ще доволі часто приплітають сюди йогу, яка в буддизмі займає не основне місце, але на яке західні медіа її ставлять.

Мультикультуралізм сучасного світу вимагає не просто знань про механізми та дії світу, в якому нам доводиться жити, але розуміти особливості світоглядних установок тих культур, справу з якими маємо сьогодні, щоб досягти більш швидкого взаєморозуміння. Відповідно, *метою* статті буде розкриття буддизму як світоглядної системи в контексті гуманізму, а її *предметом* – «Дгаммапада», яка є зібранням філософсько-етичних афоризмів, а також Сутта-Ніпатта або «Мала збірка повчальних розмов» – буддійський текст, що представляє учення Будди Гаутами і належить до збірки «Трипітаку». Основна увага приділена філософському баченню людських цінностей і дій, які так чи інакше торкаються питань совісті, добра і зла в буддійських текстах.



Буддизм, як і будь-яке релігійно-філософське вчення, спрямований на виховання людини. Будда (budhha – просвітлений) не є Богом, а людиною, що досягла бодхі (просвітлення) і вийшла з сансари, тобто вічного кола перероджень і страждань. Як на мене (хоча можливо це занадто сміливо сказано), буддизм не релігія у традиційному її розумінні, де обов'язково присутній Абсолют (інколи цілий сонм божеств): у буддизмі немає Бога як такого, тому його називають атеїстичним віровченням, хоча його засновник Будда Гаутама не мав на меті створити нову релігію, а скоріше систему поглядів – розумних і виважених.

Приступаючи до пізнання буддистських практик, важливо першочергово звернути увагу на чотири благородні істини, які складають основу всього вчення:

1. істина страждання;
2. істина походження страждання;
3. істина припинення страждання;
4. істина про шлях до припинення страждання.

Кожна істина підштовхує нас до страждання, яке є надзвичайно багатограним, і в буддизмі називається *дукха (dukkha)*. Цим стражданням не є безпосереднє страждання, воно може бути духовними муками, горем, невдоволенням. Совість – теж страждання, не дарма існує словосполучення: «муки совісті». В житті людини дукха трапляється кожен день, це може бути невеличка неприємність у вигляді вилитої кави на костюм, так і значно гірша – втрата дорогої людини. Бажання – теж страждання, оскільки бажаючи чогось, людина стикається на своєму шляху з перешкодами, а то й мусить втратити щось важливе для себе. Людина не здатна впливати на дукха, але вона може з гідністю зустрічати страждання і бажання, не відмовляючись від них, а усвідомлюючи їх причину та спосіб припинення.

Головною ціллю буддистів є звільнення від страждань, а ще краще – звільнення інших від них. Тих послідовників, котрі відкладають своє звільнення від сансари (кола перероджень), щоб допомогти іншим істотам пробудитися називають – *бодхісатва*. Це найбільший вияв милосердя до живих істот. Досягнувши просвітлення, постає питання: а що далі? Що значить звільнитися від сансари та як можна цього досягти?

Звільнення від сансари знаменує собою кінець безкінечних перероджень і вихід в нирвану. Звідси, логічним постає запитання: що ж собою являє нирвана? «*Nirvana, by definition, is the end of all desire*» (Нирвана, за визначенням, це кінець усіх бажань) [3, с. 15:44]. Нирвана – не те, що існує або не існує, а також не є результатом, що вочевидь піддається людському розумінню.

***«It is incorrect to think that Nirvana is the natural result of extinguishing of craving. Nirvana is not the result of anything. If it would be a result, then it***

*would be an effect produced by a cause [...] Nirvana is neither cause nor effect. It is beyond cause and effect*]. (Неправильно вважати, що Нірвана це природній наслідок вилучення з кола. Нірвана не є результатом нічого. Якщо б це був результат, то був би ефект спричинений випадком [...] Нірвана – ні випадок, ні ефект. Це поза цим) [3, с. 16:35]. Виходить, що досягнення нірвани рівне виходу зі страждань, але одночасно це не просто припинення існування, а такожі злиття з усім всесвітом, буття у статусі його невіддільної частини, без відокремлення «Я». Однак парадокс в тому, що прагнучи досягнути нірвани, ми повинні перестати прагнути та бажати цього, оскільки бажання = стражданню.

Повернімося до реалій, бо нірвана ні до кого із нас не близька, хіба що особливим лама-монахам, які близькі до звільнення від страждань. Ми перейдемо до повчань буддійських текстів, які актуальні і в сьогодні.

“Як хату, що вкрита погано, дощі заливають, руйнують,  
Отак ненаставлену душу нестримна пристрасть руйнує.  
Як хату, що добре покрита, дощі не заллють, не зруйнують,  
Добре наставлену душу пристрасть повік не зруйнує” [4, с. 251].

Такі слова знаходимо в Дгаппамаді, у перекладі П. Ріттера «Голоси стародавньої індії», які чудово пояснюють наше прислів'я: «З ким поведешся того й наберешся», але це скоріше не про наставника, який веде свого учня неправильним чи правильним шляхом, скільки про пристрасті, які обвивають душу, про цінності, які культивує людина. Якщо цінності руйнівні для душі і для світу, то шлях, яким вона піде приведе її в безодню. Пристрасті або прив'язаності у буддизмі мають негативне забарвлення і кінцевою метою кожної людини є визволення від пристрастей.

“Сумує, живучи, сумує в смертний час  
Хто діяв зле; нудьгує він в обох світах,  
Бо винен він; страждає він страшенно,  
Коли розгляне прикрість Вчинків злих своїх” [4].

Цей уривок відсилає нас до обговорюваної в цій статті совісті. Людина – істота, яка усвідомлює свої дії, і якщо вона вчиняє проти законів її релігії, її держави, наперекір своїм цінностям і світогляду, вона відчуває провину. Провина є одним з образів совісті. Усвідомивши скоєне нами «зло», ми моментально починаємо відчувати провину за свій вчинок. Таким чином проявляється совість, яка є духовним орієнтиром. Чому ми її відчуваємо? Гадаю, це через усвідомлення майбутнього покарання.

Карма або кamma – це діяння, що включає в себе причину – дію – наслідок. Совість і карма, хоч не одне і те саме, але все ж можна знайти спільне в цих поняттях. Совість проявляється як відповідь на чин, а карма включає цю відповідь у себе. Однак, якщо совість є глибинною внутрішньою відповіддю на дію, то карма – зовнішньою. Їх поєднує

причинно-наслідковий зв'язок: дія – провина (наслідок). Відмінність в тому, що карму можна «очистити» наступними добрими діями, а совість ні, оскільки вона є внутрішнім суддею, який непримиримий з власним «Я»; совість є постійним і незмінним атрибутом людяності.

«Згідно з буддійським ученням про карму, ніщо не може порушити жорсткий закон: усі наші свідомі вчинки неодмінно мають свої наслідки. Злі вчинки – погані наслідки, добрі вчинки – гарні» [1, с. 54]. Людина може вчинити безліч поганих речей, але «перекрити» їх за допомогою добрих – ось чим є карма в буддизмі. Ми пожинаємо плоди своєї дії, які ми рясно посіяли.

Думка людини визначається своїм джерелом: є думки, виношені любов'ю, є думки, виношені злістю і ненавистю; хитрість, лукавство, честолюбство теж створюють свої думки, як і правда, совість. Ми розуміємо, що необхідно контролювати свої думки, бо вони породжують дії, а дії – наслідок. У віршах четвертої книги Сутта-Ніпатта наголошується на основному принципі: оминати бажання (пристрасті), бо вони відкидають розум на задній план.

How can you ever  
free the mind  
of its options  
if you let desire  
lead you  
and do exactly as you like?  
You're bound  
By your own habits,  
Can speak  
Only what you know [2, с. 4].

*(Як ви можете взагалі думати, що мисль ваша вільна, коли ви дозволяєте бажанню вести вас і чинити як вам подобається? Ви, зв'язані своїми власними звичками, можете говорити лише те, що знаєте).*

You take  
No theoretical position,  
Claiming it  
As the ultimate.  
All things are equal.  
You've disentangled  
The knot that used to  
Bind you.  
No longing now  
For anything in the world.

*(Ви не приймаєте жодної позиції, як найважливішу. Всі речі рівноцінні. Ви розплуталися з клубка, що зв'язував вас. Тепер не належите будь-чому в світі).*

Це своєрідна позиція, як би це антагоністично не звучало, що також лежить в основі медитацій. Практик не відкидає існуючої реальності, але не прагне бути зв'язаним нею, а навпаки позбутися цього зв'язку. Не потрібно вдаватися до розкоші або, навпаки, до вбивчого аскетизму, важливішим все ж буде дотримуватись балансу, який урівноважує крайнощі, але цей баланс дається завдяки великій напрузі волі людини, тому що вимагає неустанної концентрації та уваги, які, зрештою, призводять до того, що поза ними (концентрацією і увагою до цієї концентрації) нівелюється як усе зовнішнє, так і індивідуальні бажання та прагнення. Як на мене, в цьому й полягає практична цінність та особливість буддизму як світоглядної парадигми, суть якого полягає в прагненні позбутися страждань і бажань, шляхом усвідомлення існування страждань та практики душевного спокою; знову ж таки, в цілому це вчення орієнтується на зміцнення духу, яке неможливе без правильної поведінки, намірів і зусиль; це філософія про буття і небуття, про вічні питання життя і смерті, добра і зла, якими сповнене людське існування тут-і-тепер, тому так важливо вникати сутнісно в речі та у вчення, якими переповнене людське існування та стихія думки.

## Література

1. Strelkova A. The Dhammapadain Pavlo Ritter's Translation, The World of the Orient, 2022, № 4, 50-64.
2. [https://www.buddhanet.net/pdf\\_file/Sutta-nipataBM6.pdf](https://www.buddhanet.net/pdf_file/Sutta-nipataBM6.pdf)
3. <https://www.youtube.com/watch?v=sHWIQzd8bVw>
4. Голоси Стародавньої Індії: Антологія давньоіндійської літератури / Перекл. із санскриту, упорядкування П. Ріттера; Передм. І. Серебрякова. – К.: Дніпро, 1982. – 351 с., іл.
5. Історія буддизму. Подорож, сповнена глибокого сенсу. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=VxruNV3cwmo>

**Микола Мельник,**  
студент II курсу факультету  
історії, педагогіки та психології  
Дрогобицького державного педагогічного  
університету імені Івана Франка

## **ДО ПОНЯТТЯ «НІГІЛІЗМ»: СВИТОГЛЯДНА ІНВАРІАНТА ЧИ СВІДОМА ПОЗИЦІЯ?**

Нігілізм, як деяке людське світовідношення, був і залишається однією з важливих тем для дискусії доволі значної кількості філософів як минулого століття, так і сьогодення. Багато хто вбачає в ньому абсолютно аморальне явище, яке не призводить до нічого, окрім падіння людини, а інші – пробують віднайти тут єдино правильний життєвий шлях поведінки й дії, за своєю суттю імморалізм (у ніцшеанському значенні цього слова). У контексті даного питання більш детальний аналіз нігілізму стає необхідною складовою філософських розвідок. Через розрив між ідеалами та реальністю, цей світоглядно-філософський орієнтир змушує людину переосмислити свої погляди щодо власного існування та життєвих принципів загалом. Враховуючи це, спробуємо розібрати більш детально все те, що складає суть даного поняття, тобто нігілізм як такий.

Доволі чітко та конкретно поняття «нігілізму» подає Вольфганг Краус у своїй праці «Нігілізм сьогодні, або терплячість світової історії». Характеризуючи дане поняття, він зупиняється на тому, що нігілізм за своєю суттю постає як «заперечення особливого ґатунку: він відкидає наявні цінності, не визнаючи натомість ніяких інших». Важливим фактором у визначенні нігілізму є питання його джерела. Відомий культуролог вважає, що нігілізм проявляється через певні життєві обставини, тобто він постає «зі злості, ненависті, відчаю, розчарування, покори, байдужості, нудьги». Важливим у визначенні нігілізму є його етимологія. Сам термін походить від латинського «*nihil*», що буквально означає «ніщо». Крім загального визначення нігілізму, варто вказати основні моделі мислення у даному контексті. Таким чином виділяють: нігілізм батьків чи буржуазний нігілізм і, як відповідь йому, нігілізм дітей чи анархічний нігілізм; нігілізм чиновництва, матеріалістичний нігілізм, клерикальний і атеїстично спрямований нігілізм; академічний, позитивістський, естетичний нігілізм; деспотичний нігілізм; догматичний нігілізм [1, с. 9, 20, 11-14].

Цікавою є хронологія виникнення цього поняття, тобто, коли виник нігілізм як такий? Якщо брати до уваги найперші згадки про нього, то варто звернути увагу на період Середньовіччя. Тобто, «у XII ст. одна із церковних ересей, яка виступила з позиції заперечення догмату людської природи, яка присутня у природі Бога, носила назву «нігілізм». Знову ж таки, цей напрямок у філософії не виник одномоментно, враховуючи вище вказану

дату, варто усвідомити, що проблематика цього питання доволі потужно розвинулася у 18-19 столітті [6, с. 156].

Взагалі, термін «нігілізм» вживають у відношенні до багатьох концепцій і зустрічається він в різні історичні періоди зі своїми особливими акцентами. Тут цікавим є те, що його також застосовують для характеристики окремих філософських шкіл античності. Зокрема, до них варто віднести сократичні школи та кініків. Окрім цього, варто зазначити, що в широкому аспекті, нігілізм застосовують для означення течії неопозитивізму. Це пов'язано з тим, що для даного філософського напрямку «характерний історичний скептицизм, заперечення закономірностей суспільного розвитку, усіх попередніх філософських вчень і «традиційної» філософії як науки та ідеології» [3, с. 147]. Так чи інакше, нігілізм завжди був пов'язаний із запереченням та неприйняттям загальноприйнятого та благопристойного, зовнішньо влаштованого благополуччя, яке нехтувало змістовно-глибинним, інакшістю.

Безперечно, найбільш виразно осмислення цього поняття проглядається у Ніцше, з його критикою європейської культури та релігії, особливо християнства. Він наводить конкретні аргументи того, чому європейська культура з її так званими високоморальними релігійними принципами перебуває в стані занепаду та глибинної кризи, а християнство повністю втратило свою силу і вже не має місця у теперішньому суспільстві в цілому, бо воно (християнство) виродилось у «ненависть до духу, до гордості, смілості, свободи і *libertinage* (вільнодумства) <...> почуттів, усіх чуттєвих радощів, радості взагалі...» [5, с. 350].

З цією думкою Ніцше, не погоджується Бертран Рассел, який у своїй книзі «Історія Західної філософії» пише, що «закиди Ніцше проти християнства ґрунтуються на тому, що, на його думку, воно сприяє прищепленню рабської моралі... Ніцше не переймається метафізичною істиною чи то християнства, чи то якоїсь іншої релігії; переконаний, що немає жодної справді істинної релігії, Ніцше про всі релігії судить лише по їхніх соціальних наслідках... Французька революція і соціалізм, за Ніцше, своїм духом майже тотожні з християнством, Ніцше виступає і проти них, і проти християнства з однієї причини: він не бажає хоч якось визнавати рівність усіх людей». Що характерно, погляди Ніцше, щодо релігії не зациклювалися на одному лише християнстві. Так, він приділяв йому доволі багато уваги, з огляду на те, що найбільший відсоток серед релігій у Європі належить саме християнству. Проте, все ж він згадує і про буддизм, вважаючи, що він все ж не має піддаватися такій критиці, як наприклад, християнство. Характеризуючи нігілізм Ніцше у контексті християнської моралі, варто акцентувати увагу на моментах, які неможливо залишити осторонь. Окрім «смерті Бога» та відсутності потреби у будь-якій християнській моралі, Ніцше намагається повністю нівелювати поняття «християнської любові». Він подає її, як наслідок страху людини перед

своїм ближнім [7, с. 636-638].

Велику увагу у конкретизації питання нігілізму приділив М. Гайдеггер у статті «Європейський нігілізм». Він розглядає поняття нігілізму в контексті європейської історії та філософії. Гайдеггер аналізує те, як фактор зародження модерної філософії вплинув на виникнення умов для формування нігілізму. У своїх дослідженнях, він йде від філософських ідей Платона до Ніцше, показуючи, як поняття буття і сутності перетворюються та втрачають своє первісне значення в історії західної філософії. Ось таким чином Гайдеггер подає суть нігілізму у контексті європейської історії. Він визначає, що: «нігілізм є тим історичним процесом, в ході якого «надчуттєве» в його піковій висоті стає хитким і нікчемним, так що саме суще втрачає свою цінність та сенс. Нігілізм є самою історією сущого, коли повільно, але нестримно виходить на світ смерть християнського Бога. Не виключено, що в цього Бога ще довго будуть вірити і вважати його світ «реальним», «діючим» і «визначним». Хайдеггер акцентує увагу на тому, що наука, яка вивчає істину про суще є метафізикою. Проте, у контексті тематики нігілізму, як епохи в історії, він вказує на кінець метафізики. Але, за його твердженням, кінець метафізики не означає того, що разом з нею приходить кінець історії. Навпаки, він вказує, що нігілізм, є початком тої нової епохи, але аж ніяк не повним завершенням історії. Крім того, вводиться термін «класичний нігілізм». Автор, цей момент пояснює саме так: «Ніцше характеризує цим найменуванням свою власну «метафізику», розуміючи її як «відпир» всім раніше існуючим» [2].

Вище згаданий В. Краус, наголошує на основній причині появи нігілізму, вказуючи на те, що сам по собі нігілізм з'являється в ті моменти, коли зникають або занепадають релігії. Характерно, що якщо враховувати основні положення даного філософсько-світоглядного явища, то в цій думці немає нічого надзвичайного. Філософування про «ніщо» є абсолютно несумісним з таким поняттям як «Бог», бо воно повністю заперечує існування Вищого Розуму. Варто зазначити, що виникають випадки так званої половинчастості. Крім того, в окремих релігіях вже є закладені передумови та основні положення нігілізму. Якщо за приклад брати християнське вчення, то тут цей аспект проявляється у беззаперчній вірі в Бога і потойбічне, натомість повне нівелювання реальності, в якій людина живе [1, с. 15-16].

Висвітлюючи питання нігілізму, як важливої проблематики європейської історії та філософії, варто звернутися до творів, де вона безпосередньо описується та викладається. Таким чином, доцільно звернутися до твору Фрідріха Ніцше «По той бік добра і зла». Найперше варто почати з того, що Ніцше відкрито критикує релігію, де виступає проти традиційних релігійних уявлень і стверджує, що їхні цінності є джерелом нігілізму, бо «християнська віра – це жертвування від самого початку; жертвування всією свободою, всіма гордощами, всім

самоусвідомленням духу, і водночас уярмлення та самоприниження, самокалічення». Що характерно, у цій книзі в контексті питання релігії, Фрідріх Ніцше зачіпає питання поклоніння людиною святим, що дуже важливо поклоніння наймогутніших серед людей. На його думку, вони це робили тільки для того, щоб відчуті вищу силу волі для того, щоб у ній відчуті та усвідомити свою силу, і що важливо бажання до влади. Все ж, враховуючи факт того, що нігілізм торкається певною мірою атеїзму (якщо брати до уваги наявність нігілізму в середині християнських релігійних течій), варто зупинитися на думках Ніцше про атеїзм. Особливим є момент, на якому він пояснює звідки береться атеїзм як явище. Якщо коротко, то Бог у постаті «Отця», «Судді» та «Винагороджувача», не викликають довіри у людей. Вони піддані запереченню. З чим це пов'язано? На думку Ніцше, крім основних постатей під сумніви потрапляє «добра воля» Бога. На чому базуються сумніви у «добрій волі» Бога? Згідно твердження Ніцше: «Він (тобто Бог) не чує, а якби й чув, то все одно не міг би нічим зарадити» [4, с. 48-53], та в іншому місці «бог – це основа всяких обмов «поцейбічного життя» і всіляких вигадок про «потойбічне». У богові обожнили ніщо, жадання порожнечі проголосили священним...» [5, с. 347].

У відношенні повного заперечення панівної ролі релігії в житті людини та критики її основних положень, Фрідріх Ніцше у контексті свого вчення, розглядав питання моральності людини. Багато уваги в цьому питанні приділено у творі «Так казав Заратустра». По перше, варто зрозуміти, ким у цьому творі виступає Заратустра? У книзі Фрідріха Ніцше він показаний, як пророк і вчитель, який описує, за допомогою простих життєвих прикладів, нігілізм як важливий етап у розвитку всього людства. Як же тоді Заратустра пояснює свою оцінку щодо моралі в житті людини? Тут сам Заратустра пояснює свою позицію. Після однієї з його історій, учні задали йому з одного боку просте, а з іншого боку підступне запитання: «У чому, о Заратустро, мораль твоєї історії»? Вчитель, не задумуючись, дав конкретну відповідь, водночас пояснивши, чого варта мораль у житті людини. «Руйнівником моралі називають мене добрі і праведні; моя історія суперечить моралі...» Таким чином, Ніцше пояснює всю суть цього вчення – відмова від моралі, яку репрезентують так звані «праведні» та «добрі» люди. Вона до нічого доброго не призведе. Проте, необхідно детальніше зупинитися на моментах, де вчитель вважає за необхідність відмовитися від старої моралі. Заратустра каже своїм учням: «Ліпше гнівайтесь, а не соромте! А коли вас проклинають, мені не подобається, що ви хочете благословляти у відповідь. Краще трохи прокляніть і себе!». Цей момент вказує на абсолютну протилежність до відомої християнської тези про те, що коли вдарили в одну щоку, то потрібно підставити другу. Ніцше змушує переосмислити ситуацію прощення, бо, зрештою, навіщо комусь прощати, або дозволяти продовжувати комусь робити зло, натомість відплачуючи кривднику лише добром, якщо можна його зупинити або відплатити тією ж



монетою? Заратустра акцентує увагу на тому, що «вчинити маленьку помсту людяніше, ніж обійтися без помсти». Сам вчитель Заратустра дуже гостро піднімає питання того, що є справедливим і несправедливим. В контексті цього виникає питання, де є та любов, яка може поглину в себе не лише кару, а головне – всю провину [5, с. 68-69]. Цікавим моментом вчення Ніцше є його ставлення до добра. Заратустра щодо прагнення до добра каже так: «Я прагну цього добра, не вважаючи його Господнім законом, ні людським приписом чи потребою: воно мені не дороговказ у понадземний світ і до раю» [5, с. 35]. Звідси, і потреба у «переоцінці цінностей». На місце попередніх думок про мораль, любов, важливість і обов'язковість у житті людини релігії і Бога як Вищого Розуму, приходять думка про волю людини, яка проявляється у здатності самої людини обирати свій шлях, приймати рішення керуючись своїми почуттями, бажаннями та власними переконаннями, а не тими попередніми мораллями чи постулатами, які надиктовувалися суспільством та пропагувалися самою церквою. Враховуючи це, варто розкрити ще один важливий елемент філософії Ніцше – волю, який є провідним як у відношенні до життя, так і для становлення нової версії людини, яка відкидає чужу волю, а приймає за закон власних діянь лише волю власну, що постає альфою і омегою моєї поведінки, вибору та відповідальності за них, тобто тих етичних принципів, які упорядковують та зобов'язують мене самого перед самим собою. Етика Ніцше – це вміння і бажання досягати великих цілей, а для цього, на думку мислителя, потрібно або терпіти страждання, або завдавати їх. Найбільше чим захоплюється Фрідріх Ніцше – це сила волі людини, те, скільки страждань та мук здатен кожен витерпіти для досягнення основної мети [7, с. 634-635].

Ця акцентуація на волі людини повною мірою відобразилась у книзі «Так казав Заратустра», де вчитель промовляє: «Я люблю того, хто вільний духом і вільний серцем, – бо голова в нього – тільки нутрощі його серця, а серце веде його до загибелі». Тут варто зазначити, що крім захоплення силою та свободою волі, присутнє і захоплення могутністю розумом людини. Сам Заратустра казав, що любить того, хто живе і прагне пізнання, бо ці пізнавальні потуги є передумовою становлення надлюдини. Крім цього, акцентуючи увагу на трьох перетвореннях людини, Заратустра наголошує, що свободу для нових людських цінностей може здобути людина під час другого перетворення – будучи левом. Він наголошує на тому, що «здобути собі право на нові цінності – то найстрашніший здобуток витривалого і святоблтивного духу. Воістину, це для нього – грабунок, учинок хижого звіра». Важливим питанням у контексті всього сказаного є те, що являє собою розум і свідомість як такі, їх поєднання між собою. Заратустра вважає, що вони є всього лише певне «знаряддя та іграшки», які володіють власною суттю [5, с. 15,26,33], але їх можна використати для збільшення власної сили. Саме Мартін Гайдеггер акцентує увагу на тому, що Ніцше в

більшості випадків не говорить про волю до влади як таку, а натомість зупиняється на «силі». Гайдеггер вважає, що Ніцше таким чином розуміє волю до влади як основну рису суцього. Таким чином, якщо все суще є волею до влади, то основною цінністю є тільки те, чим є влада у її суті. Враховуючи це, автор вказує на те, що воля до влади як принцип нового розуміння цінностей не може мати будь якої іншої мети за межами суцього, крім самої себе [2].

Як висновок даних розвідок, можна зазначити, що для Фрідріха Ніцше концепція нігілізму була своєрідним закликком до дії. Як вже зазначалося вище, відкидання уже усталених традиційних моральних норм та релігійних уявлень мало стимулювати прагнення людства до створення нового значення та переосмислення цінностей для кожного. Не тільки відмова від старих цінностей була в основі нігілізму. Людина мала створювати нові для себе глибоко індивідуалізовані переконання. За своєю суттю, нігілізм мав стати рушієм для визволення людини та створення нею нових принципів життя. Зрештою, питання про те, чим є нігілізм – деякою світоглядною інваріантою, тобто незмінною складовою деякої системи (у даному контексті, цією системою постає сам світогляд особистості), – чи свідомим вибором окремого індивіда, який має сміливість протистояти суспільно-соціальному конформізму або ж можливо деякі обставини змушують його мислити та діяти всупереч, кидати виклик всьому усталеному, типовому, нормальному, – ці питання залишаються відкритими, змушуючи знову й знову братись за їх осмислення та вирішення з позиції того місця та часу, який близький саме нам.

## Література

1. Краус. В. Нігілізм сьогодні, або Терплячість світової історії / Перекл. З німецької М. Павлюка. – К.: Основи, 1994. – 124 с.
2. Гайдеггер М. Європейський нігілізм. – Режим доступу: URL: <https://weblib.pp.ua/evropeyskiy-nigilizm-6319.html>
3. Нігілізм : єдність песимістичного розчарування та віри у можливість подолання дисгармонії життя / Л.Г. Павлишин // Гілея : науковий вісник. – 2017. – Вип. 117. – С. 146-150.
4. Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі / Пер. з нім. А. Онишко. – Львів : Літопис, 2002. – 320 с.
5. Ніцше Ф. Так казав Заратустра; Жадання влади / Пер. з нім. А. Онишка, П. Таращука. – К.: Основи, Дніпро, 1993. – 415 с.
6. Проблема нігілізму у європейській культурі (філософські погляди Ф. Ніцше) / І. С. Матвієнко // Гілея : науковий вісник. – 2016. Вип. 110. – С. 156-158.
7. Рассел, Бертран. Історія західної філософії / Пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Таращука. – К.: Основи, 1995. – 759 с.

**Серафима Черевко, Олександр Кастріца,**  
студенти II курсу  
факультету історії, педагогіки та психології  
Дрогобицького державного педагогічного  
університету імені Івана Франка

## **САМОТНІСТЬ ЯК ШЛЯХ ДО ПІЗНАННЯ ВЛАСНОГО «Я»**

**Постановка проблеми.** Стаття присвячена темі самотності, яка постає складним та універсальним феноменом людського існування. Автори проводять комплексний аналіз концепцій самотності, керуючись філософським та літературним баченням, орієнтуючись на погляди таких філософів, як Блез Паскаль, Артур Шопенгауер та Фрідріх Ніцше, залучаючи при цьому думки представників як філософської, так літературної спільноти в цілому. У рамках статті розглядаються витoki та природа самотності, враховуючи її різноманітні прояви в сучасному суспільстві. Здійснюється аналіз впливу культурних, соціальних та технологічних змін на динаміку виникнення та розвитку самотності у сучасному світі. Зокрема, осмислюється питання того, чи може самотність відігравати позитивну роль у розвитку інтелектуальної та творчої активності.

**Стан дослідження.** Дослідження проблеми самотності та її природи було цікаве з давніх давен, чи не вперше в історії світової думки цього питання торкнувся Аристотель, але більш повно воно розкривається з виникненням некласичного типу філософування, яке торкається тем, що сутнісно близькі людині та ситуації її існування. В цьому ракурсі, не можна оминати увагою таких адептів світової філософської думки як Б. Паскаль, А. Шопенгауер, С. К'єркегор, і, звичайно, Фрідріх Ніцше – самотність якого не лише характерна його творчому генію, але й самій особистості мислителя, будучи його духовно перманентним станом; представники філософії екзистенціалізму (Ж.-П. Сартр, А. Камю, М. Гайдеггер) в цілому роблять самотність чи не однією з наскрізних тем філософування. Близькою ця тема була також одному з найвідоміших представників української філософської думки «українському Сократу» Г. Сковороді і цілій плеяді українських мислителів та поетів – Лесі Українці, Т. Шевченку, І. Франку, М. Хвильовому, І. Чендею, І. Яцканину. До теми самотності як такої звертались і світові літературні діячі – І.В. Гете, Дж. Байрон, Г.Г. Маркес, Ф. Кафка. Сьогодні проблема самотності як ніколи набуває своєї актуальності, бо цифровізація та технологізація безпосередньо впливають не лише на життєдіяльність та соціальний добробут людини, але і збільшують потенціал самотності у суспільстві, що певною мірою відображається у зростанні соціальної ізоляваності сучасного індивіда і розгляд цих питань знаходимо у З. Баумана, Л. Свендсена, К. Веста, Ш.

Теркла, у вітчизняній філософській думці цю проблематику розглядають Н. Хамітов, певною мірою Т. Лютий, Л. Фльорко, А. Дахній, А. Кулик, В. Малахов.

**Мета статті.** Мета даної статті полягає в ретельному дослідженні феномену самотності як важливого та неоднозначного аспекту людського існування; спрямована на розгляд концепцій самотності в контексті філософських та літературних праць видатних мислителів як минулого, так і сьогодення; розкритті різноманітних аспектів самотності, від її культурних та історичних коренів до сучасних форм виявлення в індивідуальному та колективному досвіді. Стаття прагне висвітлити те, як самотність сприймається та інтерпретується філософами та літераторами через призму їхніх творчих робіт, та як ці концепції можуть впливати на наше розуміння цього явища. Додатково, стаття ставить перед собою завдання розглядати внутрішні та зовнішні аспекти самотності.

**Виклад основного матеріалу.** Що таке Самотність? Доволі складне питання, зрештою, як і все, що стосується людини та її існування. Питання самотності хвилювало людей з давніх давен, часто набуваючи негативного забарвлення, осідаючи у закутках свідомості у словосполучення «страх самотності», тобто сприймалось як загроза, незручність, яких треба уникати. Але, крім типово негативної конотації, воно містить і конструктивну складову, бо часто абстрагування від суспільства, від Інших є тією панацеєю, яка так потрібна для духовного здоров'я. Самотність – це не завжди покинутість та закинутість, це ще й невичерпна можливість розвитку й відчуття спокою при перебуванні наодинці із власним «я» і розуміння того, ким ти є у власному житті; це усвідомлення власної значущості і здатності бути творцем власного життя. Цей стан доволі часто є спонукою до пізнання самого себе, до того, що нас оточує, а також більш чіткого усвідомлення власної цінності, своєї індивідуальності, незважаючи на те, що у величезному всесвіті ми є піщинками буття. Екзистенціальна відокремленість від світової спільноти може стати провідною на шляху до знань людини про саму себе [1].

На практиці, найчастіше за все, валова частина людей вбачає в цьому понятті дещо деструктивне, те, що руйнує людину маленькими частинками, не лишаючи нічого, знищуючи так, ніби всепоглинаючий вогонь пройшовся повз завітаний ліс. Самотність може вбивати не лише із середини, позбавляючи людину самоусвідомлення, поваги до себе та оточуючих, емпатії як здатності глибоко співпереживати почуттям та емоціям інших. Всеосяжне відчуття самоти може завдати непоправної шкоди і при тому антагоністом власного «я» виступає сама ж людина. Якщо вживати слово «самота», то це поняття, зазвичай, трактується як трагічний стан в людському бутті при повній відокремленості від оточення. Інколи поняття «самотності» та «самоти» ототожнюють, але в дійсності є резон їх розрізняти. Самота – те, що часто має негативне забарвлення і несе нещастя,

а значить постає деструктивним елементом людської екзистенції. У філософському енциклопедичному словнику знаходимо таке: «Самотність – екзистенційна ситуація людського буття, у межах якої відбувається зовнішнє чи внутрішнє відокремлення людей». В цьому розумінні самотність виступає наслідком постійних зіткнень комунікації людини як особи унікальної, виняткової та надзвичайної в усіх її проявах [2], і, на нашу думку, це відокремлення не завжди має негативне забарвлення, оскільки, щоб остаточно не втратити себе в натовпі чи в павутині різних комунікативних та соціальних зв'язків, індивід повинен дистанціюватись, осмислити себе і своє місце у світі, щоб мати змогу знову повернутись у світ, не втрачаючи, а навпаки, збагачуючи світ собою.

Якщо розглядати самотність у літературі, то незліченна кількість авторів були занурені у світ осмислення цього явища. Наприклад, німецький поет і драматург Йоганн Вольфганг фон Гете, у своїй вічно актуальній праці «Фауст», змальовує нам явище самотності в образах Фауста та Мефістофеля. Образ Фауста у творі постає мислительним, що створює ґрунт до породження внутрішньої самотності. Фауст відкидає ідеал пізнання, замінивши його водночас ідеалом життя, він перебуває в стані активного пошуку істини за межами власного Я. Він переповнений внутрішньою та вічною самотністю через розділення чоловічого та жіночого начал в людському бутті. В трагедії ми спостерігаємо закономірність, що Фаусту потрібен Мефістофель, а останньому, насамперед, потрібен Фауст. Для Мефістофеля, той постає посередником між ним та Богом, вірним супутником. Але в творі, Мефістофель так і не подолав самотність, що прослідковувалась протягом усієї трагедії, він не зміг переступити через свою нелюдську і всепоглинаючу гординю та іронію [3].

Одним із провідних творів ХХ століття, який багатовимірно розглядає проблему усамітнення є «Сто років самотності» Габріеля Гарсія Маркеса. У романі колумбійського митця, самотність стає не лише темою, але й важливим мотивом, що пронизує усе оповідання. Цей епічний твір створює багатовимірний світ, де герої взаємодіють зі своєю самотністю на різних рівнях. Головний елемент самотності в романі виявляється у відокремленні членів родини. Хоча рід Буендіа мешкає в місті Макондо, яке з часом стає великою ізольованою областю, кожен член сім'ї проймається власною самотністю. Ця усамітненість не тільки фізична, але й емоційна, що робить кожного героя внутрішньо самотнім. Другий рівень самотності простежується у темі непорозуміння та неможливості з'єднати долі персонажів. Герої часто живуть у своєму власному світі, без змоги взаємної комунікації чи розуміння один одного. Це не взаєморозуміння стає джерелом їхньої душевної самотності та печалі. З іншого боку, самотність у романі може бути розглянута і як наслідок історичних подій та непостійності життя. Герої стикаються з численними труднощами,

втратами та зрадами, що робить їхні долі важкими та наповненими самотністю. Самотність у «Сто років самотності» Габріеля Гарсія Маркеса виступає як багатогранний мотив, що додає глибину та складність твору. Через призму самотності автор розглядає не лише внутрішній світ окремих героїв, але і сутність людських відносин, невизначеності життя та важливості знаходження спільного зв'язку в умовах ізоляції [4].

Звичайно, стани самотності у кожного викликані власною ситуативністю та сприйняттям. І якщо література дає нам розуміння самотності через активне продукування художніх образів, втіленням яких є герой чи герої розповіді, які впливають на читача, насамперед, на емоційно-образному, чуттєвому рівні, то філософія намагається розібратись в причинах цього стану на раціональних засадах, показуючи небезпечну безодню та пітьму, з однієї сторони, та зцілюючу складову, яка є навіть необхідною для того, щоб мати змогу осмислити себе. Ще в період античності Аристотель зауважив, що усамітнення як явище не може бути тільки негативним чи позитивним, бо «людина поза суспільством або Бог, або звір», тому самотність важлива як фактор, який дозволяє зібратись воєдино з думками, відчутти гармонію зі світом, але при умові, що вона не буде затяжною, без-мірною, де людина втратить себе. Звідси, як певний відгук, але з позиції століття ХХ запитування М. Гайдеггера: «Що таке... самотність, в якій людина завжди буде ставати наче єдиною?» Знову ж таки, наголос на стані самотності як стані збиральному (*созидательном*), а значить конструктивному. Таке ж розуміння стану самотності знаходимо й в українського мислителя Григорія Сковороди, який в усамітненні вбачав лише конструктивний момент, що призводить до гармонії із самим собою. Стан самотності є одним з ключових мотивів його творчості. Сковорода розглядав усамітнення як необхідний елемент внутрішнього дослідження і самопізнання. Він вірив, що лише усамітнений індивід може звернутися до власної душі і відкрити глибокі таємниці внутрішнього світу. У самотності людина має можливість відсіяти зовнішні впливи і зосередитися на внутрішній реальності. Для Сковороди, усамітнення було не просто відокремленням від оточуючого світу, але і засобом досягнення внутрішнього благополуччя та мудрості. Він переконував, що усамітнений час може стати часом духовного зростання, сприяти розвитку внутрішнього потенціалу і забезпечити глибший зв'язок із собою та природою. Звідси, усамітнення не просто стан відокремлення, але й важливий етап духовного розвитку. Цей мотив в його творчості спонукає до внутрішнього самовивчення та глибшого розуміння життя. В житті видатного українського філософа, самотність постає відкритою, всі його знають як самітника-мандрівника, що постійно перебуває в безперервному русі. Його мотив самотності постає внутрішнім духовним началом людського буття та є тим сполучним мостом, який поєднує екзистенціальний та есенційний підходи. Варто сказати про те, що Сковорода розглядає самотність як

«перевалочний пункт» на шляху до справжнього людського спілкування. Тобто, усамітнення для нього лише тимчасове явище на шляху до дійсного спілкування, так, ніби дане явище у Сковороди це стан «сплячки», але тільки він їм сповна насолоджується до періоду комунікаційного задоволення [1].

Слід зауважити, що осмислення ситуації самотності як такої у філософському європейському дискурсі чітко проявляється в період Нового часу, де людина раптом починає відчувати себе самотньою у нескінченно-безмежному світі. Видатний філософ Нового часу Блез Паскаль був одним з перших, хто підняв тему самотності з глибин людського буття.

Спробуємо розглянути причини цієї самотності. Паскаль був відомий своєю великою обдарованістю в математиці та філософії, але його глибока релігійна рефлексія відокремлювала його від багатьох його сучасників. Його твір «Думки» свідчить про внутрішній пошук і важливість віри. Саме ця релігійна глибина часто робила його ізольованим, оскільки не кожен міг розділити його погляди або зрозуміти глибокі релігійні сумніви. Самотність Паскаля стала для нього не тільки внутрішньою, але і деяким чином рефлексивно-внутрішньою. У цій самотності він відкривав глибокі істини та парадокси, які його притягували та відштовхували одночасно. Його роботи стали своєрідним перетином математики, філософії та релігії, віддзеркалюючи самотній пошук сенсу у складних аспектах людського існування.

Самотність Блеза Паскаля була не лише відокремленням від суспільства, але й плідним ґрунтом для його глибоких роздумів та вагомим внеску у різні галузі знань. Його ізольованість слугувала джерелом надзвичайних творчих напрацювань, що залишаються актуальними і вдосконаленими й сьогодні [5]. Паскаль наголошує на тому, що сумніви породжують самотність. На його думку, сумніви можуть вивести людину зі стану безумовної віри, тому «...жити... у сумніві та не шукати виходу з нього – просто недоброросовісно. Якщо при цьому людина заспокоєна та задоволена і ще хвалиться цим, то вона схожа не на людину, а на якусь дику істоту» і це певною мірою свідчить про те, що повне занурення в сумніви позбавляє людину сумніву як такого, а сумнів, як відомо, є провідним на шляху до самостановлення та самодостатності особистості. За Паскалем, самотність людини у величі світу закінчується тільки з настанням фізичної смерті. Французький філософ бачить людину зовсім крихітним створінням в громіздкому всесвіті величезних потреб і надбань, «з усіх сторін я бачу самі безконечності і серед всього цього, я схожий на маленьку піщинку, що існує одну мить, а тому зникає без вороття» [1]. При тому за спостереженням, він і сам «активна» усамітнена у власному світі особистість, його надивовижу лякає те несамовите почуття самотності зірки в галактичному просторі. Звісно, поряд з ним є ще понад 300 млрд зір, що

світять тільки для себе і є недосяжними через відстань, а значить водночас прирікають його на самотність.

Ще одним яскравим представником-самітником є німецький філософ-ірраціоналіст Артур Шопенгауер. У його розумінні, людина вже при народженні була створена для самотності, тобто її безмежна і безупинна потреба у волі призводить до такого стану як відчуженість. Мислитель розглядав самотність як необхідну складову життєвого шляху, який визначається волею до життя. Згідно з його філософією, воля є невловимим принципом, що пронизує всю реальність, і вона виявляється у найглибшому прагненні до існування, але воля – це завжди відусоблення від інших воель, а значить самотність – це її ноша та одвічний супутник.

Самотність у Шопенгауера – це не лише відокремлення від інших, але і особлива форма духовного самовдосконалення. Він стверджував, що лише усвідомлення внутрішнього «я» може привести до відчуття глибокого задоволення від існування. Така самотність стає засобом пізнання власного внутрішнього світу та виявлення сенсу існування. Волю до життя, за Шопенгауером, важко задовольнити зовнішніми чинниками (тобто – це не лише про зовнішні прояви та здобутки), і тому багато людей можуть відчувати себе самотніми в оточенні інших. Проте, саме в цьому відчутті самотності може знаходитися ключ до внутрішнього злагодження та гармонії.

У поглядах Шопенгауера, самотність виступає як необхідний етап на шляху до осмислення власної індивідуальності та здійснення волі до життя. Вона не тільки необхідна, але й корисна для духовного розвитку, розкриття внутрішніх потенцій та досягнення глибшого зв'язку зі світом. Але в душі «етики песимізму», мислитель вказує на те, що страждання є невіддільним відчуттям від самої людини, якщо ця людина йде шляхом набуття особистісності та невідчужуваності. У стражданні є нагальна потреба і воно є сенсом людського буття, бо без нього неможливе існування людини. У праці «До вчення про страждання світу» можна зустріти таке: «Якщо найближча та безпосередня мета нашого життя не є страждання, то наше існування являє собою... недоладне та недоцільне явище. Адже безглуздо припустити, що нескінченне страждання, що витікає із сутнісних потреб світу і яким так переповнений світ, було безцільним та чисто випадковим. Хоча кожне окреме нещастя й уявляється виключенням, але нещастя загальне – є правилом»[6]. Філософ наголошує, що дане явище найбільш повно розкриває себе в акті споглядання. В його праці побутує думка про те, що саме в акті споглядання найбільший вияв самотності людини. За ним весь Всесвіт – це світ споглядання самотньої спільноти [1].

Коли ж мова заходить за філософське осмислення самотності, то першим філософом, яскравим представником ірраціоналізму постає Фрідріх Ніцше.

Переходячи до Ніцше, який чомусь визиває асоціації з рідкісним



змієм, що, час від часу, кусає себе за хвіст з ціллю його відкусити, але щоб на його місці з'явився новий (своєрідне «вічне повернення» одних й тих самих старих-нових форм). Хотілося б спочатку сказати про самотність людини як відчуження від власних надлюдських перспектив. Вогник, який час від часу спалахує та гасне.

Самотність пронизувала та супроводжувала все важке життя і творчість Ніцше, додаючи йому той неперевершений відтінок *жало* та *відчуття* людини, яка прихилилась в сирому провулку до холодної стіни, *туги*, ніби щось ние до болю, *радості* відокремленого отримання мудрості і *гіркоти*, при цьому прикриваючись гордими накопиченнями низки робіт як самотній мислитель, мандрівник в стихії власної думки. Осмислюючи літературний здобуток Ніцше, неможливо перш за все не звернути увагу на цю не лише трагічну, але одночасно проникливу постать. Безперечно, його книги своєрідний маніфест самотності, але окрім цього, тут ховається вантаж надзвичайно опікаючо-палючого знання, на основі якого зароджується, в першу чергу, розуміння його як людини та автора, а не лише як теоретика філософії життя, який невтомно та невмолимо веде війну не лише зі світом, але й з самим собою.

Фрідріх Ніцше з гіркотою фіксував контраст між зовнішніми формами вираження культури, мистецтва і внутрішнім світом мислителя, і ця нездатність повноцінно зафіксувати внутрішнє у зовнішньому вираженні постає основним джерелом послаблення особистості сучасної людини. Цей стан ідентифікувався ним як процес вивіреної особистості, проведений до повного без-суб'єктивізму. Відповідно, «великий продуктивний розум», під яким Ніцше розуміє, перш за все самого себе, бо інші до нього не дотягують у силу своїх конформістських та пристосовницьких навичок співіснування, не може довго утримуватися в оточенні суспільства та загалом вживатися в сучасному суспільстві. Можливо причиною цієї «неприжитості» «великого продуктивного розуму» є незгода з несвідомим прийняттям поразки людиною та відсутність реакційності, абсолютно інше розуміння цінностей, які вже впродовж століть надійно засадженні у суспільстві, стали звичними (а значить і знецінились) та відсутність процесів, що так характерні для створення нових людських цінностей, надання неймовірно багатого сенсу тим речам, які цього не потребують та неспроможність людей себе перебороти.

Мабуть, ніхто краще не розповість про себе і свої самотні блукаючі мандрівки як сам Фрідріх Ніцше, занурюючи нас в більш глибоке розуміння людей та власне Я, бо лише той, хто знаходиться сам на сам із собою як сукупністю абсолютно різного, навіть антагоністичного, на межі добра і зла, відкритості та закритості, здоров'я та хвороби, розуму та божевілля, може показати усю безодню відчаю та глибинну тотальність самотності.

Це і намагається привідкрити у своєму «новому слові» для «людини,

якій ще належить народитись» ніцшеанський Заратустра (який за висловом К. Юнга постає альтер-его самого Ніцше), у якого фундаментальним настроєм є іронія над людським родом. Самотність Заратустри як пророка надлюдини є лише відбитком світла космічної самотності самої надлюдини. Ця самотність є результатом трансцендентального процесу та втрати сенсу.

Заратустра наголошував, що залишеність та самотність не те саме, розводячи ці поняття. Власне поняття залишеності передбачає нерішучість особистісну, покинутій людині ніде немає місця, їй небезпечніше бути серед людей, ніж серед тих самих звірів, бо вона озлоблюється, тому людина – це те, що потрібно подолати. Заратустра акцентує увагу на тому, що всі істоти створювали щось вище від себе, а люди хочуть повернути назад цю течію і скоріше ладні повернутися до того звіра, ніж подолати людину. «Надлюдина – це сенс світу. І нехай ваше жадання скаже: хай надлюдина стане сенсом світу!» [8]. Покинута людина, що знаходиться у натовпі тільки-но буде себе відчувати ще більш покинутою, аніж самотньою у самотності. Ніцше вважав, що самотність необрана, а попередньо надіслана і за своєю суттю є невід'ємною від самої людини, притаманною і непоборною. Він пише так: «Я не цураюся близькості людей: саме віддаленість, вічна віддаленість між людиною і людиною заганяє мене в самотність» [9]. Зрештою, за словами мислителя, щоб опинитися у своєму храмі слід навчитися самотності. Самотність – це дорога до самого себе.

На шляху самотності, своєю дорогою до самої себе, людина виступає для самої себе тим, що вже раніше було згадано «розумом та дурнем, єретиком та сектантом», тобто людська здатність впадати в крайнощі, робить її найнебезпечнішим ворогом для самої себе. Місцями стає зрозуміло, що Ніцше сам себе витискає з цього світу, не бажаючи в ньому існувати як одне ціле із суспільством.

Найвищою ціллю як Заратустри, так і самого Ніцше є це щось таємне, і цієї «таємності» (навіть втаємниченістю) є своєрідна «сьома самотність», яку можна зафіксувати в його працях. Сьома самотність відкривається, в першу чергу, щастям з опікаючим смаком та відчуттям впевненості, але водночас і провісником чогось жахливого з відповідною ноткою смаку. Заратустра, який пізнав шість самотностей, на острові підпалює сигнальні вогники для заблукалих моряків, перетворившись в цей самий вогонь, він розуміє чого йому бракує. Дециця самотності, яку він відчував недостатня, аби висловити суть самотності. Ніцше залишається прихильником самотності, розуміючи цю іманентність та невикорінність самотності аж до моторошності, звідси, мабуть, і його загальновідоме «якщо довго дивитись у безодню, то бачиш як безодня вдивляється в тебе». Прагнення філософа виділити риси, які є такими для нього привабливими у цьому стані, певною мірою, мають на меті заповнити цю моторошність кількісними

достоїнствами, тим самим, даючи повноту екзистенціальної діалектики самотності. Діалоги з самим собою, прогулянки наодинці та існування в цьому світі, яке подібне на моно-існування, – саме про це Ніцше казав ,як про неминучі негативні сторони самотності. Проте при примусовому порівнянні себе з іншою, подібною людиною, він схилився до розумової недооцінки самого себе, що, зрештою, повинно було змусити придбати позитивну думку про себе від інших. Фіксує Ніцше і другу особливість самотності, що витікає з природи цього екзистенціалу. Людина не добровільно обирає самотність, а лише впускає її в себе, і самотність переключує всі основи життя, бо «не людей, а людину любить самотній: і якщо та любов до людини накопичується через міру, вона проривається як потік, захоплюючи всяку людину, все рівно – чи то ворога або друга» [1].

Для Ніцше ідеалом існування є «вічна вагітність», яка обтягнута та супроводжується новими задумами, плодами творіння і заради них, він залишається на цій землі. Заратустра пропонує перспективу для самотньої людини, гучним закликанням та заохоченням: «Сьогодні ви ще самотні, ви, живете вдалечині, ви не будете ніколи народом: від вас, які обрали самих себе, має вийти народ обраний і з нього – надлюдина» [8]. Насправді, Ніцше мало говорить про здібності та можливості надлюдини, і про саму надлюдину, бо це не є чимось дивовижним. Виявивши, що надлюдина – це результат волі до влади, і навіть не тільки над світом, а скільки над собою, тому він обмежував її описи.

Хвороба – це ще одне слово до розуміння парадоксальної екзистенціалістики Ніцше, що дала йому можливість написати більшість робіт. Хвороба була необхідною стартовою точкою-стадією для розгортання самотності (хвороба росту творчої особистості), та підлісна хвороба – лиш «віра в хворобу». Хоч з деякою долею сарказму, але все ж Ніцше певною мірою завдячував хворобі, яка дуже сильно вплинула на його життя та обмежила його в питанні військової служби, натомість завдала краху кар'єрі. Попри те, хвороба зміцнила німецького філософа та стала провідною на шляху до покращення екзистенціальної відчутності (чуйності), залишаючись в повній самотності він здобував силу в масштабній напруженій боротьбі на всі фронти, в тандемі хвороби-сили, перетвореною у принцип.

З виходом у 1886 році праці «По ту сторону добра та зла», в листі до Ф. Овербука, Ніцше висловив прохання прочитати книгу від початку до кінця. Після чого пише, надриваючись від внутрішнього крику: «Якщо я би міг довести до тебе в словах своє почуття самотності! Ні серед живих, ні серед мертвих нема у мене нікого, з ким я почував би себе рідним. Неможливо описати, як це страшно, і тільки, то що я зловчився зносити це відчуття і з дитячих років поступово розвивав його в собі, вселяє мені впевненість в тому, що я ще не скінчена людина». Цей момент повністю передає самотність філософа, екзистенціальні нюанси тощо. Ніцше

аналізував свої «меланхолічні» думки, які наближались до нього при усвідомленні «близькості майбутнього» і присутності смерті, яка просто очікує людей. Смерть можна порівняти з великим китом, який просто пливе з відкритим ротом вздовж океану та впевнено поглинає менших осіб.

Йому приносило радість та задоволення констатувати, що смерть проявляється як «єдина достовірність», при тому що вона немає майже ніякої влади над людиною. Віра в особисте безсмертя, для Ніцше, відноситься в категорію найзрозуміліших та найсміливіших думок, що, мабуть, можна вважати за гординю, але разом з цим виступає мотивом створення та реалізацією істини.

Зрештою, все у цьому світі приречене на вічне повернення, бо «все велике повинне бути вічним». Якщо ж спробувати заглибитись у дану ідею, то вічне повернення схоже на вибух силового енергетичного потенціалу, повернення не-буття, а якраз таки навпаки, повернення і складає буття тією мірою, якою воно стверджує становлення. Вічне повернення – це подвійне утвердження, яке спонукає до повторення того, що вже утверджувалося і веде до становлення та вічної активності. У розумінні Ніцше, смерть завжди природна та свідома, а значить мимовільна та осмислена. Смерть не здатна без наявності розуму, сприйняти себе саму як самогубство природи, як таку, що є поза-усвідомленням та поза-розумом людини, але це питання незрозуміле сучасникам, бо воно розраховане на мораль майбутнього, надлюдину, відповідає очікуванням Ніцше і тих, хто з ним згодний та розділяє його думки. Лише смертельна загроза може стати причиною переоцінки цінностей, каталізатором виконання якихось справ та не відкладання речей на потім. Навіть сам Заратустра був впевнений в своєму житті та своїй смерті, яка неминуха. Ніцше розумів, що існує у світі протиріч, і це знання породжує його самотність, яка давно вже обрала його і яку він впустив у своє існування. Нікого йому зустріти не дано, тому що є ще багато аналогічних доріг, а натопт, який, на думку деяких людей, може розворушити людину, у результаті лишень підливає масло у вогонь, даючи хороше підґрунтя та можливість для створення нових цінностей, зайвий привід для зневаження прижитого, що тільки збільшує коло самотності.

Самотність дуже komponувала непростому життю Фрідріха Ніцше, з неї він витягував силу та внутрішній вогонь, віддаючи тони знань. Його можна назвати «людиною оркестром», але водночас він тендітна скрипка та великий з низьким звуком контрабас, ба навіть диригент, який керує оркестром, з розумінням того, що, рано чи пізно, він має закінчитися, але не лякається цього.

**Висновок.** Осмислено поняття «самотність», його мінливі відтінки та прояви у літературних та філософських конотаціях, зокрема, особлива увага приділена висвітленню цієї теми через вплив на життя та творчість Фрідріха Ніцше, постать якого, мабуть, є еквівалентом цього стану. Самотність пронизувала життя філософа, постійно штовхаючи його подальше

від натовпу, від людини в її наймерзенніших проявах, але натомість саме самотність стала тим джерелом знань, з якого пригощав Ніцше, бажаючих пити ці знання, хоча води ці з ноткою гіркоти та несуть відчуженість та відокремленість.

Аналізуючи стан самотності, ми виявили, не лише деструктивну, руйнівну компоненту, яка зазвичай впадає у вічі, але відмітили та зосередились на конструктивній складовій цього стану, зокрема, важливою у цьому плані була праця «Філософія самотності» Ларса Свендсена, який розглядаючи самотність під різними кутами, – як те, що так потрібно всім і кожному, самовільне відчуження, а також як почуття соціального голоду, втрати, соціофобію і навіть генетичну мітку, вдаючись в крайнощі, – все ж робить акцент на тому, що таке явище життєво необхідне, бо воно дає розуміння того, як сильно кожен з нас потребує соціуму та реалізації себе у комунікативних взаємодіях. Такий підхід вбачає створення особливо-міцного зв'язку із суспільством, коли особа відчуває нагальну потребу в ньому. В цьому плані, цікавими були спроби Свендсена «вчислити» самотність, тобто окреслити її межі кількісно, для цього він береться за дослідження, щоб визначити рівень поширення самотності серед статей, людей різної вікової групи, наприклад, вищий показник самотності, зазвичай, у жіночої статі, людей похилого віку і в періоди негативних емоцій, до прикладу, тих осіб, які є іммігрантами [7], але незважаючи на все це самотність, якщо тільки надто довго не занурюватись в неї, постає тією «сліпою зоною», в яку ми хоч і потрапляємо мимовільно, все ж вона допомагає нам зібратись, внутрішньо налаштуватись, щоб продовжувати творити себе і світ навколо себе.

## Література

1. Хамітов Н. Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології. 2-ге вид. Київ : Асоц. Філосо. Мистецтва, 2017. – 371 с.
2. Філософський енциклопедичний словник / НАН України, Ін-т філософії ім. - К. : Абрис (Бібліотека Державного фонду фундаментальних досліджень). Г. С. Сковороди; редкол.: В. І. Шинкарук. – К., 2002.
3. Йоганн Вольфганг фон Гете. Фауст / пер. з нім К. Бальмонт. К.: Андронум, 2021. – 280 с.
4. Маркес Г. Г. Сто років самотності / пер. з ісп О. Буценко, О. Шендрик. – Харків: Фоліо, 2022. – 412 с.
5. Паскаль Блез. Думки / Пер. з фр. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА. 2009. – 704 с
6. Шопенгауер А. До вчення про страждання світу // Афоризми та максими. – К., 1991.
7. Свендсен Л. Філософія самотності / пер. з норв С. Волковецька. – К.: Ніка-центр, 2017. – 208 с.

8. Гагарін О.С. Персей посткласичної філософії (Самотність, страх і смерть у парадоксальній трансценденталістиці Фрідріха Ніцше) // Німецька філософія кінця XIX століття – першої половини XX століття: колектив. моногр. – К., 2002.
9. Ніцше Ф. Так мовив Заратустра / пер. з нім А. Савченко. – Харків: Фоліо, 2019. – 253 с.

## НАШІ АВТОРИ

1. **Багрій Орест Андрійович**, аспірант кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
2. **Бодак Валентина Анатоліївна**, доктор філософських наук, професор, ректор Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
3. **Возняк Володимир Степанович**, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка,
4. **Кастріца Олександр Олександрович**, студент II курсу факультету історії, педагогіки та психології Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (н/к Галушак М.С.).
5. **Кашуба Марія Василівна**, доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри гуманітарних дисциплін Львівської національної музичної академії імені Миколи Лисенка.
6. **Кириленко Таїсія Сергіївна**, кандидат психологічних наук, доцент, доцент кафедри загальної психології Київського національного університету імені Тараса Шевченка, заслужений працівник освіти України.
7. **Козяк Марія Володимирівна**, студентка II курсу факультету української та іноземної філології Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (н/к Галушак М.С.).
8. **Костюк Лариса Богданівна**, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
9. **Куртий Олег Ярославович**, аспірант кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
10. **Лімонченко Віра Володимирівна**, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
11. **Мафтії Анна-Любов**, аспірантка кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
12. **Мельник Микола Іванович**, студент II курсу факультету історії, педагогіки та психології Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (н/к Галушак М.С.)

13. **Панков Георгій Дмитрович**, доктор філософських наук, професор, професор кафедри культурології та медіакомунікацій Харківської державної академії культури.
14. **Скотна Надія Володимирівна**, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
15. **Суходуб Тетяна Дмитрівна**, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії науки та культурології Центру гуманітарної освіти НАН України (Київ).
16. **Ткаченко Олександр Анатолійович**, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, докторант кафедри.
17. **Черевко Серафима Євгенівна**, студентка II курсу факультету історії, педагогіки та психології Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (н/к Галушак М.С.).
18. **Шаповал Володимир Миколайович**, доктор філософських наук, професор, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Харківського національного університету внутрішніх справ.
19. **Янко Жанна Василівна**, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.



# З М І С Т

<b>Скотна Надія</b> (Дрогобич). Відповідальність, людяність, свобода: життєвий і творчий шлях В.Г. Скотного .....	5
<b>Кириленко Таїсія</b> (Київ). Слово-спогади. Ірраціональність та раціональність на життєвому шляху особистості .....	9
<b>Возняк Володимир</b> (Дрогобич). Слово про Василя Прокоповича Лисого .....	11
<b>Суходуб Тетяна</b> (Київ). Повіряти раціональним... ..	17
<b>Шаповал Володимир</b> (Харків). До питання про онтологічний статус категорій «раціональне» та «ірраціональне» .....	35
<b>Лімонченко Віра</b> (Дрогобич). Перверсивність ірраціоналізму. Метаноїя як справа філософії .....	40
<b>Ткаченко Олександр</b> (Дрогобич). Ірраціональні виміри традиції .....	45
<b>Бодак Валентина</b> (Дрогобич). Філософська традиція у педагогічному дискурсі сьогодення .....	49
<b>Кашуба Марія</b> (Львів). Раціоналізм освіти в Україні доби Реформації .....	54
<b>Лімонченко Віра</b> (Дрогобич). Карго культ як поняття соціальної філософії або Раціоналізм ірраціонального vs ірраціоналізм раціонального .....	64
<b>Панков Георгій</b> (Харків). Ірраціональне та раціональне у вченні про серце Іоанна Кронштадтського .....	74
<b>Куртий Олег</b> (Дрогобич). Освіта як спосіб самопізнання .....	85
<b>Возняк Володимир</b> (Дрогобич). Недолугість повчального виховництва .....	89
<b>Мафтій Анна-Любов</b> (Дрогобич). Раціонально-ірраціональне як установки постмодернізму .....	104
<b>Багрій Орест</b> (Дрогобич). Раціональні та ірраціональні підходи до розуміння естетичного смаку в працях філософів т. зв. «сторіччя смаку» .....	107
<b>Янко Жанна</b> (Дрогобич). Філософія освіти в умовах «кризи духовності» .....	117
<b>Костюк Лариса</b> (Дрогобич). Правове виховання як складова громадянської компетентності учнів початкової школи .....	123

## Студентські статті

<b>Козяк Марія</b> (Дрогобич). Буддизм як світоглядна парадигма (до питання про людину та її діяння) .....	128
--	-----

<b>Мельник Микола</b> (Дрогобич). До поняття «нігілізм»: світоглядна інваріанта чи свідомо позиція? .....	133
<b>Черевко Серафима, Кастріца Олександр</b> (Дрогобич). Самотність як шлях до пізнання власного «я» .....	139
<b>НАШІ АВТОРИ</b> .....	151

**Наукове видання**

**Про раціональне та ірраціональне  
в науці й освіті. Пам'яті  
Валерія Григоровича Скотного**

**Матеріали  
Всеукраїнської наукової конференції**

м. Дрогобич

Комп'ютерний набір, верстка та коректура – Володимир Возняк

Ум. друк. арк. – 9,6