



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)**

ДРОГОБИЧ – 2023

**Дрогобицький державний педагогічний університет імені
Івана Франка**

**Кафедра філософії, соціології та
політології імені професора
Валерія Скотного¹**

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)**

Дрогобич – 2023

¹ У серпні 2022 року у зв'язку з реорганізацією кафедра філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного була перейменована на кафедру філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного.

УДК 14(08)

Р49

Редакційна колегія:

Володимир Возняк – 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 факультету історії, педагогіки та психології Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка від 7 червня 2023 року, протокол № 6.

Р е ц е н з е н т и :

Повторева Світлана Михайлівна – доктор філософських наук, доцент (Львів)

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

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 : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2023. – 125 с.

Збірник містить статті та тези, підготовлені за підсумками звітної наукової конференції викладачів та аспірантів кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (2022 рік). Розглядаються проблеми філософської методології та деякі проблеми сучасності під кутом різноманітних філософських дискурсів.

Для науковців, студентів, всіх, хто цікавиться роллю філософського знання в аналітиці проблем сучасності

Статті друкуються в авторській редакції

© Возняк В.С., Галушак М.С. 2023

ФІЛОСОФСЬКА ПРИРОДА ПЕДАГОГІКИ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Постановка проблеми. Для історичного розвитку педагогіки, а, зрештою, і низки інших наук, важливим є зв'язок з філософією. Філософські ідеї завжди допомагали і в теорії і в освітній практиці глибше осягнути суть виховання та розробити його теоретико-методологічні основи. В історико-філософському контексті виникали педагогічні концепції та теорії, формувалася методологічна основа освітнього процесу та науково-педагогічних досліджень.

Однак, незважаючи на теоретичний і методологічний зв'язок філософії та педагогіки, очевидною суперечність між потенціалом філософії для теорії і практики педагогіки і його використанням як вчителями-практиками, науковцями, так і філософами в процесі фахової підготовки/перепідготовки учителів.

Метою статті є виявлення та обґрунтування в історико-філософському контексті філософської природи педагогіки. У межах визначеної мети необхідно вирішити такі **завдання**: встановити генезис філософії і педагогіки як форм наукового гуманітарного знання; розкрити природу педагогіки у порівнянні і кореляції з філософією; проаналізувати напрацювання вчених, в персональній спадщині яких педагогіка корелюється з філософією.

Виклад матеріалу. Суть, природа педагогіки у порівнянні і кореляції з філософією розкривається у порівняльному зіставленні визначень, історично-порівняльного контексту виникнення, предмету вивчення, об'єкту, теоретико-методологічних настанов, мети і завдань, шляхів і засобів, форм і методів реалізації мети і завдань, суб'єктів освітнього процесу, очікуваних результатів, напрацювань, вчення видатних особистостей тощо.

Педагогіка, у найбільш загальному визначенні, є наукою про спеціально організовану, цілеспрямовану і систематичну діяльність з метою розвитку людської особистості в освітньому процесі, а також про його зміст, форми і методи. Оскільки людина не існує поза культурою, то педагогіка як освітня діяльність і наука про неї виконує споконвічну функцію людського суспільства – передає новим поколінням накопичений соціальний досвід, тобто є транслятором культурних надбань. Очевидною є антропологічне (людиноцентричне) спрямування педагогічних знань і діяльності, що

відображено у ключовій освітній настанові – особистісній орієнтації освіти. Це відповідає гуманістичній парадигмі сучасної освіти в Україні і демократичному світі. В основі освітнього процесу визначено міжсуб'єктну педагогічну взаємодію, яка у Концепції НУШ має назву «педагогіка співробітництва» [2]. Учень в гуманістичній, особистісно орієнтованій парадигмі освіти названий повноправним суб'єктом освітнього процесу нарівні із вчителем та іншими його учасниками, пізнавально-діяльнісні зусилля яких направлені на створення досконалих педагогічних умов та комфортного освітнього середовища, формування на основі здобутих знань, умінь та навичок життєво необхідних компетентностей, що в сукупності становить об'єкт як теоретичного наукового пошуку, так і освітньої практики.

Філософія є специфічним типом знання, формою людського мислення, знання і пізнання, теоретичною формою світогляду, любомудрієм і водночас наукою, що орієнтована на вивчення загальних характеристик та фундаментальних принципів реальності та пізнання, буття людини, її відносин зі світом, ставленням до природи, суспільства, духовності у всіх її проявах.

Основною метою філософії є намагання встановити шляхом дослідження і доведення ті істини, що стають основою для інших. У такий спосіб філософія досягає очікуваного результату свого пошуку – створює узагальнену картину світу як існуючу в суспільній свідомості систему образів об'єктивної реальності і систему відносин людини зі світом (в конкретизації пізнавальних, ціннісних, соціально-політичних, моральних, естетичних тощо). Особливостями філософії є теоретична форма світогляду, узагальнюючий характер знання, прагнення віднайти істину і, головне, антропоцентризм, у якому постає прагнення людини осмислити основи власного буття і віднайти у ньому світоглядно-ціннісні орієнтири. Предметне поле філософії як шлях до самоусвідомлення людини і людства у проявах людяності окреслює проблеми розвитку та змін усього суцього в часі і просторі свого існування, включаючи і саму філософію, представлену історичними типами філософування, філософськими системами окремих філософів, напрямів та шкіл. Таким чином філософія постає своєрідною формою самопізнання та самоусвідомлення.

Філософія виконує низку функцій, які є важливими як для окремої особистості, так і спільноти, зокрема це: світоглядна, пізнавальна, логічна, соціально-адаптивна, критична і виховна. Виховання засобами філософії формує інтерес людини до самопізнання, самовдосконалення і пошуку сенсу життя, вибір життєвої траєкторії на засадах істини, добра, краси і свободи, готовність взяти відповідальність за його результати. Враховуючи сказане, стає очевидним, що ефективність освіти та педагогічного впливу безпосередньо залежить від компетентностей філософського, критичного

мислення суб'єкта освітнього процесу. Ознаками філософського мислення особистості відповідно до її психолого-вікових особливостей є здатність до аргументації, узагальнення, рефлексії, самоусвідомлення, розуміння дійсності не лише такою, якою вона є, але й такою, якою вона має бути тощо.

Сучасна педагогіка в Україні і світі переорієнтовує освітній процес із знаннєвої парадигми на компетентнісну, що передбачає у взаємопов'язаному процесі навчання/учіння потяг до мудрості, «любомудріє», а не мету передачі і накопичення значної суми знань, умінь і навичок [2]. Для цього філософія, як закликали ще філософи-романтики, повинна вийти за двері кабінету, оскільки вона саме життя, а філософське мислення стати невід'ємною рисою професійної характеристики вчителя-педагога.

Синтез філософії та педагогіки виявляє відносно новий напрям у теорії педагогіки та людинознавства – педагогічна антропологія. Ця міждисциплінарна галузь знань пов'язана із дослідженнями біологічної, психічної і соціокультурної сутності людини, суб'єктності учня в педагогічній взаємодії в освітньому процесі.

Впровадження терміну належить К. Ушинському, який у праці «Людина як предмет виховання. Спроба педагогічної антропології» (1867) [4: Т.9, с.13] концептуалізував педагогічні погляди на людину як вільну, активну, відповідальну і духовно цілісну особистість і на виховання як гуманістично орієнтований процес, вільний від бюрократизму та формалізму. 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. Педагогічна антропологія здійснила значний вплив на розвиток теорії виховання, філософію освіти, методологію педагогічних досліджень. А також в межах цього напрямку сформувалася низка філософсько-педагогічних течій.

Методологічну антропологічну основу педагогіки формують різні філософські напрями в конкретизації освітньої парадигми екзистенціалізму, неотомізму, неопозитивізму, прагматизму, біхевіоризму, діалектичного матеріалізму та інших.

Філософське і педагогічне вчення екзистенціалізму визнає особистість найвищою цінністю світу, оскільки в своєму індивідуальному бутті вона утверджує свою неповторність, унікальність та особливість. У стосунках внутрішнього «Я» кожного учня і зовнішнього світу, представленого обставинами, іншими людьми, подіями, існує загроза уніфікації особистості, що завдає шкоди її морально-ціннісній автономії. Педагоги-екзистенціалісти, починаючи від ідей С. К'єркегора [1],

заперечують в теорії виховання існування об'єктивних закономірностей, оскільки в неповторних виявах екзистенції людина має своє суб'єктивне бачення і переживання світу і творить себе в ситуаціях вибору, відчуттях тривоги, страху, відповідальності, співпереживання до світу.

До вчення екзистенціалізму близькими в українській філософській і педагогічній традиції є, зокрема, педагогічні ідеї Г. Сковороди, К. Ушинського та П. Юркевича. Для цієї традиції характерним є трактування освіти як самовиховання, самопізнання і саморозвитку особистості учня в процесі педагогічної взаємодії з іншими його суб'єктами. К. Ушинський визначає виховання «мистецтвом», ефективність якого забезпечує «людинознавство», адже без знання розумового розвитку дитини, її мислення, інтересів, захоплень, здібностей, задатків, нахилів немає виховання» [4: Т.3, с. 13]. Предметом освіти і виховання педагог називає людину [4: Т.3, с. 93], яка означена також поняттями «серце» [4: Т.2, с. 359] або ж «людська душа» [4: Т.2, с. 21]. Метою виховання К. Ушинський визначає виховання, перш за все людини у вихованцеві [4: Т.3, с. 30]. Педагог вважає, що людина у своїх душевних поривах, у серці зберігає вроджене прагнення до добра і досконалості, що формує морально-етичну, ціннісну орієнтацію особистості. До антропологічної традиції належать і педагогічні погляди П. Юркевича, який співвідносить важливість вирішення завдань виховання з біблійним вченням про серце, обґрунтовує необхідність подолати дисгармонію віри, релігійних переконань учня з ділянкою науки. При цьому виховання людяності, за П. Юркевичем, можливе різними засобами, серед яких головним є віра. Вихованець у вченні П. Юркевича – це «не одиниця в масі», на яку можна діяти «загальними заходами» [5, с.67], це особистість, і врахування її індивідуальних особливостей є умовою ефективного виховання.

Предтеча вчення К. Ушинського і П. Юркевича – Г. Сковорода називає досягнення стану щастя «найвищою наукою», «адже щастя потрібне нам усім без винятку, чого, окрім нього, не можемо сказати про жодну науку». Згідно із вченням Г. Сковороди, людина знаходить щастя у «сродній» (спорідненій із своїми здібностями) праці [3: Т.1, с. 339]. Для спорідненої з людиною діяльності К. Ушинський уводить поняття «душевна діяльність», і віднайти її допомагає виховання. І тільки в процесі самопізнання і самореалізації людина, за К. Ушинським, знаходить працю, споріднену з собою, і «спокій» – стан душевної рівноваги, гармонії і злагоди людини з собою і світом [3: Т.9, с. 561].

Висновки: В теорії і практиці освітньої діяльності філософську природу педагогіки засвідчує антропологічний підхід, що трактує особистість учня як головну мету і беззаперечну цінність. Важливий акцент в педагогічній антропології зроблено на психолого-педагогічних, вікових характеристиках учня, закономірностях становлення та розвитку його

особистості. Ідеї педагогічної антропології визначили наукову основу гуманізації освітнього процесу, розробку і впровадження інноваційно-освітніх технологій, модернізацію теорії і практики освіти. А також результати досліджень у сфері педагогічної антропології сприяли розробці методології педагогічних пошуків, відповідних навчально-освітніх дисциплін, що викладаються в процесі фахової підготовки та перепідготовки вчителів.

Перспектива подальших досліджень полягає у виявленні філософської традиції у педагогічному дискурсі сьогодення.

Література

1. Киркегор С. Наслаждение и долг. Перевод с датского П.П.Ганзена. 3-е изд. Киев: Из-во АО «Airland», 1994. 504 с.
2. Концепція Нової української школи. Електронний ресурс. URL: <https://mon.gov.ua/ua/tag/nova-ukrainska-shkola>.
3. Сковорода Г. Твори: У 2 т. Київ: АТ «Обереги», 1994. Т.1. 640 с.
4. Ушинский К. Собрание починений в 11 т. Москва-Ленинград: Изд. АПН РСФСР, 1948.
5. Юркевич П. Серце і його значення в духовному житті людини за вченням Слова Божого. Хроніка–2000. Український культурологічний альманах. Випуск 39 – 40. Київ: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. С. 563 – 573.

ДІАЛЕКТИКА ЯК АДЕКВАТНА ЛОГІКА ОСМИСЛЕННЯ РЕАЛІЙ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

У наш досить безблагодатний та безчесний час діалектика явно не в честі. З гіркотою зауважує Ф.Т. Михайлов: «<...> про діалектику, якщо й згадують, то побіжно, мало не з кривою усмішкою на вустах» [8, с. 156].

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

Сталося щось схоже на те, що трапилося у посткласичній філософії, коли філософія Гегеля була відправлена у відставку. Г.В. Лобастов пише: «<...> наступна філософія, викинувши Гегеля взагалі і зайнявшись спорудою “системного підходу”, “теорії управління”, “синергетичної самоорганізацією” та інших так званих методів. Саме уявлення повсякденної свідомості, очищені свідомістю “науковою”, і живуть у науці як “природні” здібності ума. Незаймана філософською логікою вчена свідомість впадає в ейфорію від щастя відкриття давно відкритих досвідченим умом істин» [6, с. 267]. А чого варте захоплення «інтервальним підходом», «віртуалістикою», «квантовою теорією свідомості» та ін.! Частково-наукові методи зводяться до рангу загальнонаукових і тут – без жодного обґрунтування – оголошуються «філософськими». Гонитва за «новизною», новими методологіями – хвороба нашого часу. Згадується, як один із офіційних опонентів на захисті моєї докторської дисертації як недолік вказав на прихильність автора до діалектики, а остання, на його думку, незважаючи на всі колишні заслуги, застаріла, і треба було б звернутися до синергетики, бо, наприклад, діалектика знає лише «організацію», а синергетика говорить про «самоорганізацію», і далі в такому ж дусі. Довелося нагадати, що саме у Гегеля йдеться про саморух, саморозвиток, самість, про «відношення до себе», а хотілося різко сказати: «Гегеля в молодості треба було ретельніше читати!».

Спроби замінити діалектику частково-науковими методологіями, зокрема, синергетикою – не що інше, як природничо-наукова диверсія, або – «навколонунаукове мародерство», за словами В.А. Лазуткіна. До речі, цей

автор чітко розрізняє синергетику «у вузькому значенні», яка дала фізикам і математикам здатність дивитися і на фізичний світ як на щось доцільне (з точки зору цілого), і на «синергетику» як новомодну «загальну теорію буття», яка «у гірших традиціях позитивізму прагне стерти всі відмінності, змішати істину і брехню, добро і зло, прекрасне і потворне: яка схема, модель (який ракурс) для мене зручніші, таким я і бачу світ, головне, щоб вони допомагали мені зручно влаштуватися у ньому» [4, с. 214].

Гонитва за модним – аж ніяк не ознака ума. Адже так званий «методологічний плюралізм» – дуже модний напрямок, що видається за останнє слово філософської методології. Єдине вірно тут одне: це справді «останнє слово» філософії, що померла на руках невігласів. І коли зустрічаєшся з потугами пояснити свідомість «квантовим підходом», через «віртуальність» виразити природу ідеального, застосувати «синергетичний підхід» до дослідження освітнього процесу, так само як і в педагогіці замінити категорію «знання» деякими «компетентностями», – одразу ж згадуються слова К. Маркса: «<...>це дуже переконливий метод – переконливий для пихатого, псевдонаукового, пишномовного невігластва і лінощів думки» [7, с. 571].

Плюралізм протилежний *монізму*. Як завжди, у нас праведне змішують із грішним. Монізм як такий не містить нічого недостойного. Подолати треба не монізм, а ідеологічний тоталітаризм як диктат світогляду однієї партії. А ось «методологічний плюралізм» є своєрідним ідеологічним диктатом постмодернізму. І що, проголошення такого собі «плюралізму» веде до подолання ідеології та диктатури? Аж ніяк, адже буває і диктатура невігластва та відвертого ідіотизму. При цьому грати в «методологічний плюралізм» люблять саме ті, хто в минулі часи бездумно проголошував свою відданість марксизму-ленінізму, нічого не розуміючи до ладу в суттєвості власне марксистської методології, орієнтуючись на «діамат» в афанасьєвсько-константинівській упаковці. Філістерам від науки («прохіндеями» називав їх Е.В. Ільєнков) завжди зручно було служити можновладцям. Вони інакше й думати не вміють. Для «плюралізму» гідне та адекватне місце – на базарі. Якщо наукові дослідження у сфері філософсько-гуманітарного знання, орієнтованого на буття людини у світі, перетворилися на таку собі балаканину, то, звичайно ж, за «базар» ніхто не відповідає. *Монізм* як такий передбачає, безумовно, єдність, проте: *єдність різноманітного*. А це вже *діалектика*. Діалектика, як її визначає Ф.Т. Михайлов, є «логічна форма та загальний спосіб рефлексивного (на себе зверненого) теоретичного мислення, що має своїм предметом протиріччя його мислимого змісту» [8, с. 156].

Філософія завжди мала методологію – *свою власну*. Це визначено її *предметом* (граничні засади людського буття у світі та всезагальні міри мислимості цього буття) та *особливим* способом схоплювання (*осмислення*)

цього предмета (гранично самокритична рефлексія, *мислення* власне). Тому філософія (а діалектика – її *душа жива*) – **сама собі методологія** і не потребує жодних *методологічних запозичень* зі сфери інших наук.

Діалектика дуже відповідально, тобто – рефлексивно, *з поняттям*, з розумінням ставиться до себе як до *методу*, усвідомлює саму себе як «шлях, що сам себе конструює» (Гегель). Згідно з Гегелем, *метод* не є чимось зовнішнім, що додається до змісту, він – «не тільки *в собі і для себе* певна модальність буття, але як модальність пізнання покладений як визначений *поняттям* і як форма, оскільки вона душа будь-якої об'єктивності і оскільки всякий інакше визначений зміст має свою істину лише у формі» [3, с. 290]. Отже, **метод** є *душею змісту*, яка *водночас стає виміром, ритмом руху нашої власної душі*. Метод не застосовується до всього іншого як свого роду універсальна відмичка: згідно із всезагальністю ідеї метод – «такою ж мірою є спосіб пізнання, що *суб'єктивно* знає себе як поняття, в котрій він *об'єктивний* спосіб або, вірніше, *субстанціальність речей*» [3, с. 291]. Таким чином, сутність методу як такого полягає насамперед у його *змістові, субстанціальності* (але аж ніяк не у проєктивності, конструктивності та маніпулятивності). Метод – це *шлях* дослідження або осмислення деякої реальності, який істотно (тобто. у найістотнішому) *відповідає* її власної природі.

Гегель стверджує, що філософський метод «складає предмет самої логіки, бо метод є усвідомлення форми внутрішнього саморуху <...> змісту» філософії як науки [2, с. 107]. Метод «не є щось відмінне від самого предмета і змісту, бо саме зміст всередині себе, *діалектика*, що він має в самому собі, рухає вперед цей зміст. Зрозуміло, що не можна вважати науковими які-небудь способи викладу, якщо вони не наслідують рух цього методу і не відповідають його простому ритму, бо рух цього методу є рух самої суті справи» [2, с. 108].

Рух самої суті *людського буття* однозначно визначає і метод його, буття, осмислення, оскільки тут явно присутня *діалектика*, яка і рухає вперед його зміст.

Щодо методу та його природи дуже корисно прислухатися до слів Мартіна Гайдеггера: «У грецькій мові “приховування”, “обман” означає відхід від правильного шляху, згортання зі стежки (*патос*). Поширене грецьке слово, що означає шлях, це *η οδος*, а похідним від нього є *μεθόδος*, звідки бере початок і запозичене нами слово “метод”. Слід, однак, зауважити, що греки розуміють це слово не як “метод” у сенсі якоїсь процедури, яка допомагає людині здійснювати дослідницьке, розвідувальне зазіхання на предмети. Для греків *μεθόδος* є перебуванням на шляху, а саме на тому шляху, який не людиною мислиться як якийсь “метод”, але вказується самим сущим і таким чином вже присутній в ракурсі сущого, проявляється. У грецькій свідомості *μεθόδος* – це не “спосіб” дослідження,

а швидше саме дослідження як перебування-на-шляху. Для того, щоб зрозуміти природу по-грецьки зрозумілого "методу", ми перш повинні засвоїти, що для грецького "шляху" (η οδος) характерні ви-глядання і оглядання. "Шлях" – це не відстань між двома точками та не множинність таких точок. Перспективна і "прозорлива" сутність шляху (який сам веде до неприхованості) і тим самим сама сутність ходу, здійсненого на цьому шляху, визначаються в ракурсі неприхованості і безпосереднього приходу до неприхованого» [9, с. 133]. Сутнісне мислення, згідно з Гайдеггером, саме є *шлях*, тобто – «методос». *Мислення саме є шлях*. Ми відповідаємо *цьому шляху* лише тоді, коли *вже перебуваємо у дорозі*. Бути у дорозі, щоб її прокладати – це одне. Але є й інше – стати на цей шлях звідкись збоку і розмірковувати про те, чи відрізняються ті чи інші відрізки шляху тощо; це справа кожного, – того, хто не перебуває в дорозі і навіть не має наміру йти нею, а залишає собі осторонь, щоб тільки уявляти і обговорювати цей шлях, рефлектувати щодо нього. Ось чому розум, що осмислює, не є просто рефлексією. Але що потрібне, щоб ми *стали на шлях*? Гайдеггер відповідає: «Для того, щоб ми опинилися в дорозі, ми повинні, звичайно, зрушити. Це сказано в подвійному сенсі: по-перше, ми зворушені, тобто самі відкриваємося перспективі, що розкривається в напрямку шляху, і, по-друге, ми вирушаємо в дорогу, тобто робимо кроки, без яких немає жодного шляху. Шлях мислення не тягнеться звідкись кудись як прокладене десь шосе, він також сам по собі взагалі не існує десь наявно. Хід і лише хід (Gehen), у даному випадку мисляче запитання, суть в-чинок (Be-wegung). Це Be-wegung є дозвіл шляху з'явитися. Цей характер мислительного шляху належить вперед-забіганню (Vor-läufigkeit) мислення, яке зі свого боку полягає в загадковому усамітненні, у високому та несентиментальному смислі цього слова» [10, с. 261-262].

І ось що гранично важливо: сутнісне мислення (за Гайдеггером) іманентно пов'язане з тим, що з людиною, що ступила *на цей шлях*, вкинула себе в цю ситуацію *власне мислення, щось відбувається*. Адже філософія «не просто заняття для думки, яка захоплена грою загальними поняттями, причому таке заняття, якому можна вдаватися, а можна і не віддаватися, оскільки в обох випадках нічого суттєвого не відбувається» [9, с. 262].

Хоча Гайдеггер і не говорить тут про діалектику як таку, він дуже точно характеризує *саме діалектику як метод*. Вона – не інструмент, що ззовні прикладається до об'єкта. *Діалектика є шлях – шлях всезагального розвитку* від природи до людини, в людині та людиною (діяльністю) аж до мислення, його категоріального ладу. Тому діалектика як метод іманентно вимагає *перебування-на-шляху, знаходження себе в дорозі, у «силових лініях» цього всезагального розвитку*. Лише в цій ситуації перебування-на-шляху з нами і відбувається щось суттєве – *самозмінна, саморозвиток*.

Діалектика, як стверджує Г.В. Лобастов, не універсальна «відмичка», а *діяльна здатність*.

Ось чому власне людське буття у своїй *істині* (тобто, таке, що відповідає *своєму поняттю*) доступне лише в межах *діалектики як логіки*. Якщо ми теоретично *знаходимо себе* тими, хто перебуває на шляху в гранично широкому і одночасно *гранично конкретному* контексті всезагального розвитку від світової субстанції до людини і всередині власне людського способу буття (так зрозумілої суспільної історії), ми й здатні реалії людського буття *піднімати до мислення*, мислити їх, входити в їх зміст за формами (логікою) самого змісту. У такому разі ми здійснюємо ідеальний рух власне *категоріально*: не просто використовуємо категорії, прикладаючи їх до емпіричних фактів (так працює розсудок), а входимо в саму категоріальність як представлену у формах нашого мислення всезагальність універсального буття, як *силу самого буття*, відокремлену від всезагальності буття у нашу *здатність*. Категорії не просто прикладаються, а *доводяться до поняття*, і сам наш рух у поняттях стає *Поняттям* як зібраною у суб'єктності *потужності самого буття*. Як каже Г.В. Лобастов, діалектична логіка як наука «примушує суб'єктивну думку здійснювати рух за всезагальною логікою самої суб'єктивності, що здійснюється як процес, що пізнає, в його ідеальній формі. Тому, звичайно, це процес рефлексивний. Але рефлексії тут піддається не індивідуальна “дурна” суб'єктивність у її випадковості буття, а всезагальна суб'єктивність історичного людства, об'єктивний дух, як би сказав Гегель» [6, с. 287]. І така «всезагальна суб'єктивність» береться діалектикою *цілісно*, а не фрагментарно.

Інші методи аналітики людського буття (в антропології, соціології, у психології та педагогіці) досить успішно можуть *описувати* ті чи інші «зрізи» людської реальності, проте – *без проникнення в сутність* та її утримання, оскільки не виходять на *історичну цілісність* буття людини. Отже, вони завжди ризикують залишитися в полоні обернених, перекручених форм здійснення людського буття, приймаючи їх за нормальні, істинні. Діалектика як логіка бере людське буття *грунтовно*, значить – з самої його *основи* (чуттєво-предметної практичної суспільної діяльності), розуміє історичну необхідність незбігу сутності та існування людини (відчуження), і рівним чином бачить вона об'єктивну потребу адекватного вирішення субстанціальних протиріч людської передісторії. Лише в такому контексті, лише у світлі такого *всезагального* будь-яке *особливе* у світі людини може бути не просто описане, але зрозуміле і пояснене адекватно, не з позицій того чи іншого приватного інтересу, а з позицій об'єктивного, неспокійного, суперечливого, драматичного і часом – трагічного – розвитку людського буття як суспільної історії. «Мислення, що розуміє, – стверджує Г.В. Лобастов, – що утримує цю істину, всезагальну

об'єктивну логіку дійсності, і основу своїх цілей бачить в *абсолютному моменті* самого буття» [6, с. 449].

Тим самим саме діалектика постає логікою *істинного осмислення людського буття*, іншими словами – логікою **мислення** цього буття відповідно до *його, буття, істини*.

Чи треба відмовлятися від *діалектики* на користь, скажімо, дуже популярної у сучасній філософській «спільноті» *феноменології*? Чи може феноменологія замінити собою діалектику чи якось її доповнити? – Жодним чином. Візьмемо, наприклад, Гайдеггера та його концепт «Dasein» («*ось-буття*» – буквальний переклад, «*присутність*» – найбільш вдалий переклад В.В. Бібіхіна). Dasein постає таким сущим, яке здатне *запитувати про буття* і що принципово відрізняє його від інших форм і видів сущого. Зрозуміло, що це характеристика суто *людського буття*. Людина не збігається із собою, в її «природу» не вписано, *як та якою бути, як ставати і бути* самою собою, *людиною* власне. Далі. Саме Dasein має *відношення до буття* як такого, вона (людина) – *просвіт буття*. Dasein – таке суще, у бутті якого йдеться про саме буття, отже – про *само-буття*. Однак чи може Мартін Гайдеггер відповісти на запитання: *а чому саме людина стосується буття?* Німецький мислитель, справедливо відмовляючись бачити основу власне людського буття в антропологічних характеристиках індивіда, для опису особливостей власне людського способу буття вводить *екзистенціали* – «*буття у світі*», «*підручність*», «*турбота*», «*страх*», «*вдячність*», «*пам'ять*» та ін., протиставляючи їх категоріям, які він, як зауважує С.В. Возняк, чомусь трактує не по-гегелівськи, а дусі Аристотеля і Канта [див.: 1, с. 17-18].

То чому ж тільки людське буття має доступ до самого буття і не є просто сущим серед іншого сущого? Діалектика як логіка *може* відповісти на це питання. Суспільна людина у своїй діяльності привласнює визначення самої субстанції, вона рухається як *відокремлене всезагальне* самого буття, володіє *собою* як універсальною *силою самого буття*. «Ціле активне щодо своїх частин. Але це цілісність належить стихії буття у його нескінченних просторово-часових визначеннях. Істинне Я, суб'єктність, з'являється там, де цілісність буття, – а не випадкова сукупність його визначень у тій чи іншій речі, – отримує відокремлення в особливій формі існування. Де відокремлюється не частковість, а всезагальність сама по собі, де частина втягує у собі всю повноту цілого і, не руйнуючи буття цього цілого, виявляється здатною підпорядкувати собі будь-яку частину буття. Тут частина отримує всі права цілого і в силу цього має не ту чи іншу сукупність діяльних здібностей, а здатність цілісності, якій підпорядкована кожна зі здібностей і вся їхня сукупність загалом. Тобто вона володіє сама собою. Вона самосвідома і вільна, бо не є частиною як частиною, а є частиною як ціле» [6, с. 443].

Отже, діалектика має здатність *пояснити феноменологію*, а остання пояснити першу ніяк не може, та й не входить подібне пояснення до кола її турбот та завдань. Феноменологія працює з *феноменами свідомості*, смисловими утвореннями, стверджуючи при цьому, що *за феноменами нічого не стоїть*: вони маніфестують саме себе, і тільки. Припустимо, дійсно шукати щось, що знаходиться *по той бік* феноменів не треба, але що, власне, виражають собою феномени свідомості, *зняттям форми* якої реальності вони є, щоб бути настільки значущими для людини? І чому вони присутні у свідомості, чому свідомість влаштована *саме так*, а чи не інакше? Феноменолог скаже: ми на такі питання не відповідаємо і навіть не ставимо їх. – Дякую за чесну відповідь. Але ось Гуссерль, намагаючись уникнути неминучого соліпсизму, каже: ми іншого (інших) пізнаємо за аналогією зі своїм «я». Але ж насправді все з точністю до навпаки: немає ніякого «я» до зустрічі з «ти», ми в іншому як у дзеркалі знаходимо себе і творимо себе зі своїх звернень до інших. *Людина починається з іншої людини* і тільки тим самим – стає здатною *поставитися до себе* і набутися с-відомість, со-вість. Діалектика може це пояснити, феноменологія – ні.

Сучасні противники діалектики, не спромігшись змістовно увійти у неї і освоїти, говорять про її неефективність і «незастосовність» на відміну від інших, модних методологій, які успішно застосовуються будь-де (і як завгодно), особливо в аналітиці людського буття в його соціальній проекції. І при цьому в тіні залишається той важливий факт, що діалектика як логіка і теорія пізнання не є *об'єктним* знанням та *об'єктним* мисленням. Редукувати діалектику до об'єктності, а людське буття – до *соціумності*, значить – умертвити саму діалектику (так легше оголосити її застарілою), а буття людини розглядати суто в перетворених, обернених формах, не відаючи притому про цю оберненість, спотвореність.

Не можна з діалектики щось «взяти» і «застосувати» – у сенсі «вжити». Не вийде. Діалектика – не «на потребу», і вельми негідний спосіб поводження з нею – поставитися до неї споживацьки, застосовно. Не той це предмет, вірніше – не та реальність. Кажуть, що Маркс «вжив» гегелівську діалектику (попередньо критично, зрозуміло, переробивши) до аналізу політичної економії у своєму «Капіталі». – Не зовсім так. Якби Маркс накинув гегелівську сітку категорій (нехай матеріалістично переосмислену) на досліджувану ним реальність, нічого, крім карикатури, у нього б і не вийшло. Маркс глибоко засвоїв, освоїв гегелівський спосіб мислення (а діалектика тільки може існувати як *спосіб мислення*, як діяльна здатність). І не «застосував» цей спосіб мислення до економічної реальності, а *мислив цю реальність саме діалектично*, цим способом мислення, розкриваючи «специфічну логіку специфічного предмета», реалізуючи ним же в ранніх працях проголошений принцип *суверенності мислення* – ставитися до речі так, як того вимагає *сутність самої речі*.

Вважається, що теорія *розвивальної освіти* В.В. Давидова, його концепція видів узагальнення у навчальній діяльності пов'язана з «застосуванням» діалектики. І тут все не так. Суть справи не у застосуванні категорій «ідеальне», «абстрактно-загальне» і «конкретно-всезагальне» до дидактики, а особливому мисленні, у *способі мислення щодо конкретної реальності*. Насправді тут, на мою думку, відбувається таке: В.В. Давидов *доводить* ці категорії до розуміння внутрішніх вимірів руху педагогічного процесу (логіка, вона ж онтологія), до логіки розуміння самого цього процесу в його сутнісних, нормальних, таких, що відповідають своєму поняттю, формах (теорія пізнання) та до розкриття конкретних форм реалізації такого руху у способах побудови навчальних програм та діяльності педагога (мисляча педагогіка).

Уся суть справи – у «*доведенні до...*», а не в «*прикладанні ззовні*». Конкретні форми реалізації нової дидактики, а також принципи діалектичної, власне, дидактики В.В. Давидов не дедукує, не виводить із ідей Гегеля чи Е.В. Ільєнкова. Як зауважує Мих. Ліфшиць, «абстрактні висновки з найвірніших істин не замінюють своєю дерев'яною прямолінійністю аналіз конкретних питань життя» [5, с. 142]. Конкретні питання життя можна «*мислити*» не мислячи, прикладаючи до них ту чи іншу схему, шаблон, матрицю, модель, підганяючи – свідомо чи несвідомо – під той чи інший частковий інтерес. А можна конкретні питання життя мислити власне *мисленням*, піднімаючи їх *на висоту думки*. Адже говорив Гегель: лише будучи піднятою на висоту мислення, лише в мисленні річ є те, що вона є. Конкретні питання життя, взяті мисленням, доведені до мислення, розкриваються думкою й у думці, напруженим і суворим ритмом її понять, «*трудом поняття*» (Гегель) відповідно до свого поняття, в іманентному саморуху сутності, її визначень. Я даю цій реальності *прорости в мене*, рухатися в мені і мною *як у самій собі*, крізь мене і моїми словами *розповісти про саму себе*, – і розповісти абсолютно вільно, невимушено, без примусу і насильства, не за нуждою, а просто так, нічого «не заради». Таке мислення, говорив Гегель, перебуваючи у стані «*у-себе-буття*», цілком визначається *лише змістом* свого предмета.

Саме тому діалектика і не «застосовується», і В.В. Давидов її не «застосовував». Він розкрив внутрішні суперечності традиційної побудови навчання, виявивши, що той спосіб узагальнення, який у традиційній дидактиці вважається «*священною коровою*», насправді є розсудковим, нижчим, абстрактним, емпіричним. В.В. Давидов довів діалектичну логіку (як єдність онтології та гносеології) до *мислячої педагогіки*; вірніше, педагогіка і *стала мислячою* в результаті такого до-ведення.

А в такому до-веденні – суть справи. Адже це: доведення, до-ведення, до-відання, *розвиток* відання як розвиток, що знає, розуміє. А в результаті виходить *розвивальне* навчання.

Суть принципу єдності діалектики, логіки та теорії пізнання розкривається Е.В. Ільєнковим таким чином: людина змінює, перетворює дійсність у злагоді із законами руху та розвитку самої об'єктивної дійсності; закони зміни світу людиною збігаються (не можуть не збігатися) із законами саморозвитку світу; ці закони (перетворення світу людиною), будучи усвідомленими, стають логічними законами, законами мислення. У такому разі *специфіка* мислення полягає у відсутності будь-якої *своєї* початкової специфіки, – іншими словами, *в універсальності*. Онтологія, теорія пізнання та логіка – не три різні науки, дисципліни, а суть одне: Логіка, вона ж – онтологія та гносеологія. І, як ми з'ясували, *педагогіка, що мислить*. І все це – діалектика, яка одночасно і етика, і естетика.

Діалектика як логіка абсолютно продуктивна при розгляді освітньої діяльності. Продовження універсального розвитку *становленням людської суб'єктивності* в адекватній, цілісній, неушкодженій формі – це нормальний освітній процес, що відповідає своєму поняттю. Саме тому діалектика і є логікою педагогічного мислення (звичайно, якщо воно справді мислення). *Вища форма всезагального розвитку* як такого представлена нам у формах освіти як утворення людської людини. «Вища» не означає «краща», «досконаліша», але саме *вища як зняття* всіх попередніх форм руху та розвитку. Звичайно ж, саме подібне зняття як продовження розвитку може (і ще як може!) здійснюватися настільки недосконало й огидно, перекручено, потворно, що побачити в освіті таке «вище» часом дуже складно і навіть неможливо. Побачити – не можна, а зрозуміти – можна й треба. Бо розвиток може здійснюватися і продовжуватися у вельми антагоністичних формах, у досить невпізнаваних формах, але все ж *саме розвиток*, саме він, ніяк не менше. Тому основним способом здійснення людської суб'єктивності в освітньому процесі постає її *розвиток*. Йдеться не просто про те, що «дитину треба розвивати» – у сенсі «формувати». Тут все набагато складніше. *Сутність розвитку* – у *розвитку сутності*. Таким чином, розвиток дитини (учня) у своїй справжній формі відбувається в процесі зміни (само-зміни) її стосунків з іншими.

А оскільки розвиток є такий вихід із себе, який є водночас *поверненням до себе* (Гегель), то *саме так* і має відбуватися цілісний розвиток у процесі освіти, у всій навчально-виховній спів-діяльності дітей і дорослих, учнів та вчителів. Усі зусилля старших мають бути спрямовані на те, щоб «інший» для дитини (інші люди, світ людини, суспільство, матінка-природа – зрештою, твори культури, зміст знань як феномен культури, а не якась «інформація») весь час *перебував у режимі «свого іншого»* і аж ніяк не «чужого». Щоб у цьому «іншому» дитина розкривала себе і відчувала своє спілкування з «іншим» як *повернення до себе*. Щоб увесь світ, світ як ціле – ставав крок за кроком **рідною домівкою** дитини,

щоб кордон між «своїм» та «чужим» весь час знімався, розтоплювався, зникав. *Дійсність розвитку людської суб'єктивності* реально забезпечує *щирість* звернень, *щирість* тих *стосунків*, в які ми вводимо дитину, їхній *душевно-духовний контекст*, *душевно-духовний настрій*, *інтонація*, *напруга*. У тому числі й *напруга протиріч*, яку слід уміти *втримувати*, не впадаючи в істерику, *напруга протиріч*, до якої варто входити, якою можна жити, перебуваючи у пошуках адекватних шляхів їх вирішення.

Не ми повинні розвивати дитину, але ми можемо *створювати умови* для більш-менш нормального її розвитку, саморозвитку. Створювати *разом з дитиною*, щоб ці умови були її умовами, *своїми умовами*, а не нав'язаними ззовні *благодіяннями*, які так чи інакше сприймаються як щось відверто чуже. Наші педагогічні розвиваючі зусилля мають бути спрямовані не так на дитину, але в сам *характер наших стосунків* із нею, на те *поле спілкування*, у якому живуть учні і вчителі. Варто подбати, щоб ці стосунки були живими, суб'єктними, – а все живе та одухотворене включає потужну *енергетику саморозвитку*, яку і треба звільнити, – звільнити від кайданів формалізованих структур, зовнішніх недоречних регламентацій, суто зовнішньої казенної доцільності. Зв'язки та стосунки повинні весь час змінюватися, скидати застарілі форми, вичерпувати себе, трансформуватися – не заради якоїсь абстрактної та дуже модної «новизни», а лише заради збереження їхнього *суто людського*, людяного, суб'єктного, смислового характеру, крок за кроком наповнюючись формами, змістом та духом *високої культури*. Вони повинні бути такими, щоб буквально *вбирали в себе культуру* – вони повинні дихати культурою, дихати істинним духом як духом істини, добра і краси, духом свободи, сенсу та безмежної поваги до «іншого». За таких умов *розвиток суб'єктивності* учня (і вчителя теж) можливий, він може відбутися у *напрямі до людини*, до людського образу та подоби. Тобто може бути цілісним і так чи інакше гармонійним. Освіта, діалектично зрозуміла, є самотворінням людини. «А самотворіння людини є відтворення атрибутивної логіки природи – як себе» [6, с. 448].

Діалектика в невмілих руках «не працює». Значить, потрібні руки вмілі, потрібен розум – не «очумілий» у розсудкових ігрищах. Діалектика – це школа (Платона, Аристотеля, Миколи Кузанського, Спінози, Канта, Фіхте, Гегеля, Маркса, Ільєнкова), в якій треба постійно і по-справжньому *вчитися*, тобто, як каже Гайдеггер, приводити себе і свої вчинки у відповідність до того, що до нас звернене за своєю істиною. Вчитися *ставати* людиною власне і залишатися людиною в будь-яких, нехай найжахливіших, нелюдських умовах емпіричного існування. Діалектика – не для «застосування», а для *само-зміни в напрямку ума, що розуміє*. Діалектикою можна *жити*, жити у *діалектиці*. Що означає – жити в Істині

та Істиною. Але при цьому обов'язково пам'ятати, що нікому зі смертних за жодних обставин не можна сказати про себе: «Саме я є Істина і Шлях».

Література

1. Возняк Степан.В. Экзистенциалы как формы мышления в философии Мартина Хайдеггера / С.В. Возняк // Аль-Фараби: Философско-политологический и духовно-познавательный журнал. – Алматы, 2013. – № 1 (41). – С. 15–25.
2. Гегель Г. В .Ф. Наука логики: в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Г. Столпнер]. – М. : Мысль, 1970. – Т. 1. – 501 с. – (Философское наследие).
3. Гегель Г. В .Ф. Наука логики: в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Г. Столпнер].– М. : Мысль, 1972. – Т. 3. – 371 с. – (Философское наследие).
4. Лазуткин В. А. Contra очередной общей теории бытия / В. А. Лазуткин // Русский миръ. Просветительский альманах. – 2000. – № 1. – С.195–216.
5. Лифшиц Мих. Почему я не модернист? Философия. Эстетика. Художественная критика / Мих Лифшиц. – М. : Искусство – XXI век, 2009. – 615 с. – (Философские тетради).
6. Лобастов Г. В. Диалектика разумной формы и феноменология безумия / Г. В. Лобастов. – М. : Русская панорама, 2012. – 560 с.
7. Маркс К. Людвигу Кугельману, 27 июня 1870 / К. Маркс // Сочинения. Изд. 2. Т. 32. / К. Маркса, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1964 . – С. 570-572.
8. Михайлов Ф.Т. О диалектике / Ф.Т. Михайлов // Избранное / Ф.Т. Михайлов. – М. : Индрик, 2001. – С. 156-182.
9. Хайдеггер Мартин. Парменид / Мартин Хайдеггер ; [пер. нем. А.П. Шурбелев]. – СПб. : Владимир Даль, 2009. – 283 с.
10. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. Э. Сагетдинов]. – М. : Академический Проект, 2007. – 351 с.

ДІАЛЕКТИКА ЯК КУЛЬТУРА РОБОТИ З КАТЕГОРІЯМИ У КОНТЕКСТІ ОСВІТИ

З точки зору звичайної педагогічної свідомості питання категорій мислення виглядає як типове «схоластичне теоретизування», яке має вельми віддалений стосунок до суті педагогічної справи. Нинішнє педагогічне мислення тяжко запідозрити не те що у «дружбі», але й елементарному знайомстві з *теоретичною діалектикою*. Проте категорії саме як категорії, як найістотніше *форми мислення* можна побачити лише в оптиці свідомої діалектичної філософії. Оскільки сама діалектика постає *культурою роботи з категоріями*, у тому числі – і у контексті освіти.

Питання *культури мислення* мають гостру педагогічну спрямованість. «Школа повинна вчити мислити!» – стверджував видатний філософ ХХ століття Е.В. Ільєнков. При цьому ільєнківське розуміння мислення радикально відмінне від поширеного у психології та педагогіці ставлення до мислення як із здібності індивіда поруч із іншими. Мислення – універсальна здатність людини, її здатність бути універсальною істотою. А тому вчити мислити – значить, вчити бути людиною, вчити ставати людиною. Головну біду традиційної педагогіки Е.В. Ільєнков бачить в орієнтації на передачу готових знань – *відповідей на непоставлені питання*. Отже, нормальний учитель, щоб навчити мислити, повинен активувати питання, на які наука у своєму болісному та драматичному історичному розвитку дає відповіді, розкривати протиріччя цього розвитку. Для цього він повинен знати свій предмет не по-шкільному, а володіти історією своєї науки та розуміти *логіку її розвитку*. Ця логіка вписана в історію людства, історію культури, логіка розвитку якої, отже, має бути освоєна. Інакше кажучи, без *діалектики* вчителю – не навчитися самому мислити і навчити мислити своїх учнів. Отже, саме діалектика є логікою педагогічного мислення.

Все, як бачимо, ніби досить просто. Однак довести до ума педагогіки (як теоретичної, так і в практичній) це не те що складно, – майже неможливо. Не товаришує педагогіка з умом. Чи здатні педагоги за нинішніх умов оволодіти скарбом теоретичної діалектики, якщо у педагогічних університетах курс філософії з року в рік скорочується?

Філософія освіти, як справедливо вважав Ф.Т. Михайлов, має сенс лише як критика існуючих педагогічних (вони ж – філософські або – навколо-філософські) забобонів та існуючих освітніх практик. Тут філософія, не залишаючи своєї території, виконує свою споконвічну майєвтичну функцію.

Нормальне, справжнє, дійсне педагогічне мислення є здатністю людини здійснювати освітню діяльність відповідно до об'єктивних закономірностей становлення людської суб'єктивності. Навіть в умовах вельми неадекватної, відчуженої, перетвореної, мінливої та непродуктивної освітньої активності власне педагогічним мисленням буде *логос (логіка) тієї діяльності*, яку здійснює педагог і до якої він залучає учнів. А не слова, запевнення, настанови, принципи, добрі побажання. Мислення як таке є людська активність, взята не з боку ідеальних мотивів, а в модусі *збігу форми руху суб'єкта з формами саморозгортання об'єктивної (і суб'єктивної також) реальності*. Рефлексивне ж (власне *розумне*) мислення тримає під своїм контролем цей «модус збігу», переймаючись виключно *змістовністю своєї активності*, переймаючись не «волею своєю», а «волею Твоєю», тобто *змістовністю самої суті справи*. Постійно перевіряти «вірність принципів», а не тільки свою «вірність принципам», невпинно ставити під сумнів міру своєї відповідності суті справи, як і ставити під сумнів саме суть справи (а раптом не ту суть я взяв за справу, або не ту справу прийняв за суть?). Ось тонус істинного (розумного) мислення. У тому числі й педагогічного.

Педагогічне мислення (якщо воно – саме *педагогічне* і саме *мислення*) безумовно є *категоріальним*. У своїй розвиненій рефлексивній формі воно повинні не просто *використовувати* загальні логічні категорії (з цим чудово справляється і розсудок, адже категорії як «чисті апріорні поняття» є способами здійснення активності розсудку), але *свідомо* застосовувати їх у практичній роботі, тобто *категорії доводити до поняття*, і з поняттями працювати *категоріально*.

Але це ще не все. Такі поняття, як «людина», «свідомість», «мислення», «діяльність», «спілкування», «душа», «дух», «ідеальне», всі так звані «екзистенціали» – це теж свого роду (а точніше: насамперед) *категорії* педагогічного мислення. А категорії, як відомо ще Аристотелю і точно сформульовано Гегелем, є формами *тотожності мислення та буття*. Категорії, за Гегелем, є «алмазною мережею», у яку ми вводимо будь-який матеріал і цим робимо його зрозумілим. Однак, на відміну від Канта, Гегель стверджує глибинну сутнісну причетність цієї «алмазної сітки» найсуттєвішим ритмам саморозгортання буття. Саморозгортання буття в галузі освіти є процесом *безперервного становлення людської суб'єктивності*, іманентні виміри якої фіксуються зазначеними вище категоріями.

Щоправда, можна вважати ці поняття (разом з екзистенціалами) деякими «регулятивними ідеями» як філософсько-педагогічного дискурсу, так педагогічного мислення. Але звідси небезпечно близько до широко відомих «ціннісних орієнтацій», «ієрархії цінностей», і тут ми неминуче скочуємося на звичні розсудкові рейки. – Ні, це ніякі не «регулятивні ідеї»,

це – саме *категорії педагогічного мислення*, без коректної та адекватної (понятійної, доведеної поняття, до розуміння) роботи з якими (яка, до речі, і полягає в ідеально-реальному русі за іманентними вимірами сутності тієї реальності, з якою має справу педагог) дійсно педагогічного мислення просто немає, але є різні підробки під нього.

Отже, питання про категориальність педагогічного мислення філософсько-педагогічний дискурс має постійно тримати під теоретичним контролем. Зазначені вище категорії педагогічне мислення у своїй повсякденній роботі зазвичай берет з *представлення*, не доводячи їх до *понятійної змістовності*. Тому педагогічне мислення залишається у межах розсудкових форм, працюючи як суто *об'єктне мислення*, хоча при цьому має справу з суб'єктною реальністю, живою, одушевленою та одухотвореною. Звичайне педагогічне мислення неспроможне не редукувати цю суб'єктну реальність, реальність становлення людської суб'єктивності до суто *об'єктних форм*, тому здійснюється у звичній парадигмі «суб'єкт-об'єкт».

У цьому плані цікаві деякі ідеї Мартіна Гайдеггера. Мислення німецьким філософом розуміється не як та чи інша послідовність певних інтелектуальних операцій з предметом. Це є тим, що Гайдеггер називає «обчислювальним мисленням», яке лежить в основі наукового пізнання світу, але ніяк не спрацьовує в онтологічному горизонті як *мислення буття*. Взагалі, це гайдеггерівське розрізнення мислення, що *обчислює*, і мислення, що *осмислює*, істотно прояснює специфіку сучасного педагогічного процесу, що протікає в умовах тотального зростання можливостей обміну та обробки інформації. Адже зараз існують майже всі умови, щоб основним завданням педагога стало створення такого простору, в якому *формується універсальна здатність мислити*, а не передача тієї чи іншої інформації та вмінь її обробляти (горезвісні «знання, вміння, навички»), тобто *не посилення «обчислювального мислення»*. Йдеться про таке мислення, яке є, по суті, цілісним ставленням, зверненням, налаштованістю, інтонованістю на мислиме, є *цілісним перебуванням у сфері того, що мислиться*. Таке розуміння мислення постає дуже значущим саме для педагогічного процесу, оскільки цієї налаштованості не можна навчитися раз і назавжди, – тут потрібна постійна напруга всіх сутнісних сил людини, постійна *присутність людини у тому, що вона мислить*, що відкривається їй для мислення, що *кличе її у мислення*.

Саме тому Гайдеггер постійно повторює: «Ми ще не мислимо». Справді, ми постійно перебуваємо в меональному стані, все «ще не...», адже ставлення до буття не є готовим результатом чи дією, яка досягається шляхом певної логічної процедури. Тут відкривається величезне за своїми можливостями поле для дослідження впливу на сферу педагогіки філософії як академічної, так і «вільної», – тим більше, що гайдеггерівський спосіб

розгортання думки та запитання (одне невіддільне від іншого) знімає подібне розмежування всередині практик філософської думки.

Мартін Хайдеггер не любить давати дефініції. Але ось у його роботі «Поворот» зустрічаємо: «<...> думати – значить дійсно діяти, якщо дією зветься спів-дія суті буття. Іншими словами: готувати (створювати) серед суцього місця для істотності буття, в яких воно говорило б про себе і про своє перебування» [1, с. 254]. Думати – значить перебувати в ситуації чуйності на поклик буття і через неї належати до буття. «Ця вихідна чуйність, у справжньому сенсі досягнута, є думка. Думка, ми вперше вчимося проживання у тій області, де збувається винесення долі буття <...>» [1, с. 255]. – Отже, мислити – значить не просто діяти так чи інакше, вирішуючи свої приватні проблеми та завдання, а **сприяти суті буття**. Погодимося, що в такому розвороті гайдеггерівське розуміння сутності мислення цілком співзвучне і Спінозі, і Гегелю, й Ільєнкову.

Однак тут проступає і власне *педагогічний* смисл: а хіба не вчитель покликаний *готувати* (створювати) серед суцього ті місця для *істини* буття, в яких саме буття говорило б про своє перебування? Адже розгортання щоразу нової людської суб'єктності, що перебуває у стані становлення, – саме і є та точка, в якій буття не просто перебуває, а й виразно **говорить про своє перебування**. Значить, *мислити і бути вчителем* – те ж саме. А як це досягається? Знову на власних шляхах мислення: вчитель готує, створює серед різноманітного суцього такі місця (*педагогічне простір*), де істина буття проступає для учасників педагогічного спілкування. Вчитель, власне, і повинен *навчити проживанню* саме у цій області, решті навчить повсякденне життя і без наших особливих зусиль.

А тому *бути вчителем* – значить *мислити*. Думати не лише на рівні тих чи інших «педагогічних технологій», методичних рекомендацій, соціального замовлення та ін. Думати *на рівні мислення буття*. Значить, *вчитися культурі роботи з категоріями*.

Література

1. Хайдеггер М. Поворот / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихин] // Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – («Мыслители XX века»). – С. 253-258

КУДИ ПРЯМУЄ ВСЕЗАГАЛЬНИЙ РОЗВИТОК?

У своїй всезагальній формі діалектика є *теорією* (логікою) *розвитку*. *Всезагального* розвитку. Але з розумінням як *розвитку*, так і *всезагальності* і досі справи відверто кепські. Розвиток зазвичай видається як особливий вид руху, пов'язаний з поліпшенням, прогресом, удосконаленням. А всезагальність береться суто абстрактно, номінально – як повторюваність ознак. Править бал логіка здорового глузду. Гегель був абсолютно правий, коли стверджував: «Розвиток є всім знайоме представлення; але в тому і полягає характерна риса філософії, вона досліджує те, що зазвичай вважається відомим. Те, що ми вживаємо, не замислюючись, чим ми користуємося в повсякденному житті, є невідомим, якщо ми не маємо філософської освіти. Подальше точніше і суворіше прояснення цих понять є завдання науки логіки» [3, с. 26].

Справа в тому, що *категорія розвитку* не береться, не схоплюється на рівні *наявного буття*. Тут варто звернутися до «Науки логіки» Гегеля: у сфері буття (області безпосереднього) здійснюється *перехід* (від одного до іншого), у сфері *сутності* – рефлексія (світіння одного в іншому, взаємопроникнення, суперечливість) і лише у сфері *поняття* як єдності буття та сутності – *розвиток як такий* (через діалектику одиничного, особливого та загального). Гегель пише: «Поступальний рух поняття не є більше ні перехід, ні видимість в іншому, а є *розвиток*, тому що розрізнене одночасно безпосередньо належить як тотожне з іншим і з цілим і визначеність покладена як вільне буття цілісного поняття» [5, с. 343].

Якщо ми шукаємо ознаки «розвитку» лише на рівні *наявного буття*, ми бачитимемо «вдосконалення» тих чи інших властивостей, рис, характеристик (навіть не доводячи до поняття термін «удосконалення»). Тут щось вдосконалюється, покращується. А там – псується, деградує. Робимо висновок: «розвиток» за обсягом вужчий, ніж просто «рух», все рухається, але далеко не все розвивається. – *Висновок неправильний*. Адже тут немає *теоретичного підходу*: ми обмежуємося лише емпіричним узагальненням і не обтяжуємо себе сходженням до області власне всезагального як такого. Коли ми суто розсудково розрізняємо поняття «рух» і «розвиток», ми не даємо собі звіту про *спосіб здійснення мислення* у цьому процесі: некритично взяті зі звичайного представлення ознаки, нібито властиві розвитку на відміну від просто руху, прикладаємо до тих чи інших ділянок реальності і сортуємо: тут спостерігається розвиток, а там – ні. Самі ж подібні «ознаки» жодною мірою не доводяться до поняття, до виявлення категоріального змісту.

На наш погляд, найбільш цілісно, розумно та конкретно діалектичне поняття розвитку категоріально розкрито у концепції київського філософа

Валерія Олексійовича Босенка, у його книзі «Діалектика як теорія розвитку» (Київ, 1966) [2]. Розглядаючи питання зв'язку понять «рух» і «розвиток», автор стверджує, що їх не можна співвідносити за обсягом (ніби розвиток не так «широкий», як рух): вони однаково *всезагальні*, як і всі категорії діалектики. Відмінність цих понять суто логіко-гносеологічна: розвиток є *сутністю руху*, рух є *явищем розвитку*. Розвиток, за концепцією В.О. Босенка, є єдністю виникнення і зникнення, прогресу і регресу, зміни та збереження, тобто, він є чистим протиріччям. А тому не слід, як це робить здоровий глузд, розвиток ототожнювати тільки з прогресом, поліпшенням, ускладненням структури, незворотністю, вдосконаленням та ін. Розвитку властива поступальність і сходження (через заперечення заперечення). **Сутність розвитку – у розвитку сутності.** – І це не «гра слів», а вельми точне схоплення *суті справи*. Розвиток постає процесом безперервного виникнення, розгортання та вирішення протиріч. А на рівні поняття (у суто гегелівському розумінні останнього) розвиток йде від «в-собі-буття» до «для-себе-буття», яке є дійсністю. При цьому не слід забувати, що у Гегеля рух від першого до останнього стану відбувається через необхідну ланку – «буття-для-іншого». У стані «для-себе» синтезується «в собі» та «для-іншого», вони «знімаються», тобто знищуються у своїй відокремленості і одночасно зберігаються у своїй суттєвості.

Суспільно-історична форма саморуху матерії є *продовженням розвитку* всіх попередніх форм руху (природи), причому розвитком універсальним, оскільки її рух здійснюється за логікою самої субстанції: атрибути субстанції людина робить власними визначеннями. Саме історичний рух цієї форми *прискорює* всезагальний розвиток до найчистішої форми всезагальності – мислення, що постає *розвитком самого розвитку*.

Становлення людської суб'єктивності в онтогенезі (значить, в освітньому просторі) – є і втіленням (здійсненням) всього розвитку суспільно-людської культури, і водночас – *продовженням* цього розвитку, *розвитком розвитку світової субстанції* в унікально-індивідуальній (тобто – неподільній) формі. Кожна людська суб'єктність – це не просто унікальний універсум, а унікалізований (індивідуалізований) Універсум (як універсум суспільно-людської культури, так і всієї цілісності буття як такого).

Звідси випливає дещо парадоксальний висновок: *людина приречена на розвитку* (так само як і приречена вона, як каже Ж.-П. Сартр, на свободу). Будь-яка людська діяльність, будь-який акт людського спілкування, руху розуму, серця, душі – так чи інакше (під певним кутом зору) є *продовженням розвитку* суспільно-людської культури тут і зараз, актуально, оскільки вони здійснюються у суспільно вироблених та так чи інакше освоєних формах життєдіяльності та думки як *жива пульсація*

суб'єктивності. Тут розвиток зовсім на пов'язаний з деякою «новизною», чимось «раніше не бувалим», якимсь «удосконаленням». Просто *ми приречені на розвиток*. Це не означає, що *ми* приречені розвиватися. Ні, ми самі по собі здатні і можемо спокійнісінько – і навіть прискорено – *деградувати*. Однак, що б ми не робили, що б не створювали чи витворяли, усюди *крізь нас*, нашими діями, вчинками, думками та почуттями *продовжує себе універсальний всезагальний розвиток*. – Правда, (і тут суть питання), продовжувати себе через і *крізь нас* (нами) всезагальний універсальний розвиток може по-різному: *цілісно* чи *частково*, спотворено, ушкоджено.

Отже, людина приречена на розвиток, на продовження та здійснення універсальної цілісності буття (через розвиток культури). Однак продовжувати (розвивати, втілювати) цей розвиток людина може (і ще як може!) у *вкрай спотворених*, *спаплюжених* і навіть *огидних* формах. Недарма К. Маркс вважав відчуження *необхідною історичною формою розвитку* всіх здібностей роду «людина».

Валерій Олексійович Босенко не втомлювався нам, студентам, повторювати: щоб зрозуміти якусь із категорій діалектики, її треба «доводити до...». Ні, не до наочного прикладу – *до розуміння*. Не можна, вважав він, зрозуміти зміст категорії «матерія», не довівши її до субстанції, а саму матеріальну субстанцію – до її розвитку за формами матеріального саморуку, а саму ієрархію руху форм руху – до появи суспільно-практичної форми руху. А суспільно-практичну форму руху слід доводити до її стану, коли з необхідністю відбувається принциповий історичний перехід від виробництва речей до виробництва самих форм спілкування. «Матерію» треба доводити в такий спосіб до свідомості – як взагалі свідомості, і до свідомої свідомості, і лише тоді ми отримуємо адекватне *поняття*. Причому матерію треба «доводити до...» не просто як «категорію», а також як *реальність*, і не тільки в розумінні своєму, а й *практично*, беручи участь у спільній справі вирішення адекватно зрозумілих протиріч людської передісторії. Тільки так ми отримуємо *справжнє поняття*. Причому – у такому разі не ми «володіємо поняттям», а поняття опановує нас, і *ми самі стаємо поняттям*. Потрапляємо в ту ситуацію (яка вже не ситуація просто мислення, а стан власного буття), яку Гегель дуже вдало висловив так: «бути у своєму бутті своїм поняттям» [4, с. 30].

Те саме щодо поняття *розвитку*. Не доведений до розвитку в пізнанні та мисленні, розвиток (за концепцією В.О. Босенка) ще не є поняттям, ідеєю, принципом. Не слід розшукувати у навколишній дійсності «прикладів» на розвиток; треба відмовитись від послуг об'єктного, розсудкового мислення, представлення, що постачає «картинки» розвитку в тих чи інших системах, об'єктах, структурах. У такий спосіб всезагальність розвитку і не бачиться, і не доводиться. *Об'єктивний* розвиток слід

доводити до продовження його у *суб'єктивній* формі, розвиток субстанції – до розвитку її в історичній суспільній практиці людства, а останню – теж треба брати у іманентному розвитку її до історичної необхідності перетворення розвитку на формі випадковості у розвиток у *формі свободи* – як розвитку, що усвідомив себе. І все це об'єктивно-суб'єктивний розвиток, далі, необхідно *до-розвивати* до пізнання і мислення: в дійсному мисленні об'єктивний розвиток *до-розвиває себе* до мислячого способу свого здійснення, до розвитку самого розвитку, де він і виявляє свою всезагальну природу, свої закономірності, сутність та істотність, де розвиток з *поняття* стає *ідеєю* та *принципом розвитку*.

Іншими словами, *всезагальність* розвитку береться лише в контексті *руху від буття до людини* – і всередині людського способу буття та мислення. Погодимось: такий контекст має граничну «широту» та «глибину». А точніше – є не просто «контекстом», а *реальністю*, та не просто «реальністю», а *дійсністю*. І лише в вимірах так помисленої дійсності стає зрозуміло, що розвиток у суб'єктивній формі як розвиток самої людини в особистісній формі її здійснення – є *найвищою формою універсального розвитку самої субстанції*, постає як розвиток розвитку, продовження його у відверто суб'єктивній формі. Субстанціальний розвиток *продовжує і здійснює* собі у становленні людської суб'єктивності, що відбувається безперервно і непереборно, становлення щоразу нової, індивідуальної (неподільної), саме цієї суб'єктивності за законами всезагального розвитку не як його «випадок» чи «приклад», а як *саме продовження, здійснення, виконання* його. У цьому контексті не можна не погодитися з Г.В. Лобастовим: «<...> суб'єкт є всезагальна форма (сила) самої об'єктивної дійсності, і таким він стає остільки, оскільки вбирає в себе цей загальний зміст об'єктивної дійсності, закріплюючи його у продуктах своєї діяльності та в її процесі протиставляючи тому чи іншому особливому природному змісту. Людська діяльність, отже, є формою *розвитку* самої об'єктивної природної дійсності, що має момент абсолютного змісту та об'єктивне значення для неї самої, оскільки вона виявляє її власні загальні форми та організує її відповідно до логіки цих форм» [8, с. 254].

Розвиток як такий є суперечливим єдністю *зміни* та *збереження*. Щось може бути збережено, залишаючись самим собою, лише у процесі становлення (як єдності буття та ніщо), зміни, *само-зміни*. І навпаки: щось здатне до самозміни лише у ситуації збереження своєї тотожності із собою. Внутрішня суперечливість сутності полягає в тому, що тотожність по відношенню до себе одночасно передбачає відмінність від себе, – це є *негативне ставлення до себе*, як любив говорити Гегель. Кожне «щось» у своїй сутності *більше за самого себе*, перевищує себе, оскільки необхідно включає свої різноманітні зв'язки з іншими «щось» у складі певної

цілісності, які і визначають її *особливість*, тобто ідеально включає в себе «інше».

Куди ж рухається розвиток, розвиток світової субстанції? – При слові «розвиток» розсудок послужливо підказує таке уявлення, що розвиток є рух до «нового», іншого. Насправді все не зовсім так, а точніше – зовсім не так. Розвиток як власне розвиток є рух *не від себе*, а *до себе* і в цьому сенсі – *повернення до себе*. Вслухаємося в Гегеля: «Те, для чого є інше, є те саме, що й інше; лише завдяки цьому дух перебуває у себе у своєму іншому. Розвиток духу полягає, отже, у тому, що його вихід із себе та саморозкриття є водночас його повернення до себе.

Це знаходження духу в себе, це повернення його до себе, можна визнати його найвищою абсолютною метою. Все те, що відбувається – вічно відбувається – на небі і на землі, життя бога і все, що відбувається в часі, прагне лише до того, щоб дух себе пізнав, зробив себе самого предметом, *знайшов себе*, став *для самого себе*, об'єднався з собою; він є подвоєння, відчуження, але це є відчуження лише у тому, що він міг *знайти самого себе*, лише у тому, щоб міг *повернутися до себе*» (курсив мій – В.В.) [3, с. 28-29]. Цей момент у різних поверхнево-емпіристських трактуваннях категорії «розвиток» начисто ігнорується. Однак тут не просто «момент», а *сама суть справи*. «Можна сказати, – стверджує Г.В. Лобастов, – що світовий процес, будучи рухом із самого себе (через негативне ставлення його до самого себе) до самого себе, до самототожності, з необхідністю і породжує людину як форму, що знімає об'єктивні межі світу і тому відокремлює логіку цього світу поза його самим. І це “поза” є всередині як його, цього світу, інобуття, ідеальне. Тому світ розвиває із себе людину і в людині досягає тотожності із самим собою. Зрозуміло, що абсолютність цього тотожності містить у собі так само абсолютний момент протиріччя. Але завдання, які дозволяє природа як така, тепер випадають на долю людини, що їх вирішує – але лише як умова особистісного буття, розвиток духу» [8, с. 448]. Людська діяльність – це для себе буття природи, оскільки «*суб'єктність належить самому об'єкту*, дійсності, а не тільки людині з її особливими природними здібностями. І навпаки, *людина як суб'єкт є сама дійсність*, її цілком певне утворення. Якщо розгорнути цю тотожність протилежностей у часі, то суть справи може і повинна бути зрозуміла як становлення суб'єктності та свободи: розвиток дійсності на певному етапі здійснює себе через відокремлення своєї здатності до розвитку у формі суб'єкта, її внутрішнє протиріччя загального та особливого виявляється як протиріччя суб'єктивного та об'єктивного, і далі – як протиріччя *вільної та свідомої* діяльності людини» [8, с. 455-456]. І в цьому розвитку у формі суб'єкта, у формі свідомості та свободи світова субстанція крок за кроком *повертається до самої себе*. У людині мислить сама природа, саме всеосяжне буття. Тому універсальний розвиток, як каже Гегель, «не

спрямований назовні як на щось зовнішнє; розбіжність ж розвитку на різні сторони є так само спрямованість всередину, т. е. всезагальна ідея лежить в основі цього розвитку і залишається всеосяжною і незмінною» [3, с. 32]. «Лише ідея існує вічно, тому що вона є в собі-і-для-себе-буття, тобто вона є буття, що повернулося в себе» [6, с. 33].

Справжня творчість людини виступає продовженням універсального розвитку. Звичайно ж, це не просто абстрактне створення чогось «нового», «раніше не бувало», не є такою модною і гостро затребуваною інноватикою (виключно на продаж), креативщиною, – воістину творчість є «розв'язання антиномій буття потенціями самого буття», як каже Г.В. Лобастов. Тому творчість і є розвиток самої дійсності. Розвиток через суб'єктивну форму. Суб'єкт тут виявляє собою та дієво виявляє міць самої дійсності» [9, с. 22]. Тим самим через творчість дійсність повертається до самої себе, *повертається в себе*, але – вже у формі – в-собі-і-для-себе-буття.

Про «повернення до себе» як *кінцеву мету* розвитку йдеться і в наступних роздумах Гегеля: «Розвиток поняття у напрямку свого визначення, свого кінцевого пункту або, якщо завгодно, своєї кінцевої мети ми повинні розуміти як певне покладання того, що воно є в собі; воно полягає в тому, що ці визначення змісту поняття набувають існування, виявляються, але набувають існування, проявляються не як незалежні, самостійні визначення, а як моменти, що залишаються в лоні його єдності, як ідеальні (*ideelle*), тобто як покладені. Це можна, отже, розуміти як певний прояв зовні, випирання, виходження своєї межі, оскільки суб'єктивність поняття втрачає себе у позапокладеності своїх визначень. Однак воно зберігається в останніх як їх єдність і ідеальність, і це виходження центру в периферію, що розглядається навпаки (*vonderumgekehrtenSeite*), є тому так само прийняття назад у внутрішню сферу цього, що вийшло назовні, якийсь спогад (*Erinnern*), що воно (поняття) і є те, що існує у зовнішньому прояві» [6, с. 39-40].

Звичайно ж, можливі різні *онтологічні рівні* «повернення до себе» світової субстанції (*idee* – у термінології Гегеля): «<...> в кінцевому дусі це повернення ідеї до себе має лише свій відправний пункт, і тільки в абсолютному дусі воно отримує своє завершення, бо лише тут ідея осягає себе не в односторонній формі поняття, чи суб'єктивності, і не так само односторонній формі об'єктивності, чи дійсності, але у досконалій єдності цих різних її моментів, тобто у її абсолютній істині» [7, с. 21]. І далі: «<...> перехід природи до духу не є перехід до чогось безумовно іншого, але тільки повернення до самого себе того самого духу, який у природі є сущим поза собою» [7, с. 24]. Ось що цікаво: і в кінцевому духові (індивід, самість, Я) *таки відбувається повернення до себе ідеї*, а не тільки на завершальній стадії.

Як це розуміти? Скажімо так: де є дійсний розвиток – там саме відбувається повернення Абсолюту до себе. Бо *дійсність* розвитку – не на рівні кінцевих систем, структур, форм існування, а у *мірі участі кожного кінцевого у світовому кругообігу*, у всезагальних зв'язках, у *сущій всеєдності*, у *мірі присутності всеєдності у кожному окремому і особливому*. І навіть регресивні гілки (етапи, стадії) руху будь-якого кінцевого утворення інтегровані у всезагальний розвиток, «працюють» на нього, виступають формою його прояву.

Ось, наприклад, людська *старість* є *формою розвитку*. Розвитку чого? Історії, культури, зрештою – *буття*. Невже старість – це лише занепад усіх сил та енергій, лише захід сонця життя мого індивідуального та неповторного «я»? Накопичений за довгі роки життя *досвід* може сприяти розвитку інших людей, науки, культури; підтримання цього досвіду в *активованому стані* не дає згаснути мисленню і почуттям наперекір тілу, що невблаганно вгасає. Мене – рано чи трохи пізніше – не стане, але розвиток світової субстанції невблаганно продовжиться, і що є найцікавішим – вже *не без мене*, бо миттєвий (за мірками всесвіту) спалах моєї свідомості вже залишив якісь сліди в універсальному розвитку (добрі чи злі – інше питання), тим самим подальший рух субстанції до самої себе так чи інакше нестиме не просто «сліди», а *мою присутність* при однозначній фізичній *відсутності*.

Розвиток – єдність *прогресу* і *регресу*, але не в тому сенсі, що з одного боку – прогрес, а в іншому відношенні – регрес. Зрозуміло, якщо йдеться про кінцеві системи, ми можемо виділяти прогресивні та регресивні гілки (етапи, стадії) їх розвитку. Але діалектика, наголошував завжди В.О. Босенко, не має справи з кінцевими системами, вона – про всезагальне. А в такому плані прогрес є відразу ж і регрес: кожен крок (один і той же) в одному певному напрямі заперечує можливість руху в інших напрямках, тому в процесі розвитку *здобуття* завжди неминуче супроводжується неминучими *втратами*. Ось справжня драма, а часом – і трагедія – *буття*. Як сказав поет: «*Чого не потеряєш, того, брат, не знайдеш*»... Розвиток не є переможною ходою, він воістину *драматичний* і *трагічний*, що й демонструє нам наша власна суспільна історія, в тому числі і та, свідками та учасниками якої ми нині є.

Отже, у людській діяльності, що продовжує розвиток субстанції в усвідомленій формі, у людській творчості світ як ціле (*буття*, абсолют) – повертається до себе, реалізує, здійснює себе. Щоправда, виникає запитання: *чи тільки у творчості* відбувається «повернення абсолюту» та наша зустріч із ним? Цікаво послухати міркування В.В. Бібіхіна. Вважається, що долучення Абсолюту (*буття*), Соборному Розуму дається не завжди, а лише у творчості. Полемізуючи з цього питання з П.О. Флоренським, В.В. Бібіхін спокійно відповідає: ні, не так. «Не

потрібно творчості для того, щоб Логос давав себе знати: він дає про себе знати завжди, скрізь, на вулиці, не обов'язково в творчості, а в ширій людській розгубленості, і в мові маленьких дітей» [1, с. 71]. Ось так-то. Не лише у творчості. Немає жодних підстав творчість зводити в абсолюти, адже «ніяка творчість не забезпечує нічого. Серед творчості – і гостріше, ніж без і поза творчістю – страшніше, грізніше – постає та сама незабезпеченість нам Буття, та сама неможливість нам здійснитися інакше, як – не в речах – а в Бутті, як його присутність, а не присутність ніщо» [1, с. 72.]. Що ж забезпечує? В.В. Бібіхін питає: філософія? Ні. Релігія, богослов'я? Ні. Наука? Ні. Адже «<...> зовсім не творчістю тільки поетичною, а й простою сумлінною ширістю всякого слова і навіть мовчання дотримується рівноваги (обох початків – Розуму соборного та індивідуальної, особистої думки – В.В.), якщо воно дотримується<...>» [1, с. 76]. Значить, річ не в «забезпеченні», а в *людяності* власне людських станів. Але хіба такі стани є розвитком? І *до чого* тут розвиток? Та ось якраз і «саме до того ж» – саме розвиток, що в таких станах вже зібраний, згорнутий, знятий досвід історії культури, почуття, думки і воля поколінь людей, «досвід» найважчого шляху розвитку матінки-природи до нас, людей, – і в таких станах збуваємося *не просто ми, а нами і крізь нас* збувається всеохоплююче буття, його цілісність. Наскільки *цілісно* саме це збування (спів-буттєвість), залежить від *якості* станів, від нашої власної *розвиненості*. Правильним буде і протилежне: сам ступінь нашої розвиненості та розвиненості станів нашої суб'єктивності залежить від міри «втягування в себе», *зняття в собі всього шляху до себе*, досвіду попереднього розвитку. *Усвідомлення* досвіду попереднього розвитку як *шляху до самого себе*, і тому – *розуміння себе і світу*.

Спосіб існування будь-якого феномена культури як *культури* власне – розвиток і *лише розвиток*. Візьмемо будь-яке творіння високого мистецтва – чи з живопису, чи з поезії. Обивательський підхід відразу ж заперечує: який може бути тут «розвиток», хто б дозволив «розвивати» (у сенсі покращувати, дописувати, удосконалювати), скажімо, полотна Рафаеля. Але хто ж винен, що незайманий діалектикою поважний розсудок мислить собі розвиток настільки вбого! Картина Рафаеля як художньо-естетичний феномен *набуває свою дійсність* лише в актах споглядання, лише в актах переживання, тобто в русі свого змісту від об'єктивного буття до суб'єктивного стану, *до чуттєвого стану людської суб'єктивності*. І це є саме *розвиток у точному значенні слова*, розвиток у своєму понятті. Зрозуміло, справа аж ніяк не в тому, що кожен бачить там «своє», переживає «по-своєму», «неповторно». *Індивідуально* – безсумнівно, але тут якраз *індивідуалізується всезагальне*, входячи до складу щоразу іншої суб'єктивності. Зміст художнього твору входить до форми саморуху людської суб'єктивності, він може *стати формою руху, життєвої пульсації*

суб'єктивності; саме тому він розвивається, здійснюючись лише у розвитку – від самого себе до нас, у нас та нами. Сам же художній твір увібрав собою зміст культури як своєї епохи, так і попередніх, знявши у собі і собою саморозвиток субстанціальних форм буття, і продовжується, розвиваючись в нас. І тим самим – і виключно цим – він розвиває нас, наше почуття та думку. «Краса виявляє свою справжність, – стверджує Г.В. Лобастов, – лише у переживанні, єдиним “інструментом” якого є весь духовний зміст особистості. Ця духовна суб'єктивність людини і єдиним “простором” переживання об'єктивно-реальної життєвої дійсності» [9, с. 472]. Отже, об'єктивна дійсність, життя власне – має єдине «місце» бути пережитими, відтвореними в іншій формі і тим самим збереженими: у «духовній суб'єктивності людини», у «всьому духовному змісті особистості», і саме в цій формі вона, життєва дійсність, продовжує свій – і не лише свій, а всезагальний розвиток як розвиток всезагального. Де справжній розвиток, розвиток, що відповідає своєму поняттю, (так само, справжні істина, добро і краса) різниця між своїм і не-своїм (чужим) зникає. Гегель стверджує: всі діяльності духу суть не що інше, як «різні способи приведення зовнішнього до внутрішнього, яке і є сам дух, і тільки через це повернення, через цю ідеалізацію, або асиміляцію, зовнішнього дух стає духом і є дух» [7, с. 19]. Всезагальний розвиток «не знає» чужого, у нього немає чужого, йому ніщо не чуже, у тому числі – і саме ніщо, бо розвиток, здатний, як каже Гегель, негативне перетворювати на буття.

Платонівські діалоги існують лише у розвитку. І справа не в появі нових коментарів до них. Вони оживають, стають собою, переходять із тексту, тобто. стану в-собі-буття, в справжнє для себе буття лише стаючи для іншого, читача (бажано – неспішного, вдумливого, здатного зустрітися з думкою Платона), дослідника. Але навіть і простого студента-першокурсника. Неспокійна думка Платона розгортається як між співрозмовниками у тому чи іншому діалозі, так і може розгорнути себе як думки студента, думкою студента, навіть і недо-думством (адже у Платона все складно). Але вона входить до складу думки (і почуття) читача, вона розвивається – не в сенсі «удосконалюється», «поліпшується» та ін., – думка Платона розвивається у думку його читача, продовжує себе в ньому і тим самим розвиває мислення того, хто прийшов на зустріч із справжньою думкою.

Якщо так повернути справу, то стає ясно, що всезагальність розвитку реалізується не наявністю його кимось встановлених рис і «ознак» у кожному «шматку» дійсності, а рухом від об'єктивного до суб'єктивного та у суб'єктивне, рухом самого об'єктивного в суб'єктивне. Від буття – до нас і в нас, через нас та нами самими. Саме таким рухом розвиток є повернення до себе – і самого буття у його цілісності, і кожної форми, вплетеної в цей процес, до самої себе. Бо повертаючись до всеохоплюючого буття, ця форма

тим самим повертається до самої себе, до своєї істини. А якщо такою формою виступає людина як відокремлене від всезагального *саме це всезагальне буття*, то повернення буття до себе в процесі розвитку стає зрозумілим.

Зрозуміло, розвиток – це *не тільки повернення до себе*, а й перехід *на більш високі щаблі буття*. Від чого залежить ця «висота»? – Від міри повернення буття *в себе і до себе*. Чим більш універсальним є таке повернення, тим вищий рівень розвитку. Висота тієї чи іншої форми долюдської природи залежить від міри втілення всезагальності самої природи. Отже, ця «висота» визначається, мабуть, тим, якою мірою природа *йде «у напрямку» до людини*. А ось уже в самому людському способі розвитку субстанції «вище» визначається аж ніяк не технічною оснащеністю, а *наростанням міри людяності* у реальних формах ставлення людей один до одного. При цьому сама людяність постає як міра розвиненості кожним індивідом *здатності самовизначатися людством (іншими) як конкретно-загальним*, самовизначатися тим, що реально нас зберігає, відтворює, породжує – як *людину* власне (а не просто емпіричного індивіда, екземпляра). Іншими словами, міра розвиненості людяності безпосередньо пов'язана з *розвитком здатності визначатися цілісністю буття, суцюзю всеєдністю*. Виходить так, що всеєдність як така є початок і основа людяності. Конкретна *конфігурація* цієї всеєдності як підстави покладена в самій суті людського способу буття: нести (і не просто «нести», «мати», «володіти», але – продовжувати, значить – *розвивати*) у своєму індивідуальному існуванні всезагально-людські форми та способи досвід роду, нести і зберігати його надбіологічним способом) і невпинно перебувати в ситуації ставлення до цього досвіду (що і є свідомість, усвідомленість, совість). Здатність вільно самовизначатися цим досвідом і тим самим вибудовувати свої звернення до інших людей на підставі саме і переважно такого самовизначення (а не партикулярного егоїстичного інтересу) і є людяність як така. Стверджувати не себе, а Інше, і в такому твердженні відчувати та розуміти *всю повноту* власне себе та свого, власного, само-ствердження. Ось це – швидше за все – і є *сходження до людяності як повернення до породжувальної основи, до самого себе*. І тільки так можливий *розвиток*, так само – і *розуміння* розвитку.

Сходження у розвитку як повернення до породжувальної основи людського буття одночасно з необхідністю передбачає крок за кроком *виходження із ситуації* панування *приватного*, корпоративного, егоїстичного інтересу: адже таке панування є свідченням *трагічної нерозвиненості, незрілості світу людини*. К. Маркс, говорячи про комунізм як позитивне скасування (тобто *зняття*, а не ліквідацію) приватної власності, цього самовідчуження людини, характеризує його як «справжнє присвоєння людської сутності людиною і для людини; а тому як повне, що

відбувається свідомим чином і зі збереженням всього багатства попереднього **розвитку, повернення людини до самої себе** як людини *суспільної*, тобто. *людяної*» (жирний курсив – мій. В.В.) [10, с. 116]. Отже, у нормальному стані свого буття *людина повертається до себе*. А в такому стані *єдиними регулятивами* людської життєдіяльності стають Істина, Добро та Краса. Щоб відбулося таке повернення, потрібен *розвиток*. І, безумовно, – адекватне *розуміння* істотності розвитку. Отже – *розвиток самої можливості розуміння*.

Автор переконаний, що наведені міркування мають серйозне значення для філософсько-освітнього дискурсу: адже освіта – це насамперед сфера розвитку людського індивіда в особистість.

Література

1. Бибихин В. В. Внутренняя форма слова / В. В. Бибихин. – СПб. : Наука, 2008. – 420 с.
2. Босенко В. А. Диалектика как теория развития / В. А. Босенко. – К. : Изд-во Киевск. ун-та, 1966. – 237 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1 / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер] // Сочинения / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Партиздат, 1932. – Т. IX. – 313 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Г. Г. Шпет] // Сочинения / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Соцэкгиз, 1959. – Т. IV. – 440 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. Т. 1. Наука логики. – М. : Мысль, 1974. – 452 с.; 1 л. портр. – (Философское наследие).
6. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. Т. 2. Философия природы. – М. : Мысль, 1975. – 579 с. – (Философское наследие).
7. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. Т. 3. Философия духа. – М. : Мысль, 1977. – 408 с. – (Философское наследие).
8. Лобастов Г. В. Диалектика разумной формы и феноменология безумия / Г. В. Лобастов. – М. : Русская панорама, 2012. – 560 с.
9. Лобастов Г.В. Философские, психологические и педагогические проблемы формирования личности: Монография / Под общей редакцией доктора философских наук Н.В. Гусевой. – Усть-Каменогорск, 2014. – 247 с.
10. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс // Сочинения. Изд. 2. Т. 42. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1974. – С. 41–174.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ВЧИТЬ МИСЛИТИ

У 1981 році вийшла стаття видатного філософа ХХ століття, талановитого історика філософії, автора багатотомної фундаментальної праці «Історія античної естетики» Олексія Федоровича Лосєва (1893–1988) під влучною назвою – «*Історія філософії як школа думки*». На завершення статті автор зазначає: «Історія філософії – це та школа думки, без котрої не може бути повноцінної філософської культури, що служить у кінцевому рахунку базою духовної культури взагалі» [8, с. 508].

Отже, *філософська культура* постає базою, основою («у кінцевому рахунку») *духовної культури* взагалі. Ось це – гранично серйозно. Усі нинішні нарікання, голосіння, скарги на «низький рівень духовності», чесно кажучи, набридли. Оскільки вельми рідко можна зустріти біль-менш адекватне розуміння того, чим є шукана і запитувана «духовність», більш за те – «духовна культура». Хочеться повністю погодитись з Мартіном Гайдеггером: «Ознаки останньої залишеності буттям – проголошення “ідей” та “цінностей”, загублені метання закликів до “справи” і до *неодмінної “духовності”* (виділено мною – В.В.). Все це заздалегідь втягнене у механізм забезпечення процесу впорядкування. Останній, своєю чергою, визначається порожнечою буттєвої залишеності, всередині якої витрачання суцього для маніпуляцій техніки – до неї належить і культура – виявляється єдиним способом, яким людина, яка пристрастилася до себе, ще може врятувати свою суб'єктивність, накручуючи її до надлюдства [14, с. 187-188].

Іншими словами, заклики до духовності, більш за те – «неодмінної духовності», постають лише наслідком глибинної самовтрати людини. Ми розгубились у бутті, ми загубились у бутті, буття втратило нас, залишило нас. Але, як завжди, шукаємо не там, де втратили, а де «освітлено», – шукаємо в «духовності», а не у бутті, шукаємо в «набутті цінностей», у «прищепленні цінностей», ґрунтовно забувши істинне поле втрати і, відповідно, пошуку: *буття*. Йдеться про наше, власне людське буття у його глибинній сумірності, причетності глибинам всезагального, універсального, всеохопного, всеєдиного буття. Якщо мова йде про буття як таке, то буття треба *мислити*. А це – прерогатива саме *філософії*.

До речі, з приводу цитати з Гайдеггера: саме історія філософії може ґрунтовно (тобто – із самої основи) крок за кроком відучувати нас від *надмірної пристрасності до самих себе*.

Якщо філософія – школа думки, то *чому* навчають у цій дивній школі? Саме *навчають*, а не *повчають*. Стосовно повчань, то хочеться пригадати слова великого І.В. Гете з листа Ф. Шиллеру: «Мені <...> ненависним є все те, що лише повчає мене, не сприяючи моїй діяльності або не надихає мене

самим безпосереднім чином» [5, с. 176]. Історія філософії не повчає, а *вчить, навчає*. І навчає виключно так, що самим безпосереднім чином і надихає нас, і «сприяє нашій діяльності».

Історія філософії безпосередньо навчає філософії, оскільки є способом її існування. Історія філософії – не підготовка до філософії, а сама філософія у живій пульсації думки. Філософія – теоретична рефлексія на граничні засади людського буття у світі, тим самим вона постає *культурою мислення*. Наступні слова німецького мислителя Фрідріха Енгельса якось не зовсім модно останніми роками пригадувати (та й мало хто їх тепер і пам'ятає): «<...> теоретичне мислення є природженою властивістю лише у вигляді здібності. Ця здібність повинна бути розвинена, вдосконалена, а для цього не існує до сих пір жодного іншого засобу, окрім вивчення всієї попередньої філософії» [15, с. 366]. Я б не погодився з автором лише у тому, що *мислення як здібність* є «природженою властивістю», – такою постає *здатність освоїти мислення*. А в іншому – цілковито згоден. Вивчення історії філософії – *єдиний спосіб розвитку* здатності до теоретичного мислення.

Звісно, Ф. Енгельс був знайомий з такими словами Гегеля: «Історія філософії показує нам ряд благородних умів, галерею героїв мислячого розуму, котрі силою цього розуму проникли у сутність речей, у сутність природи і духу, в сутність бога, і здобули для нас найвеличніший скарб, скарб розумного пізнання» [3, с. 9].

Історія філософії вчить мисленню. Але вчить специфічно: лише у міру нашої готовності і здатності *вчитися*. Що значить взагалі – *вчитися*? Як стверджує М. Гайдеггер, *вчитися* – значить приводити себе і свої вчинки у відповідність з тим, що до нас звернене *за істиною*. Таким чином: *поперше, приводити себе у відповідність. З чим? – З тим, що до нас звернене. Яким чином звернене? – За істиною.*

Історія філософії, отже, навчає лише *за мірою своєї зверненості* до нас. Тому *об'єктна форма* знання (зовнішня, відчужена, як голий результат для потреб використання) їй, історії філософії, протипоказана. Але навчає історія філософії – лише за мірою нашої власної *готовності зустрітися* з нею, готовності увійти в адекватне й гідне поле *запитування*. І – в ситуацію запитування як *покаяння, метанойї, – переміни ума*. Чи готові ми до такої переміни, чи готові ми позбутись *ума минулого*, розпрощатися з ним, щоб *набути ум інший, справжній*? Якщо готові, то тоді станемо здатними зрозуміти, що все, про що мислили філософи у минулі століття, це – *все про нас*, у кінцевому підсумку – *і для нас* (хоча вони вирішували думкою проблеми своєї епохи). Чому так? А тому, що, як свідчить Гегель, «<...> *хода історії* показує нам не становлення чужих нам речей, а **наше становлення**, становлення *нашої науки*» [3, с. 11]. Історія філософії – це *наше власне становлення*. Саме так віднести до історії (і філософії – у

тому числі), значить залишити «кочку зору» обивателя і набути – не точку навіть, а *сферу* зору, бачення *роду людського*. І буття як такого. Гегель продовжує: «Володіння самосвідомою розумністю, притаманне нам, сучасному світу, не виникло одразу і не виросло лише на ґрунті сучасності, а його істотною рисою є те, що воно є спадком і, точніше говорячи, результат роботи всіх попередніх поколінь людського роду» [3, с. 10]. Саме тому філософія – «найбільш неспляча свідомість», а історія філософії – «процес послідовного пробудження» [3, с. 42].

Історія філософії вчить нас мислити *конкретно*. – Для обивателя такий вираз – вершина абсурдності, адже вважається, що філософія – вкрай «абстрактна наука». Для пересічної людини «конкретне» – це наочне, чуттєве, одиничне («взьмеш в руку – маєш вещь»). Проте ось для Гегеля зовсім не так. Конкретне – синонім *єдності багатоманітного*. Взагалі-то, після Гегеля вживати слова «конкретне» і «абстрактне» по-старому, як вчить формальна логіка, – зовсім вже *некультурно*. Рівним чином як й ігнорувати гегелівське розуміння поняття як єдності всезагального, одиничного і особливого і не розрізняти абстрактно-загальне і конкретно-всезагальне. Не обов'язково з Гегелем погоджуватись, з ним можна і посперечатись, проте робити вигляд, що гегелівських ідей з приводу цих категорій (саме: *категорій!*) і в природі не було – *некультурно, безграмотно*.

Значить, історія філософії – *чудове щеплення від безграмотності і некультурності у роботі з поняттями, категоріями*. Вона вчить мислити конкретно, а не вдовольнятись абстрактними, вельми однобічними і «тощими», за словами Гегеля, судженнями й оцінками.

Візьмемо, наприклад, усім відомі слова Френсіса Бекона: «Знання – то є сила». Дійсно, сила, та ще й яка. Правда, це було відомо і Сократу, який стверджував, що люди вчиняють не так і творять зло лише тому, що *не знають*, де лежить добро. І не бажають самостійно шукати, думати, мислити, але хочуть одержати знання про добро одержати у готовому вигляді – як рецепт, формулу, інструкцію.

Однак приведена беконівська формула безпосередньо причетна до вироблення самої суті новоєвропейської парадигми, до світогляду «фаустівської людини»: потрібно спершу підкоритись природі (здобути знання про неї, її закони), щоб панувати над нею. Значить, мета – *оволодіння природою, панування над суцям* і розпорядження суцям при ґрунтовному «забутті буття», як висловлюється Мартін Гайдеггер. Саме для цього потрібна й техніка («апаратура», як висловився пан Коров'єв у «Майстері і Маргариті» М. Булгакова). Як же тут не стати, як писав поет Максиміліан Волошин, «узником своїх же лабиринтов». Якщо дієш за принципом «Нехай буде воля моя, не твоя» – «одвічно волі не бачити» («*век воли не видать*»). І тоді нехитро тут же опинитись у заручниках власних «витворів». Таким способом людина саму себе заганяє у рабство.

Інша, не беконівська (власне *християнська*) парадигма – «Нехай буде воля Твоя, не моя». Підкоритись Природі (всезагальному універсальному буттю, цілісності світу), щоб панувати – *над самим собою*, оволодівати собою, ставати – *собою*, власне – *людиною*. Адже людина відноситься до світу не як *частина* до цілого, вона не є простою частиною природи. Людина – *всезагальна* сила (*спосіб, здатність*) самого буття. Тому її, людини, відношення до світу – *всезагальне до всезагального* (Гегель), *всезагальне для всезагального*, – не *для себе* (якщо лише «для себе» – тоді панує партикулярність), а *для світу*. Людина є мікрокосм, але, за словами В.В. Бібіхіна, «не у тому тільки смислі, що вона збрала у собі начала світу потрохи, але головне у тому смислі, що вона відкрита світові й у ній не має бути перешкоди, що заважає вмістити все...» [1, с. 54]. Приводити себе у відповідність з цілим – значить крок за кроком розтоплювати перешкоди-перегородки, щоби вмістити все. Це не рух назовні, а суто всередину, вглиб. Занурення в глиб самого буття збігається з трансцендуванням душі вглиб. Це – рух, що крок за кроком долає власну частковість, *частковість самоті*. Як тут не пригадати Гегеля: частини – лише у трупа; у живого організму – не частини, а *органи*. Мова нам підказує: «частина» – є чимось «насилено відірване, відгризене» [1, с. 155]. «Частина, до того як ми прийшли нею розпорядитися, пройшла через травматичний пункт каліцтва цілого» [1, с. 160]. Ціле є *зціленим*, врятованим. «Якщо частина відкусана, відгризена, то ціле зцілене, здорове» [1, с. 155].

Історія філософії вчить нас бачити цілісність світу. І бачити – цілісно. Значить, історія філософії, навчаючи мисленню, сприяє подоланню нами своєї власної частковості, і у цьому смислі – *зцілюватися*. Зло – це *хвороба*. Часткове, партикулярне – понівечене, *хворе*. Рух до цілого, до цілого світу, до цілісності і цільності світу, до буття – *зцілення*.

Наша «самість» як безпосереднє самобуття, вважає С.Л. Франк, є всеєдність буття, взята як *одиничне*. «Самість», тобто моє життя, як воно зсередини є для мене, для себе самого, – противиться розчиненню в безумовному бутті і «ревниво оберігає своє власне буття». Однак цей «опір» відбувається *не проти всеєдності* й не всупереч їй (коли проти – тоді починається *зло*). Адже в «<...> істинній всеєдності мало б бути збережено саме *все* – і в тому числі, отже, і насамперед, і наше власне *самобуття*, у всій його повноті та метафізичній глибині» [13, с. 423]. Моя «самість» не тільки не поглинається всеєдністю, вона існує і *зберігається* завдяки всеєдності. Вона «зіткана» суцільно з неї, вирощена нею, сама є цією всеєдністю, взятою як одиничне («ободиничена всеєдність»), сама є *безмежною*, яка існує в конкретній формі обмеженого. Адже «самість» породжується всеєдністю аж ніяк не заради байдужого розчинення в ній.

Коли ж «самість» *забуває про свою спорідненість і походження*, про свою істинну батьківщину і природу, протиставляє себе іншим «самостям»

і всеєдності буття як такого, вважаючи *саму себе* мірилом істини, будучи цілком стурбована *пошуками «свого»*, – тоді в світ приходить *зло*. Утворюється «тріщина у всеєдності» (С.Л. Франк). Як абсолютно точно зауважує Гегель, зло «є не що інше, як дух, що ставить себе на вістря своєї одиничності» [4, с. 26]. При цьому в «ситуації зла» або «в стані зла» *самість не втрачає своєї іманентної свободи*, не втрачає своєї природи як «ободиниченої всеєдності», але *діє проти* як своєї природи, так і до суті всеєдиного буття. Ось у чому секрет *жахливої сили зла*: не маючи власного «джерела живлення» (зло – не субстанціальне), воно *озброюється силою та могутністю всеєдності*. Воно живе і діє, чинність і перемагає за рахунок «онтологічного розкрадання» (С.М. Булгаков), *за рахунок іншого і проти іншого, за рахунок всього і проти всього*.

Володимир Соловйов дає таке визначення позитивної всеєдності: «Я називаю істинною, або позитивною, всеєдністю таку, в якій єдність існує не за рахунок всіх або на шкоду їм, а на користь усіх. Хибна, негативна єдність придушує чи поглинає елементи, які входять у неї, і сама виявляється, в такий спосіб, *порожнечю*; істинна єдність зберігає та посилює свої елементи, здійснюючись у них як *повнота буття*» [12, с. 552]. Отже, зло може виходити не тільки від одурілої «самості», що нанизала себе на вістря своєї відокремленості, а й від «єдності», яка в ім'я себе прагне подавити або поглинути одиничне. Подібного роду «єдність» дуже схожа на улюблену категорію розсудкової свідомості – «абстрактно-загальне». Щоправда, найчастіше утвердження «хибної, негативної єдності» виявляється якраз результатом *активності осліпленої від самоствердження «самості»*, яка підміняє собою дійсну всеєдність, зводячи саму себе в абсолют, ставлячи себе на місце Бога, – тим самим підміняючи під себе все і вся.

У *справжній всеєдності* нічого не приноситься в жертву: ні часткове, ні загальне. У той самий час між ними, – якщо йдеться про справжню всеєдність, – не може бути і, так би мовити, «ліберального» стосунку: «сам живи і жити давай іншому». У сфері *справді істинного* немає місця для такого роду «логіки», меркантилізму, дрібної торгівлі – немає місця для нашого звичного «з одного боку, з іншого боку». Тут – зовсім інший настрій думки, інший спосіб бачення та здійснення сутності. Немає «часткового» і «загального», *між* якими слід встановити якісь зв'язки (це рух за зовнішнім контуром). Є – *одне*, яке у своєму саморозрізненні, саморозвитку поліфонує, будучи, говорячи словами С.Л. Франка, «антиномістичним монодуалізмом». Справа не в тому, що «часткове» та «загальне» мають жити мирно, поступаючись одне одному місцем. «Часткове буття ідеальне або гідне, лише оскільки воно не заперечує загального, а дає йому місце в собі, і так само загальне ідеально або гідно в тій мірі, якою воно дає в собі місце частковому» [11, с. 361]. Отже, дати «місце в собі» іншому, *вмістити*

його, а не просто трішки «посунутись». *Вмістити в себе все* – для того щоб стати власне собою.

Поет Максиміліан Волошин усе це знає, розуміє, бачить. Так і вміє жити: *«Весь трепет жизни всех веков и рас Живет в тебе. Всегда. Теперь. Сейчас»* [2, с. 82].

Досвід «всіх століть і рас», досвід усього всесвіту **вже дано** кожному «я» – але як? – А ось саме як це «я». Як каже К.А. Свасьян, світ, що спить у камені, прокидається у звірі, – *усвідомлює себе в мені, у моїй свідомості*. Той самий світ, буття як таке – *усвідомлює себе в мені, мною*. Саме тому історія філософії показує нам *наше власне становлення*, а чи не становлення «чужих нам речей». Але чи дано це «я» самому собі як *свідомість світу?*

Універсальними силами всезагального, силами роду «людина» кожне «я» опановує *нерефлексивно*, – опановуючи мову, освоюючись серед людей, присвоюючи форми людської життєдіяльності, спілкування, втілені в культурі. Крізь ці форми представлено і «досвід універсуму», *буття*. А опанувавши, далі це емпіричне «я» – *використовує* цей досвід хто на що здатний, переважно – *заради часткового, приватного*. Але ось здатністю *бути власне людиною*, а не представником (екземпляром) роду «людина», вмінням ставати і бути людиною, свідомо жити життям усіх і своє для себе буття утримувати як свідомо зняте протиріччя *буття-в-собі і буття-для-іншого* (Згадаймо Гегеля) – *нерефлексивно* не можна, не вийде. Тут потрібно свідоме зусилля, «роки вчення», власне – «школа» (не школярство, саме – вчення), зокрема – історія філософії як школа думки. Тільки на цих шляхах можливе перескладання, перестворення, перетворення себе. І тоді собою можна змінити зло. – Максиміліан Волошин так говорить про це: *«Поймите сущность зла. Не бойтесь страсти. Не противьтесь злему Проникнуть в вас: Все зло вселенной должно, Приняв в себя, Собой преобразить»* [2, с. 36].

А ось вчитися ми не бажаємо. Хочеться згадати слова К. Маркса: *«Перемоги техніки куплені ціною моральної деградації. Здається, що, в міру того як людство підпорядковує собі природу, людина стає рабом інших людей або рабом своєї власної підлості»* [10, с. 4]. Не техніка винна, і це чудово розуміє М. Волошин. Людина не хоче вчитися розуму, не хоче долати власну підлість: *«Мы ищем лишь удобства вычислений, А в сущности не знаем ничего»* [2, с. 49]. *«Мы все родились с вывихом сознания. Наш ум пленен механикой машин»*[2, с. 565]. Навчання є подолання лінощів. Адже вчитися (згадаємо) – не що інше, як приводити свої справи та вчинки у відповідність до того, що є справжнє, суттєве.

Зло – не в техніці самої по собі, а в приголомшливій нерозвиненості людини і власне людської в ньому. Чи застав би М. Волошин сучасний сплеск прориву в технологіях, і що б сказав?.. Напевно, те саме, можливо – різкіше і

зліше. Дивовижний прогрес в інформаційних технологіях у наші дні створює нові реалії (у тому числі і ризики) людського життя, але в сутнісних вимірах тут немає нічого принципово нового: людина завжди так чи інакше винаходила і створювала нові знаряддя, машини, технології як засоби здійснення життєдіяльності, і ці засоби завжди тяжіли до того, щоб відірватися від індивідів і почати панувати з них. До речі, першою «машиною», що винайшли люди, і яка тут же змусила своїх винахідників і творців вірою та правдою служити собі, була держава, з приводу природи якої М. Волошина не мав жодних ілюзій. Як чудово розкрив Е.В. Ільєнков, за ставленням людини і «машини», людини і технології криється його, людини, ставлення до самої себе, – іншими словами, технологія – лише посередник між людьми: людина, маючи справу з «машиною» (технологією), насправді завжди має справу з іншою людиною, її творцем та господарем [див.: 6, с. 29-41]. Отже, не «машина» панує над людьми. Просто так влаштовані людські відносини (соціально-економічні, політичні та ін.), що через певні структури, яким інформаційні технології забезпечують небувалий простір панування одних людей (меншості) над іншими. Чиновники, бюрократичний апарат – теж машина. Г.В. Лобастов справедливо і точно стверджує, що бюрократичний апарат – «особлива історична форма втілення розуму, втілення у матеріал природи, у тканину самої життєво-людської дійсності. Найскладніша машина, де деталями та гвинтиками служать самі індивіди, чий товар – “присутність за бюро” і передача інформації з елементами штампованої видозміни (утримання або нарощування) рецептурно-трафаретних смислів. <...> Система бюрократії як певна, відповідна особливим історичним умовам, історична форми розуму досить легко може бути “перекодована” у віртуально-електронну форму – тенденція до чого помітна сьогодні у формах руху грошей, у формах електронної передачі ділової інформації тощо» [7, с. 197].

Історія філософії – це *школа спільної справи*. «Спільна справа завжди є! Це справа, яку робили Сократ і Платон, Галілей і Ньютон, Моцарт і Бетховен, Кант і Гегель, Достоевський та М. Федоров. Це світова філософська, наукова та мистецька культура, яка і становить субстанцію людяності. Вона і є сама ЛЮДЯНІСТЬ. То беріть її собі! І зараз вона всім доступна. Ні, не хочуть брати» [9, с. 477].

Розвиток інформаційних технологій радикально збільшує можливості маніпуляції людською свідомістю. На мою думку, єдиний адекватний вихід у цій ситуації – не обмеження інформаційних впливів чи доступу до Мережі, а формування суб'єктної здатності протистояти маніпуляціям, *уміння не ставати об'єктом маніпуляційних технологій*. Основа такої здібності – наявність самостійного критичного мислення, істинної культури почуттів, моральної культури, на формуванні яких освіта і має зрештою можливість *зосередитися*. Якщо учень – об'єкт навчання та виховання, він так чи інакше

стає чудовим, слухняним, податливим *об'єктом* будь-яких маніпуляцій через інформаційні технології, будь-яких втручань у його свідомість і підсвідомість (адже він і так є об'єктом всіляких педагогічних маніпуляцій). Якщо ж ученя – повноцінний та повноправний *суб'єкт* навчання та виховання, то піддати його маніпуляційним впливам з боку різних медіаструктур дуже непросто. А де самостійне, розвинене, справжнє мислення – там і розвинена моральна культура, вишуканість власне людських почуттів. Культура почуттів здатна серйозно та ефективно чинити опір інформаційно-маніпуляційним впливам. Якщо ж культура в процесі освіти учнями засвоюється у вигляді *об'єкта-матеріалу* (і тим самим стрімко втрачає виміри власне культури, тобто того, що здатне створювати та зберігати людське в людині), то знелюднення людини – тепер уже за допомогою всієї сили інформаційних технологій – набуває широти та прискорення. Не інформаційні технології і доступ до них винні, це *людина з людиною* робить свою чорну справу. Інфернальні сили відчуження можуть правити бал лише через те, що людина це дозволяє, цьому сприяє, часом і сама не підозрюючи, що виступає провідником страшних сил, печатку яких вона вже бачить на своїх дітях.

Повторюю: якщо зміст освіти (культура) – лише матеріал для засвоєння, лише об'єкт для використання, споживання, оснащення, озброєння, – діти будуть *скалічені* (тобто – розвинені, але односторонньо, неповно, частково, потворно), у тому числі та за допомогою інформаційних технологій. Коли ж активовано *суб'єктність культури* – зовсім інша річ.

Саме історія філософії, зрозуміла як «наше власне становлення», а не становлення «чужих нам речей», вчить *пробуджувати суб'єктність культури та вводити її до складу живої людської суб'єктивності*.

Адже ось що здатний зробити справжній вчитель: так провести свій урок, щоб після нього ученя не кинувся з метою «релаксації» пити пиво з друзями, а неодмінно пішов би до бібліотеки, або ж – припав до комп'ютера щоб «сходити в Лувр», «в Ермітаж» і т.п., з метою *дочитати, доглянути, допочути, до-мислити, до-пережити* те, що *почалося* на уроці і неодмінно має бути *продовжено* – не тому, що «училка вимагає», а тому, що без цього жити і дихати нецікаво і навіть якимось неможливо. – Чи вміємо ми такі уроки проводити, такі лекції читати?..

Ось тут нам інформаційні технології і на допомогу, але лише за умови орієнтації на розгортання *суті справи саме у такому напрямку*. Справжні вчителі (і розумні батьки) здатні так побудувати *особистісне спілкування* своїх дітей (і з ними), так *залучити* їх і саме у такий *тонус спілкування*, що жодні соціальні мережі не зможуть замінити та витіснити радості спілкування віч-на-віч. Адже відомо: нам доводиться задовольнятися сурогатами за відсутності справжнього. Так що біда не у наявності цього сурогатного, – біда у *відсутності справжнього, істинного. У відсутності самої потреби* в істинному, справжньому. Це вірно і щодо найбільш

відвідуваних, як свідчить статистика, сайтів сумнівного (вірніше, безсумнівно брудного) змісту.

Відчужений, перекручений, збочений стан людини та її світу – звичайно ж, *торжество зла*, розкладання образу людини. Але й у цьому стані, до речі, історично неминучому, відбувалося і *вироблення людського в людині*. Недарма Маркс називав відчуження формою (хоч і антагоністичного) *розвитку здібностей* роду «людина». І вихід не у відкиданні, знищенні, придушенні, руйнуванні «світу відчуження», а в *подоланні* його. У *вилученні (здобутті) уроків* з цього досвіду. А ось з цим у людей, як зауважує Максиміліан Волошин, маючи на увазі першу світову війну, завжди проблеми: *«Так кончилась предродовая схватка, Но в этой бойне не уразумели, Не выучились люди ничему»* [2, с. 43]. 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 покласти її як закон? Та й у 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 поганим 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**, – зауважує В.В. Бібіхін.

Історія філософії як школа думки, школа людяності, школа вилучення уроків із досвіду може навчити **бути людиною**, точніше – **ставати людиною**.

І невже назавжди має рацію Бернард Шоу, говорячи: «Головний урок історії полягає у тому, що ніхто не бере уроків із уроків історії?»

Література

1. Биbihин В. В. УЗНАЙ СЕБЯ / В. В. Биbihин. – СПб. : Наука, 1998. – 577 с. – (Слово о сущем).
2. Волошин Максимилиан. Собрание сочинений / Максимилиан Волошин. – Т. 2. Сочинения и поэмы 1891-1931 / под. ред. В. П. Купченко и А. В. Лаврова. – М. : Эллис Лак 2000, 2004. - 768 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем Б. Столпнер] // Сочинения / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Партиздат, 1932. – Т. IX. – 313 с.

4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Б. Столпнер]. – Т. 3. Философия духа. – М. : Мысль, 1977. – 408 с. – (Философское наследие).
5. Гете И.-В., Шиллер Ф. Переписка: в 2 т. Т.2 / Пер с нем и коммент. Е.И. Бабанова. – М. : Искусство, 1988. – 587 с. (История эстетики в памятниках и документах)
6. Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. 2-е изд / Э. В. Ильенков. – К. : Час-Крок, 2006. – 312 с.
7. Лобастов Г. В. Философско-педагогические этюды / Г. В. Лобастов. – М. : Микрон-принт, 2003. – 329 с.
8. Лосев А. Ф. История философии как школа мысли / А. Ф. Лосев // Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М. : Политиздат, 1991. – С. 493-508. № 11, 1981.
9. Мареев С.Н. Мыслить... (избранные статьи последних лет). – М. : Изд-во СГУ, 2011. – 587 с.
10. Маркс К. Речь на юбилее «The People's Paper», произнесенная в Лондоне 14 апреля 1856 года / Маркс К. // Сочинения. Изд. 2 / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Т. 12. – М. : Госполитиздат, 1958. – С. 3-5.
11. Соловьев В. С. Красота в природе / В. С. Соловьев // Сочинения: в 2 т. / В. С. Соловьев. – Т. 1. – М. : Мысль, 1990. – С. 351–389. – (Философское наследие).
12. Соловьев В. С. Первый шаг к положительной эстетике // В. С. Соловьев // Сочинения: в 2 т. / В. С. Соловьев. – Т. 2. – М. : Мысль, 1990. – С. 548–555. – (Философское наследие).
13. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк // Сочинения / С. Л. Франк. – М. : Правда, 1990.– С. 183–559. – (Приложение к журналу “Вопросы философии”).
14. Хайдеггер М. Преодоление метафизики / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибахин] // Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993.– С. 177–191. – (Мыслители XX века).
15. Энгельс Ф. Диалектика природы / Ф. Энгельс // Сочинения : изд. 2. / К. Маркс, Ф. Энгельс. Т. 20. – С. 339-626.

ПОСТЕТИЧНИЙ СИНДРОМ СУЧАСНОСТІ

Сьогоднішній світ є доволі цікавим явищем в історії розвитку та становлення людства, бо незважаючи на апокаліптичні віщування про «кінець історії», «смерть людини» і доволі довгу шеренгу «смертей», які, з другої половини ХХ століття, були провідною, актуальною та популярною темою обговорення чи не для всіх тих, хто вважав себе приналежним до когорти інтелектуальної еліти і творцями світоглядних орієнтирів своєї епохи. Все ж, незважаючи на часті песимістичні пророцтва, світ і людство в цілому продовжують свій історичний хід, задаючи інколи доволі цікаві повороти і напрями розвитку, які мають вплив чи не на всі сфери людської життєдіяльності, докорінно змінюючи не лише спосіб існування людини, але часто і саму людину, бо відомо, що одна зміна завжди тягне за собою цілу низку змін у найрізноманітніший та інколи найнепередбачуваніший спосіб.

Глобалізований, мультикультуральний світ, вихідними орієнтирами і поняттями якого є комунікація, інформація та знання, постає тим багаторівневим простором, де кожному з нас приходится жити та взаємодіяти і, незважаючи на те, що світ докорінно змінився, вірніше змінились форми сприйняття цього світу, все ж деякі базові моменти не те, що не втратили актуальності, але й постають на часі і вимагають концентрації уваги. В першу чергу, це стосується етичної сфери, яка так чи інакше робить людське дійсно людським. Як відомо, людина фіксує свою людяність саме через етику та ті етичні принципи, які є надважливими у конституювання її власного буття, бо саме ця сфера є простором, в якому моральна свідомість проявляє свої дії, вмещаючи в себе діяльність, тим самим будучи діяльним відношення до світу. В.А. Малахов наголошував на тому, що людський вчинок чи дія постають моральними лише при умові наявності певних стосунків між людьми як повноцінними суб'єктами волевиявлення і, найпершим чином, це проявляється в акті спілкування, особливо «живого спілкування», яке втілює в собі довершену форму моральної проблематики, тим самим реалізуючи і засвідчуючи духовний та гуманістичний потенціал індивіда.

Досліджуючи та аналізуючи світ, культури, епохи, науку, мистецтво чи будь-яку річ, акт, подію, які потрапляють в поле зору нашої свідомості, потрібно пам'ятати, що це завжди розмова про людину, людини, з людиною і через людину, особливості її розуміння, світосприймання, іншими словами, про що б ми не говорили і чого б не торкались, ми завжди знаходимось у просторі людськості, в межах людського сприймання, поза яким нам ніщо не може бути відомим та сприйнятим, просто іншого

способу навчання чи розуміння ми не знаємо. Тому осмислення, осягнення і розуміння будь-чого — це завжди розмова про людину, про її взаємовідношення (до себе самої, до Іншого, до світу, до Бога і т.д.), а будь-яка розмова вимагає безпосередньої присутності власне того, Хто говорить і того, до Кого мовиться, з'єднувальною ланкою між першим і другим є процес спілкування (комунікації), який створює особливий простір співбуття, наповнений енергетикою відомих сил:

- ВОЛЕВИЯВЛЕННЯ
- ВИСЛОВЛЮВАННЯ
- ДІЇ.

Ці три головні аспекти становлять контекст спілкування, повноцінність якого визначається наявністю присутності цих трьох, хоча і не обмежується ними. Сфера спілкування постає абсолютним простором самостворення і прояву людської суб'єктивності, де основним засобом (інструментом) впливу на Іншого постає Слово, яке є «проективною формою» і часто не стільки відкриває смисл, скільки ховає його (В. Лімонченко), тому вміння коректно поводитись зі словами і використовувати їх з розумом є свідченням про саму людину, її сутнісно-змістовні ознаки.

Одними з особливостей сучасної культури є її відношення та приналежність до інформаційного суспільства, яке з його глобальною мережею (Інтернет) охоплює вагому частину людського життя, визначає теми і задає критерії спілкування, руйнуючи різноманітні комунікативні бар'єри між представниками різноманітних етнічних, культурних, релігійних та всеможливих груп, тим самим встановлюючи єдину систему подачі інформації, правил користування та взаємообмін нею.

Будь-яке знання, так само як його антипод — не-знання проявляється через міру прилученості до людського простору з його особливими законами взаємодії та взаємообміну. Знання, будучи основною та вихідною епістемологічною одиницею, спрямованою на поглиблення і розвиток науки як такої, містить в собі не лише критерії новизни, поглиблення уже відкритого і в цілому спрямоване на покращення умов людського існування, але будучи відкритою сферою взаємодії, яка впливає на практично усі суспільно-економічні, наукові, політичні процеси, так само зазнає впливу зі сторони і інших соціально-суспільних процесів, тому так чи інакше містить в собі і етичний момент, який у ХХІ столітті постає чи не найактуальнішим, зважаючи на неймовірний технічний прогрес усіх сфер людського існування. Зважаючи на реалії нашого часу, наука просто не має права знаходитись поза сферою моральності, бо беручи до уваги технічні досягнення та успіхи людства, які безперечно просто вражають, на рівні духу людина все-таки доволі часто постає варваром у своїх діях і вчинках щодо інших, собі подібних, тому сьогодні дедалі частіше можна почути

полеміку на тему дегуманізації, аморальності та втрати чутливості сучасного індивіда. Яскравим прикладом цього постає тема емоційного інтелекту, яка сьогодні набуває все більшої популяризації як в сфері професійних зацікавлень, так і в різноманітного кшталту мас-медіа, що є свідченням того, що нашому сучаснику не вистачає дечого важливого, що й робить людину людиною. Сучасна акцентація на темі емоційного інтелекту вказує на те, що у ході розвитку, людство випустило з уваги дещо дійсно важливе, яке не з'являється само собою, а вимагає щоденної праці та зусиль, бо *не-знання* себе і *не-вміння* тримати себе в межах людськості загрожує неодмінним зсувом в бік ретроградства, тим самим знецінюючи усі без винятку здобутки homo sapiens. Так чи інакше, етичний простір завжди був і залишається тією сферою, де живе і діє людина, бо, зрештою, саме вона є її творцем, встановивши власні критерії і стандарти, дійшовши взаємної згоди їх дотримання, а з іншого боку, етичні принципи і міра їх дотримання, їхнє знання — творить людину, тому цей процес завжди двосторонній і взаємообумовлений самою людиною, яка будучи Творцем, одночасно постає творінням для самої себе. І сьогодні уже цілком зрозумілим є те, що майбутнє всього людства залежить від того, яких моральних критеріїв буде дотримуватись не лише людський світ, але і кожний зокрема. Можливо, навіть більш актуальним на даний момент, в ході значних ескалаційних конфліктів, які мають місце не лише в межах України, але і в цілому світі, є не стільки питання «Яким буде майбутнє людства?», скільки «Чи має людство майбутнє?». Знову ж таки це питання не зі сфери там якоїсь теоретичної етики, про яку більшість має доволі розмите уявлення, бо вивчення цього предмету у школах або відсутнє або набуло факультативного змісту, постаючи дечим другорядним (обґрунтовуючи це тим, що є більш важливі предмети для вивчення), а значить і не обов'язковим (бо всім відомо, *що таке* етика, хоча, коли доходить до справи і визначення її змісту, то одразу ж виникають значні пробіли знань у цій сфері). На даний момент, кожен сам має усвідомити і зрозуміти, що етика ніколи не була, не є і не буде теоретичною дисципліною, а її не-знання веде до катастрофічних результатів, які мають пряме відношення до виживання людства як виду, а значить це цілком практична сфера, принципи якої не просто потрібно знати і розуміти, але й активно практикувати і яка за своїм значенням не те, що не менш важлива (можливо навіть і більше) за природничі, математичні, філологічні, історичні практики, але робить ці науки можливими саме тому, що є межі, за які виходити не можна тим, хто вважає себе людиною і хоче бачити поруч себе людей.

Сократівська мудрість як ніколи сьогодні постає на часі, бо саме він вважав, що будь-яке навчання потрібно починати з етики, з виховання чеснот у молоді, де висока мораль і моральність мають обумовлювати будь-які дії того, хто прагне статусу «Людина». Дивує одне, всі ці речі добре

розуміли давні греки, але чомусь забули про них ми, всі ті, хто вважає себе «продвинутим інтелектуалом», політиком, вченим, бізнесменом, митцем, сучасним вчителем, звичайним обивателем і користувачем різноманітних благ, які здатне нам запропонувати сьогодні і якими кожен користується із задоволенням, але при всьому цьому не цурається, із напускним невдоволенням, звинувачувати «своїх ближніх» в холодності, байдужості і аморальності до нашої персони, при цьому не виявляючи ніякої власної емпатичності до тих, хто поруч з нами. Добропорядна людина (якби пафосно це не звучало) — це основа творення добропорядного громадянина як своєї держави, так і добросовісного «громадянина всього світу», без цього немає людини в її класичному розумінні, хоча можливо наша сучасність творить «іншу» людину, яка часто схожа на що завгодно, але не на саму себе, бо самої себе вона не знає, тому краще вчити що завгодно і як завгодно, але заповнити порожнечу, яка тільки збільшується і наслідки якої, ми маємо можливість досліджувати уже не через наукові виклади, а відчувати безпосередньо, приносячи в жертву тисячі безневинних життів в угоду всезростаючому непомірному апетиту для звіра з іменем ВІЙНА.

Наша сучасність з приставкою «пост» зробила людству неймовірного масштабу «послугу», наслідки якої кожен спостерігає уже сьогодні. Намагаючись забезпечити максимальний комфорт і зручності, володіючи безмежною тягою до спрощення всього на світі, тільки б зайвий раз не напружувати людину в її щоденних потугах бути, розуміти і володіти інформацією, складається враження, що деякі сутнісні речі настільки спростили, що в цілому вони постають не обов'язковими, або ж і нехтування ними, ніби-то на перший погляд, не завдає значної шкоди нікому конкретно, хоча в глобальному масштабі зміни в будь-який момент можуть дійти до точки неповернення, бо не-бажання, не-вміння і не-хотіння думати, замислюватись, аналізувати, врешті, сутнісно спрощує саму людину, зводячи її до статусу людського індивіда, де часто форма підміняє зміст, а весь складний діапазон того, що входить в простір людськості, відкидається в якості непотрібного атавізму. Ці моменти чи не найяскравіше можна відмітити у сфері спілкування, яке сьогодні все більше втрачає свою непідкупну безпосередність, змістовність і абсолютну присутність, а три невід'ємні складові процесу спілкування – волевиявлення, висловлювання і дія – перетворюються на волю чию завгодно, тільки не мою, де оригінальність висловлювання власної думки (хоча про яку власну думку і позицію може йтись) замінюється так званою «диванною мудрістю», яка похоплена часто із різноманітного кшталту соцмереж, будучи вирвана з контексту, творячи часто неймовірне мереживо парадоксів і безглуздя, будучи приправлена набором складних термінів, які справляють видимість глибокого змісту, тим самим вдягаючись у привабливі шати сенсу. Що ж до дії, яка є результатом волевиявлення і висловлювання, то часто до неї справа

так і не доходить, бо словесні баталії, які активно ведуться у різноманітних групах за інтересами та зацікавленнями, нівелюють можливість будь-якої дії. Мовленнєва шаблонність призводить до мислиннєвої шаблонності, де дії індивіда зазвичай доволі просто передбачити, що дає практично безмежні можливості до свідомого маніпулювання свідомістю великої кількості людських мас. Сьогодні все більше ми маємо можливість спостерігати тенденцію, коли так зване «живе спілкування» успішно підміняється формальною комунікацією через е-пристрої та соцмережі, що несе безперечно багато плюсів, але становить й не меншу небезпеку, бо, з *однієї сторони*, спрощується сам процес комунікування, дозволяючи одночасно вступати у взаємодію з будь-ким, будь-де і коли завгодно, при цьому не потрібно свідомо одягати “звичні маски” в самому процесі, повсякчасно концентруючи увагу на співбесіднику, а можна дозволити бесіді йти просто й невимушено; в сфері професійних взаємовідносин можна обійтись без особистісних контактів, достатньо формального листування через електронну пошту чи е-носії, де цілком можна обійтись без зайвих словесних реверансів і одразу ж вирішувати конкретно поставлену проблему; можна, навпаки, приміряти маски і ролі, які не властиві даній особі в реальному житті, але визивають інтерес. Безперечно, плюсів є велика кількість і їх можна перераховувати досить довго. З *іншої сторони*, часто тяжіння щось спростити веде до великої кількості негативних наслідків, які передбачити не завжди просто. Анонімність, яку нам забезпечує віртуальне життя нашого персонажа в процесі комунікації дає вихід тим деструктивним силам, які все-таки в реальному світі знаходяться під контролем нашої свідомості, визиваючи негативну реакцію в інших при спробі виходу цих сил. І все було б не погано, якщо б негатив так і залишався замкнутим у віртуальному просторі, де загальноприйняті етичні норми є досить відносними і дотримання яких, не містить загальнообов'язкового характеру, хоча й є бажаним (від слова за особистісним бажанням самої людини). Але, все частіше, можна спостерігати тенденцію, коли деструктивні елементи нашого несвідомого, які комфортно знайшли своє місце у світовій мережі, через свою безкарність переносяться у простір фізичного буття і дії самої людини, що не може, як мінімум, не насторожувати. Іншим негативним наслідком такої альтернативної комунікації є спрощення мови спілкування, бо все-таки мова — це не лише взаємообмін словами, а це ціла низка складних процесів, де слова є одним зі складників. Весь той об'єм інформації, який несе з собою кожен окремо взятий індивід своєю поведінкою, емоціями, словами, реакціями практично є невичерпним, а зведення спілкування до формального словесного взаємообміну у результаті переведення в електронний (чи будь-який інший опосередкований формат) призводить до одностороннього бачення, до не-розуміння і не-знання повної картини, тому

інформація, отримана в процесі такого комунікування, завжди буде лише формальною, не повною, а значить і не може претендувати на об'єктивність як таку. Словесна спрощеність у спілкуванні, коли часто опис нашого (чи когось для нас близького) емоційно-духовного стану можна позначити лише одним символом (смайликом) веде до того, що зрештою, нам самим все важче підібрати слова для адекватного вираження наших внутрішніх почувань, а все тому, що лобова частина мозку, яка відповідає за формування думок, суджень, мовлення і різних когнітивних процесів все більше залишається незатребуваною, незадіяною, а значить певною мірою атрофується (як це не гучно сказано). І якщо старше покоління (в даному випадку ті, яким від 30 і далі) в павутині такого спілкування все частіше відчуваю ностальгію за «живою» людиною, то для підростаючого покоління така присутня відсутність «живої» людини якщо ще не стала нормою, то все більше вважається чимось нормальним і звичайним. Де ж тут етика можна запитати? А суть тут в тому, що підміна загальнообов'язкових людських цінностей, які писались усіма поколіннями так важко і практично власними життями, як засвідчує людська історія, перейшли на рівень бажаних, але не обов'язкових, за особистісним бажання, бо все-таки потрібно бути моральнісним, хоча це вибір кожного особистий, потрібно бути добрим — хоча не обов'язково, можна вибирати до кого і де проявити доброту, потрібно бути люблячим хоча це й не вимагається, потрібно співчувати ближнім — хоча можна й не, потрібно мислити самостійно — хоча не обов'язково, завжди знайдуться бажанчі зробити це за тебе... І цей ланцюг можна продовжувати безкінечно. Вибір за кожним і ця свобода вибору, будучи таким несподіваним подарунком епохи «пост» обернулася несподіваною стороною, зробивши загальнолюдські цінності справою вибору кожного, наша епоха практично спростувала їхній абсолютний статус. Традиційність, звичай, моральнісні установки, любов, віра, відданість, безкорисливість... — все це речі, про які прийнято говорити у відношенні до минулого (яке в порівнянні з сучасністю зазвичай інтерпретується як відсталість в помислах і діях), але мало хто вголос наважується сказати це про себе (чи ще гірше) або вибрати це як власну позицію, щоб випадково не схопити на свою адресу статус ретрограда, навпаки, у відношенні до конкретної особи ставити запитання на цю тему все більше вважається непристойним. Хоча тенденції останніх десятиліть свідчать про те, що сучасному людству якраз і бракує класичних цінностей, знання того що є добро, а що зло, третього ж не дано, бо зло — це завжди тотальна несправедливість у малих чи великих справах, а добро — це тоді, коли засинаєш спокійним, бо для тривоги немає місця. Сучасна ж цивілізація, уже набула визначення як століття тривожності, взяти хоча б до прикладу США, за свідченнями американських психологів кожний третій житель Сполучених Штатів страждає від синдрому тривожності, що

змушує велику кількість населення практично «жити на антидепресантах». Ця тенденція постійної тривоги, на жаль, набуває широкого світового розмаху. Зростаючі темпи цього синдрому є свідченням того, що ніхто і ніде не відчуває себе у безпеці, навіть якщо причин до хвилювань немає. Однією з причин цієї проблеми якраз і є відсутність сталих, чітких світоглядних орієнтирів, бо у світі, де поняття «зла» і «добра» є доволі розмитими і відносними, спокою і впевненості ні у собі, ні у світі бути не може. Виникає питання: звідки ж можна отримати розуміння добра і зла, якщо цим речам більше ніхто не вчить, бо етика – дисципліна за вибором? Є над чим замислитись...

ПАМ'ЯТЬ ОСОБИСТІСНА ТА СОЦІАЛЬНА: ОСВІТНІЙ ПРОСТІР

Пам'ять є фундаментальним аспектом людського існування, що формує нашу ідентичність, розуміння світу та взаємодію з іншими. Однак, пам'ять – це не просто індивідуальний досвід, обмежений особистими спогадами; вона виходить за межі нашої свідомості у сферу соціальної пам'яті. Особистісна пам'ять стосується наших індивідуальних спогадів, тоді як соціальна пам'ять охоплює колективну пам'ять спільноти чи суспільства. В освітньому просторі взаємозв'язок між особистою та соціальною пам'яттю є складним і життєво важливим. Спробуймо заглибитись у взаємодію між цими двома формами пам'яті та простежити їхню роль у формуванні нашого освітнього досвіду.

Особистісна пам'ять є суб'єктивною та унікальною для кожної людини. Вона включає в себе наш особистий досвід, емоції та сприйняття, що зберігаються в нашій свідомості, крім того не слід нехтувати ще таким доволі суперечливим поняттям, але при цьому не менш цікавим і важливим, як «пам'ять тіла» (але про це окремо). Безперечно, пам'ять є основою наших знань і формує наше розуміння світу, а в освітньому просторі особиста пам'ять відіграє вирішальну роль у навчанні. Всі ті, хто прилучені до освітньо-знаннєвої сфери (учні, студенти, вчителі, науковці тощо) спираються на свої особисті досвід та спогади, щоб встановити зв'язки з новою інформацією, співвіднести її з наявними знаннями та сконструювати сенс. Це дає змогу всім тим, хто навчається і навчає, розвивати почуття причетності та залучення до навчального процесу, коли вони, зрештою, пов'язують нові знання зі своїм особистим життям.

Звичайно, поняття «особистісної пам'яті» – це багатовимірний феномен, який охоплює різні когнітивні процеси, такі як кодування, зберігання та пошук і, в першу чергу, стосується здатності людини пригадувати та зберігати минулий досвід, знання та інформацію. Все це свідчить про великий об'єм роботи, яка є доволі неозорою, оскільки, так чи інакше, пам'ять пов'язана з людиною та її свідомістю, а значить і поле діяльності, із надходженням нової інформації та формуванням нових знань, лише збільшується. Якщо залишити в стороні дослідження когнітивістів та нейропсихологів і зосередитись на філософському підході до визначення цього поняття, то перш за все потрібно згадати Джона Локка, який ще у XVII ст. у праці «Дослідження про людське розуміння», зумів доволі повно викласти та резюмувати свої погляди з даного приводу, які залишаються у багатьох відношеннях актуальними до сих пір, зокрема, саме у нього можна знайти думки про те, що *пам'ять є фундаментальним аспектом особистої ідентичності*, забезпечуючи безперервність свідомості, бо саме вона є тим ключовим фактором, який пов'язує наше теперішнє «я» з нашим минулим

досвідом, з чого напрошується висновок про те, що доки ми можемо пам'ятати минулі події та досвід, ми зберігаємо почуття особистої ідентичності; *пам'ять як збереження минулого досвіду*, де пам'яті відводиться роль не простого пасивного сховища зберігання інформації, а насамперед вона постає активним процесом пригадування і акцентуація саме на пам'яті як процесі є тут провідним моментом; *про асоціативність ідей та пам'ять*, де робиться припущення, що асоціація ідей є фундаментальною для формування та відновлення спогадів; *про важливість чуттєвого досвіду для пам'яті*, бо пам'ять спирається на інформацію, яку ми отримуємо через наші органи чуття, які постають первинним джерелом та інструментом для формування будь-яких ідей; звідси, висновок *про допуск неточностей пам'яттю та її обмеженість*, тому що на неї доволі часто впливають упередження, емоції та інші фактори, які не можуть не відобразитись на її точності. Загалом, можна стверджувати, що тези Локка про пам'ять дають її фундаментальне розуміння як ключового компонента особистої ідентичності та показують зв'язок з безперервністю свідомості. Його робота заклала основу для подальших дискусій і дебатів про природу пам'яті у філософії та психології.

Важливо зазначити, що сфера дослідження пам'яті є широкою і багатогранною, тому не дивно, що дослідженням цієї проблематики займалися (Платон, Арістотель, Августин, Спіноза, Гуссерль) і до сьогодні займається значна кількість інтелектуалів, серед яких П. Рікер, Д. Деннет, Альва Ное, Дж. Серль, Дж. Кемпбел тощо. Беззаперечним є одне – розмова про пам'ять завжди ведеться в контексті розмови про людину, свідомість і, звичайно, міцно зв'язана з поняттям часу. Поза свідомістю чи позачасовими вимірами, а тим більше поза людиною про пам'ять (як в цілому про будь-яку іншу річ, говорити не доводиться), тому що пам'ять завжди чиясь (особиста, колективна) і її фіксація завжди пов'язана зі свідомими актами фіксації досвіду в часових межах, які ідентифікують мене як цілісну особистість. Під кутом зору сказаного є цікавими праці американського філософа Джона Серля, зокрема праця «Інтенційність: Нарис філософії розуму», де досліджується зв'язок між особистою пам'яттю та свідомістю, де стверджується, що особиста пам'ять за своєю суттю суб'єктивна і пов'язана з нашим свідомим досвідом. Згідно з Серлом, спогади не є простими реплікаціями минулих подій, а перебувають під впливом наших інтерпретацій, емоцій та інших психічних станів, пов'язаних з цими подіями. Він підкреслює роль інтенційності, спрямованості наших думок і переживань на об'єкти і події, у формуванні особистої пам'яті. Важливим у філософських поглядах Серла є те, що тут ставляться важливі питання про природу наших суб'єктивних переживань і про те, як вони формують наше розуміння минулого, тобто основна увага спрямована на зв'язок між свідомістю, інтенціональністю та особистою пам'яттю. Не менше

зацікавлення визивають і погляди британського філософа Джона Кемпбелла, який у своїй праці «Минуле, космос і я» (Past, Space and Self) намагається проаналізувати зв'язок між особистою пам'яттю, просторовим пізнанням і відчуттям себе, стверджуючи, що особисті спогади тісно пов'язані з нашим просторовим досвідом, оскільки вони (спогади) часто прив'язані до конкретних просторових контекстів і локацій і тим самим формує особисту цілісність, сприяючи нашій нарративній ідентичності. При цьому автор підкреслює роль особистої пам'яті у формуванні нашого бачення світу і нашого місця в ньому, при цьому вказує на те, що особисті спогади не лише забезпечують нам часовий зв'язок з минулим, але й формують наш теперішній досвід та майбутні дії.

Виходить, що наша власна пам'ять не просто нагромадження чи накопичення всього особистісного досвіду без чіткої градації, але в першу чергу постає деяким активним та конструктивним процесом (Д. Деннет), за словами американського філософа, спогади не схожі на відеозаписи, які відтворюються так, як вони відбувалися. Вони радше реконструюються та формуються під впливом різних факторів, таких як наші переконання, досвід та поточний контекст, тому вони рухливі, змінні і не завжди здатні адекватно відобразити об'єктивну реальність. Деннет робить цікаве припущення про те, що ми створюємо зв'язні наративи або історії про наш минулий досвід, щоб надати йому сенсу. Ці наративи слугують способом організації та інтерпретації наших спогадів, надаючи їм сенсу і значення в ширшому контексті нашого життя, тому пам'ять схильна до помилок, викривлень і неточностей. Він стверджує, що ці помилки є не просто вадами чи помилками пам'яті, а радше невід'ємними рисами конструктивного процесу. На наші спогади можуть впливати упередження, очікування та реконструкція минулих подій, що призводить як до незначних, так і до значних відхилень від об'єктивної реальності. Тим самим ці неточності особистісного характеру мають властивість транслюватись і передаватись від однієї людини до іншої, з часом стаючи надбанням колективної пам'яті, яка знову ж таки переосмислює весь сукупний особистісний досвід, даючи так звану «об'єктивну інтерпретацію» і формує ставлення до надбань минулого з ціннісно-сислової позиції, тим самим задаючи тон тривалому теперішньому і направляючи майбутні вектори розвитку культури, науки, мистецтва.

Межа між особистісною та колективною пам'яттю доволі не чітка, оскільки важко точно відмітити, де закінчується одна і починається інша, адже людина з усією сукупністю знань, світоглядних позицій, цінностей, смислів – не просто творець власної натури, а завжди ще й представник тієї культури та досвіду, в межах яких вона зростала й пізнавала світ. Колективна пам'ять та її формування – це довгий та складний процес, який вимагає ретельності, максимальної об'єктивності та відповідальності перед

майбутніми поколіннями, бо саме колективна пам'ять громади чи суспільства лежить в основі соціальної пам'яті, але є набагато ширшим поняттям, тому що представляє спільну історію, культуру та цінності, які передаються з покоління в покоління не просто однієї громади, народу, але це може бути сукупна цілісність різних народів, розвиток яких відмічений спільними ціннісно-смысловими засадами, як от до прикладу західне суспільство чи східне суспільство, яке включає в себе різні народності, хоча всі вони об'єднані і сформовані на спільних ціннісно-світоглядних засадах (західна культура – засади раціоналізму, східна культура – релігійні засади).

Осмилення даної проблематики можна знайти в працях французького філософа Моріса Гальбвакса, який якраз і зосереджує основну увагу на зв'язку індивідуальної та колективної пам'яті, стверджуючи, що індивідуальні спогади не є ізольованими, а перебувають під сильним впливом соціальних груп, до яких належать люди. На думку Хальбвакса, пам'ять – це соціальний і культурний конструкт, сформований колективними рамками і спільними уявленнями певного суспільства, тому поняття «колективної пам'яті» постає способом зрозуміти як групи і суспільства пам'ятають та вшановують своє минуле. Він підкреслив роль соціальної взаємодії, групової динаміки та культурного контексту у формуванні та передачі колективної пам'яті. Гальбвакс стверджував, що пам'ять – це не просто відтворення минулих подій, вона постійно реконструюється і змінюється через соціальні процеси, такі як комеморативні практики², наративи та спільні ритуали. Цю ж тематику широко розглядають і такі вчені як П'єр Нора, Ян Ассманн та Алейда Ассманн, які досліджують зв'язок соціальної пам'яті з історією, культурною ідентичністю та роллю комеморативних практик у суспільстві. Вивчення соціальної пам'яті продовжує залишатися динамічною та міждисциплінарною галуззю, що спирається на знання з філософії, соціології, історії та культурології.

В освітньому просторі соціальна пам'ять слугує резервуаром знань та основою для розуміння світу. Вона забезпечує ширший контекст для особистих спогадів, надаючи їм актуальності та значущості в ширшому соціальному контексті, тому ні особистісна, ні соціальна пам'ять не є ізольованими сутностями, а тісно пов'язані між собою. Іншими словами, особиста пам'ять зазнає впливу і формується під впливом соціальної пам'яті, оскільки індивіди вбирають і засвоюють колективну пам'ять свого суспільства. І навпаки, особисті спогади сприяють становленню та еволюції соціальної пам'яті, додаючи унікальні перспективи та досвід. Звідси, такою важливою є роль освіти, бо саме вона виступає мостом між особистою та

² *Комеморація – 1) практика створення спільних спогадів (своєрідних «місць пам'яті») за допомогою вироблення певних ритуалів увічнення, вшанування певних осіб та подій; 2) комплекс суспільних практик, які демонструють ставлення сучасників до минулого.*

соціальною пам'яттю, сприяючи взаємодії між ними. Коли освітяни визнають і включають особисті спогади учнів у ширший соціальний контекст, навчання стає більш змістовним та інклюзивним, бо передбачає не стільки формальність, скільки особистісну орієнтацію і максимальну включеність у навчальний процес як педагога, так і реципієнта, тобто освіта стає на практиці суб'єкт-суб'єктивним процесом.

Слід відмітити й те, що особиста і соціальна пам'ять мають надважливе значення для освітнього простору ще й тому, що формують цілісний і всебічний досвід навчання, крім того, їхня інтеграція допомагає освітянам створити доволі строкате і різнопланове полотно знань, яке розраховане на учнів різного рівня. Можна припустити, що такий підхід визнає розмаїття досвіду учнів, водночас сприяючи формуванню в них почуття приналежності та зв'язку з ширшою спільнотою, а це дозволяє учням розвивати навички критичного мислення, емпатію та розуміння різних точок зору. Ну, і звичайно, особиста та соціальна пам'ять сприяють збереженню культури та формуванню ідентичності. Визнаючи важливість соціальної пам'яті, навчальні заклади можуть забезпечити передачу культурної спадщини, традицій і цінностей від покоління до покоління. Учні набувають почуття культурної ідентичності та розвивають розуміння свого коріння, що сприяє соціальній згуртованості та повазі до різноманіття, наголос саме на розвитку поваги, а не байдужому прийнятті всього, що пропонується, бо повага передбачає наявність цінностей і принципів, а байдужість навпаки (на те, вона й байдужість).

Безперечно, успіх і процвітання кожного народу величезною мірою залежать від освітнього процесу і сьогодні це вже аксіома. *Що і Як* пам'ятати – це не просто особиста справа кожного, але за своїми наслідками має набагато ширший діапазон дії і впливу, бо особиста пам'ять і соціальна пам'ять переплітаються, відіграючи взаємодоповнюючі ролі в освітньому просторі. Використовуючи обидві форми пам'яті, освітяни можуть створити динамічне навчальне середовище, яке цінує індивідуальний досвід і водночас виховує почуття спільності та взаємозв'язку. Визнання та інтеграція особистої та соціальної пам'яті в освіті сприяє осмисленому навчання, збереженню культури та розвитку всебічно розвинених особистостей, здатних критично взаємодіяти зі світом. Розуміючи взаємозв'язок між особистою та соціальною пам'яттю, ми можемо розкрити трансформаційний потенціал освіти у формуванні кращого майбутнього, тому до вміння пам'ятати, осмислювати і вибирати основне, корисне, дієве, потрібно підходити з максимальною відповідальністю.

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ ТА ЛІМІТРОФНІСТЬ ЯК ОСОБЛИВОСТІ СУЧАСНИХ СУСПІЛЬСТВ

Запропоновані матеріали є продовженням дослідження ролі та місця традиціоналістської парадигми у філософських дискурсах сучасності в межах кафедрального науково-дослідницького проекту «Багатоманітність філософських дискурсів сучасності». Ми наголошували на тому, що аналітика проблем сучасності потребує звернення до категорій, які допоможуть на глибинному рівні осмислити те, що зараз відбувається у світі [4]. Необхідно більш чітко визначитись: з чим насправді ми маємо справу, і якими можуть бути подальші конструктивні кроки.

Однією з тенденцій сучасності є прагнення багатьох держав до цивілізаційної суб'єктності й, в контексті цього вирішення завдань, пов'язаних з мультикультурністю та лімітрофністю. На думку науковців секції суспільних і гуманітарних наук НАН України, «цивілізаційним суб'єктом історії та сучасності можна назвати країну, поступ якої зумовлюється переважно внутрішніми, а не зовнішніми причинами» [3, с. 13]. Мовиться про стан цілісної й органічної розвинутості всіх сфер суспільного буття і на цій основі – незалежності, свободи та суверенітету країни.

«Мультикультуралізм», «лімітрофність» є одними з тих понять (наприклад, «лібералізм»/ «консерватизм», «фундаменталізм», «націоналізм»), які в публічному просторі викликають як позитивні, так і негативні емоції, та провокують навішування різноманітних ярликів. Але без звернення до цих понять важко зрозуміти феномен сучасності та проблеми, пов'язані з глобалізаційними процесами.

Як зазначає Агіта Місане (Agita Misāne), поняття «мультикультуралізм» стало відомим вже з сорокових років двадцятого століття, актуальним воно стало в шістдесяті, а переважна частина аналізу цього явища належить до дев'яностих. В широкому значенні, а також на ідеологічному рівні, мультикультуралізм є визнанням різноманітності та рівноцінності культур [1]. Аналіз сучасної ситуації показує, що посилення на відмінності культур – далеко не завжди «риторичний прийом», а є виявленням реальних проблем, які можуть перерости в серйозні конфлікти як всередині будь-якої держави, так і на міжнародній арені.

Але чи можемо ми стверджувати, що сьогодні в умовах глобалізаційних процесів потрібно прийняти мультикультуралізм як невідворотну даність? Чи може потрібно цей проєкт списати й забути про нього.

Дослідники акцентують увагу на деяких важливих обставинах, які можуть вплинути на реалізацію політики мультикультуралізму, або навпаки привести до його провалу. По-перше, це стан державних кордонів та їх захисту. По-друге, мультикультуралізм повинен бути справжнім: він функціонує краще, якщо культур багато. По-третє, доктрина мультикультуралізму передбачає рівноцінний вклад різних груп в створення економічного сукупного продукту, або в крайньому разі добречесно прагнути зробити це. По-четверте, одним з найбільших ризиків в мультикультурних суспільствах є обмеження культур, як географічно, наприклад, проживання іммігрантів в анклавів в великих містах Європи, так і відсутністю простору для своєї мови, ЗМІ та освіти. По-п'яте, угода про сукупність прав людини, яка є обов'язковою для усіх членів суспільства [1].

Актуальним на сьогодні залишається критичне переосмислення феномену лімітрофа в сучасному геополітичному процесі. Поняття «лімітроф» почали застосовувати давні римляни для позначення місць дислокації прикордонних військ. Етимологічно термін складається з грецьких слів «лімес» (кордон) та «трофос» (постачаючий, постачання). Отже, лімес – нестійка крайниця імперської або цивілізаційної платформи, а лімітроф – проміжний простір між цивілізаціями (В. Цимбурський³).

Лімітрофом в сучасному геополітичному просторі є не просто країна, що географічно сусідує з могутньою державою, яка різноманітними способами контролює її. Мовиться про геополітичного тьютора (тьютор-англ. tutor – той, хто навчає, а також керує заняттями, навчає). При цьому лімітрофи існують як в географічному, так і в економічному, інформаційно-ідеологічному просторах. Елементом лімітрофа може виступати актор державної або недержавної природи, географічно віддалений від геополітичного тьютора, але включений в його економічний та інформаційно-ідеологічний простір, і який знаходиться під його політичним контролем.

В XXI ст., при наявності великих ядерних країн «гаряча» війна за їх ресурси практично неможлива. В такому випадку єдино можливий вихід – це боротьба за ресурси їх лімітрофів у всіх типах геополітичних просторів, метою якої є суттєве або навіть системне ослаблення держави-тьютора.

На думку С. І. Пирожкова, цивілізаційна суб'єктність України залежить від вирішення низки завдань, пов'язаних з мультикультурністю та лімітрофністю, що притаманні багатьом сучасним суспільствам. Мовиться про одне із головних завдань України – подолання лімітрофності свого

³ Завдяки В. Л. Цимбурському поняття «лімітроф» увійшло в геополітичний лексикон в якості повноправного елемента системи категорій.

положення в економіці, політиці, суспільній та індивідуальній свідомості. Згідно М.І. Михальченка (2016), Україна як регіональна цивілізація є лімітрофом в трьох значеннях. «У геополітичному вона дійсно опинилася між НАТО і Росією. В економічному – між країнами з переважно ринковою, соціально орієнтованою економікою Заходу і хаотичною, грабіжницько-експлуатованою новим панівним класом, економікою Росії. В духовно-моральному – між тоталітарним, моноідеологічним і антиморальним минулим і невизначеним, навіть невідомим майбутнім, яке функціонує як соціальна утопія (міф) про багатопартійну, правову, демократичну державу, основи якої навіть ще не закладені. Всі ці значення характеризують пограничний, перехідний характер держави та суспільства» [2, с. 377]. Необхідно до цього додати й релігійний феномен. Гострі дискусії в Європі та Україні продовжують розгортатися навколо цінностей і ідентичностей, підвалини яких ґрунтуються на релігійних уявленнях і почуттях.

Вирішення завдань, пов'язаних з мультикультурністю і лімітрофністю, що притаманні багатьом сучасним суспільствам, у тому числі Україні, дозволить поєднати дві важливі тенденції сучасності: якісний зміст поліетнічної нації громадян (в ендогенному плані) та зміни в етнічній структурі суспільства за наслідками міграцій, викликаних глобалізаційними зсувами (в екзогенному плані) [3, с. 345].

Отже, вивчення феномену сучасності, і зокрема, міжетнічних та соціокультурних взаємовідносин із застосуванням понятійного апарату цивілізаційної теорії дозволяє розглядати проблему в її цілісності та виявити закономірності, які часто залишаються прихованими. А геополітиці потрібен категоріальний інструментарій для вивчення різноманітних відносин між державами як цивілізаційними суб'єктами та їх оточенням, який допоміг би виявити можливості та небезпеки, які витікають з цих відносин.

Література

1. Мисане А. Что такое мультикультурализм и следует ли его опасаться? URL: <https://www.integration.lv/ru/chto-takoje-multikulturalizm-i-sljedujet-li-jego-opasatsja>
2. Михальченко Н. И. Великий цивилизационный взрыв на рубеже XX–XXI веков. Киев : Парламентское издательство, 2016. 504 с.
3. Пирожков С.І., Хамітов Н.В. Цивілізаційна суб'єктність України: від потенцій до нового світогляду і буття людини. Київ: Наукова думка, 2020. 256 с.

4. Ткаченко О. Сучасність і традиція: історико-філософський аспект. // Роль філософських дискурсів в аналітиці проблем сучасності: Матеріали звітної наукової конференції викладачів та аспірантів кафедри філософії імені професора В.Г. Скотного ДДПУ імені Івана Франка. / Ред. колегія В.С. Возняк, М.С. Галушак. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2021. С. 3–10.

ІСТОРІЯ ЯК ДРАМА ОШУКАНОЇ ДОВІРИ ТА ЗГАНЬБЛЕНОЇ ЧИСТОТИ

Загальна тема, що намічена назвою, легко розпізнається як моралізаторство, яке може вважатися скомпроментованим для теорії, і тим не менше не можна усунути таке сприйняття парою фокусницьких фраз про неминучість насильства в реальності історичних подій, підкріпивши цю думку авторитетом Шекспіра, цитуючи слова Гамлета у перекладі Радлова: «Я должен быть жесток, чтоб добрым быть. Зло начато, и зло не отвратить». Варіант цих слів у перекладі Пастернака майже не згадується: «Из жалости я должен быть суровым. Несчастья начались, готовьтесь к новым». Переклад Леоніда Гребінки ближчий до Пастернака: «Щоб добрим бути, мушу стать лихим. Зло почалось, а гірше йде за ним».

При тому, що зазвичай зупиняються на короткому варіанті, яким обґрунтовується неминучість жорстокості, цілісне висловлювання звучить інакше: вбивство Полонія Гамлет називає нещастям, яке готує нові нещастя – тобто розв’язана стихія помсти тягне нове лихо, а не усуває зло. У перекладі Радлова йде мова про *Жорстоке добро*, яке щоб бути власне добром, приймає для себе форму зла, що і підкреслено іменуванням добра злом – але називання його злом може прочитуватись не як прийняття *жорстокого добра*, але як *дія зла*, контекст явно вказує на те, що *добро зникає*. Коли добро стає жорстоким, воно легко обертається злом і як уникнути цього?

Шестидесятникам обертання добра на зло відоме у транскрипції Окуджави, у якого безвихідь переродження добра при умові приймання ним способів дії зла, радикально посилена:

*Если ворон в вышине
Дело, стало быть, к войне
А если дать ему кружить
Если дать ему кружить
Значит, всем на фронт идтить
Чтобы не было войны
Надо ворона убить
Чтобы ворона убить
Чтобы ворона убить
Надо ружья зарядить
А как станем заряжать
Всем захочется стрелять
Ну а как стрельба пойдет*

*Ну а как стрельба пойдёт
Пуля дырочку найдёт
Ей не жалко никого
Ей попасть бы хоть в кого
Хоть в чужого, хоть в своего
Лишь бы всех до одного,
Во – и боле ничего!
Во – и боле ничего
Во – и боле никого,
Во – и боле никого
Кроме ворона того
Стрельнуть некому в него.*

Такий погляд підпадає під судження абстрактного пацифізму, який уперто викорінюється войовничими ЗМІ у різні часи. Микола Бердяєв, якого сучасні ліберали достатньо часто розуміють викривлено, з характерною для нього виразністю формулювань таку установку називає «*Кошмар злого добра*» і далі говорить про інквізиторський характер добра, яке прийняло право говорити з позицій абсолютного добра. Його стаття написана з цілком конкретного, хоч і одинично-приватного приводу – це рецензія на книгу Івана Ільїна, який оспівує Білий рух, який скликає на хрестовий похід проти Радянської Росії, і робить це євангельськими словами, що і опізнано Бердяєвим як блюзнірство: «Такого роду демонічне добро завжди є моральним збоченням. Даремно І. Ільїн думає, що він досяг тієї духовності, відчуженості та очищеності від пристрастей, які дають право говорити від імені абсолютного добра. Добро І. Ільїна дуже відносно, обтяжливе, спотворене пристрастями нашої епохи, пристосоване для цілей військово-похідних. І. Ільїн перестав бути філософом, який написав у більш мирні часи прекрасну книгу про Гегеля. Він нині віддав свій дар для духовних і моральних настанов організаціям контррозвідки, охоронним відділенням, департаменту поліції, головному тюремному управлінню, військово-польовим судам. Можливо, такі настанови свого часу й у своєму місці потрібні, але вони принижують гідність філософа. ‘Чека’ в ім’я Боже огидніше, ніж ‘чека’ в ім’я диявола. В ім’я диявола все дозволено, в ім’я Боже не все. Це причина того, що диявол завжди має у нашому світі більший успіх. Нехай страта як трагічний і жертвний акт, який чиниться в житті, має своє виправдання, але не може мати виправдання патетичне філософствування про страту, не може бути виправдана любов до такого заняття» [1, с. 103-104]. Бердяєв звертається до філософського аналізу, нагадуючи про розмежування двох порядків буття та двох світів, світу духовного та світу природного, світу іншого та світу цього; порядку благодаті та порядку природи, царства Божого та царства кесаря, через що протистояння злу не здійснюється прямолінійним відстоюванням однієї зі сторін земних сил, що втілюються у формі державних устроїв: «Держава повинна і може обмежувати прояв зла у світі, припиняти відомого роду виявлення злої волі. Але держава за

своєю природою абсолютно безсила перемагати зло і такого роду завдання не має» [1, с. 109]. Це справа не насильницько-земних, але вільно-духовних сил: із двох предикатів людини за поширеною класифікацією її в системі живих істот Хомо сапієнс перша вказує на вихідне земне походження, друга на покликання та завдання – людина покликана до розуму, де і відбувається головна битва із злом. Але людина нетерпляча і бажає видимої перемоги, забуваючи, що видиме дуже легко обертається видимістю, яка розпізнається умобаченням. Робота з умобаченням, що вислизає від матеріально-речовинної форми, – важкий хрест філософськи орієнтованої думки, яка культивує вміння бачити ідеальний смисл того, що відбувається, і це важливо робити не так у параметрах бажаної досконалості, хоча і це присутнє, але у формах мислення, очищеного від елементів, які затьмарюють бачення.

Погляд на завдання добра, обтяженого, спотвореного пристрастями епохи, пристосованого для цілей військово-похідних, нам добре відоме за нашою сучасністю. Наш час може бути названий «кошмаром злого добра»: коли кожен упевнений у своєму праві вбивати своїх ідейних та політичних супротивників та головне – ніхто не рефлектує над виправданістю своїх дій [1, с. 105]. Відсутність рефлексії над своїми діями прирікає людську історію на нескінченні повернення до ситуацій духовної задушливості, в яких «зле добро» вселяє огиду. М. Бердяєв зауважує, що Ільїн «усіма дебатами витонченого феноменологічного методу» розробляє систему духовного та морального розшуку і сам підпадає одержимості злом – шляхом Ільїна йдуть різні сили, які часто стоять по різні боки боротьби, але їх спосіб дії аналогічний. Цим висувуються на перше місце питання способу думки, яка б уникла одержимості.

І це не обов'язково одержимість злом, що кидається в очі за своїми легко фіксованими рисами і не приймаються нормальною свідомістю людини. Неприймання насильства дивовижним чином також здатне обертатися одержимістю, що Г. Померанц назвав «піною на губах у ангела». При тому, що люди далеко не ангели, але ми легко відчуваємо себе покликаними до високої місії викорінення зла і виробляємо у собі установку ненависті, іменуючи її святою. Саме це і має на увазі Бердяєв, вважаючи, що «І. Ільїн заразився отрутою більшовизму, який має здатність діяти в найрізноманітніших, мабуть протилежних формах, він прийняв у себе кривавий кошмар, не знайшов у собі духовної сили йому опиратися. Отрута більшовизму діє або у формі пристосування до більшовиків або у формі зараження його духом в ім'я протилежних цілей, зараження насильництвом і злобністю» [1, с. 104]. Показово, що у нашій сучасності не йде мова про усунення більшовицьких методів у боротьбі з супротивником – саме вони є активно діючими на різних вимірах суспільного життя. Одною з виразно більшовицьких рис є різкий поділ світових сил, що може здійснюватись за найрізноманітнішими засадами, зберігаючи основний принцип – перекидання відповідальності за зло на іншого, як носія абсолютного зла і не здатність бачити зло у собі. Проте Ф.М.

Достоевський достатньо точно окреслив головний простір боротьби зі злом – це простір душі людини. Але простіший інший варіант: усвідомлюючи себе носіями абсолютного добра, в ім'я його опиратися силою тому, що вважається злом, і такому покликанню відповідає «різкий поділ миру і людства на два войовничі табори, з яких один знає абсолютну істину і діє в ім'я абсолютного добра, інший же є предмет впливу силою, що перебуває в пільмі та злі» [1, с. 104].

Для нас європейський світ бачиться спасінням, але наше ставлення до європейського типу цивілізації було зафіксовано ще О. Герценом: «Нам удома погано. Очі постійно звернені на двері, <...> Їхати за кордон – мрія кожної порядної людини. <...> Ми знаємо Європу книжково, літературно, по її святковому одязі, за очищеними, перегнаними абстрактностями, за думками, що вийшли на поверхню і відстоялись, за питаннями, що займають верхній шар життя, за винятковими подіями, в яких вона не схожа на себе. Все це разом складає світлу чверть європейського життя. Життя темних трьох чвертей не видно здалеку, поблизу воно постійно перед очима» [3]. І ця ситуація ХІХ ст. не змінилася суттєво для ХХІ, наш погляд примхливо урізаний, такий, що конструює бажану нами картинку.

Проте, звертаючи увагу на темні три чверті європейського життя, можливий дещо інший погляд. При тому, що побут на Заході облаштований (це стосується умов життя), але саме життя, його зміст у європейських мислителів викликає сумнів і навіть огиду. Свідчення цього можна бачити в кіно – гранично масовому мистецтві. Досить згадати Канни 2016: сумно-саркастичні фільми Марен Аде «Тоні Ердманн», Кена Лоуча «Я, Деніел Блек», володаря Золотої пальмової гілки і Ксав'є Долана «Це лише кінець світу», який отримав Гран-прі; 2017: страшенно некомфортний «Квадрат» Рубена Естлунда з його їдкою сатирою на європейське життя, безглуздий псевдо трагізм «Хепі-енд» Міхаеля Ханеке. Канни 2018 і 2019 також віддали перевагу фільмам, в яких життя сучасного цивілізованого світу, орієнтованого на Європу, позбавлене ностальгічної чарівності (Хірокадзу Корееда «Магазинні злодії», Пон Чжун Хо «Паразити»), і тоді назва фільму Ксав'є Долана «Це лише кінець світу» може використовуватися як діагноз. Досить часто ставиться завдання знаходження дієвих практичних сил для зміни наявного порядку, що відповідає саме порядку історії, який протистоїть природі як можливість приростання іншим, небувалим. Але при цьому для ліберальних сучасних інтелектуалів «Легше уявити кінець світу, ніж кінець капіталізму» – формулювання може бути віднесене і до Джеймсона, і до Жижека, і до Фішера, автора бестселера «Капіталістичний реалізм», де світ вільної конкуренції представлений як «війна всіх проти всіх». Щоб вижити, людина повинна вміти пожирати ближнього (цілком за Марксом і Т. Гоббсом). Ну якщо не пожирати, то переграти ближнього, перемогти у конкурентній боротьбі, відсунути ближнього як суперника.

Завдання філософії бачиться дієвим способом протистояння злу людських відносин, на що і звертає увагу Евальд Ільєнков у передмові до статті С. Аверінцева, який розуміє філологію як мистецтво розуміти сказане та написане. Показово, що Ільєнков слідує і Марксу, з ім'ям якого ЗМІ звикли пов'язувати основу тоталітарних суспільних устроїв, у яких «залізною рукою заганяють людство у щастя», і Гегелю, якого часто характеризують як мислителя, що належить відмираючій епосі «нової історії» з її політицизмом, культом держави, націоналізмом, з її абстрактною філософією та абстрактною мораллю – але подібні тупикові варіанти виникають унаслідок порушення роботи мислення: коли воно відповідає вузькій частковості приватного індивіда. Це і вводить світ у стан зла – не обов'язково як кошмару катувань і вбивств, що фіксується легко, але як світ самовдоволеної одиничності, принципи життя якої схопив Ф. Достоевський: «Світу провалитися, але щоб мені завжди чаю попиту».

У просторі сучасних світоглядних конструкцій можна зустріти пропагандистів лібералізму, яких інакше, ніж тоталітарними не назвеш, настільки їхній спосіб дії передбачає принцип «хто не з нами, той проти нас», і це відповідає некритичному мисленню, яке користується неопрацьованими поняттями. Така думка не здатна розрізняти – ані суттєво-первинне й випадково-похідне, ані слово й діло, ані конкретної людини та ситуацію її життя. Здатність бачити і тим більше розуміти одиничне (точніше говорити про конкретно-особливе) передбачає здатність людини не зливатися зі світом, бути на дистанції від дійсності, мати засоби виборчого відношення, оцінювати і дивитися на все (в тому числі і на себе) з позиції такої дистанції, якою для одиничного постає всезагальне.

За Ільєнковим це можливо в просторі занять філософією, коли людина починає критично, як би з боку, спостерігати свою власну діяльність з побудови образів дійсності, самий процес усвідомлення фактів, що ставить у центр уваги спосіб дії мислячого тіла – це і призводить до здатності не зливатися з власною думкою внаслідок певного становища у світі, але долати поодинокую приватність, що видає себе за загальний інтерес.

Якщо звернутися до розуміння зла не в його часткових проявах, але по суті поняття, то зло починається там, де одинична приватність не просто виходить із самої себе, але робить підміну – видаючи свою частковість за ціле, що мовою релігійної традиції називається гординею, а в гносеологічному просторі називається хибою. Ціле у своїй неущербній цілісності дане людині насамперед у акті мислення, отже, зцілення мислення від приватної частковості (злої гріховності) і є необхідна умова протистояння злу. Якщо зло живиться енергією загального, зосереджуючи її на вістрі одиничності та відриваючи її від цілого, то в цьому й можливість опору злу – і не розчинення у загальному пориві, і не культивування своєї приватності.

З цього випливає визнання незлитної нероздільності природно-космічного та історично-духовного як простору становлення людських форм

життєдіяльності. Для Ільєнкова неприйнятним є розуміння мислення та свідомості на природничо-науковому матеріалі – у розумових формах присутній природно-космічний світ, але введений у форми людської предметної активності. Людина не замкнена у своєму специфічному людському спадку, але своїм культурно-історичним діянням суб'єктивує світ природи, що передбачає погляд на людину не крізь призму природних потреб, але у світлі високого призначення.

У наші дні буття людини у світі розглядається під категорією поведінки, центрованої організмом – діяльність та спілкування як характеристики, що виводять за межі найближчих операцій із речовим середовищем не помічаються і тому мислення як дієвий спосіб подолання поневолення людини світом не вважається «справою». І нас активно залучають до політичного протистояння чи економічного підприємництва. Людина ж не просто вмонтована у світ як її орган (хоча і це можливо), але вчиться бути собою – вчиться як володіти своїм тілом, так і як протистояти злу роботою своєї думки.

Про це говорить і о. Юзеф Тішнер, відомий польський філософ і священник. Войцех Бонович, його учень, згадує: «У Польщі був військовий стан, у Кракові – танки на вулицях, діячі «Солідарності» в тюрмах, молодих людей за участь у маніфестаціях викидали із навчальних закладів. А Тішнер казав: «Коли ти мислиш, ти вільний, і ніхто в тебе цього не забере. А за свободою мислення прийдуть наступні свободи. Влада, яка будує на страху й бездумності, врешті мусить розсипатися» [2].

Проте біржа історії враховує лише переможців і сміється з сподівань тих, хто на сьогоднішній момент програв, це спонукає залишити справу думки і конструюється гасло: настав час кидатися камінням, тобто, збирання наріжного каміння мудрості бачиться пасивністю, що прирікає на поразку.

Згадані на початку слова Шекспіра, якщо прочитати їх англійською мовою, містять ідеї, які я б назвала спокусою: Я повинен бути жорстоким, щоб бути добрим: починається погане, але гірше залишається позаду (I must be cruel, only to be kind: Thus bad begins and worse remains behind). Довірившись такій установці, ми потрапляємо під дію ілюзії, що зло можливо перемогти силою жорстокості, коли революційна дія зрежисована за принципом, поміченим Маяковським: ставьте «якобы рабочие ноги на якобы свергнутый якобы капитал», але така дія затьмарює розум і чистота помислів зникає. І саме мислення є тими кістками, на які наростає м'ясо дійсності і свободи.

Література

1. Бердяев Н.А. Кошмар злого добра (*О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою»*). Путь. 1926. № 4. С. 103-116.
2. Войцех Бонович: «Тішнер казав: Коли ти мислиш, ти вільний». URL: <http://litakcent.com/2013/10/18/vojceh-bonovich-tishner-kazav-koly-ty-myslysh-ty-vilnyj-i-nihtov-tebe-coho-ne-zabere/>
3. Герцен А.И. Письмо к Ш. Риберолю, издателю журнала «L'Homme». Собрание сочинений в тридцати томах. Т. 5. Письма из Франции и Италии. М.: Издательство АН СССР, 1955. URL: <https://traumlibrary.ru/book/gerzen-ss30-05/gerzen-ss30-05.html#s002016001>

ДІАЛЕКТИКА РАБА ТА ПАНА: ДО ПИТАННЯ ПРО МАСОВУ КУЛЬТУРУ

Відповідно до заявленої теми центральний предмет – це феномен масової культури, і тому не уникнути згадки як феноменальних параметрів, що відновлюють досить знайомий і навіть нав'язливо повсюдний вигляд, так і смислових вимірів, що виявляють не завжди очевидну логіку, але за своїм призначенням мають зміст суттєвий і загальний. Проте почну з іншого.

Джон Остін вводить термін «перформативний», застерігаючи, що хоча він не дуже милозвучний, зате добре описує ситуацію: «коли людина вимовляє перформативне висловлювання, вона не просто говорить, вона тим самим щось робить, змінює ситуацію, світ навколо себе. <...> Вимовляючи певні висловлювання, ми не просто виносимо якісь судження, ми тим самим і чинимо дії, поміщаємо себе в зовсім іншу ситуацію, ніж та, що була до висловлювання» [9, с. 19]. Він наводить приклад слів згоди під час обряду одруження – і хоча відомо, що обіцянки бути поряд у горі та радості можуть бути й порушені, але перформативний характер такого висловлювання в тому, що його не можна віднести до розряду істинних/хибних, оскільки воно не описує будь-яку ситуацію, не виносить оцінку міркувань, але містить у собі певну дію, саме дію основи якогось нового причинно-наслідкового ряду. Існує іронічно-саркастична традиція зверхнього ставлення до вербального рівня філософських роздумів – п'ятирічна дівчинка, почувши про захист дисертації, здивувалася: «А що на неї хтось іде війною?» і прослухавши пояснення щодо процедури захисту дисертації, підсумувала: «Хіба так захищають, це лише розмови». І, тим не менше, у розмовах на філософські теми наявна перформативність, тобто деяке встановлення основи дії, що аналогічно біблійному «Хай буде!».

Відомий сюжет із «Феноменології духу» про раба і пана підпадає під характеристику перформативності та стає основоположним для впливових рухів XIX-XX століття, пов'язаних із перетворенням історії, взятої як боротьба за звільнення трудящого від мінливих форм влади. Цілком переконливо звучить твердження, що К. Маркс, з іншого боку, А. Кожев (а слідом за ними і багато інших авторів) вважали розділ про панування та рабство «наріжним каменем» «Феноменології» [10, с. 764]. І ще очевидніша роль цього тексту для марксистської традиції: «цей текст був чимось на кшталт точки опори, приклавши до якої важіль апропрійованої діалектики, можна було перевернути систему Абсолютного Духа так, щоб витонченим і ефективним чином отримати доктрину історичного матеріалізму» [6, с. 116].

Класичний варіант діалектики пана і раба обґрунтовує перевагу раба, а не пана, оскільки йому належить істотно, тобто перетворююче ставлення до предмета, що стає основою самосвідомості, і це веде до корінної перебудови світу. Добре відомі слова, що звучать як абетка про лествицю формоутворень свідомості: «через працю ця рабська свідомість приходить до себе. Звісно, у моменті, що відповідає бажанню у свідомості пана, здається, що аспект несуттєвих відносин із річчю припадає на частку рабської свідомості, бо річ при цьому зберігає свою незалежність. Бажання зберегло для себе тільки чисте заперечення об'єкта, а отже, нічим не применшене чуття власної гідності. Але таке задоволення саме тому й минує, бо йому бракує аспекту об'єктивності, або ж тривкого існування [Bestehen]. Натомість праця – це затамоване бажання, затримана минушість; іншими словами, праця формує річ. Негативні відносини з об'єктом стають формою цього об'єкта, тим, що лишається, бо об'єкт має незалежність саме для того, хто працює. Ця негативна середня ланка, ця формотворча діяльність — це водночас індивідуальність, чисте буття-для-себе свідомості, що тепер, у виконуваний роботі, екстеріоризується і набуває перманентності; отже, свідомість, що працює і служити, доходить завдяки цьому до споглядання незалежного буття як самої себе» [4, с. 144]. Домінанта практичної зміни світу після Гегеля та Маркса настільки переконливо прийнята Кожевим, що він переформатує своє життя саме у цьому напрямі. У разі трагічних, тобто, вбивчих для нього, наслідків не сталося, що мало місце в інших випадках, найвиразніший приклад – це ситуація Маяковського.

Перформативність сюжету про раба і пана відноситься до історичного ряду людського буття і, отже, не має характеру однозначного причинно-наслідкового ряду: хоча роль праці логічно бездоганна, але сама логіка не перетворює дійсність. Вже й у Гегеля можна помітити смислове зміщення: адже «звільнений раб, вихований самою історією, – це, звісно ж, не античний раб, а буржуа Нового часу, що вимагає собі повноти громадянських прав» [6, с. 120]. Чинний реальний персонаж перетворення історичної дійсності – це все ж таки емпіричний індивід, який нехай і містить у собі виміри трансцендентального суб'єкта, творчого Я Фіхте, раба, що знімає у своїй свідомості однобічність пана і раба, пролетарія, якому нема чого втрачати, крім своїх ланцюгів, але розігрується смислова драма у просторі життєвих реалій конкретної людини.

Белінський гірко зауважує: «Не у парламент пішов би звільнений російський народ, а у кабак побіг би він пити вино, бити скла і вішати дворян» [2]. Історики нагадають, що лист Д.П. Іванову написаний в 1837 році і цей період його прийнято називати «примиренням з дійсністю», принципи якого надалі були відкинуті. Але справа не в характеристиках російської людини – історичні наслідки діалектики раба і пана відомі не тільки по Марксу, але і по Ніцше, раніше висловлені Герценом, ідеї якого, як відомо, були прийняті

Ніцше, широкому загалу вони відомі через Достоевського – співчутливе прийняття сторони принижених і ображених бідних людей не усуває їхнього перевертництва. Оборотництво діалектики раба і пана виразно в логіці революційних подій – не в їх смисловій трансцендентальності, але в подієвій емпірії, яку можна побачити за відомим епізодом зустрічі Маяковського та Блока: «Пам'ятаю, в перші дні революції проходив я повз худу, зігнуту солдатську фігуру, що грілася у розкладеного перед Зимним багаття. Мене гукнули. То справді був Блок. Ми дійшли до Дитячого під'їзду. Запитую: 'Подобається?' – 'Добре', – сказав Блок, а потім додав: 'У мене в селі бібліотеку спалили'» [8, с. 21]. І добре б, якби все обмежалося лише бібліотекою. Подальша дія розкрита Пастернаком в образі Стрельнікова («Доктор Живаго»), спочатку смішлого та спостережливого Патулі Антіпова. За логікою служіння справі свого життя із втілення чистоти, як говорить про нього його дружина Лара, він стає Расстрельниковым – як говорить про нього народний поголос.

Як не привабливо через Пастернака розглянути катастрофічні збочення будь-яких революцій, тема, що розглядається, має інший поворот, до якого підійдемо через Аристотеля. За логікою суджень із підстав соціальної філософії Аристотель постає апологетом рабовласницького суспільства. Таке твердження обґрунтовується посиленням на його слова: раб – це той, «хто, будучи людиною, за своєю природою належить не собі, а іншому» [1, с. 386], при цьому центральна увага звернена на неприйнятне для сучасного слуху твердження про рабство «за природою». Але подальше пояснення Аристотеля вносить новий аспект: раб настільки раб, оскільки здатний працювати, але не здатний мислити і приймати рішення сам за себе, орієнтуючись на благо і справедливість, тоді як пан – це той, «хто може мислити і передбачати» і хто потребує знарядь для реалізації своїх задумів. Саме в такому контексті йдеться про раба як одухотворене знаряддя пана. Слід звернути увагу на історичний контекст аристотелівського міркування щодо рабства і панування: «фактично він зайнятий пошуком аргументів проти імперського проєкту свого знаменитого учня» і сенс його аргументів у цьому, що «не варто еллінізувати варварів, оскільки це веде до втрати принципів відмінностей, тобто, не тільки звільняє тих, хто до цього не готовий, а й перетворює вільних громадян, які звикли приймати політичні рішення, у підданих» [6, с. 118]. Якщо у такому трактуванні ще виразні обриси соціальної історії, то вже у стоїків виявлені інші підстави античного трактування раба і пана: власне античний мотив – це бути паном себе, тобто, рабство розглядається як стан свідомості людини.

Раб, який зазнав зміни свого стану в суспільстві в порядку масових рухів, не отримує автоматично зміненої свідомості, вірніше, свідомість, звичайно, змінено, але усунення протилежностей не відбувається саме собою, швидше відбувається жахливе поєднання їх. Антропологічний ефект діалектики раба і

пана, що реалізувалася в європейському світі, розкритий у творчості Ф. Ніцше, який виявив зовсім не гегелівську перспективу.

За Гегелем діалектика раба і пана призводить до встановлення людини вільної, це й підкреслено Бердяєвим, що розглядає пана і раба у соціальному плані, або як проблему структури свідомості, підкреслюючи обов'язковість третього стану свободи: якщо пан і раб корелятивні, то вільний має у собі свою якість без корелятивності із протилежною йому. «Якщо свідомість пана є свідомість існування іншого собі, то свідомість раба є існування себе іншого. Свідомість вільного є свідомість існування кожного для себе, але при вільному виході з себе до іншого та до всіх» [3, с. 51].

У Ніцше помічається замкнене коло: раб стає паном, не перестаючи бути рабом: «раб як концептуальний персонаж у Ніцше – він лукавий і підлий, він живий тільки тому, що говорить 'ні' смерті, його праця тяжкий, його бунт злопам'ятний, його совість нечиста, і він має потворний талант прищеплювати нечисте сумління іншому. То звідки у звільненні раба може взятися власне позитивна свобода?» [6, с. 122]. Ситуація звільненого раба загрожує метаморфозами: за Марксом: «Немає нічого страшнішого, принизливішого, ніж бути рабом раба» [7, с. 163], або за Бердяєвим: «Найстрашніший раб, що став паном» [3, с. 53], тобто, «гірше за раба може бути тільки колишній раб». Отже, йдеться про панування і рабство як метафори самостійності та несамостійності самосвідомості. За Гавриїлом Державіним це: «Я цар – я раб – я черв'як – я бог!», хоча частіше ми знаємо ці слова в транскрипції Пушкіна.

Розгляд людського індивіда у формі особистісної індивідуалізації загального логічно бездоганно і реалізується в дійсному становленні людини, але тоді цілком коректно бачити в людині інстанції, що оформилися за принципом громадських інституцій. Можливе формулювання питання: як відбувається діалектика раба і пана в структурі сутнісних сил людини, які зазвичай транскрибуються як розум, почуття, воля, але є і варіант Августина: пам'ять-розум-воля, за якими проступають буття-мислення-любов, можливо переформулювати сутнісні сили людини за допомогою метафор голови, серця та живота, що виступають метоніміями для вимірювань людського життя. При цьому варто відзначити, що це метафори потреб, тоді як рука – метафора універсального засобу для реалізації їх, культура постає як предметним, так і діяльним простором специфічно-особливого існування набутих людиною можливостей бути самою собою, ставлення до якого вибіркове і багатоліке.

Наголошую, що поза бажанням принизити і очорнити, і лише співвідносячи параметри домінуючої сьогодні культури як масової, доводиться помітити, що масова культура відноситься до такої структурної складової людини як живіт: зосереджені в ньому харчові та сексуальні процеси узурпують і голову-думку, і серце, і почуття, підпорядковуючи їх собі, роблячи їх засобом-зброєю для свого ствердження. Звичайно ж, живіт і життя

спочатку синонімічні, але питання «Я їм, щоб жити, чи живу, щоб їсти» по суті питанням і не є, підпорядкованість низової сфери людини (мова не про оцінку, живіт просто вниз – а голова вгору) не доводиться відстоювати – але для масової культури визначальним став інший порядок: місце цільової домінанти зайняли сфери сексуального, що підмінили собою інші форми еросу, ризикну зазначити, що і для політичної сфери винятку не робиться: Євгенія Альбац аргументує політичний пріоритет Навального, фантазуючи на тему того, що думає Путін, дивлячись на його молоду дружину. Закінчу розповіддю Михайла Казініка про цикл Чайковського «Пори року», який він називає музично-революційним фортепіанним циклом, зіставляючи з поширеною тоді музичною «попсою», яка є за всіх часів і легко приймається. Легкість прийняття «попси» Казінік доводить генетично-історично: верхня частина завжди розвинена гірше нижньої, тілесний низ старший за верх – органи розмноження досконалі вже в жаб, верхні сфери людини – мозок, розум – це ще ембріон, що підлягає розвитку, в масовій культурі сходження догори дискредитовано, людині запропоновано розташовуватися в низових структурах, що діють із силою інстинкту, в той час як верхні рівні людського устрою вимагають особливої культивациі. Відгукуючись на смерть Джессі Норман, Вадим Журавльов, який схилиється перед нею, аргументує: хтось скаже, що вона співала як ангел, ні – це голос землі. Джессі Норман – зовсім не явище масової культури, показова теза, що підкреслює її унікальність – бути голосом землі.

І дуже коротке звернення до Макса Шелера, у творчості якого ресентимент як психологічний принцип рабської свідомості, як єдність переживання і дії, що працює в системі негативних цінностей і надає людській поведінці певну впорядкованість, трансформується в космічний принцип, відповідно до якого вищі щаблі буття слабші, ніж нижчі: «Кожна вища форма буття безсила щодо нижчої, і здійснюється не власними силами, а силами нижчої форми. Життєвий процес є оформлений у собі тимчасовий процес, що має власну структуру, але здійснюється він виключно матеріалом та силами неорганічного світу. І в абсолютно аналогічному ставленні до життя знаходиться дух» [11, с. 71-72]. У масовій культурі, що оформилася у русі до полегшення та спрощення, домінує установка на енергію низових сфер.

Література

1. Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 375–644.
2. Белинский В.Г. Д.П. Иванову. Пятигорск. 1837. 7 августа // Полное собрание сочинений. Том XI. Письма 1829-1840. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1956. URL: http://az.lib.ru/b/belinskij_w_g/text_3891.shtml

3. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. Париж: YMCA-Press, 1939. 224 с.
4. Гегель Георг. Феноменология духу. К: Основы, 2004. 548 с.
5. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Спб.: Наука, 2003. 792 с.
6. Корецкая М.А. Признание и негативность: полемика вокруг диалектики господина и раба // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Том 17. Выпуск 3. С. 115-126.
7. Маркс К. Буржуазный документ (4 января 1849 г.) // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 6, с. 163. С. 161-165.
8. Маяковский В.В. Умер Александр Блок // Полное собрание сочинений, т. XII. М.: Гослитиздат, 1959. С. 21-22.
9. Остин Джон. Как совершать действия при помощи слов? // Избранное. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 13-135.
10. Погоняйло А. Г. В дополнение к переводу // Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. Спб.: Наука, 2003 С. 760-791.
11. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 31-95.

РОЛЬ СОЦІАЛЬНОГО ПІЗНАННЯ У КОНТЕКСТІ ОСВІТИ

Сучасні освітні реалії постає фокусом минулого та майбутнього освіти. Освіта сьогодні переживає світоглядну кризу, з огляду на війну та суспільні процеси не лише в Україні, але й загалом у цивілізованому світі. Пандемія через Covid-19 загострила низку проблем, що виявилися в медицині, в економіці, в освіті та правовій царині. Але ті та інші сфери суспільного життя передовсім пов'язані з людиною. Тому людяність та гуманітарне питання має виходити на перший план. А людство зараз переживає перехідний етап від індустріального суспільства до суспільства з інформаційною культурою. Людство стоїть на порозі шостого технологічного рівня суспільного способу життя.

Трансформація сучасної цивілізації та її інтенсивний розвиток призвела до суттєвих змін в духовному та політико-економічному житті українського суспільства. Зокрема, маємо критичні зміни в стані освітнього простору.

Т.Н. Кучера, Л.І. Насонова, В.В. Дейнека стверджують, що становлення інформаційного суспільства «ґрунтується на розвитку і системній взаємодії науки, освіти та інновацій» [7, с. 58]. Освіта теж має не лише дотягуватися до рівня розвитку суспільства, але й працювати на випередження, принаймні, не відставати від нових тенденцій. Водночас не варто відкидати здобутків освітнього минулого, що засвідчили свою ефективність. М. Фуко, розглядаючи герменевтику суб'єкта в контексті діалектики філософії та духовності, називав філософією таку форму думки, котра задається питанням, що дозволяє суб'єктові осягати істину, ту форму думки, яка прагне визначити умови і межові можливості пізнання істини суб'єктом. На думку філософа, якщо це назвати філософією, то духовністю можна назвати той досвід, через посередництво якого суб'єкт здійснює у самому собі перетворення, що необхідні для пізнання істини. Тоді духовністю можна буде назвати сукупність пошуків, якими повинні бути очищення, аскеза, зречення, звернення погляду всередину самого себе, зміна буття, що пред'являють – не для свідомості, а для самого суб'єкта, для його буття – ту ціну, яку він повинен заплатити за оволодіння істиною. Тобто істину осягати не просто. Осягнення істини відбувається у процесі здобуття знань та у процесі розвитку духовності людини, що здійснюється шляхом певних внутрішніх зусиль та веде до зміни не лише особистісної, але й до зміни навколишнього буття. Адже «суб'єктивна реальність людини проявляється когнітивно та цілісно у творчо-діяльному процесі», як стверджує Т. Біленко [1, с. 21]. «Предметний світ, у який “кинута” людина

своїм народженням, осягається в ході соціалізації значною мірою через слово (мову), оскільки цей світ уже здобутий, освоєний (отже названий) попередніми поколіннями і наданий нащадкам як скарб» [1, с. 21].

Ще задовго до пандемії та війни в Україні в українському освітньо-науковому просторі в навчальному посібнику з курсу «Філософія освіти» для осіб, що навчаються в магістратурі за спеціальністю «Педагогіка вищої школи» з'явилося розуміння того, що необхідно здійснити «рішучі кроки у напрямку формування суспільства знань». «Основні акценти сьогодні мають бути перенесені на завдання прискореного інноваційного розвитку, переходу до стратегії економіки, яка базується на знаннях. В її основі лежать інтелектуальні ресурси, інтелектуальний капітал, наука, процеси трансферу результатів творчої діяльності у виробництво матеріальних і духовних благ» [76 с. 59]. Теоретично можна погодитися з такими тезами. Але в сучасній українській державі немає належних соціально-економічних умов для реалізації таких завдань сьогодні. Практично в освітньому просторі існує низка реалій, що є «слабкою ланкою» у системі розвитку освіти та суспільства загалом. Невідповідність освіти «духові часу» відіграє свою руйнівну функцію у навчально-виховному процесі.

Загально прийнято розглядати проблему щастя та «сродної праці» як деяку діалектичну єдність у філософському вченні Григорія Сковороди. Вони мають, зрештою, й окремі субстанційні буттєві тлумачення, що окреслюють сенс життя людини, її земну долю та життєвий вибір. Духовна складова є надзвичайно важливою, оскільки в людині те ж духовне і є метафізичним, тобто має божественну сутність та надфізичну (точніше, «після фізичну»), хоча єдність душі й тіла, за Сковородою, пояснюється через двонатурність людини та інших світів. У «Розмові п'яти подорожніх про істинне щастя в житті» Сковорода спонукає до роботи над своїм внутрішнім та зовнішнім станом: «Немає кориснішого й важнішого, як богомудро управляти зовнішньою, домашньою й внутрішньою економією, тобто пізнати себе й зробити порядок у власному серці» [10, с. 245–246]. Особистість має різні вияви, а робота над «серцем» як основою «внутрішньої невидимої натури» є надважливою та надважкою, бо це постійне самопізнання з метою самовдосконалення.

Варто підкреслити саме соціальну складову проблеми щастя та «сродної праці». Духовне та божественне перетинаються у соціальному з'явленні чи вияві. Одним з таких значущих явищ постає освіта, де зосереджений «світ символів» Сковороди у культурному здобутку людства. Учителем повинна бути особа, яка має божественне покликання навчати, нести світло знання. Тому виникає питання: чи покликання та «сродна праця» – це одне й те ж? Якщо пояснювати «сродну працю» як те, що належить людині від народження як задаток, то тоді це тотожні поняття. Не можемо остаточно заперечувати чи відкидати природні задатки людини, як

духовного, так і фізичного плану, хоча, якщо їх не розвивати, не зважати на них, не відкривати їх у собі, то й вони не з'являться, не виявляться, залишаться у зародковому стані. Слідом за Сковородою, Іван Франко стверджував, що найціннішою є для людини саме праця як соціокультурна реалізація себе.

Суспільно-культурний окіл здатен створювати умови для розкриття себе і реалізації особистості у сфері «сродної праці». А може й навпаки: «створити» несприятливі, деструктивні умови, що будуть руйнувати особистість чи не допомагатимуть у соціально-культурному становленні через освіту, в тому числі. Суспільні умови конструктивного характеру дуже тісно пов'язані з навчально-виховним процесом, тобто з освітою. Аматорство теж має право на повноцінне існування, оскільки любити своє хобі – це означає постійно вдосконалюватися у ньому, вправлятися. У контексті здобуття освіти маємо розуміти аматорство і як самоосвіту, самовиховання, самовдосконалення, роботу над своєю душею та входження у світ культури. Так само здобуття певної спеціальності повинно бути пов'язане з постійною працею над собою, практикування, підвищення кваліфікації (без іронії) та оволодіння будь-якими іншими навиками, знаннями, вміннями, які зараз називають (заміняють, але чи повноцінна така заміна?) компетентностями. Адже освіта повинна відповідати вимогам часу, «духу часу», новим тенденціям та накресленим перспективам. Важливо обирати професії, які затребувані та будуть затребуваними у майбутньому, саме в цьому вбачаємо суспільну складову, що пов'язана з крокуванням (а, радше, рухом зі швидкістю світла у цивілізованому світі та черепащачим рухом в українському суспільстві) до нового технологічного ладу. Це не означає, що все старе треба забути й відкинути. Навпаки, багато чого «старого» варто залишити, якщо це позитивні речі, як наприклад, виховання, деякий примус до навчання, опанування фундаментальних знань, умінь, навичок, що були й будуть основою становлення людини як освіченої та культурної особистості. Важливо зауважити, що людина має існувати в умовах свободи та демократії, відчувати свободу у виборі свого шляху, а освіта – це шлях опанування знаннями. Звісно, що варто йти в ногу з часом, тому треба враховувати нові тенденції розвитку науки та техніки, а також гуманітарної складової, щоб вносити суттєві корективи в освіту, а далі усупільнювати, здійснювати та реалізовувати ці новинки в житті. Бо від зміни лише вивіски, назви не можливо змінити суть процесу. З іншого боку, відомо, як корабель назвеш, так він і попливе. Від оптимізації та реформування в сучасній освіті теж залишається бажати кращого, оскільки за, здавалось би, новими оригінальними назвами криється не завжди суть, що буде корисною для освіти, освітян та суспільства загалом.

Можливе й тлумачення «сродної праці» як соціальної діяльності. Людина здійснює свій життєвий вибір щодо професії, яка вже існує у

суспільстві. Відчуття та усвідомлення поклику до певної трудової діяльності теж важливий момент, але не менш важливо опанувати цієї професією, бути готовим до неї та отримувати задоволення від цієї професії. Якщо це освітянська нива, то вона пов'язана, як з позитивними, так і з негативними чи неприємними моментами, як, зрештою, будь-яка інша професійна стежка. На переконання проф. Т. Біленко освіта – це «функція соціуму, необхідна для його інтелектуального відтворення і розвитку; вона перебуває під пильним контролем розмаїтих інституцій, які покликані сприяти трансляції культури, соціалізації особистості, вихованню нових поколінь» [1, с. 159]. Далі дослідниця зауважує, що «суспільство використовує освіту для того, щоб мати особистість, сформовану за визначеною моделлю (взірцем), і вважає, що це – оптимальний варіант. Але чого хоче сама особистість? І як їй збагнути, що насправді їй потрібно? Це залежить від світоглядних орієнтацій, а вони формуються докільням, у якому визначальна роль належить соціальним інституціям: сім'ї, школі, референтній групі» [1, с. 159].

Учитель має справу з людиною, з майбутнім поколінням. Тому людиноцентричність важлива не лише в освіті, а й в суспільстві, частиною якого є освіта. Культуроцентричність є вельми значущою рисою освіти, оскільки культура постає як «третій суб'єкт» в освітньому просторі, на думку професора Володимира Возняка: «Найістотнішим є факт, що цей суб'єктний контекст втягує у себе предметний матеріал вже не як об'єкт вивчення, насичення, споживання, а саме як культурний зміст» [3, с. 246]. Суб'єкт педагогічної діяльності «може мати безліч імен: “спілкування”, “співробітництво”, “свобода”, “дух”, “культура”» [3, с. 248]. Головно, щоб особистість відчувала дух свободи: «Атмосфера первісно даної свободи постає необхідною умовою становлення по-справжньому вільних людей» [3, с. 248].

У сучасній освітній парадигмі декларується людиноцентричність. Але в гонитві за реалізацією себе як учителя, чи як учня, чи як «готового спеціаліста» ця людиноцентричність поглинається освітою, суспільством, земним світом, який хоче впіймати людину, за Сковородою. А найвища мета життя вбачається, на думку філософа, у досягненні щастя.

Якщо розглядати саморозвиток та самореалізацію через суспільний фокус, а ще й крізь призму освіти, то можна побачити багато аспектів, які мають місце у сучасному освітньому просторі. Або ж повинні бути складовою справжньої фундаментальної освіти, яка мала б мати світоглядну та образотворчу (у широкому розумінні) щодо особистості функції. Здобуття знань – це важкий шлях, навіть, тернистий, але вартий того, щоб пізнавати світ і людину засобами наук, як природних, так і гуманітарних. Діалектика покликання та вільної реалізації особистості, в тому числі, у професійному сенсі чи у якійсь царині «заняття для душі»,

полягає у складності причин, умов та наслідків різних чинників. До перешкод можуть належати: оцінювання, радше відсутність оцінок у початковій школі, невідповідність оцінювання та рівня знань учнів чи студентів, відмова від похвали чи картання за успіхи чи недоліки, опосередковане навчання-спілкування, яке не спонукає живому безпосередньому діалогу та взаємодії, нівеляція етико-моральної складової, що веде до втрати людяності. Адже людина пізнає себе і через довколишнє суспільно-культурне середовище, тобто і через інших особистостей – однолітків, наприклад, чи тих, на з кого можуть брати, бажано, позитивний приклад. А після онлайн навчання при зустрічі віч-на-віч студент та вчитель тепер часто не впізнають один одного, хоча спілкувалися впродовж семестру чи навчального року через інтернет-платформи. Живе безпосереднє спілкування починає ставати величезною розкішшю та благодаттю, яку доведеться повертати, відроджувати та виборювати, щоб освіта залишала за собою часточку втаємниченості та чогось надважливого у суспільстві як царина, що покликана готувати-навчати та виховувати майбутнє покоління. Не маємо на увазі надтаємничість, якою відома Піфагорійська школа з її строгими правилами. А Дмитро Чижевський відзначав деякий анархізм у філософії Сковороди, прагнення до волі, свободи, козацького запалу [13]. Можемо підкреслити ці людські риси, оскільки вони мають творчий характер, якщо їх застосувати у сучасній освітній чи трудовій царині загалом. І досягнення щастя Сковорода вбачав через віднайдення свободи, яку можуть забезпечити знання та заняття улюбленою суспільною справою. Етична проблематика у мандрівного філософа-педагога ґрунтується на християнських чеснотах та тісно пов'язана із суспільними умовами буття пересічних селян. Тобто аскетичному способу життя Сковорода надавав перевагу, бо вважав, що духовне зростання та просвітлення ведуть до «чистої» совісті, що надзвичайно актуальними постають у сучасних умовах кризи освіти, кризи духовності, кризи людяності. Щоб подолати ці кризові явища, варто зазирнути углиб морально-етичної проблематики, яку порушував Сковорода, Франко, Чижевський та інші та наповнювати освіту тими змістами, які б сприяли творенню культурної особистості, що прагне щастя через спраглисть до знань, через оволодіння свободою.

Свого часу І. Франко у статті «Теорія і розвій історії літератури» відзначав колосальний цивілізаційний поступ з появою письма, оскільки «до нас починає промовляти душа чоловіка безпосередньо, устами до уст, і ми відразу здобуваємо можливість заглядати в душу, в чуття, змагання, радощі й смутки прадавніх, давно загиблих і забутих поколінь» [12, с. 283]. Варто наголосити на ціннісному значенні гуманітарного знання, мистецької обізнаності. Адже «література – се найвищий вицвіт цивілізації, найкраще її мірило» [12, с. 283]. В Україні філософська думка була тісно пов'язана з

культурою «книжництва» та педагогіки. У короткому енциклопедичному словнику «Соціальна філософія» читаємо: «Філософія книжництва розвивалася в Україні як традиція прочитання та розуміння мудрої книги, адекватно авторському задуму» [11, с. 270-272]. Прагнення до здобуття природничо-наукових знань та суспільно-політично-економічних знань І. Франко оцінював як основу, що стане на озброєнні освіченої особистості, яка здатна буде долати хворобливі явища суспільного організму на шляху його поступу. У статті «Мислі о еволюції в історії людськості» І. Франко зауважував, що «в понятті еволюції містяться поруч себе і понад собою два супротивні процеси: поступ наперед і поступ назад. Поступ наперед є проявою первісною, переважаючою і нормальною; поступ назад – проявою пізнішою і хворобливою» [12, с. 81]. Лідія Вербицька, досліджуючи проблему людини та природи в науковій концепції Каменяра, резюмує: «очевидний ланцюг філософської взаємодії проглядається крізь наукову спадщину Івана Франка: Бог – природа – людина – цивілізація, суспільство» [2]. Таке поєднання у ланцюгу взаємодії та взаємовпливів проливає світло на низку проблем, що мають місце у сучасному суспільстві та можуть бути вирішені засобами природознавства, гуманітаристики, релігійної та світської, культурологічної та мистецької освіти.

Діалогічність освіти, формування співтворчості, взаємодії з культурою через слово, спілкування як освітній феномен наповнюють освітній простір людяністю. У сучасних освітніх реаліях все частіше та інтенсивніше витісняється «жива» книга та книжність з освітньо-педагогічного простору. Не заперечуємо існування та користування електронними джерелами, але в цьому випадку суцільна цифровізація чи діджиталізація може бути недоречною, зрештою, ще й не можливою, бо велика кількість книг неоцифрована.

Освіта – це та галузь людського буття, що повинна готувати повноцінну особистість, яка здатна орієнтуватися у реальних процесах, жити, а не виживати. Освіта не належить до суто філософських понять, але має різні тлумачення. Серед основних тлумачень освіти зацентруємо увагу на таких: 1) «цілеспрямоване поширення знань, досвіду, ціннісних орієнтацій»; 2) «освячення, прояснення, перетворення «темного» (неясного, незрозумілого, незбагненого, незнаного, неусвідомленого) у «світле» (ясне, зрозуміле, знане, усвідомлене, придатне для використання)»; 3) школа, тобто «організоване і контрольоване поширення знань, досвіду, ціннісних орієнтацій; засвоєння моделей і набутих зразків поведінки»; 4) «визначення освіти як органічної єдності навчання і виховання» [11, с. 270]. Крайнє тлумачення освіти – це «організований чи самодіяльний навчально-виховний процес, коли в нерозривному зв'язку відбувається повідомлення і засвоєння знань, а також формування світогляду, характеру особистості. У такому значенні освіту варто розуміти як вироблений суспільством

механізм передачі і засвоєння історичної і культурної спадщини; цілеспрямоване соціокультурне успадкування минулого досвіду задля актуальних потреб та перспективи» [11, с. 270-271]. Тому найприскіпливішу увагу варто спрямовувати на вивчення проблем сучасної шкільної освіти. Бо саме школа (ліцей) тепер готують майбутнє нашого суспільства та держави. Щодо цієї тези, то треба наголосити на таких трьох галузях духовного життя суспільства: освіта, медицина, право. Не важливо, в якому порядку вони названі, але те, що ці «три кити» мають функціонувати повноцінно та взаємодіяти конструктивно для кожної людини, це одна з істин, яка повинна бути реалізована для перспективи розвитку України як соціальної та правової держави.

Сьогодні в Україні освіта на всіх рівнях скорочується (читай «оптимізується», «реформується» тощо), ускладнено навчальну програму у початкових класах, що аж ніяк не сприяє здобуттю міцних основних знань з арифметики та грамотності. Якщо не закласти фундамент початкових знань, не навчити вчитися, то опанування подальших знань опинитися під загрозою. Наступає ще одна нівеляція (об'єднання, замість міждисциплінарних зв'язків) профільних предметів у середніх класах. Ще можна буде вибирати предмети для вивчення. Вибір предметів, звісно, може мати місце в шкільній освіті, але він може стосуватися лише додаткових дисциплін, які не є базовими для пізнання природи та людини. Не витримує критики намагання зробити недоступною для всіх, хто бажає, профільну середню освіту, яка поділятиметься на академічну «із поглибленим вивченням окремих предметів з орієнтацією на продовження навчання в університеті» та професійну, яка «поряд зі здобуттям повної загальної середньої освіти забезпечує отримання першої професії (не обмежує можливість продовження освіти)» [8, с. 22-23]. Знову теоретичні засади розходяться із сьогоdnішніми освітніми реаліями, коли, за умови бажання вступити в 10-й клас, така можливість зникає через відсутність старших класів у низці українських державних закладах (школах-ліцєях).

Щодо переходу на новий рівень у структурі шкільної освіти, то запроваджено контроль: і внутрішній, і зовнішній, але саме на етапах переходу з початкової школи до базової, і, далі – до профільної. Хоча у початковій школі учні не будуть ознайомлені з процедурою справжнього оцінювання, як і з дисципліною та серйозністю процесу навчання та виховання, які заміщаються, на жаль, суцільною грою, забавою, утіхою. Не заперечуємо застосування ігрових методів в освітньому процесі, проте вони не мають ставати основними чи єдиними навіть у початковій школі. Адже навчально-виховний процес – справа надзвичайно важлива, серйозна, марудна, копітка і має мати вагу державотворчу, суспільно-корисну та культуро творчу! Учні потрібно поступово готувати до розуміння того, що навчатися потрібно, розвиватися треба, самовдосконалюватися необхідно.

Тому треба поступово готуватися й до здачі екзаменів в усній та письмовій формі. Отримання оцінок тісно пов'язане з відповідальністю учня (студента, здобувача) за підготовку у процесі навчання та з відповідальністю вчителя за критерії оцінювання та виставлення оцінок учням. У такому випадку формуються здатності до критичної оцінки власних знань та умінь з метою вдосконалення. Зворотній бік оцінювання теж може мати певні недоліки, але навчально-виховний процес не передбачає бути безхмарним, без труднощів та неприємних моментів, яких, звісно, бажано уникати, але позбутися загалом важко. Як відомо, у навчанні повинно бути важко, щоб потім у житті та праці було легше. Окрема тема – це якість знань, якій тепер приділяють радше номінальну, а не змістовну увагу. Адже йдеться про формування світогляду особистості учня, від якого справді залежить майбутній розвиток суспільства. Маємо згадати і світоглядні орієнтири вчителя, які повинні бути всебічними, а не однобокими. Вчитель свою суб'єктивну думку не повинен накидати учневі, а мав би викладати об'єктивну інформацію, до якої тяжіє наука. Плюралістичність та діалектичний підхід можна було б взяти на озброєння при вивченні гуманітарних наук, зокрема історії. Проблеми з грамотністю теж можуть виникати через неусталеність в українському правописі та із змінами, які кардинально відрізняються від тих, які тривалий час мали місце в українському правописі. А про фонетику та акцентологію теж треба окремо говорити, оскільки в українській мові є й неусталені наголоси, а від наголосів часто залежить значення слова. Тож, коли ще й у цьому розділі мовознавства відбуваються кардинальні зміни, то й засвоїти існуючі наголоси не завжди вдається правильно, відповідно до змісту слова чи його структури, а вивчити нововведення не під силу іноді й самим вчителям. Білінгвізм та суржик теж, як виявляється, стали проблемою ще й з політичним забарвленням, що веде не до уникнення гострих кутів в освіті та суспільстві загалом, а до міжособистісної ворожнечі й до розділення суспільства за мовною, культурною (читай: світоглядною) ознакою.

В умовах нових інформаційних викликів часу людині (і вчителю й учневі) все більше доводиться мати справу з віртуальним світом, цифровим середовищем, новітніми технологіями, які справляють суперечливий вплив. «З одного боку, становлення інформаційного суспільства відкриває нові перспективи для інтенсифікації та розширення культурної комунікації, взаємодії, реалізації сутнісних сил людини. Але разом з тим, породжує небезпеку маніпулювання індивідуальною, груповою і масовою свідомістю, трансформації соціально-психологічного клімату, інформаційної залежності. Все частіше фахівці стали говорити про виникнення кризових явищ у сфері моралі, культури, психологічного здоров'я суспільства» [8, с. 58]. Ці думки мали місце в науково-освітньому дискурсі ще до пандемії. Тепер ми осмислюємо їх кризь призму нових реалій, а саме після онлайн

навчання, дистанційності спілкування в освітньому просторі. Ізольованість у міжособистісній взаємодії в процесі онлайн навчання виявила низку проблем не лише в царині освіти, але й процесах спілкування як обміну людяністю, як характеризує спілкування та аналізує його в підручнику «Історія і теорія етики» В. Мовчан [6].

Філософія освіти як нова галузь знань виносить на перший план розв'язання таких проблем: «1. Формування у прийдешнього покоління нового типу світогляду, загальний вихідний принцип якого формулюється так: вирішення глобальних проблем має стати головною метою (інтересом, цінністю) для сучасного людства, і таке рішення неможливе без підкорення всіх видів нашої діяльності цієї мети. Вироблення такого світогляду вимагає єдності та взаємодії нових напрямків філософії та освіти (В. Лутай). 2. Знаходження шляхів вирішення засобами освіти основного питання сучасної філософії освіти – утвердження миру в світі і в душах людей, вміння «слухати і розуміти» не своє «, терпимо ставитися до чужого» (М. Кесада). 3. Виховання підростаючих поколінь на ідеях ноосферної цивілізації, що забезпечувало б гармонійну взаємодію людини з природою та іншими людьми, а також, могло б вивести людство з його кризового стану» [8, с. 59].

Кризові та «хворобливі» явища в освіті породжені такими ж характеристиками суспільного стану. Діалектичний взаємозв'язок суспільства, та культури через освіту і, навпаки освіти через епідемію та розруху у прямому сенсі в духовно-гуманітарній складовій суспільства та сучасної цивілізаційно-культурної ситуації потребують негайних втручань, але не постійних реформ, що більше нівелюють усі попередні культурно-освітні здобутки, ніж творять нову школу та освіту, що аж ніяк не сприяють просвітленню душі кожної людини, її проявленню.

Література

1. Біленко Тетяна. Феномен слова в українських реаліях: (Філософський аспект): Монографія. К. : Знання України, 2003. 432 с.
2. Вербицька Л. Людина і природа в науковій концепції Івана Франка. 2018. URL.: <https://md-eksperiment.org/post/20180726-lyudina-i-priroda>
3. Возняк В. С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема: Монографія / В. С. Возняк. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана-Франка, 2008. 357 с.
4. Євдокимов В.І., Микитюк О.М. Г.С.Сковорода про виховання молоді// Педагогіка і психологія: збірник наукових праць: присвяч. 275-й річниці від дня народж. Г.Сковороди / М-во освіти України,

- Харк. держ. пед. ун-т ім. Г.С.Сковороди. Випуск 6. Харків, 1998. С. 3-4.
5. Козлов Є Хочеш бути щасливим – будь ним / Є.Козлов// Університетська кафедра. 2012. №1. С.68-78. [Електронний ресурс] Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukaf_2012_1-9
 6. Мовчан В. С. Історія і теорія етики. Курс лекцій. Навч. посібник / В.С.Мовчан. Дрогобич : Коло, 2003. 512 с.
 7. Навчальний посібник з курсу «Філософія освіти» для осіб, що навчаються в магістратурі за спеціальністю «Педагогіка вищої школи». / Т.Н.Кучера, Л.І.Насонова, В.В.Дейнека. Харків : ХНМУ, 2015. 63 с.
 8. Нова українська школа. Концептуальні засади реформування середньої школи / За заг. ред. Михайла Грищенка. Ухвалений рішенням колегії МОН 27/10/2016. URL:<http://www.mon.gov.ua/storage/app/media/zagalna%20serednya/nova-ukrainska-shkola-compressed.pdf>
 9. Попович М.В. Діалог культур і раціональність // Історія філософії: Досвід теоретичної саморефлексії. К. : Укр. центр дух. культури, 1998. С. 69-71.
 10. Сковорода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Сковорода Г. Пізнай в собі людину / Пер. М. Кашуба. Пер. поезії В. Войтович. Львів : Світ, 1995. 528 с.
 11. Соціальна філософія: Короткий Енциклопедичний Словник / Загальна редакція і укладання: В.П. Андрущенко, М.І. Горлач. Київ-Харків : ВМП «Рубікон», 1997. 480 с.
 12. Франко, І. Мислі о еволюції в історії людськості / І. Франко // Повне зібрання творів у 50-ти томах. Т. 45. К.: Наукова думка, 1986. С. 76-139.
 13. Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди / Д. Чижевський // Філософські твори: в 4-х тт. Т.1. [Під ред. В. Лісового]. К. : Смолоскип, 2005. С. 163-388.

БІЛЬ І ХВОРОБА : ДЕЯКІ СМИСЛОВІ АКЦЕНТИ

Сучасна культура і філософія оголила багато больових точок як у розвитку людства як певної соціокультурної цілісності на певному етапі його історичного розвитку, так і в індивідуально – особистісному бутті людини. Значущість і болісність переживань реалій сьогодення, навіть за умови свідомого розуміння неможливості особисто вплинути на хід історії, здійснити її «крутий поворот», свідчить про те, що *біль* знаходить своє місце в житті людини завжди, винахідливо виявляючи себе в тілесних і душевних формах, набуваючи індивідуально-людського або ж загально-людського смислу. Тому численні спроби виразити *біль* у розмаїтті культурних різновидів, розкриваючи тим самим її філософський (екзистенціалізм, психоаналіз), моральнісний (релігія), науковий (медицина) смисл, і є показником її земної «буттєвої (усюдисущості)». Культура не стільки самодостатньо обнажає біль, стільки обнажаючи прикриває її своїм вбранням, виражаючи тим самим неможливість її остаточного подолання і пропонуючи таким способом різноманітні форми відношення до неї. У смисловому полі людського життя *біль* займає, таким чином, провідне місце. *Здоров'я* ж завжди було *похідним від боли*, оберненим людиною у спосіб її подолання і центруючим навколо себе життєві сили людини на продовження життя і на відтворення роду людського, і тим самим на здійснення буття людства як певної цілісності. Бо з болем, вираженим криком народженої дитини, людина входить в земне життя і, обтяжена болем втрат, життєвих незвершень, невиправних помилок, тілесними, а, почасти, і духовними хворобами, вона його завершує... Тому сенсожиттєвий зміст боли може виявлятися через її відношення до народження людини та до кінцевого пункту її земного буття – смерті. Однак, включаючи це питання у проблемне поле своїх предметних зацікавлень, кожна з основних галузей культури – наука, філософія і релігія – намагається з'ясувати його виходячи зі своєї власної специфіки. Але, чим увінчалися ці спроби?

Не маючи можливості у досить короткому дослідженні здійснити детальний аналіз наявних результатів осмислення цих питань, спробуємо показати неминучість зв'язків між медициною, філософією та релігією і обмеженість спроб отримати «завершені» результати з кожної окремої гілки дерева знань.

Вихідним пунктом наших міркувань слугуватиме звернення до витоків, до далекої давнини. Незважаючи на логічну виправданість такого звернення, змістовно воно таїть у собі можливість привнесення проблемної і смислової передвизначеності з лона сучасної культури, що спираються на основоположні поняття про природу і сутність хвороби. С. Цвейг,

наприклад, у своєму зверненні до витоків медичної діяльності прагнув уникнути такого привнесення, однак деякою мірою зміщував акценти стосовно смисложиттєвого змісту хвороби і здоров'я. Він писав: «Оскільки здоров'я від природи притаманне людині, воно не пояснюване і не вимагає пояснень. Але кожен, хто страждає, шукає у кожному випадку смисл своїх страждань. Бо думки про те, що хвороба нападає на нас без усякого толку, що без усякої нашої провини, безцільно і безглуздо тіло охоплюється жаром і роздирається, до останніх своїх глибин, розжареними лезами болю, - цієї дивовижної думки про повну безглуздість страждань, думки достатньої, щоб скинути всю етику світоустрою, людство ще ніколи не наважувалося довести до кінця. Хвороба кожного разу уявляється являється йому кимось посланою, і той неосяжний, хто її посилає, повинен, з погляду людства, мати всі підстави для того, щоб вселити її в це ось тлінне тіло. Хтось повинен мати зло на людину, гніватись на нього, його ненавидіти. Хтось хоче його покарати за якусь провину, за якийсь проступок, за порушену заповідь. А це може бути тільки той, хто все може..., Він, у кого вся влада, всемогутній бог. Від початку часів тому явище хвороби пов'язане з релігійним почуттям» [1, с. 18]. Роздуми про методи боротьби за здоров'я приводять С. Цвейга до висновку про те, що це була не боротьба з хворобою, а боротьба за бога. І тому «усяка медицина на землі починається як теологія, як магія, культ, ритуал, як душевна напруга людини проти посланого богом випробування. Тілесному випробуванню протиставляється не технічний, а релігійний акт» [1, с. 18-19]. Питання про походження знання про бога С. Цвейг не ставить, але впевнено стверджує, що «лікарська наука у своїх витоках невід'ємна від науки про бога; медицина і богослов'я складають початково одне тіло і одну душу» [1, с. 19]. Однак, переконання автора утримується на відтворенні логіки розвитку медицини під кутом зору «повернення до витоків, але на новому рівні розвитку». З погляду діалектики вона виправдана, але все місце для таїни у витоках те ж є. Спробуємо розставити деякі акценти, враховуючи, що технічні акти допомоги хворому були присутні в медицині теж початково.

Багатогранність проявів хвороб уможливило наявність багатьох способів боротьби з ними, інтерпретацій стосовно їх походження, гіпотез стосовно їх природи, сутності і сприяла тому, що поняття «хвороба» набуло широкого вжитку не тільки в медицині, але й за її межами. Але ж за походженням і смисловим навантаженням воно є основним поняттям медицини. Як відомо, медицина одна з найбільш давніх галузей знань, предметно зацікавлена у подоланні болю, хворобливого стану людини, покликана шукати способи лікування хвороб та їх попередження. Можна вважати, що саме в тих перших формах надання само-допомоги та взаємодопомоги при виникненні хворобливих станів і закладалися основи гуманного відношення до іншої людини (у тому числі через відчуття

неприємності при наявності власного болю, або ж спогадів про нього). Початкова протидія тілесному болю медичними засобами не виключало розуміння її як події, явища, яке має відношення до цілісного життя людини.

Як уявляється, початково медичну допомогу слід розглядати як спосіб співпричетності до чужого болю. Присутність релігійного почуття не стільки обмежувало медичну діяльність, скільки відкривало простір для розуміння обмеженості самої медицини, закладеної в ній самій як способі *людської* діяльності, а не *божественної*. Тому творення духовного смислу хвороби починається вже біля витоків медичної діяльності. І сприяло такому творенню буттєва наявність таїни хвороби. Хвороба є таїна, як і народження – таїна, як і смерть таїна, як і в цілому людське життя – таїна. Наявність цих таїн і певне відношення до них визначало характер і способи медичних дій.

Жрець, який допомагає хворому, його душі звертається до неба, як і хворий, але не обожнює свої людські можливості. Не робить цього і лікар тіла, навіть тоді, якщо він по медичному діє унікально. Обоження медика у «дофілософські» часи уявляється неможливим. Деякі думки стосовно лікаря і бога з'являються в епоху Античності. Приводом для цього стало виникнення філософії західно-європейського типу. Коли лікар включає у сферу своєї діяльності раціонально-теоретичні форми осмислення хвороби, він є філософ і він рівний богу. Так вважав великий Гіппократ. Мабуть, саме причетність його як лікаря до вказаних таїн, дозволила йому як філософу прийняти участь у творенні смислогенези хвороби. Тільки лікар-філософ міг знати про наявність смислу хвороби, а також про його прихованість від лікаря і від хворого. І що осягнення цього смислу є важливою складовою лікування.

Первинне творення смислів хвороб здійснюється у межах тих філософських системних утворень, які виникали в епоху Античності. Умогляд цієї епохи дозволяв хворобу уподібнювати космічному хаосу, порушенню порядку у космосі. Хвороби людини завжди супроводжує непорядкованість її життя. Наявність таких паралелей показує, що дитичність (завдяки розвиткові філософії, медицини та інших галузей знань) сприяла формуванню зовнішніх (соціальних) способів формування смислогенези хвороби, і разом з тим створює передумови для участі індивідуальності хворого у творенні або ж виборі смислу власної хвороби. Про це свідчить активне поширення принципу «турбота про себе» на пізньому етапі розвитку античної культури і соціуму. Але, як бачиться, цьому етапу усвідомлення важливості «турботи про себе» кожною людиною передувало впровадження у давньогрецькому суспільстві Пайдейї – системи суспільного виховання дітей і молоді, яка покладала відповідальність за здоров'я тіла на лікарів, а за здоров'я душі – на

філософів. ТанDEM лікарів і філософів сприяв появі феномену лікаря-філософа у європейській культурі.

Ще один важливий акцент. Екскурс в далеку і давню Античність дозволяє стверджувати, що антична культура готувала людство до великої історичної події, а саме – до появи Сина Божого – Ісуса Христа на Землі і запровадження християнської релігії. І тим самим відкривався творчий простір для осягнення християнського смислу хвороби. Античність не була атеїстичною культурою. Виникнення і розвиток філософії сприяло «розведенню» міфу і релігії. А також збереженню зв'язку релігійного почуття і хвороби. Саме в античному контексті знаходить своє підтвердження висловлена нами раніше думка про те, що хвороба як загострення життєздатності людини виявляє її здатність до філософствування як природно задану ознаку людськості. На фоні особливої уваги до тіла утверджувалася мораль, яка переконувала, що смерть, страждання або хвороба не є істинне зло. Вона закликала турбуватися про душу, а не присвячувати своє життя догляду за «тлінним тілом» (Епітект). М. Фуко називає такий зв'язок парадоксальним, але відзначає, що з таких розмислів народжується ідея обміну розладами між тілом і душею, яка засвічувала теоретичне і практичне зближення медицини і моралі, наслідком чого ставало *усвідомлення себе як хворого або схильного до хвороб*. Така потреба мала духовний смисл. Так Епітект закликає кожну людину до розуміння того, що вона знаходиться в біді, що їй потрібен лікар і підтримка. Саме з цього треба починати заняття філософією, бо остання потребує усвідомлення того, в якому стані знаходиться духовна частина нашого ества.

Як уявляється, *лікування філософією* у даному історичному контексті утримувало глибокий медичний зміст. Якщо розумність є ознака унікальності людини, а розум є джерело думки, важлива складова душі, то яке ж важливе значення має очищення, лікування душі для *загального оздоровлення людського життя*. Тим більше, що антична культура явила людству плоди високої розумності, і разом з тим показала глибокі суперечності, які можуть її супроводжувати. Ф. Ніцше вдало означив цю суперечність з допомогою медичної термінології, назвавши її «неврозами здоров'я». Ця суперечність свідчила про наявність межі у розвитку самодостатньої природної розумності, і про реальну можливість переходу у свою протилежність – вищу нерозумність, якщо перша не має глибокої духовної основи. Пануючий політеїзм не міг довести народжену теплоту релігійного почуття до глибокого усвідомлення її осягнення таїни *походження нерозумної розумності і похідного від неї болю*. Чуттєво і розумово відчутна **біль** втрати цінностей віками піднесеної на постамент мудрості культури виражалась різними способами. Були історичні спроби її відродження. Але навіть такі потужні зусилля стосовно часткового

відродження Античності, які здійснило у свій історичний час італійське Відродження, більшою мірою свідчили про неможливість повернення Античності. Бо у цієї культури була своя історична місія і вона була здійснена. Антична культура вибудовувалася на основі **тілесної розумності**. А така основа, при всій її видимій стійкості, не мало тривалої перспективи, тому що не сприяло духовному піднесенню людини, а все більше обтяжувала її земними турботами. Однак її місія полягала у тому, щоб довести до краю суперечливість **тілесної розумності і підготувати перехід до істинно духовної розумності**.

Для медицини цей перехід мав свої історичні наслідки. Створювалися умови для творення нових смислів хвороби, для більш активного долучення особистості до цієї справи. Християнство надає усвідомленню людиною своєї схильності до хвороби вищого духовного значення, бо основною причиною хвороби є власна або успадкована гріховність. А боротьба з власними гріхами – головне життєве завдання християн. Схильність до гріха є наслідком викривлення людської природи, тому нормальне функціонування тілесно-природного начала в людині передбачає його узгодженість із законами духовного світу. Переваги духовного начала в людині підтверджуються численними прикладами зцілень хворих Ісусом Христом, а після Вознесіння – Його послідовниками – Апостолами. Показовими при цьому є слова Сина Божого стосовно Свого перебування на землі – спасіння грішних, лікування хворих.

Християнська література свідчить про те, що успішне духовне лікування і зцілення залежить як від волі Бога, так і від духовного настрою хворої людини, її духовної праці, а також від її причетності до осяжно-неосяжного смислу своєї хвороби. Література Святих Отців, доводячи до розуміння християн ідеї нерозривної єдності тіла і душі, значення віри у лікувальному процесі, сприяла формуванню переконання, що успішність лікування переважно визначається вірою в Бога і довірою до лікаря. Підкреслюючи своєрідність православної духовності митрополит Ієрофей (Влахос) писав, що «сутність православної духовності у тому, що вона цілительна, вона зцілює немочі людини і створює з неї особистість» [2 с. 122].

Наявність цілющої сили стосовно хвороб і творчої сили стосовно особистості і зумовило довголіття і неминучу цінність християнської культури. Навіть відмова чи відступ від неї у певні історичні періоди здійснюється через визначене відношення до неї, а саме , через визнання в ній «загрозливої сили». Питання «для кого?» – залишається риторичним.

Звертаючись до Середньовіччя, яке сприяло творенню **духовної розумності**, звернемо увагу на ще один момент. В сучасній історико-медичній літературі досить поширеною є думка стосовно втрати медициною свого предмету в цю епоху. Безумовно, що заборона на розтин

мертвого тіла була значною перепорою на шляху розвитку анатомії, фізіології та інших біологічних наук. Але, чи були менш значущими здобутки медицини в цей період? Позитивним фактом і здобутком для медицини став феномен духовного лікування хворих. Медицина отримала взірць лікування через пастирську практику. Взірцем духовного відношення до хворого була і християнська етика. Бо дієвість милосердного співчуття хворому має своїм джерелом християнське переконання у тому, що органом пізнання у людини є серце. Ці та інші моменти сприяли створенню нових смислів хвороби, але й сприяли їх прийняттю хворою людиною і долученню до творення нових смислів.

На шляхах розвитку наукової медицини, в умовах секуляризованого суспільства хвороба наповнюється все більшою мірою негативними антижиттєвими смислами. Бо панування матеріалізму і натуралізму в методології медицини сприяли тому, що навіть особистість сприймається як породження соціокультурної реальності, відмежованої від божественного духовного центру. Патологія особистості стає сферою не духовного лікування, а медикаментозного (в кращому випадку), парапсихологічного, екстрасенсорного тощо. І все ж, при всіх видимих досягненнях наукової медицини, які мають в основному технічну природу, в медичній практиці з'являється все більше випадків, які приводять лікаря у стан, коли він говорить, або готовий вимовити: «Тут може допомогти тільки Бог».

В.В. Розанов одного разу написав, що **«біль життя** більш могутніша за **інтерес до життя**. Ось чому **релігія** завжди буде переважати **філософію**» [3, с. 6]. Ці слова добре вписуються у контекст наших міркувань. Філософія здатна пробудити інтерес до життя, навчити ставити адекватні питання до життя, але без релігійної основи вона не може подолати **біль життя**, навчити перетворювати цей біль в **життєву радість**. Цільність і цілісність людського життя, що сприймається як даність, вимагає від дослідників цього життя, його лікарів дуже уважного і обережного до усілякого роду поділів, вузьких спеціалізацій, технічних, технологічних маніпуляцій тощо. Частина не має окремої життєвої потенції, вона може нормально функціонувати тільки як частина цілого. Тому пошук нових смислів та їх творення завжди має у своїй основі особистісне начало, котре своєю духовною розумністю і здатне утримувати в єдності і цілісності людське єство, яке у хворобі піддається розпаду.

Література

1. Цвейг С. Вращение и психика. Месмер. Беккер-Эдди. Фрейд: Пер. с нем.- Политиздат, 1992. – 334с.

2. Митр. Иерофей (Влахос). Православная духовность.- М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998. – 368с.
3. Мир человека. Хрестоматия...- М.: Интерпракс, 1995. – 448 с.

ГІБРИДНІ ВІЙНИ ЯК ФОРМИ АГРЕСІЇ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ ПРОСТОРИ

Для розуміння сенсу та значення розберемо саму суть поняття «гібридна війна» (англ. Hybrid warfare) Це війна, яка поєднує традиційні і нетрадиційні методи. Тобто, симетричні і асиметричні, військові і невійськові методи ведення війни. Існує кілька формулювань від Натана Фреєра, Френка Хоффмана та Філіпа Карбера. Кожен з них по-своєму визначає, що таке гібридна війна. Але краще за все нам розуміти, те що гібридна війна – це війна, яка поєднує звичайні і незвичайні форми ведення війни, які дійсно переплітаються, і ніхто вже не може зрозуміти взагалі: це війна чи не війна точиться. І це, мабуть, найнебезпечніше. Об'єднання як воєнної стратегії, яка об'єднує звичайну війну, малу війну і кібервійну. Термін «гібридна війна» використовують для опису атак із застосуванням ядерної, біологічної та хімічної зброї, саморобних вибухових пристроїв та інформаційних технологій. Такий підхід до ведення конфліктів є потужним і складним різновидом війни. Іноді цей термін застосовують тоді, коли потрібно охарактеризувати складну динаміку бойового простору (англ. Battlespace), що передбачає гнучку реакцію, потребує швидкої адаптації. Експерти називають гібридну війну таким типом воєнного конфлікту, який все частіше буде застосовуватися у XXI столітті.

Одними з ідеологів виникнення самої ідеології гібридної війни були лідери Третього рейху, – сам Адольф Гітлер, а також (не меншою мірою) рейхсміністр народної освіти та пропаганди Німеччини Пауль Йозеф Геббельс. Останній був тією людиною, до компетенції якої якраз і належали питання забезпечення **ідеологічного підґрунтя для розв'язування та ескалації** бойових дій. Достатньо пригадати події в Польщі 1939 р., коли перевдягнуті в польську форму німецькі військові вбили своїх співвітчизників, і нацистська Німеччина під гаслами захисту своєї територіальної цілісності розпочала найкривавішу війну в історії людства. З початком Другої світової війни П. Й. Геббельс значно посилив пропаганду Третього рейху за допомогою спеціальних інформаційних випусків по радіо та в кіно-хроніці. 26 травня 1940 р. почав виходити тижневик «Das Reich», для якого він постійно готував статті, що були розраховані на підтримання образу незламного солдата Вермахту, який веде священну війну за збереження «німецьких цінностей». Аналогічний прийом наразі використовують сучасні Геббельси Російської Федерації, використовуючи центральні канали телебачення, друковані ЗМІ, Інтернет-простір. Для цього (і це, до речі, можна вважати певною мірою ноу-хау від пропагандистів РФ)

було створено окремий телевізійний канал «Life News», де пропагуються «справжні цінності руського міра».

Дослідники зазначають, що конфлікти будуть мультимодальними (тобто такими, що ведуться в різні способи) та багатоваріантними, які не входять у рамки простої конструкції ведення збройного конфлікту чи війни.

За Ф. Хоффманом, майбутні загрози можуть більшою мірою бути охарактеризованими як гібридне співвідношення традиційних та нерегулярних стратегій і тактик; використовуватимуться децентралізоване планування та виконання, участь недержавних акторів із використанням одночасно простих і складних технологій. Доволі показовими, з точки зору застосування стратегії «гібридної війни», є сьогодні дії Російської Федерації і це безумовно, і є гібридний тип воєнних дій в їхньому класичному вигляді. Про те, що РФ готувалася до цієї війни і планувала вести її саме в такий спосіб, свідчать багато фактів.

Ця ідеологія впроваджувалася у воєнну доктрину нашого північного сусіда з початку 1990-х рр.: Нагорний Карабах, обидві «чеченські» кампанії, Молдова... Агресія 2008-го року щодо Грузії, фактично, була «генеральною репетицією» воєнного втручання в Україну. Ось як описав російську воєнну тактику Начальник Генерального штабу Збройних сил Росії, перший заступник міністра оборони РФ генерал армії В. Герасимов на конференції в Академії військових наук у січні 2013 р.: «...Акцент змістився на використання політичних, економічних, інформаційних, гуманітарних та інших невоєнних заходів, поряд із застосуванням протестного потенціалу місцевого населення. Все це повинно супроводжуватися прихованими воєнними операціями – наприклад, із застосуванням методів інформаційної війни, задіянням сил спецназу... Відкрите використання сили, часто під прикриттям миротворчої діяльності та посередництва у вирішенні кризи, може бути задіяне на фінальній стадії, як правило, з метою досягти повної перемоги у війні...».

Сутністю будь-якої війни за класичною працею давньокитайського стратега Сунь Цзи «Мистецтво війни» є обман. Тому більшість громадян країни, стосовно яких здійснюється гібридна інформаційна агресія, часто дезорієнтовані великою кількістю суперечливих інформаційних меседжів та не розуміють всіх масштабів і небезпеки, яка нависла над їхньою державою. Чому саме інтернет став розповсюджувачем фейкової інформації? Слід зауважити, що інші (традиційні) засоби масової інформації також залучалися до дезінформування певної частки населення тих чи інших країн, виправдання тих чи інших дій. Можна навести такі випадки як Глейвицький інцидент (провокація) — операція під кодовою назвою «Консерви», проведена СС гітлерівської Німеччини, що стало приводом для нападу на Польщу 01.09.1939 р. Цей напад вважається початком Другої світової війни. Цей випадок широко висвітлювався у

друкованих виданнях і радіостанціями тих часів (телебачення вже існувало, але було малопоширеним і маловпливовим). Однак друковані видання малоприсадибні для створення і розповсюдження фейків. По-перше, вони не мають високої оперативності — найближчий номер вийде тільки завтра, а електронні ЗМІ можуть повідомити фейкову новину вже сьогодні. По-друге, публікація у друкованому виданні є документом, а отже, автора та видання можна притягнути до відповідальності. Радіо також малоприсадибне для поширення такої інформації через свій фоновий характер. Сьогодні телебачення набуло нечуваної сили, але тут фейки можуть з'явитися з двох причин: недбалість, неперевірена інформація, некомпетентність журналістів та вирішальний вплив влади на інформаційну політику електронних медіа країни. Класичним став фейк-репортаж 1-го російського телеканалу про начебто розіп'ятого військовослужбовцем ЗСУ хлопчика, але він міг з'явитися лише через цинічну пропагандистську кампанію проти України в ЗМІ Росії, а також за прямим замовленням на такі матеріали з боку вищої влади. Слід зауважити, що фейки активно використовуються багатьма країнами, медіа різних видів. Наприклад, в Україні існує низка видань, які активно поширюють інформацію сумнівної якості, а іноді абсолютно безглузді дурниці. Однак кількість неправдивих повідомлень-фейків з боку російських телеканалів і веб-ресурсів надзвичайна. Путінський режим за допомогою російських мас-медіа веде справжню інформаційну війну проти України. Ведення інформаційної війни часто спрямовується на молодь. Отже, наголос у розповсюдженні фейкових повідомлень зроблений на соціальні мережі, які є дуже популярними серед молоді. Для цього у Санкт-Петербурзі російська влада створила так звану «фабрику інтернет-тролів» — молодих людей, які видають себе за реальних учасників мережі, централізовано та масово розповсюджують провокативну, епатажну інформацію. Мета такої акції — психологічна обробка громадян України та інших країн, включаючи користувачів інтернету Росії. «Фабрика тролів» діє за принципом «брехня, яку повторюють багато разів, стає правдою». Співпрацівники «фабрики» одержують завдання від «кураторів» створити враження чисельної української спільноти, яка протестує проти «хунти» або дотримується альтернативної думки з якого-небудь приводу.

Відомий український вчений і державний діяч, директор Національного інституту стратегічних досліджень, доктор технічних наук, професор та академік Національної академії наук України Володимир Горбулін, описуючи інформаційний складник «гібридної війни», зазначає, що інформаційний фронт «гібридної війни» розгортається одразу за кількома напрямками. Передусім, серед населення в зоні конфлікту; серед населення країни, проти якої здійснюється агресія, однак територія якої не охоплена конфліктом; серед громадян країни агресора; серед міжнародного

співтовариства. В українському випадку маємо справу не просто з ворожою пропагандою, а з тим, що фахівці-інформаційники слушно характеризують як «війну смислів/сенсів». Для ретрансляції цих смислів використовується вся множина інформаційних комунікацій. Основним структурним елементом у цій війні стають симулякри — образи того, чого не існує в реальності. Прикладами таких симулякрів є «фашисти в Києві», «звірства каральних батальйонів», «розіп'яті хлопчики», використання Україною заборонених озброєнь. Стратегічна мета експлуатації цих симулякрів — замінити об'єктивні уявлення цільових груп про характер конфлікту тими «інформаційними фантомами», які потрібні агресору.

Підміна понять, сенсів, впровадження симулякрів призвело до того, що цей прийом гібридної війни розділяє людей в Україні на анти- та пропутінські сили, хоча перших набагато більше. Певним доказом смислової війни, виграної путінським режимом, стало нагородження закритим указом 300 журналістів «за Крим». Це також підтверджує, що смислова війна — принципово мас-медійна війна. Якщо зазвичай засоби масової інформації супроводжують військові дії, то у війні смислів спостерігається зворотна картина: військові завершують ті дії, які забезпечила їм підготовка ЗМІ. Як результат, громадяни України затримують рух колон ЗСУ в зоні конфлікту, протестуючи проти їхньої участі в бойових діях.

Також цікавим є опис відомого російського журналіста та медіаменеджера Володимира Яковлєва щодо методів спеціальної бойової пропаганди, яку свого часу проходили всі студенти журфаку МДУ. Згідно з його описом, в обставинах секретності студентів вчили бойової спецпропаганди — мистецтву сіяти розбрат у лавах супротивника за допомогою дезінформації та маніпуляції свідомістю. Бойова («чорна») пропаганда допускає будь-яке спотворення реальних фактів задля вирішення пропагандистських завдань. Це ефективна зброя, що використовується з єдиною метою — вибивання мізків противнику. Метод «гнилого оселедця», метод «перевернутої піраміди», метод «великої брехні», принцип «40 на 60», метод «абсолютної очевидності» — з усіма цими методами й техніками зіштовхувалися всі користувачі інтернету, однак просто цього не усвідомлювали. Майбутніх журналістів вчили використовувати техніки бойової спецпропаганди проти солдатів армії супротивника. Сьогодні вони використовуються проти мирного населення нашої країни. Вже 5 років, читаючи російські газети або переглядаючи телевізійні шоу, Яковлєв з цікавістю наголошує, що люди, які координують у Росії вкидання та інтерпретацію новин, вчилися за тим самим підручником, у того ж бадьорого полковника або його колег. Наприклад, метод «гнилого оселедця» працює таким чином: підбирається помилкове звинувачення (важливо, щоб воно було максимально брудним і

скандальним). Зокрема, добре працює дрібне злодійство, розтління дітей чи вбивство, бажано з жадібності. Мета «гнилого оселедця» зовсім не в тому, щоб довести звинувачення, а в тому, щоб викликати широке, публічне обговорення його несправедливості та невинуватості. Людська психіка влаштована так: щойно обвинувачення стає предметом публічного обговорення, неминуче виникають його «прихильники» та «противники», «знавці» та «експерти», оскаженілі «обвинувачі» та затяті «захисники» обвинуваченого. Однак, незалежно від своїх поглядів, всі учасники дискусії знову й знову вимовляють ім'я обвинуваченого поруч із брудним і скандальним обвинуваченням, втираючи таким чином дедалі більше «гнилого оселедця» в його «одяг», поки нарешті цей «запах» не починає слідувати за ним усюди. При цьому питання «вбив-вкрав-спокусив чи все-таки ні» стає головним при згадці про нього. Метод «40 на 60» був вигаданий Геббельсом. Він полягає у створенні ЗМІ, які подають 60% своєї інформації в інтересах супротивника. Заробивши таким чином його довіру, решту 40% вони використовують для надзвичайно ефективної, завдяки цій довірі, дезінформації. Дуже ефективним є метод «великої брехні», який дещо схожий на «гнилий оселедець», але працює інакше. Його суть полягає в тому, щоб з максимальною впевненістю запропонувати аудиторії настільки глобальну та жахливу брехню, що майже неможливо повірити, начебто можна про таке брехати. Трюк полягає в тому, що правильно скомпонована і добре продумана «велика брехня» викликає у слухача чи глядача глибоку емоційну травму, яка потім надовго визначає його погляди всупереч будь-яким доводам логіки й розуму.

Однак найбільшу ефективність має метод «абсолютної очевидності», що дає хоча нешвидкий, але надійний результат. Замість того щоб щось доводити, ви подаєте те, в чому хочете переконати аудиторію, як щось очевидне, саме по собі зрозуміле, а тому безперечно підтримуване більшістю населення. Незважаючи на свою зовнішню простоту, цей метод неймовірно ефективний, оскільки людська психіка автоматично реагує на думку більшості, прагнучи до неї приєднатися. Проте важливо пам'ятати, що більшість обов'язково має бути переважною, а її підтримка – абсолютною та безумовною. В іншому випадку не виникає ефекту приєднання. Однак якщо ці умови дотримуються, то кількість прихильників «позиції більшості» починає поступово, але впевнено зростати, а з часом збільшується в геометричній прогресії (переважно завдяки представникам нижчих соціальних верств, які найбільш схильні до «ефекту приєднання»). Одним з класичних способів підтримки методу «абсолютної очевидності» є публікація результатів різноманітних соціологічних опитувань, які демонструють абсолютну суспільну однаковість з того чи іншого питання. Методики «чорної» пропаганди не вимагають, щоб ці звіти хоча б якимось чином стосувалися реальності. Про всі ці методи можна багато

розповідати, адже їх список достатньо великий. Однак важливим є зовсім інше. Методи «чорної» пропаганди впливають на аудиторію на рівні глибоких психологічних механізмів таким чином, що наслідки цього впливу неможливо зняти звичайними логічними аргументами. Загалом, інакше не може бути.

Всі методи бойової спецпропаганди об'єднує єдина мета. Вона полягає в тому, щоб послабити армію супротивника шляхом внесення в її лави внутрішньої ворожнечі, взаємної ненависті та недовіри одне до одного. Сьогодні ці методи застосовуються проти нас. Результат, до якого вони призводять, є таким, для досягнення якого вони були створені. Однак взаємна ненависть та внутрішня ворожнеча виникають не в армії противника, а в наших будинках і сім'ях. Просто можна вийти на вулицю і подивитися, як змінилася країна за останні 5 років. Здається, проти власного населення бойова спецпропаганда працює навіть ефективніше, ніж проти солдатів противника. Напевно, тому що мирне населення, на відміну від солдатів противника, не може себе захистити. До успіхів, що підтверджують ефективність російської гібридної пропаганди, окрім території України, варто віднести багаторазові повідомлення і розслідування спецслужб європейських країн та США щодо результативного втручання Росії у вибори Президента США, голосування щодо Брекзиту у Великій Британії, вибори Президента Франції, референдум у Нідерландах щодо вступу України до Асоціації між ЄС та Україною, виборах в інших європейських країнах.

Якщо аналізувати внутрішню ситуацію в Україні, то цікавим прикладом впливу фейків на свідомість громадян є нещодавні президентські вибори. Експерти Інституту масової інформації (ІМІ), що є незалежною, неприбутковою, недержавною громадською організацією, яка входить до громадських рад Комітету ВР з питань свободи слова та інформаційної політики, Нацради з питань телебачення та радіомовлення, Міністерства Інформації та діє у громадському секторі з 1995 р., здійснили аналіз перебігу президентських виборів (<https://imi.org.ua/monitorings/khto-mochyt-kandydativ-nehativ-v-onlayn-media/>). Загалом, до вибірки потрапило 6918 текстів, які були окремо проаналізовані експертами ІМІ на предмет позитивної, негативної чи нейтральної тональності, присутності ознак чорного піару чи контрагітації. До текстів з негативною тональністю належали всі тексти, де критика діяльності кандидата не супроводжувалася відповіддю іншої сторони, коментарями експертів з іншою позицією, використовувалися негативні оціночні судження щодо кандидата, маніпуляції тощо. В цьому випадку необхідно звернути увагу, як на певний маркер ефективності інформаційної війни та розповсюдження фейків, фактично абсолютний збіг підсумкових результатів виборів у другому турі з кількістю негативної інформації щодо кандидатів, а також тривалість

5-річної інформаційної війни путінської держави проти української влади, яка проводила курс на євроінтеграцію.

У зв'язку із небезпекою гібридної війни виникає логічне запитання: чи існують способи боротьби з фейковими новинами? Що ж необхідно робити громадянам в умовах інформаційної війни? Особливу увагу слід приділяти чотирьом аспектам роботи: перевірці інформації (верифікації), розвінчуванню фейкових історій, підвищенню інформаційної грамотності. Одне із них – верифікація. Щоб зберегти довіру до офіційних або визнаних ЗМІ, користувачам інтернету потрібно вживати превентивних заходів, щоб не стати жертвами фейків або дезінформації. Необхідно перевіряти будь-який контент, отриманий онлайн, якщо вони збираються його використовувати. Дедалі популярнішими стають технології верифікації, засновані на допомозі користувачів-добровольців. Такі спільноти як Bellingcat і #DigitalSherlocks, Stopfake ставляться до перевірки та геолокації як до командного виду спорту. Викриття. Одна з проблем, яку потрібно враховувати користувачам, полягає в «роздмухуванні» неправдивих історій — чи не поширюються фейки ще далі та ще більше в результаті їх розвінчання і публікації результатів, чи не надає їм це зайвого розголосу? Перевірка на відповідність дійсності. Аналізувати статті журналістів, які вивчають підозрілі заяви та перевіряють факти, відповідаючи на питання аудиторії. Медійна грамотність. Один з найкращих способів зупинити поширення дезінформації — це розповсюдження інформації, що допомагає аудиторії критично оцінювати інформацію, яку вона бачить у соціальних мережах. Пояснення того, як та чи інша фальшива історія була розвінчана, може підвищити обізнаність аудиторії про ризики дезінформації та проблеми пошуку правди.

Загалом, можна підсумувати, що наразі демократичне суспільство змушене балансувати між двома (щонайменше) крайнощами. З одного боку, без свободи слова немає демократії, а з іншого – існує небезпека використання свободи слова для маніпулювання масовою свідомістю. Для вироблення ефективних механізмів протидії важливо проаналізувати потреби громадян, яку інформацію вони обирають, з яких джерел, критерії достовірності, який це має вплив на свідомість, емоційний прояв, як громадяни ставляться до медіа, урядових інституцій тощо. Серед таких документів у цій ситуації важливою є Доктрина інформаційної безпеки України, затверджена рішенням Ради національної безпеки та оборони України від 29.12.2016 р. Щоб вистояти в таких умовах перед дезінформацією та маніпуляціями, яку вміло застосовують, насамперед, російські ЗМІ, яка розповсюджується за допомогою соцмереж та інших комунікаційних каналів, кожній державі необхідна консолідація, довіра до влади, а з боку держави — широкомасштабна інформаційна політика швидкого реагування із застосуванням сучасних технологій. При цьому

громадяни повинні правильно фільтрувати інформацію, критично мислити, аналізувати, звертати увагу на джерела інформації, власників медіа, оскільки в міру збільшення усвідомлення маніпуляція зменшується.

ЕСТЕТИКА ЯК ОНТОЛОГІЯ, ЛОГІКА ТА ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ

Метою даних тез є не ствердження та строга аргументація думки, а радше пропозиція для дискусії та критичних зауважень щодо теку, в якому досліджуються нові можливості погляду на естетику як онтологію, логіку, та теорію пізнання.

1. **Онтологічна гіпотеза** – онтологічними рамками, «полем», або ж сферою досліджень естетики (з точки зору її меж); тим, що ми називаємо «об'єктом дослідження», є сфера естетичного (яка є ширшою за сферу мистецтва).

Відповідно, дана теза володіє також деякими важливими імплікаціями, які слід прояснити.

1.1. Естетичним щось постає не тому, що деякий предмет володіє відповідними естетичними характеристиками (відповідно до естетичних категорій), а тому, що ми розглядаємо його як «потенційно естетичний». Перефразуючи відомий вислів – «Естетика – це не питання “що”, а питання “коли”» (ми дивимося на щось, як потенційно прекрасне).

1.2. Сфера мистецтва входить в сферу естетичного (оскільки мистецтво в рівній мірі може піддаватися спробі віднайти естетичне), проте естетичне не обмежується мистецьким. Простіше кажучи можна віднаходити «естетичну насолоду» не тільки в мистецтві.

1.2.1. Більше того, якщо проводити цю тезу у всій її радикальності – все постає (потенційно) естетичним: і схід сонця, і модерністська картина, і робочий стіл філософа.

1.2.2. Відмінність (рівня) естетичності, у свою чергу, полягає у мірі змістовності. Створене людиною володіє додатковими рівнями та конотаціями, а, отже, у ньому можна віднайти більше потенційно естетичного.

1.3. Не може бути мистецтва або естетичного незалежного від органів чуттів – для того щоб бути презентованим, репрезентованим та конституїтованим у свідомості, те, що може постати естетичним, потрібно сприйняти. Натомість – все (та всякий спосіб) у який щось може бути сприйнято – може постати естетичним.

1.3.1. Відтак – демаркаційна лінія між естетичним та неестетичним не може бути прокладеною (хоча її досі можна

проводити між мистецтвом та ремеслом, мистецтвом і природою і т.д.).

1.3.1.1. Цей перелік тез дозволяє іще раз поглянути на органи чуттів, та пояснити, чому ремесла, пов'язані з нюхом, смаком та дотиком (парфюмерія, кулінарія та кохання) раніше не вважалися мистецтвом, та чому все ж можуть розглядатися як естетичні.

1.4. Все сприйняте – можливо естетичне, все естетичне – необхідно сприйняте.

2. **Гносеологічна гіпотеза** – предметом естетики є не естетичне (саме по собі), і не естетичний досвід, а *досвід естетичного*.

2.1. Досвід естетичного – це насамперед досвід. Він не є особливим родом досвіду – він так же *опирається* на сприйняття (в межах чуття), може звертати увагу на емоції, формулювати на базі естетичного сприйняття естетичні судження.

Немає естетичного поза досвідом, але є досвід, в якому не виявлене естетичне.

2.2. Досвід естетичного – це досвід репрезентації естетичного предмету (як процесу формування на базі сприйняття, емоцій та рефлексії) у свідомості (і естетичний смак, відповідно, є здатністю цей естетичний предмет у свідомості конституювати).

2.3. Досвід естетичного – неможливо передати, але про досвід естетичного можливо комунікувати, подібно до відомого у філософії концепту Вітгенштейнівського жука.

3. **Гіпотеза логічна** – комунікувати про естетичний досвід ми можемо на основі мови. Естетичне представляється у символах. Естетичне – це мова, про яку ми можемо розмовляти.

3.1. Естетичний предмет може бути представлений через знаки та символи, між якими можливі семантичні та синтаксичні відносини, а, отже, естетичний предмет може володіти власною мовою.

3.2. Мови естетичного не володіють точним перекладом та якісно відрізняються одна від одної (мова танцю відрізняється від мови архітектури).

3.3. Мови естетичного піддаються аналізу відношень, але цілцю цього аналізу повинен бути розвиток можливих інтерпретацій, а не пошук істини.

МИСТЕЦТВО ЯК ШЛЯХ ОЛЮДНЕННЯ ЛЮДИНИ

Сучасний етап розвитку людства із технологізацією та цифровізацією усіх сфер життєдіяльності особистості – підґрунтя активних дискусій, теоретичних осмислень, прогнозів науковців. Специфіка цього періоду створює ситуацію для дослідників виходу із історичного виру і здійснення рефлексії актуальних викликів сьогодення. Адже, ми є свідками не лишень зміни світоглядних установок, а й прослідковуємо тенденції розлюднення людини. Мова йде не лишень про набуття нових характеристик, віртуалізацію як переживання специфічного досвіду. А про втрату духовної цілісності, власне людського способу буття.

Мистецтво реагує на виклики, який кидають йому невизначеність, багатозначність... Сучасне мистецтво свідомо відкидаючи правила та обмеження, які встановила попередня культурна традиція, демонструє інше відношення людини до оточуючого світу, особливе бачення. Художник чи письменник творить, не керуючись ніякими встановленими наперед правилами. Ці правила створюються разом із твором і тому кожен твір стає подією.

Для Бодрійара зміст сучасного мистецтва не репрезентує реальність, а спотворює її, трансформує: форми утворюють різні варіації, повторюються і це безсилля у створенні нових форм – симптом загибелі мистецтва. Втрата меж прекрасного і потворного привела до порушення «таємного коду естетики» і відповідно до смерті мистецтва. Вийшовши з мистецтва, звільнивши від плоті форму, лінію, колір естетичний код виразився у «операційних формах», естетизуючи «усю убогість світу», усе банальне, маргінальне, надаючи їм «естетичну додаткову вартість знаку» і впливаючи на відносини споживання. При цьому важлива не річ, а ідея відношення через серію речей, яка її проявляє, утворюю нову мову і культуру, «новий гуманізм споживання»[1]. Зникло те, що відділяло мистецтво від простого продукування естетичних цінностей, мистецтв вступило у трансестетичне поле симуляцій.

Постає питання: якщо мистецтво розчаровує глядача стосовно світу, створеного людьми (авангард), стосовно людей як спроможних виправити ситуацію (постмодернізм), то чи ж мистецтво розгортається по суті? Проблема нерозуміння сучасного мистецтва – ліквідація людського у мистецтві – як сенсу і форми... В цьому виражається безсилля епохи і її мистецтва, оскільки вони не спроможні запропонувати нічого схожого на надію.

Митець покликаний побачити рятівне і надихаюче там, де панує суцільний безлад, що дарує можливість людині залишитись людиною за

нелюдських умов. А дегуманізоване мистецтво може зіграти роль реанімаційного заходу (як в кардіології – роботу серця запускають електричним струмом), який запалить життєву іскру культури.

Мистецтво як шлях олюднення людини – духовний процес, який дарує людині вміння побачити світ, Іншого, захоплюватись красою, подолання своєї кінцевості. Антропологічність мистецтва полягає у виведенні людини за межі повсякденності, не розчиняючи свідомість у масі.

Задумуючись над тим, у чому полягає людське у людині, Р. Гвардіні відповідає: «у тому, щоб бути "обличчям". Бути покликаним Богом; бути готовим відповідати за свої вчинки і вступати у дійсність, керуючись внутрішніми силами, які спонукають. Саме це робить людину єдиною» [2]. Саме таке «обличчя» і може послужити опорою для нового образу людського буття, яке становить завдання сучасності.

Література

1. Бодрийяр Ж. Система вещей. URL: <http://e-libra.ru/read/173491-sistema-veshhej.html>
2. Гвардіні Р. Конец нового времени. URL: <http://e-libra.ru/read/245202-konec-novogo-vremeni.html>

СУСПІЛЬНО-ПРАКТИЧНИЙ ВИМІР ПОШУКІВ ОНТОЛОГІЧНОГО СТАТУСУ ІНШОГО У ФІЛОСОФІЇ ХХ СТ.

Постановка проблеми. Проблема Іншого представляється нам універсальною, проте зміст поняття «Інший» залежить від того, як поставлена проблема та від конкретної ситуації. Поняття Іншого надзвичайно багатозначне і кожен мислитель вкладає в нього свій сенс. Наприклад, К.-М. Віммер говорить, що поняття Іншого часто виконує ту саму функцію, що і Джокер в картковій грі, приймає різні ролі в залежності від рішення гравця [11]. Так, класична європейська філософія розглядає Іншого як «інше Я», «моє інобуття», «друге Я» (Р. Декарт, Л. Фейєрбах, Г.-В.-Ф. Гегель). У філософії М. Гайдеггера ми зустрічаємося з Іншим як «кожним», «усередненим Іншим». Інший як «Ти» зустрічаємо у творчості М.М. Бахтіна, М. Бубера, Х.-Г. Гадамера. П. Рікер проводить відмінність між «другим-ти» і «будь-яким іншим» [6]. Дж. Г. Мід говорить про «значущих Інших», які грають провідну роль в самоідентифікації індивіда [5, с.227-237]. Інший як заперечення мого Я (Ж.-П. Сартр), Інший як можливість (Ж. Дельоз), Інший як абсолютна інакшість (Е. Левінас) і т. д. – безліч інтерпретацій проблеми. І всі вони спрямовують філософські пошуки ХХ ст. у напрямку введення Іншого в площину існування, представленості та діяльності суб'єкта як у вузькоантропологічному, так і у загальному теоретично-логічному вимірах.

З усього вищесказаного бачимо, що поняття Іншого багатоаспектне, його зміст залежить від контексту. Логічним видається об'єднання різних типів Інших в наступні групи: значущий Інший, Інший в структурі мого Я; Інший як Ти (протилежність – будь-який Інший); Інший як Не-Я, як відхилення від норми Я (маргінал, жінка, інвалід, представники груп меншин і т. д.); Інший як носій іншої культури («чужий»). Проблема Іншого, таким чином, розглядається на рівні окремого індивіда (проблеми ідентичності), діалогу Я і Ти (проблема взаєморозуміння), соціуму і взаємодії культур.

Фактично, можна стверджувати, що саме ретельна увага до теоретичних, буттєвих контурів Іншого та понятійних інтерпретацій даного феномену може продуктивно виступати як істотним аспектом теоретичної філософії, так і підґрунтям для головних суспільних, практичних, етичних та культурних пошуків людства у другій половині ХХ ст. і, зрештою, на початку третього тисячоліття.

Мета статті – розглянути проблему пошуку філософії ХХ ст. онтологічного статусу Іншого в суспільно-практичному вимірі.

Основний матеріал. У даному питанні нас найбільше цікавлять проблеми визначення потенцій та можливостей дискурсу Іншого для формування ідей мультикультуралізму та для соціальної практики сучасності.

Зокрема, Ю.М. Лотман підкреслює роль Іншого *в розвитку культури*. Інший необхідний як можливість, оскільки саме він дозволяє мені побачити іншу модель тієї ж реальності, іншу мову для її опису. Тією зоною, за Лотманом, в якій відбуваються прискорені семіотичні процеси, є межа, периферійна область культури виконує роль Іншого для відносно стабільного центру, сприяючи розвитку даної культури.

З іншого боку, теоретик діалогізму В.С. Біблер говорить про поліфонії логік ХХ ст. Культура постає як світ нескінченних можливостей [2]. Суб'єкт ніколи не опиниться в центрі свого світу, він існує на межі декількох культур (згадаємо Бахтіна, для якого існування можливе лише на кордоні Я і Іншого). Щоб бути справжнім мисленням, досконалішим і таким, що трансформується, моє мислення повинно зустрітися з іншим мисленням, іншою логікою.

Саме у цьому моменті актуалізується проблематика мультикультуралізму, адже саме дискурс Іншого демонструє нам усі феноменологічні, суспільні та культурні особливості ситуації суб'єкту, що існує у ХХ ст. не у однорідному смисловому середовищі, але, як зазначалось В.С. Біблером, на перетині смислів, культур, традицій.

В такому контексті мультикультуралізм варто окреслити як шлях подолання «інакшості» в смислі деякої ворожості та відчуженості.

Дослідник Волкова Т.П. [3] зазначає, що культуру часто визначають як сукупність фундаментальних матеріальних і духовних цінностей, які виступають в якості засобу індивідуальної та групової ідентифікації людей. Вона виконує функцію ознаки, що відрізняє одну групу від іншої. Поняття культури викликає думки про Іншого. Головне в ній – це те, що відрізняє її від інших культур. Культурні відмінності не можуть бути усунені, розмиті, нейтралізовані без ліквідації носіїв цієї культури.

Тут не можна не згадати Р. Рорті [7], котрий так характеризує культурні відмінності: «щоб бути Іншим ... потрібно бути носієм непереборної стигми, що робить вас жертвою соціально допустимого садизму, а не просто економічного егоїзму». Культура не є однорідною за своєю суттю, вона динамічна, вона створюється, руйнується, перебудовується. Вона сама множинна і включає елементи інших культур. Процес взаємодії часто веде до змін, які розглядаються в якості цінностей членами культурної групи. Збереження культури може перетворитися в бажання зберегти образ культури, але воно ж може позбавити цю культуру можливості розвитку.

Теорія і практика мультикультуралізму, або культурного плюралізму, передбачає співіснування багатьох культур в одному смисловому місці, без

переважання якоїсь однієї культури в буттєвому вимірі співіснування. Створюючи гранично широкий спектр людських відмінностей, котрі можуть бути прийнятними для великого числа людей, мультикультуралізм прагне до подолання расизму, відмінності статей та інших форм дискримінації. Тут можна ще раз звернутись до Волкової Т.П.: «Мультикультуралізм – практика визнання і поваги різних культур, релігій, рас, етнічності, думок всередині навколишнього середовища» [3, с.88].

Сучасний дослідник М.В. Тлостанова [8], порівнюючи мультикультуральність і мультикультуралізм, дає такі визначення цим двом поняттям: «мультикультуральність, або культурна багатоскладність – характерний прояв сучасної світової культурної динаміки, пов'язаної з останньою на сьогоднішній день фазою модернізації, зазначеної посиленням і ускладненням міжкультурних взаємодій, з активним переосмисленням поняття і ролі «Іншого» і самих принципів «зінакшості». Мультикультуралізм ж, на відміну від мультикультуральності, – це об'єднання теорій та практик, які запропоновані для осмислення об'єктивно існуючого світового культурного різноманіття» [8, с.30].

По суті, мультикультуралізм означає вироблення правил і норм співіснування різних культур і їх носіїв в одному, єдиному суспільстві, і, як ми бачимо, це неодмінно потребує дуже прискіпливої уваги до поняття Іншості у його буттєвих, першопочаткових вимірах.

Щоправда, у дискурсі мультикультуралізму ми можемо зафіксувати вельми істотну суперечність, котра є доволі небезпечною при практичній реалізації ідей мультикультуралізму. Мова йде про наступне. Ключові слова сучасного, релевантного плюралістичній дійсності підходу – «зрозуміти іншу (чужу) культуру», «подолати інакшість (чужість)», «навчитися жити разом з іншим (чужим)» і т. д. При цьому, однак, забувають, що «інше/чуже» в значній мірі саме завдяки цьому підходу і виникає: «інший/чужий» як раз і конститується в дискурсі Чужого. Питання облаштування спільного життя індивідів і груп виступають як питання «діалогу» (або «конфлікту») культур. Фактично, ми бачимо, що сама постановка питання про «Іншу культуру» або «Іншого носія культурних смислів» із необхідністю породжує дискурс «Іншої культури» як «Чужої культури».

Цей момент заслуговує нашої уваги.

Інший в якості Іншого суб'єкта неодмінно постає Іншим по відношенню до самості Я, оскільки його буттєві характеристики виходять за рамки і межі компетенції, «юрисдикції» цього Я. Тобто у конституюванні Іншого ми завжди маємо деякі атомарні рамки як власної ідентичності, так і ідентичності Іншого, котрі не долаються. У класичному дискурсі це схоплюється через першопочаткову, принципову єдність особистісного буття, цілісність персоналістично зрозумілого Я і «Ти». У некласичному дискурсі ми фіксуємо цей момент через тілесність (задаймо розгляд Ж.-П.

Сартром проблеми Іншого). І у такому контексті не виникає якогось «розмивання» кордонів суб'єктності та Іншості, адже Я – це завжди Я, Інший – це завжди Інший.

Але зовсім відмінною є ситуація, в якій ми опиняємось, екстраполюючи дискурс Іншого на культурну ідентичність і взагалі на будь-які універсальні смисли людського буття (суспільні норми, етичні закони, ціннісні характеристики). Виникає дуже серйозне питання: якою мірою Інша культура – дійсно Інша? Адже культурні смисли тією мірою належать саме до «культури», а не до «особистісного світогляду», якою відображають смислову визначеність людини як істоти суспільної, родової. В глобальному смислі культура – це завжди вселюдська подія створення універсальних форм діяльності, і в такому контексті вона завжди «моя», навіть коли ми говоримо про Іншу культуру з позицій мультикультуралізму. Те саме стосується усіх форм та смислів, котрі попадають у дискурс Іншого. Бо в такому розумінні констатація тої чи інакшої культури як Іншої – незалежно, за якою ознакою ми ідентифікуємо культуру як Іншу (мовна, історична, територіальна тощо) – апіорі веде до виявлення її як Чужої, що із необхідністю відчужує різноманітні форми існування людей замість того, щоб знімати таке відчуження.

Тому дана проблематика потребує вкрай обережного та ретельного розгляду, оскільки привабливість ідеї мультикультуралізму може затьмарити деякі ризики і небезпеки, що в ній криються.

Таким чином, ми бачимо, що рефлексія феномена відмінностей між людьми і культурами, яка складає головний мотив культурних досліджень, привела в останнє десятиліття до загостреного відчуття присутності Іншого в філософському, історичному, критичному дискурсах. Цивілізованість суспільства в даному випадку можна визначити по тому, наскільки комфортно і безпечно почувають себе індивіди і групи, які не належать до більшості.

Часто прихильники права зберігати культурну ідентичність підкреслюють рівність культур, вказуючи на умовність критеріїв при визначенні цінності тієї чи іншої практики культурних груп. Прихильники даної концепції стверджують, що практика культурних спільнот повинна розглядатися як рівноцінна. Як би не була приваблива ця ідея, слід визнати її недостатньо послідовною. Було б необґрунтовано заздалегідь розглядати культурні практики як рівноцінні, бо саме поняття цінності носить глибоко індивідуальний характер і обумовлено приналежністю носія культурної практики до тієї чи іншої історичної традиції. Тому оптимальним можна визнати підхід, що пропонує «враховувати цінність інших культурних практик, вивчати їх і вести діалог» [10].

Виключно діалог може показати, що дана культурна практика дійсно має значущість. Ось що з цього приводу пише Волкова Т.П.: «В такому

випадку слід визнати право зберігати культуру, а це означає, що ми повинні бути готові активно захищати ту чи іншу культурну практику. Можливо, що більшість людей буде вважати свої власні культурні цінності універсальними, тобто важливими для всіх, а інші культурні практики – неприйнятними, таким чином, діалог може перетворитися в конфлікт» [3, с.86], що, зрештою, вже зазначено нами вище. В такому контексті викликає сумнів та пересторогу цитована теза дослідника про те, що необхідно виходити із позиції активного захисту «свого».

Тим не менш, очевидно, що контури культурних груп не визначаються природою. Вони постійно змінюються, і в кожен певний момент неясно, хто відноситься до цієї культурної групи, а хто може бути виключений з неї. Диференціація груп встановлюється і руйнується їх відносинами один до одного. Групова самобутність – категорія історична. Це не «набір об'єктивних фактів, а продукт пережитого» [12].

Право на збереження культурної ідентичності означає, що необхідний правовий захист збереження культурної самобутності групи від домінуючої більшості. При цьому варто було б розглянути питання про меншини всередині меншин і, врешті-решт, про окремих людей всередині меншин. Тому слід визнати, що колективне право на збереження культурної самобутності можливо за умови поваги свободи вибору індивідуума. Окремі люди не зобов'язані підкорятися культурним особливостям більшої групи в меншості [12]. Було б непослідовним, якби групи дотримувалися права жити своїм культурним життям по-своєму і не дозволяли окремим членам цих груп жити так, як вони вважають за потрібне.

Як бачимо, попри перспективність мультикультуралізму як напрямку сучасної суспільної практики, належна увага до поняття та феномену Іншого переводить даний дискурс, скоріше, у площину діалогу культур – як такої стратегії, котра більш ефективно та адекватно відповідає фундаментальній вимозі суб'єкта (простіше кажучи, людини ХХ і вже тепер ХХІ ст.) конституювати Іншого як онтологічно рівноцінного собі і себе як те, що утворюється на перетині самості та Іншості.

В цьому контексті варто звернути увагу на ще один вельми істотний аспект суспільних практик сьогодення, котрий генетично і теоретично виростає із філософських пошуків ХХ ст.

Зосереджуючись на вивченні іманентності, класична філософія і в цілому метафізична традиція прагне звести до тотожного все, що протистоїть їй в якості Іншого. Вона прагне до автономії, до тієї стадії, де мислення не обмежене.

Це – своєрідне теоретичне поглиблення та розширення розуміння сутності зазначеного нами вище конфлікту, котрий іманентно притаманний дискурсу Іншого у його суспільних вимірах.

З цієї точки зору ставлення до іншого не може уникнути боротьби і війни. Ось що про це пише сучасний дослідник Кантеміров Є.В.: «Війна свідомостей зароджується вже в картезіанському cogito. У картезіанській традиції «я мислю, я існую» є джерелом і законом будь-якої істини. Ego є абсолют, перед обличчям якого все відносно: його істина не залежить ні від якої іншої і обумовлює всі інші істини. Ця боротьба, природно, має на увазі не тільки приватне суперництво двох автономних свідомостей або індивідів, а й конфлікт людських колективів» [4, с.149]. У цьому сенсі інший представляє не суперника, не конкурента, не опонента, чи не інакомислячого, а скоріше політичного ворога, як його розумів К. Шмітт. «Отже, ворог – не конкурент і не противник в загальному сенсі. Ворог – також і не приватний <private> противник, ненависний в силу антипатії. Ворог є тільки, щонайменше, евентуально, тобто за реальною можливістю, що бореться сукупність людей, що протистоїть такій же сукупності людей» [9, с. 41].

Розуміння іншого як ворога в політичному і, як каже Шмітт, екзистенційному сенсі допускає крайні способи боротьби аж до збройного протистояння і знищення. «Бо поняття ворога передбачає в області реального евентуальну боротьбу. Тут треба відмовитися від усіх випадкових, схильних до історичного розвитку змін в техніці ведення війни і виготовлення зброї. Війна є збройна боротьба між організованими політичними єдностями, громадянська війна – збройна боротьба всередині деякої (що стає, однак, в силу цього проблематичною) організованої єдності. Істотно в понятті зброї то, що мова йде про засіб фізичного вбивства людей. Так само, як і слово «ворог», слово «боротьба» слід розуміти в сенсі буттєвої початковості. Воно означає не конкуренцію, не «чисто духовну» боротьбу-дискусію, чи не символічне «боріння», в певному сенсі кожна людина – борець. Поняття «друг», «ворог», «боротьба» свій реальний сенс отримують завдяки тому, що вони особливо співвіднесені і зберігають свій особливий зв'язок з реальною можливістю фізичного вбивства. Війна впливає з ворожнечі, бо ця остання є буттєве заперечення чужого буття. Війна є тільки крайня реалізація ворожнечі» [9, с. 43].

Екзистенційні суперечності в приватній сфері міжособистісних відносин описує З. Бауман. Згідно З. Баумана, відмінність між «ми» і «вони» визначає ставлення до іншого. «"Ми" і "вони" – це не визначення двох окремих груп людей, а назви відмінності між двома абсолютно різними відносинами: емоційною прихильністю і антипатією, довірою і підозрілістю, безпекою і страхом, товариськістю і нелагідністю. "Ми" – група, до якої я належу. Я добре розумію, що відбувається всередині групи, і оскільки я це розумію, я знаю, як мені діяти далі, відчуваю себе впевнено, як вдома <...>. "Вони", навпаки, – це та група, до якої я не можу або не хочу

належати. Моє уявлення про те, що відбувається в ній дуже фрагментоване, я погано розумію її поведінку, тому її дії для мене здебільшого непередбачувані і відлякують. Я схильний думати, що "вони" відплатять мені за мою недовіру і побоювання тією ж монетою, на мою підозрілість дадуть відповідь тим, що затаять на мене не меншу образу, ніж я можу затаїти на них. Тому я очікую, що вони будуть діяти всупереч моїм інтересам, будуть намагатися заподіяти мені шкоду і сприяти моїй невдачі, що вони радітимуть з мого нещастя» [1, с. 46-47].

Висновки і перспективи подальших досліджень. Зрештою, аналізуючи класичний та некласичний підходи до розуміння Іншого, ми бачимо, що в цілому уявлення про себе багато в чому визначається в залежності від зустрічей з безліччю «інших». Ці зустрічі можуть приймати найрізноманітніші форми, починаючи з тривіального досвіду гетерогенності і закінчуючи насильницькими.

В даному ракурсі проблема Іншого набуває вкрай гострої актуальності, тому що напряду пов'язана із найбільш небезпечними проблемами суспільних конфронтацій. З іншого боку, прискіпливе, неангажоване, позбавлене ідеологічних або інших маніпуляцій або партикулярних інтерпретацій занурення у дискурс Іншого як специфічної буттєвої реальності здатна стати теоретичним та суспільно практичним підґрунтям для попередження таких конфронтацій. Проте це вже тема зовсім іншого дослідження.

Література

1. Бауман З. Мыслить социологически / Бауман З. – М. Аспект пресс, 1996. – 225 с.
2. Библер В. С. Кант – Галилей – Кант (Разум Нового времени в парадоксах самообоснования) / В. С. Библер. – М. : Мысль, 1991. – 320 с.
3. Волкова Т. П. Философская концепция Другого в контексте формирования мультикультурного общества // Вестник МГТУ. Мурманск, 2008. № 1. С. 84-88.
4. Кантемиров Е.В. Проблема другого в обществе будущего // Философия и космология. – Полтава. : Полтавський літератор, 2010. – с.147-155.
5. Мид Дж. Г. Интернализированные Другие и самость / Американская социологическая мысль. Тексты / Под ред. В.И. Добренькова. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – С. 227-237.
6. Рикер П. Я-сам как другой / П. Рикер. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 2008. – 416 с.

7. Рорти Р. Обретая нашу страну. Политика левых в Америке XX века / Р. Рорти. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1998. – 228 с.
8. Тлостанова М.В. Ньюансировка инаковости в постмодернистских эпистемах. Личность. Культура. Общество // М. В. Тлостанова. – Т.5, вып. 3-4(17-18), 2005 – с.23-36.
9. Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. – 1992. – Т. 1. –№1.
10. Taylor Ch. The politics of recognition in multiculturalism, examining the politics of recognition. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, (p.66, 1994.)
11. Wimmer K. M. Der Andere und die Sprache: Vernunftkritik und Verantwortung. - Berlin: Reimer, 1988 (Reihe historische Anthropologie; Bd. 4). – S. 29.
12. Young I. Transforming the logic of group political conflict. In: The rights of minority cultures. Ed. Kymlicka W. Oxford, Oxford University Press, p.59, 161, 159, 1995.

ТЕЗИ ТА СТАТТІ СТУДЕНТІВ

Юлія Періг

СОКРАТ – ФІЛОСОФ ВІКІВ. ДОБРОЧЕСНІСТЬ У ПОНЯТТІ СОКРАТА

Сократ є одним із найвидатніших давньогрецьких філософів, який відіграв значну роль у розвитку західної філософії. Його погляди та методи мали великий вплив на майбутні філософські школи. Хоч він і не залишив жодних письмових творів, але його ідеї та методи були донесені до нас завдяки творчості його учня Платона.

У центрі сократівської думки – тема людини, проблеми життя і смерті, добра і зла, доброчесності і вад, права і боргу, свободи і відповідальності, особистості і суспільств. [1, с. 267]. Однією з центральних ідей вчення Сократа було пізнання самого себе. Мислитель вважав, що знання про власні обмеження та незнання є першим кроком до мудрості, а також намагався розкрити суперечності у думках людей, щоб допомогти їм зрозуміти правду.

Однією з ключових концепцій в філософії Сократа є поняття доброчесності, яке складало важливий елемент людського життя. Він підходив до цього поняття з великою глибиною та моральною серйозністю. Доброчесність, для цього грецького мислителя, не обмежувалася лише зовнішніми діями або додержанням моральних норм. Вона мала коріння у внутрішньому розвитку та самопізнанні людини. [2] Сократ також вважав, що доброчесність та моральність є невід'ємною частиною щасливого життя, тому так важливо, на думку мудреця, долати власні недоліки та розвивати моральні якості. Саме Сократ вперше запропонував ввести метод «майєвтики», що полягав у використанні діалогу та питань для спонукання індивіда розкрити свої внутрішні переконання та здібності, бо вважав філософ, істинна мудрість вже закладена в людині, і завдання методу допомогти їй знайти цю мудрість шляхом внутрішнього роздуму.

Доброчесність, згідно з Сократом, – це божественна ідея, яка доступна не кожному і може бути отримана лише за допомогою філософського прояснення поняття. Звичайно, люди просто думають, що вони знають, і їхні погляди в більшості випадків є не більш, ніж простим невіглаством. Але він вважав, що між знанням і невіглаством існує справжня думка. Думка, якщо вона правдива, веде до правильних дій і добрих справ. Справжня думка, як і знання, направляє людину, веде її до

правильного кінця, тримає її в межах моралі. Такі істинні думки і відповідні їм чесноти доступні людині і можуть бути засвоєні за необхідних умов.

Істинне пізнання – це пізнання за допомогою понять яке доступно, на думку Сократа, лише мудрецам, філософам. Але і їм доступна не вся мудрість, але лише незначна частина її. Мудрість є знання, але людина не спроможна знати все. «... Людині, — говорив Сократ, — неможливо бути мудрим у всьому. Отже, що хто знає, в тому він і мудрий» [3, с. 80-144].

Доброчесність, в понятті філософа, також вбачала моральну справедливість та чесність. Він наголошував на важливості дотримання моральних принципів та зобов'язань перед суспільством. Однак Сократ підкреслював, що справжня доброчесність має внутрішній характер і базується на самопізнанні та розвитку особистості.

Отже, для Сократа доброчесність охоплює моральну справедливість, чесність, внутрішню мудрість та самовдосконалення через внутрішній діалог із собою та іншими. Загалом, поняття доброчесності визначалося як моральна справедливість, внутрішня мудрість та самовдосконалення. Доброчесність вимагала від людини вивчення себе, долання внутрішніх вад, відкритість перед іншими та прагнення до істини. Це поняття набуло великого значення в історії філософії та залишається актуальним і сьогодні, нагадуючи нам про важливість морального розвитку та саморефлексії.

Література

1. Гросс Рональд. Шлях Сократа. – М.: Попурі, 2004. – 267 с.
Філософські погляди Сократа // [Електронний ресурс] : Освіта.ua – Режим доступу до статі: <https://osvita.ua/vnz/reports/philosophy/12809/>
2. Рассел Бертран. Історія західної філософії. – К., 1995. – С. 80-144.

ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ЗМІСТУ ТА СЕНСУ НОВЕЛИ ВАСИЛЯ СТЕФАНИКА «КАМІННИЙ ХРЕСТ»

Про взаємодію філософії та філології сьогодні свідчить великий об'єм різномірної критичної літератури і сучасної прози. Бо не секрет, що якісна література не може претендувати на глибинну змістовність та стилістичну довершеність і оформленість, якщо в ній не присутні філософські ідеї, які торкаються підвалин людського існування, становлення особистості, суспільства, тієї чи іншої культури, нації чи держави. Недостатньо володіти знанням історичної правди, міжособистісної взаємодії чи знати механізми становлення народу чи нації; таке знання є формальним без осмисленості, рефлексивності і вміння виділяти те актуальне, яке залишається незмінним, бо форми мінливі, а зміст незмінно просвічується. Література завжди поставала тим особливим зосередженням образно-символічних форм, які звертались на пряму до серця й душі людини, безпосередньо впливаючи на емоційний фон як окремої людини, так і народу в цілому, тому зрозумілою є думка, що кожний справжній письменник завжди філософ, хоча не кожний філософ здатний бути письменником.

Література через використання поетично-символічних форм завжди говорить про найболючіше, зачіпає різні сторони людської натури, які дають нам уявлення про її особистість та культуру. Українська література, як невід'ємна частина світової літературної спадщини, все-таки є малодослідженою сферою для світової спільноти, хоча безумовно важливим надбанням, якому тільки належить бути осмисленим і переосмисленим не під кутом зору радянщини, а з позиції неповторного і самобутнього явища, яке має свою історію становлення. Виходячи з цієї точки зору, хотілося б звернутись до аналізу творчості Василя Стефаника, основну увагу зосередивши на новелі «Камінний хрест», де особистісні особливості тісно переплітаються з культурою та світоглядними засадами рідного українського народу.

Василь Семінович Стефанік — талановитий український письменник-реаліст, може, неперевершений до цього часу майстер стислої соціально-психологічної новели [1], а також громадський діяч, політик. Свій визначний твір — новелу «Камінний хрест» — Василь Семенович написав 1900 р., завдяки враженням від масової еміграції галицького селянства за океан.

Метою тез є аналіз змісту та сенсу твору, розмірковування над його актуальністю сьогодні.

Твір присвячений селянам, які були змушені попрощатися з Батьківщиною через еміграцію. Протагоніст твору — Іван Дідух — це художнє узагальнення. Він настільки любить свою рідну землю, що, покидаючи її, втрачає усе найдорожче, найрідніше. Без неї для нього життя — й не життя зовсім, це смерть, глибоко духовна.

Допомогти осягнути силу пера Стефаніка нам допомагають майстерно дібрані **символи-образи**. Це горб — виснажлива, ненажерлива праця селянина, якого доля нарекла на таку сізіфову працю. Це прізвище антагоніста — Дідух — дух предків, які жили на цій землі, які зробили її такою важливою і рідною, також це й рідвяна прикраса, що символізує урожай, добробут, багатство. Наявний тут і образ коня — символ терпіння, працьовитості, саме ця тварина разом з Іваном виконувала ту важку роботу, вірно служила своєму господарю, як і він сам своїй рідній землі. Символічним стає і поріг — смерть для душі, розрив зв'язку з Батьківщиною.

Чи не найяскравішими образами є шалений танець Дідуха та його камінний хрест, який і послугував назвою твору. У них закодовано сенс твору, про який йтиметься далі.

Отож, **тема твору** — еміграція галицьких селян на американський континент наприкінці ХІХ — початку ХХ ст.

Тут порушені наступні **проблеми**:

- проблема віковичного зв'язку з рідною землею, біль від такого розриву;
- совісна, старанна праця — обов'язок, причина існування селянина;
- бідність селян, яка спричинила еміграцію за океан.

Стефанік написав цей твір у 1900 р., будиши враженим масовою еміграцією галичан за океан. Василь Семенович, коли навчався у Кракові, бачив на власні очі поневіряння співвітчизників, коли ті пересідали з поїзда на поїзд. Ми можемо це відчутти, адже й сьогодні змушені спостерігати, як багато родин українців змушені покинути рідні домівки, поки наші славні ЗСУ боронять Україну.

Тоді українці переселялися з однією метою — знайти кращу долю. Адже на рідній землі вони, замість надії на гідне життя, натрапили лиш на відчай.

В Івана Дідуха був реальний прототип. Це односелець Василя Семеновича — Стефан Дідух, який переселився до Канади. Він, як і персонаж твору, поставив на своїй ниві кам'яний хрест. Тож автор взяв за основу твору цілком правдиву історію.

Через цей доволі дивний, на перший погляд, сюжет Стефанік розкрив не тільки проблему еміграції, а й проінтерпретував наслідки розриву глибокого душевного зв'язку людини з Батьківщиною.

Хоч Іван важко працював, але все ж неймовірно сильно любив цю свою клопітку роботу. У цьому було його щастя. На тому, здавалось б, нікому не потрібному, невдячному горбі він був господарем, «газдою». Це була його Батьківщина! Втеча з цього місця розірвала узи його душі та навколишнього світу.

Прощання сім'ї Дідухів з рідним домом, односельцями Стефаник не просто так показав як похорон. Адже Іван **лишає на цьому горбі власну душу**. У чужому краї персонаж не буде колишнім, стане билиною у полі. Навіть після смерті його тіло залишиться там, у далеких краях, навічно відірваним від Вітчизни. Тож Іван залишає на своєму улюбленому горбі кам'яний хрест — його своєрідний надгробок, який поставлений ним ще живим. Він слугуватиме спогадом для земляків про нього, адже в чужих краях ніхто не згадає.

Але камінний хрест не тільки спогад про Івана, це кремезний знак титанічних зусиль, скорботи за рідним краєм. Автор змушує читача над цим задуматися, про це пам'ятати. Цей твір слід перечитувати знову і знову, розмірковувати над ним і робити все можливе, щоб не повторити ті події.

Цікаво, що образи синів Дідуха не яскраві, майже стерті. **Зв'язок поколінь вже перервався, вони вже втратили коріння на цій землі.**

На жаль, цей твір актуальний і сьогодні, адже ще дуже велика частка наших земляків за кордонами України. Багато хто виїжджав і намагається виїхати зараз, коли неньці-Батьківщині вони потрібні як ніколи. І причина та ж: неможливість повноцінно облаштуватися тут.

Я мрію, щоб актуальність цього твору трансформувалася більше в художню та історичну цінність, щоб більше не відбувався той процес вимушеного виселення українців, який призводить до духовних похоронів самої України.

Поверніться, любі браття-українці до нашої Батьківщини! Уквітчайте кам'яні хрести плодами щирої праці! Тільки у рідному краю можна знайти справжню насолоду для душі.

Література

1. Біографічна довідка про В.Стефаника на www.chl.kiev.ua [Архівовано 1 травня 2009 у Wayback Machine.]
2. Камінний хрест / В.С. Стефаник; післямова і коментарі Р.В. Піхманця; худож.-оформлювач Ю.Ю. Романіка. – Харків: Фоліо, 2013. – 571 с.
3. Авраменко О.М., Пахаренко В. І. Василь Стефаник // Авраменко О.М., Пахаренко В. І. Українська література: Підручн. для 10 кл. загальноосвітн. навч. закл. (рівень стандарту, акад. рівень). — К.: Грамота, 2010. – С.191–193.

ПОРІВНЯЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА МОРФОЛОГО-СЕМАНТИЧНИХ ОСОБЛИВОСТЕЙ ФРАЗЕОЛОГІЗМІВ ЗІ СКЛАДОВИМИ «АНТРОПОНІМІВ» ТА «ТОПОНІМІВ»

Постановка проблеми. Філософія ХХ століття тісно переплетена з мовною проблематикою, недаремно ж герменевтика та семантика визивають таке зацікавлення, крім того, уся філософія постмодернізму однією з центральних тем свого осмислення робить мову, інтерпретацію, цікаво висвітлює позицію автора і читача, відкриваючи нові сенси, дозволяючи читати текст в хаотично-різному порядку, вишуковуючи нові акценти, тексти і підтексти. Фразеологізм як філологічна одиниця, як на мене вимагає більш ретельного осмислення, особливо в українській мові, яка насичена та збагачена ними, але осмислення його ролі, навіть суто формальний аналіз, дозволить краще зрозуміти властивості нашої мови, її відтінки і нюанси.

У фразеологічній базі сучасної української літературної мови значне місце належить фразеологізмам з компонентом «топоніми» і «антропоніми», що створюють цілісну картину народного світогляду.

Саме морфолого-семантична характеристика дозволяє в фразеологізмах показати особливість порівнянь розуміння базисного значення відповідно до експресії фразеологічного типу. Для його окреслення використовують частиномовне оцінно-логічне вираження значень фразеологізмів відповідно до їх семантичних особливостей.

Компонентна характеристика відображається структурними моделями, що відображають відповідність сполучуваності та кількості компонентів у певному типі, що визначається за частномовною приналежністю частин відповідно до оформлення цілісного значення.

Тому задля розв'язання проблеми зіставної повноти окреслення морфолого-семантичних і структурних особливостей фразеологічних одиниць з компонентами «топонімів» та «антропонімів» використовуємо компонентно-частинимовний та семантично-частинимовний критерії виокремлення фразеологізмів.

Аналіз досліджень. Актуальність обраної проблематики зумовлена тим, що ономастична фразеологія відображає не тільки національну самобутність назв того чи іншого народу, але й через колоритні імена повідомляє про своєрідні звичаї, спосіб мислення народу.

В останні десятиріччя дослідники все частіше розглядають фразеологізми, до складу яких входять власні назви. Ці одиниці становлять

яскравий колоритний шар української фразеологічної системи, а їх компоненти є виразником національного забарвлення.

Фразеологічні одиниці з ономастичним компонентом, досліджували різноаспектно. Л.Г. Скрипник [5] та Н.П. Москаленко виокремлювали ці фразеологізми відповідно до генетичного походження, М. Алефіренко та В. Познанська [4] – відповідно до семантичної видозміни, Л. Скрипник – відповідно до структурної організації.

Проте, незважаючи на загальну окресленість різних характеристик фразеологічних одиниць з компонентами «власна назва», вони ще вивчені не достатньо. Не розглянуто, наприклад, особливостей компонентного складу, морфологічної та семантичної особливостей структуризації відповідно до компоративного погляду фразеологізмів зі складовими «антропонімів» та «топонімів».

Мета статті – виокремити особливості морфолого-семантичних та компонентно-структурних характеристик фразеологічних одиниць з компонентами «антропоніми» та «топоніми» в сучасній українській літературній мові. Аналіз проведено на основі «Фразеологічного словника української мови» В.М. Білоноженка та ін. [1], [2], Л.С. Паламарчука [3] та Г.М. Удовиченка [6], [7]. За основу беремо семантичну класифікацію В. Виноградова.

Виклад основного матеріалу. Фразеологічні одиниці з компонентом «антропоніми» зустрічаються іменного (4), прислівникового (10) та дієслівно-компоративного характеру (9), що виокремлюються своєрідними компонентними особливостями: субстантивні двокомпонентні, сформовані за моделлю підрядних словосполучень (4); адverbіальні – за моделлю підрядних словосполучень: трикомпонентні (2), чотирикомпонентні (1), багатоконпонентні (5), створені за моделлю підрядних частин складного речення (2); дієслівні компоративні багатоконпонентні, сформовані за моделлю підрядних словосполучень (9).

Фразеологічні одиниці з компонентом «топоніми» виокремлюються субстантивного (4), адverbіального (7), дієслівного (7) характерів, що характеризуються такими основними компонентними характеристиками: субстантивні трикомпонентні фразеологізми, сформовані за моделлю підрядних словосполучень (2); багатоконпонентні: за моделями двоскладного речення (1), сурядного речення (1); адverbіальні, сформовані за моделлю підрядних словосполучень: трикомпонентні (2), багатоконпонентні (4); та простого двоскладного речення (1).

Субстантивні фразеологічні одиниці з компонентами «антропонімів» та «топонімів» відображають «іменникове» навантаження фразеологічних одиниць відповідно до вираження їхнього значення номінації характеристик.

До субстантивних фразеологізмів з компонентом «антропоніми» належать: баба Параска, Хома невірячий. Вони виражають зневажливе вираження значення щодо язикатості, пихатості людини та недовірливості людей. Вони є вмотивовані частинками «баба – говорити», «невірячий – не вірить», тому відносимо до фразеологічних єдностей.

Фразеологізми даного типу представлені тільки двокомпонентним складом, виражених за моделлю підрядних словосполучень та містять у собі «іменник + «антропонім»» (баба Параска) або ««антропонім» + дієприкменник» (Хома невірячий).

Щодо фразеологічних одиниць субстантивного характеру з компонентами «топонімів», то вбачаємо такі: язик до Києва доведе; на городі бузина, а в Києві дядько; і на мудрім дідько на Лису гору їздить; діло було під Полтавою.

Ці фразеологізми функціонують виключно в абстрактно-логічних значеннях. Їх поділяємо на: фразеологічний вираз («На городі бузина, а в Києві дядько»); фразеологічні єдності («Діло було під Полтавою», «Язик до Києва доведе»), що вмотивовані їх частинами («діло» – подія, «язик»- мова, володіння навиками допитливості); фразеологічне зрощення («І на мудрім дідько на Лису гору їздить»), яке не вмотивоване значенням складників (за Виноградовим).

Також є фразеологізми за компонентним складом як багатоконпонентні одиниці, утворені:

1) за моделлю підрядних словосполучень з такими складовими:

а) «іменник + прийменник + «топонім» + дієслово»: (язик до Києва доведе);

б) «іменник + дієслово + прийменник + «топонім»»: (діло було під Полтавою).

2) за моделлю простого двоскладного речення (на мудрім дідько на Лису гору їздить).

3) за моделлю сурядного речення (на городі бузина, а в Києві дядько).

Адвербіальні фразеологізми характеризують «прислівникове» відображення значенневого формату, що виражає ознаки дії, станів та якостей абстрактного типу.

До фразеологічних одиниць з компонентом «антропоніми» цього типу належать такі, як: з Антонову сльозу, сім мішків гречаного Гаврила, тепло як Ставці на белебні, гарно як Настя в постолах, куди Макар телят не ганяв, по Марусин поясок, вискочити як Пилип з конопель, як в Архипа на городі, мокро як у Савки під носом, де Сидір козам роги править.

Ці фразеологізми окреслюють як ознаки зовнішнього і абстрактного характеру, так і конкретно-кількісного. Варто зауважити, що фразеологічні

одиниці, що окреслюють більш абстрактного характеру поняття набувають через конотативність мовлення носіїв ознак іронічності, а фразеологізми з конкретним вираженням – нейтральності, через чіткість понять. Відповідно можна виокремити те, що фразеологічні одиниці абстрактного значення є невмотивовані компонентними складовими і відповідно позиціонують як фразеологічні зрощення («Тепло як Савці на белебені», «Гарно як Настя в постолах», «Куди Макар телят не ганяв», «Вискочити як Пилип з конопель», «Як в Архипа на городі», «Мокро як у Савки під носом», «Де Сидір козам роги править»), крім фразеологізму «По Марусин поясок», що впливає зі значення частинки «поясок» – межа і є відповідно фразеологічною єдністю. Фразеологізми конкретного характеру вмотивовані своїми компонентами, тому окреслюються як фразеологічні єдності («З Антонову сльозу» – «сльоза – мало», «Сім мішків гречаного Гаврила – «сім мішків – багато»).

Згідно з компонентними особливостями сполучуваності адвербіальні фразеологізми з компонентом «антропоніми» поділяємо на дві виражені моделі:

1) утворенні за моделлю словосполучень:

а) трикомпонентні: «прийменник + «антропонім» + іменник»: з Антонову сльозу; по Марусин поясок;

б) чотирикомпонентні з доповненням моделі «а»: « як + прийменник + «антропонім» + іменник»: як в Архипа на городі; як Марко з пасльону.

в) багатоконпонентні:

- з доповненням моделі «а»: « (прислівник) + частка + (прийменник) + «антропонім» + прийменник + іменник»: (тепло) як Савці на белебні; (мокро) як у Савки під носом; (гарно) як Настя в постолах;

- самостійна модель: «числівник + іменник + прикметник + «антропонім»»: сім мішків гречаного Гаврила.

2) утворені за моделлю підрядних частин складних речень: куди Макар телят не ганяв; де Сидір козам роги править.

Фразеологічні одиниці адвербіального характеру з компонентом «топоніми» виокремлюємо такі: як до Києва рачки, як Пуня в Таврії, аж Київ видно, як швед під Полтавою, як в Крим по сіль, йти як через Бердичів.

Вони характеризуються значеннями абстрактно-якісного характеру. Виокремлюємо всі ці фразеологізми за семантичними ознаками як фразеологічні єдності, адже значення впливає зі складників «Київ, Бердичів, Крим, Таврія – далеко», а у фразеологізмі «Як швед під Полтавою» виражається значення через історичну конотацію – битва під Полтавою. Фразеологічних виразів не зафіксовано.

Щодо компонентного складу, то варто виокремити такі адвербіальні фразеологізми, які:

1) утворені за моделлю словосполучень підрядного типу:

а) трикомпонентні з такими складовими:

- «(інфінітив) + як + прийменник+ «топонім» (йти як через Бердичів); - «частка + «топонім» + прислівник»: (аж Київ видно);

в) багатокomпонентні зі складовими: «як + прийменник + «топонім» + (прийменник) + іменник»: (як до Києва рачки, як в Крим по сіль); «як + іменник (або «власна назва») + прийменник + власна назва»: (як швед під Полтавою, як Пуня в Таврії).

Дієслівні компаративні фразеологізми окреслюють відповідно до значення порівняльне відображення дії та їх показ морального характеру.

До фразеологічних одиниць з компонентом «антропоніми» належать: говорити як Павло німий, виграти як Костюк на вовні, заробити як Хома на качалках, перейти як Уляна на людську віру, об'їстись як Митро меду, перейти як Іван до Радивона, бігати як Ганна без солі, пропали як Борисові бички, носитися як Іван з дверми. Дієслівні компаративні фразеологізми позначають морально-якісні характеристики. Фразеологізми даного типу є з виокремленням конотаційно-іронічного забарвлення, яке характеризує їх народно-фольклорну специфіку. Всі ці одиниці відносимо до фразеологічних зрощень, проте фразеологізм «Говорити як Павло німий» окреслює частиною «німий» – мовчання, трикутника його відносимо до фразеологічних єдностей. Фразеологічних виразів не зафіксовано.

Ці фразеологізми окреслюються за компонентним складом на багатокomпонентні, які утворюються з такими складовими, як:

а) «(інфінітив) + частка + «антропонім» + (прийменник) + іменник»: (виграти як Костюк на вовні, заробити як Хома на качалках, об'їстись як Митро меду, носитися як Іван з дверми, пропали як Борисові бички, бігати як Ганна без солі);

б) «(інфінітив) + як + «антропонім» + прикметник»: (говорити як Павло німий);

в) «(інфінітив) + як + «антропонім» + прийменник + іменник (або «власна назва»): (перейти як Іван до Радивола, виграти як Костюк на вовні).

Фразеологічних одиниць з компонентами «топоніми» дієслівно-компаративного характеру не спостерігається, зате варто виокремити **власне дієслівні** фразеологізми, що відображають дію за значенням без додатково конотативного характеру: прорубати вікно в Європу, перейти Рубікон, піти за Beskidi, тікати за Карпати, бувати в Буваличах, піти на Низ, відкривати Америку. Ці фразеологізми характеризуються тільки якісними характеристиками: далеко (тікати за Карпати, піти за Beskidi), оголошення чогось давно відомого, неодоладного (відкривати Америку). Ці фразеологізми відносимо до типу фразеологічних єдностей, адже значення впливає з їх частин. Фразеологічних виразів не зафіксовано.

За компонентним складом виділяємо такі:

1) двокомпонентні фразеологізми, з такими складовими:

«інфінітив + «топонім»»: перейти Рубікон, відкривати Америку;

2) трикомпонентні: «інфінітив + прийменник + «топонім»»: бувати в Буваличах, піти на Низ, тікати за Карпати, піти за Бескиди.

Висновки. Отже, порівнюючи у сучасній українській мові фразеологічні одиниці з компонентами «антропонімів» і «топонімів» згідно морфолого-синтаксичного аналізу впливає те, що як у першій групі, так і в другій виявлено однакову кількість субстантивних одиниць (4), проте адverbіальних у першій групі більше (10), ніж у другій (7), а власне дієслівні одиниці виявлені лише у другій групі (7), адже у першій виявлено його різновид – компоративні, яких на дві одиниці більше (9), ніж власне дієслівних у першій. І відповідно до цього у першій групі фразеологічних зрощень більше (4), ніж у другій (3), фразеологічних єдностей менше у першій групі (5), ніж у другій (12), а фразеологічні вирази, як додатковий концепт був виявлений у другій групі (3), а в першій взагалі не фігурує.

Порівнюючи компонентний склад фразеологічних одиниць зі складовими «антропоніми» та «топоніми», прослідковується те, що субстантивні фразеологізми першої і другої груп виражені за моделями словосполучень (2 – першої, 3 – другої) і речень (1 – друга), адverbіальні першого типу – за моделлю словосполучень (8) і речень (2), другої групи – лише словосполучень (6), дієслівні компоративні (9) та дієслівні (6) лише за моделлю словосполучень.

Здійснений аналіз дозволяє побачити усю складність фразеологічних одиниць, які збагачують мовний простір і задають колоритності мовного фону, а це значить, що перед нами відкривається широке поле як для філологічної, так і філософської діяльності.

Література

1. Білоноженко В.М., В. О. Винник В.О., Гнатюк І.С. та ін.; ред. кол.: Паламарчук Л.С., Білоноженко В.М., Винник В.О. та ін. (1999) Фразеологічний словник української мови – К. : Наук. думка, Ін-т української мови, Т.1. – Вид. 2-е. – 528 с.
2. Білоноженко В.М., В. О. Винник В.О., Гнатюк І.С. та ін.; ред. кол.: Паламарчук Л.С., Білоноженко В.М., Винник В.О. та ін. (1999) Фразеологічний словник української мови – К. : Наук. думка, Ін-т української мови, Т.2. Вид. 2-ге. – 651 с.
3. Паламарчук Л.С. (ред.) (1993) Фразеологічний словник української мови київ: Наукова думка, 1993. — 984 с.
4. Познанська В. Д. (1995) Антропоніми як компонент фразеологічних одиниць сучасної української мови // Значение языковых единиц в

- сравнительном и типологическом аспектах. – Донецьк: ДонГУ. – С. 151–157.
5. Скрипник Л. Г. (1973) Фразеологія української мови. – К.: Наук. думка. – 280 с
 6. Удовиченко Г.М. (1984) Фразеологічний словник української мови. – К.: Вища школа, Т.1: А-М. – 304 с.
 7. Удовиченко Г.М. (1984) Фразеологічний словник української мови – К.: Вища школа, Т.2: Н-Я. – 384

НАШІ АВТОРИ

1. **Багрій Орест Андрійович**, аспірант кафедри.
2. **Бичков'як Олена Вікторівна**, кандидат філософських наук, доцент кафедри.
3. **Бодак Валентина Анатоліївна**, доктор філософських наук, професор, ректор ДДПУ імені Івана Франка, професор кафедри.
4. **Возняк Володимир Степанович**, доктор філософських наук, професор, професор кафедри
5. **Галушак Мар'яна Степанівна**, кандидат філософських наук, доцент кафедри
6. **Коник Мар'яна Михайлівна**, аспірант кафедри
7. **Лімонченко Віра Володимирівна**, доктор філософських наук, професор, професор кафедри
8. **Мельник Анастасія Сергіївна**, аспірант кафедри.
9. **Періг Юлія Іванівна**, студентка факультету української та іноземної філології Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (н/к – Галушак М.С.).
10. **Ткаченко Олександр Анатолійович**, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри
11. **Фоменко Людмила Костянтинівна**, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри
12. **Чопик Уляна Ярославівна**, студентка факультету української та іноземної філології Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (н/к – Галушак М.С.).
13. **Якимів Ірина Тарасівна**, студентка факультету української та іноземної філології Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (н/к – Галушак М.С.).
14. **Янко Жанна Василівна**, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри

З М І С Т

Статті викладачів

| | |
|--|-----|
| Бодак Валентина. Філософська природа педагогіки: історико-філософський контекст | 4 |
| Возняк Володимир. Діалектика як адекватна логіка осмислення реалій людського буття | 9 |
| Возняк Володимир. Діалектика як культура роботи з категоріями у контексті освіти | 20 |
| Возняк Володимир. Куди прямує всезагальний розвиток? | 24 |
| Возняк Володимир. Історія філософії вчить мислити | 35 |
| Галушак Мар'яна. Постетичний синдром сучасності | 45 |
| Галушак Мар'яна. Пам'ять особистісна та соціальна: освітній простір | 52 |
| Ткаченко Олександр. Мультикультуралізм та лімітрофність як особливості сучасних суспільств | 57 |
| Лімонченко Віра. Історія як драма ошуканої довіри та зганьбленої чистоти | 61 |
| Лімонченко Віра. Діалектика раба та пана: до питання про масову культуру | 68 |
| Янко Жанна. Роль соціального пізнання у контексті освіти | 74 |
| Фоменко Людмила. Біль і хвороба: деякі смислові акценти | 84 |
| Бичков'як Олена. Гібридні війни як форми агресії у інформаційному просторі | 91 |
| Тези та статті аспірантів | |
| Багрій Орест. Естетика як онтологія, логіка та теорія пізнання | 99 |
| Коник Мар'яна. Мистецтво як шлях олюднення людини | 101 |
| Мельник Анастасія. Суспільно-практичний вимір пошуків онтологічного статусу іншого у філософії ХХ ст. | 103 |
| Тези та статті студентів | |
| Періг Юлія. Сократ – філософ віків. Доброчесність в понятті Сократа | 111 |
| Якимів Ірина. Філософський аналіз змісту та сенсу новели Василя Стефаника «Камінний хрест» | 113 |
| Чопик Уляна. Порівняльна характеристика морфолого-семантичних особливостей фразеологізмів зі складовими «антропонімів» та «топонімів» | 116 |
| Наші автори | 123 |

Наукове видання

**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)

м. Дрогобич

Комп'ютерний набір та верстка – Володимир Возняк

Ум. друк. арк. 7,5